

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

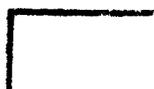
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



SAPIENTIA

VOLUMEN LIII

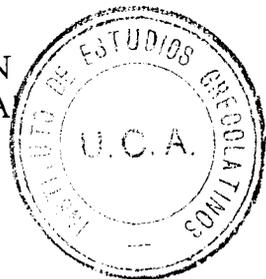
1998



BUENOS AIRES



SANTO TOMÁS DE AQUINO EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA



I

Los personajes que figuran en la historia de la cultura son los que no sólo han producido obras relevantes, sino que han tenido un influjo en la posteridad. Sin detenernos en el campo del arte y restringiéndonos al ámbito de la filosofía, es obvio que los pensamientos de Aristóteles, de San Agustín, de Descartes o de Kant han tenido una notable pervivencia a través del tiempo.

Sin embargo, en éstos, como en tantos otros casos, se trata no de la integralidad de sus doctrinas, sino de una orientación general o de algunas de sus posiciones significativas. Hoy no se hallarían quienes sostuviesen todas las conclusiones del aristotelismo, del agustinismo, del cartesianismo o del kantismo. Pero en el caso del tomismo, durante siete siglos los seguidores de Santo Tomás han profundizado, defendido y aplicado todas sus ideas y sus conclusiones teológicas y filosóficas con la sola excepción de algunos temas tangenciales referentes a las ciencias naturales de su época.

Se trata de un caso único que importa subrayar. No se puede dudar que este hecho se debe a la solidez de la doctrina; de otro modo sería inexplicable. Sin embargo, no se puede soslayar el apoyo que ha tenido el tomismo en el magisterio de la Iglesia. Sin duda, las cuestiones filosóficas no entran en el ámbito directo del magisterio eclesiástico. La Iglesia tiene otra noción: la de anunciar a los hombres un mensaje de salvación, proporcionándoles los medios sobrenaturales para alcanzarla. Pero este mensaje, que es objeto de la fe y no del saber humano, debe hacerse con un lenguaje asequible al hombre. La fe, aunque de por sí trasciende a la inteligencia humana, debe formularse en términos inteligibles.

La sobreinteligibilidad de la fe fructifica en la razón humana, que analiza, compara, reflexiona, explicita, elabora y organiza el resultado de su meditación sobre los datos revelados. Nace así un nuevo tipo de saber: la teología. Para esta labor teológica la mente necesita utilizar conceptos, nociones, verdades cuidadosamente depuradas. Vale decir, necesita la ayuda de una filosofía. Sin ella sería un cuerpo invertido, una nebulosa divagación religiosa que se presta a cualquier equívoco y que no merece el nombre de «saber» (*scire*). Lógicamente, la filosofía que adopte debe estar

¹ Comunicación leída ante la XXII Semana Tomista, celebrada en Buenos Aires por la Sociedad Tomista Argentina entre el 8 y el 12 de septiembre de 1997, cuyo tema general fue *Recepción y crítica del tomismo en el pensamiento contemporáneo*.

abierta a instancias superiores a las meramente humanas, pero sin dejar de ser, por ello, una sabiduría puramente humana.

Hay muchas filosofías —las realistas— que cumplen con esa condición. Otras, materialistas, irrealistas, racionalistas, empiristas y, en general, las inmanentistas, se autoexcluyen por negarse a la trascendencia. Entre las filosofías realistas, hay, de hecho, varias que han sido utilizadas en la elaboración teológica: las «filosofías cristianas»². El magisterio eclesiástico nunca ha desaprobado esta variedad de perspectivas; por el contrario, ha valorado el sano pluralismo teológico, proveniente de la variedad de enfoques filosóficos con que son tratados los datos de la revelación. Sin embargo, reiteradamente ha declarado, y del modo más solemne, su especial preferencia por el tomismo. Más aún, lo ha hecho el vehículo habitual de la expresión de su pensamiento.

Si recorremos los documentos pontificios y episcopales recomendando seguir la doctrina de Santo Tomás, veremos que forman una larga e ininterrumpida cadena que va desde el siglo XIII hasta nuestros días. En su gran mayoría han sido transcritos por J.-J. Berthier en un grueso volumen de más de setecientas páginas que llega hasta el año 1914³. Más breve es la obra de S. M. Ramírez sobre la autoridad de Santo Tomás; pero más actualizada, llega hasta el año 1952⁴. Los documentos de los últimos decenios figuran en las *Acta Apostolicae Sedis* posteriores y también fueron publicados en *L'Osservatore Romano*.

Ya en vida del Santo, cuatro papas alabaron su doctrina⁵. Tras su muerte, hacen lo mismo otros diez pontífices, hasta Juan XXII, quien lo canonizó el 18 de julio de 1323⁶. Estos elogios y la ferviente adhesión de sus discípulos y de contemporáneos que escribieron obras difundiendo y defendiendo las ideas de Santo Tomás, los cuales formaron la primitiva escuela tomista, tuvo su contrapartida en críticas y ataques de colegas suyos⁷.

Aunque en la segunda mitad del siglo XIII ya había menguado el rechazo frontal de los teólogos conservadores de París ante el avance del naturalismo aristotélico y del averroísmo heterodoxo, sus seguidores miraban con desconfianza la utilización de ideas ajenas al cristianismo en la elaboración teológica⁸. Hasta se llegó a atribuir a San Agustín, considerado el mayor de los Padres de la Iglesia⁹, posiciones de origen aristotélico que nunca sostuvo, como la composición hilemórfica de los ángeles o la

² Cfr. L. BOGLIOLO, *La filosofía cristiana*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città del Vaticano 1985.

³ Cfr. I. I. BERTHIER, *Sanctus Thomas Aquinas, «Doctor Communis Ecclesiae»*, Romae 1914, vol. I: «Testimonia Ecclesiae».

⁴ Cfr. I. M. RAMÍREZ, *De auctoritate doctrinali Sancti Thomae Aquinatis*, Salmanticae 1952.

⁵ I. e., Alejandro IV, Urbano IV, Clemente IV y Gregorio X. Cfr. I. I. BERTHIER, *op. cit.*, pp. 7-33.

⁶ Los papas citados son Inocencio V, Nicolás III, Martín IV, Honorio IV, Nicolás IV, Celestino V, Bonifacio VIII, Benedicto XI, Clemente V y Juan XXII. Cfr. I. I. BERTHIER, *op. cit.*, pp. 34-45.

⁷ Cfr. A. BACIĆ, *Ex primordiis scholae thomisticae*, Angelicum, Romae 1928.

⁸ Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *Aristote en Occident*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1946, pp. 105-196.

⁹ «Maximus post Apostolos ecclesiarum instructor» (PEDRO EL VENERABLE, *Epistula ad S. Bernardum*: PL CLXXXII 405).

pluralidad de formas substanciales, temas del todo ajenos al Hiponense, cayendo así en una sorprendente contradicción. El propio San Buenaventura, tan prudente, llegó a escribir que es «una locura» sostener la unidad de la forma substancial, como afirmaba Santo Tomás¹⁰. Pero el más empeinado opositor fue un discípulo de San Buenaventura, el inglés Juan Peckham, colega de ambos santos en la Universidad de París¹¹. Otro inglés, el dominico Roberto Kilwardby, hacía lo mismo en la Universidad de Oxford, aunque no tan duramente¹². Ambos llegaron a ser arzobispos de Canterbury y fueron los autores de dos de los tres únicos documentos episcopales que condenan algunas ideas de Santo Tomás. La primera condena es la famosa de 1277, publicada el 7 de marzo, día en que se cumplía el tercer aniversario de la muerte del Santo. La sancionó el arzobispo de París, Esteban Tempier quien, a pedido del Papa Juan XXI, a cuyo conocimiento habían llegado denuncias de maestros de la Facultad de Teología contra los filósofos de la Facultad de Artes, hizo una investigación minuciosa. Pero por su cuenta, y antes de informar a Roma, condenó nada menos que doscientos diecinueve proposiciones sobre los más diversos temas, entre las cuales, al menos nueve eran de Santo Tomás¹³.

Las condenas fueron anuladas tras la canonización del Angélico por el Papa Juan XXII el 13 de julio de 1323¹⁴. Entre este pontífice y León XIII la obra de Berthier ya citada nombra a cincuenta pontífices que confinaron los elogios y las recomendaciones de seguir la doctrina del Santo. Tras el accidentado pontificado de Pío IX, que se había recluido en el Vaticano por la invasión de las tropas piemontesas a Roma y la ocupación del palacio pontificio del Quirinal por Víctor Manuel II, la elección de un nuevo papa se hacía extremadamente difícil. En Roma no existía seguridad alguna para la celebración del cónclave¹⁵. Distintos gobiernos europeos hicieron notar que no aceptarían un Papa que les resultase adverso. Berlín y Viena se oponían a la elec-

¹⁰ Cfr. S. BUENAVENTURA, *In 1 Sent.* dist. 27 q. 2 a. 1. S. TOMÁS, *Quodlib. I* a. 6; *Quodlib. IX* a. 11; *Quodlib. XII* a. 10; *De spirit. creat.* a. 1 ad 9um; *Summ. c. Gent.* II 57-58; *Summ. theol.* I q. 76 a. 3, a. 6 ad Ium et a. 8, III q. 1 a. 5 ad Ium.

¹¹ Cfr. F. EHRLE, «Lagostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali»: *Xenia thomistica recurrente VI centenario canonizationis Sancti Thomae Aquinatis*, ed. S. Szabó, Romae 1925, t. III, pp. 526-532; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6e. éd., Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-Paris 1936, t. II, pp. 222-225.

¹² Cfr. F. EHRLE, art. cit.: *Ibid.*, pp. 557-566; M. DE WULF, *op. cit.*, t. II, pp. 206-208.

¹³ Cfr. H. DENIFLE-AEM. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Parisiis 1889, t. I, pp. 543-558. Los estudios sobre el decreto condenatorio de Tempier enumeran desde nueve hasta cincuenta y tres artículos que se referían a Santo Tomás, pero ninguno en forma directa. Aun la fecha del 7 de marzo, que generalmente se supone intencional, podría ser sólo una coincidencia: cfr. A. HISSETTE, *Saint Thomas et l'intervention épiscopale du 7 mars 1277*, Istituto S. Tommaso, Roma 1995, pp. 204-258. También se repite que la célebre condena de la unidad de la forma substancial en la solemne clase inaugural de Cantor de Perona fue consecuencia de una disputa entre Juan Peckham y Santo Tomás; pero, en realidad, quien narró el episodio, Roger Marston (cfr. *Quaestiones disputatae*, Quarracchi 1932, pp. 116-117), no dice que haya habido tal discusión, ni que la tesis «excomulgada» correspondiera a la teoría de la unidad de la forma substancial, sino más bien a un tema de teología trinitaria.

¹⁴ La anulación de la condena de Tempier se debe a un decreto del arzobispo Esteban de Bourret: cfr. H. DENIFLE-AEM. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, p. 281.

¹⁵ Cfr. O. KÖHLER, «El plan de León XIII», en H. JEDIN, *Historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1978, pp. 38-40.

ción del cardenal Johannes Baptist Franzelin; el cardenal Bilio, supuestamente deseado por Pío IX como su sucesor, había sido rechazado por España; el cardenal Franchi parecía demasiado liberal, aunque lo apoyaban los españoles; en Francia los conservadores perdieron una elección ante los anticlericales; Rusia había roto relaciones con la Santa Sede; Bismark en Alemania perseguía a los católicos; el cardenal Gioacchino Pecci, representante de una línea media entre las tendencias liberales y tradicionalistas, era el camarlengo de la Iglesia, mas este cargo parecía excluirlo. El cónclave se decidió a favor de alguien que, por su aspecto enjuto y avejentado, no prometía durar más de dos años, tiempo en el cual se podría arribar a un acuerdo duradero. Así fue como la elección recayó en el cardenal Pecci, quien adoptó el nombre de León XIII¹⁶.

Pero el pontífice electo defraudó las esperanzas de los electores. En la Basílica de San Pedro, sobre la antigua estatua de bronce del primer papa, se lee la inscripción *Non videbis annos Petri* dirigida a sus sucesores: no llegarían a gobernar la Iglesia durante los veinticinco años que, según la tradición, San Pedro fue Vicario de Cristo. Al cumplir León XIII —el gran papa que ha inaugurado una nueva era en la Iglesia— sus veintiséis años de pontificado, hizo un *racconto* de su actividad. Tal vez sorprenda el que haya considerado como el hecho principal de su extensa gestión, no sus logros diplomáticos y pastorales, sino la encíclica *Aeterni Patris*, con la cual ha restaurado la escolástica y, en especial, el tomismo. Es Santo Tomás quien le ha inspirado los principios de justicia social expuestos en la *Rerum Novarum*, los principios de filosofía política incluidos en la *Diuturnum illud*, la distinción de poderes señalada en la *Immortale Dei*, el sentido del apostolado de los laicos en *Sapientia christiana* y la concepción de la libertad que figura en la *Libertas praestantissimum*. Un congreso internacional reunido en Roma en 1980 para conmemorar el centenario de la encíclica *Aeterni Patris* contó con lo más granado de la intelectualidad católica y sus trabajos llenan ocho densos volúmenes¹⁷.

La finalidad del retorno al tomismo no era sólo doctrinal (en seminarios eclesiásticos, universidades católicas y hasta en colegios se enseñaba ya un espiritualismo ecléctico, una simbiosis de racionalismo leibniziano y empirismo lockeano, ya un tradicionalismo conservador). «Mayor paz —dice León XIII— gozaría la sociedad si en las universidades se enseñase una doctrina más saludable y más conforme con el Magisterio de la Iglesia, como la que contienen las obras de Santo Tomás de Aquino». En el mismo documento insiste en el uso de la filosofía, no solo para la elaboración teológica, sino en sí misma, como búsqueda de la verdad.

León XIII no se contentó con la publicación de la encíclica *Aeterni Patris*. En numerosas ocasiones insistió en la necesidad de restablecer y propagar el tomismo. El 16 de enero de 1880 ordenó la reedición crítica de todas las obras de Santo Tomás, trabajo aún en marcha; el 9 de mayo de 1895 aprobó los estatutos de la Pontificia Accademia de Santo Tomás para reunir lo más representativo del tomismo. Bien puede

¹⁶ *Ibid.*, p. 41.

¹⁷ Cfr. *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città del Vaticano 1981-1982.

pensarse que la prudencia política que usó en el orden internacional se inspiraba en el Angélico: logró hacer reconocer los derechos de los católicos irlandeses, terminar con la *Kulturkampf* anticatólica de Bismark, entablar relaciones con el gobierno anticlerical de Francia y amainar las presiones rusas a los católicos.

II

León XIII murió en 1903 a los 93 años. Dejó altamente prestigiado al papado, abierto al mundo moderno, del cual por diversas razones se había alejado. Su sucesor, San Pío X, elegido el 4 de agosto, continuó en esa misma línea, pero preocupado ante todo por intensificar la vida espiritual y apostólica del pueblo de Dios, impulsó la renovación de la Iglesia también en su faz cultural y en su acción social. Comprendió que la apertura a lo moderno llevaba a algunos excesos derivados de la adopción de posiciones filosóficas incompatibles con la fe católica. Es lo que denuncia y condena en su encíclica *Pascendi*, sobre los errores del modernismo teológico, del 8 de septiembre de 1907. Para estar a tono con el mundo moderno, los autores modernistas se apoyaron en el inmanentismo kantiano: de una crítica del conocimiento pasaron a la crítica de los milagros relatados en la Biblia y de la Iglesia y terminaron negando la divinidad de Cristo y hasta la personalidad de Dios. Estas doctrinas, aunque en dosis diversas, se difundieron entre el clero joven y los seminaristas¹⁸.

El remedio lo brindó el mismo pontífice en un documento dirigido a los obispos —*Sacrorum Antistitum*— del 1º de septiembre de 1910. En él subraya: «Procuren todos los que enseñan filosofía en centros católicos de todo el mundo no separarse nunca del camino y de la doctrina de Santo Tomás: estúdienla con el mayor empeño»¹⁹. El 29 de junio de 1914 dedica íntegramente el *motu proprio Doctoris Angelici* a Santo Tomás. En él aclara: «Si alguna vez ha sido aprobada o alabada la doctrina de cualquier autor o santo, por Nos o por nuestros predecesores, y si además de alabada esa doctrina se ha aconsejado difundirla o sostenerla, se entenderá fácilmente que en tanto se la ha recomendado, en cuanto está del todo conforme o en nada se oponía a los principios del Aquinense». Allí prescribe: «Guardar santa e inviolablemente los principios filosóficos puestos por Santo Tomás»²⁰.

Este tono se explica porque algunos católicos eminentes, que luchaban por una renovación de la Iglesia y, al contrario de los modernistas, se mantenían fieles a ella (como Lucien Laberthonnière, Henri Bremond o Maurice Blondel), rechazaban el tomismo; otros adherían al bergsonismo, sin comprender las consecuencias de su actitud, que tenía numerosos seguidores. Consideraban que Santo Tomás no era actual y estaba infisionado de naturalismo aristotélico. Pese a ellos, los centros que desde fines del siglo anterior difundían el tomismo seguían aumentando su influjo y el número de sus publicaciones: el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, el Ins-

¹⁸Cfr. R. AUBERT, «La crisis modernista», en H. JEDIN, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 586-668.

¹⁹ SAN PÍO X, *Sacrorum Antistitum*: AAS II (1910) 656-657.

²⁰ SAN PÍO X, *Doctoris Angelici*: AAS VI (1914) 334-339.

tituto Católico de París, la Pontificia Academia de Santo Tomás, las universidades romanas y buena cantidad de centros locales. Lógicamente, crecía también el número de tomistas, muchos de los cuales eran intelectuales de primerísimo nivel²¹.

Otro fue el problema que presentaron a la Santa Sede dos órdenes religiosas. San Pío X había insistido en seguir «los principios y proposiciones mayores de Santo Tomás», reiterando las prescripciones de León XIII a los jesuitas (30 de diciembre de 1892) y a los franciscanos (25 de noviembre de 1898). Pero cada una de estas órdenes tenía su *doctor* propio (Francisco Suárez y Duns Scoto). Sin abandonarlos, se cumpliría con el pedido papal al menos adoptando los «principios y proposiciones mayores» del tomismo. Ahora bien, ¿cuáles eran esos principios y proposiciones mayores? La respuesta, especialmente deseada por la Compañía de Jesús, por ser la escuela suarista tan fuerte como la tomista, de la cual disentía en algunos puntos claves, fue sugerida por un jesuita, Guido Mattiussi. Tras una serie de consultas, la Sagrada Congregación de los Estudios publicó el 27 de julio de 1914 las famosas veinticuatro tesis tomistas, aprobadas por el Papa²². Poco después, el 23 de mayo, fallecía San Pío X. El 3 de septiembre le sucedió Benedicto XV. Apenas elegido, se le consultó si las veinticuatro tesis expresaban realmente los principios y proposiciones mayores de Santo Tomás y si era obligatorio seguirlas. La Sagrada Congregación de los Estudios respondió que expresaban los principios del Angélico y que son «seguras normas directivas»²³.

Algunos eclesiásticos se sintieron afectados en su libertad intelectual; otros abrazaron el tomismo. Pero Benedicto XV, tras aclarar que nunca se prohibió seguir otra escuela, asentó que la Iglesia no sólo recomendó el tomismo, sino que «hizo de la doctrina de Santo Tomás la suya propia»²⁴. Para confirmarlo, en el Código de Derecho Canónico, promulgado el 17 de mayo de 1917, estableció que los profesores de filosofía y de teología enseñen «según el método, la doctrina y los principios de Santo Tomás y se atengan escrupulosamente a ello»²⁵.

Para el uso de los alumnos se multiplicaron desde esa época la edición de manuales y de los tomos de tratados filosóficos completos, algunos valiosos (É. Hugon, V. Remer, J. A. Gredt). Merecen mención los cursos de Lovaina (D.-J. Mercier). Continuaron los trabajos históricos (F. Ehrle, P. Mandonnet, Maurice De Wulf) y las obras de investigación sobre el rasgo tipificante del tomismo, que sería ya el ser una filosofía del sentido común (R. Garrigou-Lagrange), ya su intelectualismo (P. Rousselot), ya la distinción del ser y la esencia (N. del Prado). Con un ingreso más

²¹ Vale la pena citar a D.-J. Mercier, A.-D. Sertillanges, A. Gardeil, P. Rousselot, P. Geny, J. de Tonquédec, G. Mattiussi, N. del Prado, y J. A. Gredt. Más tarde a ellos se fueron agregando R. Garrigou-Lagrange, J. Maritain, É. Gilson, Ch. Boyer, F. Van Steenberghe, A. Masnovo, F. Olgiati, P. Dezza, S. M. Ramírez, A. Marc, J. de Finance, O. N. Derisi, L. de Raeymaeker y G. M. Manser. Luego vinieron C. Giaccon, C. Fabro, J. Pieper, L. Bogliolo, B. Mondin, L. Elders, E. Welty y otros.

²² Cfr. AAS VI (1914) 384-385.

²³ Cfr. AAS VIII (1916) 157.

²⁴ BENEDICTO XV, *Fausto appetente*: AAS XIII (1921) 332.

²⁵ CIC § 1366. En el nuevo Código se separan en dos cánones las prescripciones de las enseñanzas filosófica y teológica. Para estas últimas se indica que se debe tener por maestro a Santo Tomás (§ 252, 3).

numeroso de los laicos, algunos llegaron a destacarse como grandes figuras de la escuela (J. Maritain, É. Gilson).

III

Un erudito, y a la vez un gran alpinista, Achille Ratti, sucedió a Benedicto XV con el nombre de Pío XI, elegido el 6 de febrero de 1922. Conocido como tomista, nadie se extraña que el 29 de junio de 1923 dedicara una encíclica, *Studiorum Ducem*, a Santo Tomás. Tras encomiar sus virtudes y su sabiduría, reitera todo lo establecido por los papas anteriores sobre la necesidad de seguirlo en los estudios²⁶. El 24 de mayo de 1931 publicó otra encíclica, *Deus scientiarum Dominus*, donde vuelve a pedir que en todos los establecimientos católicos de enseñanza se explique la síntesis doctrinal de Santo Tomás y que según ella se juzguen los demás sistemas filosóficos²⁷. El tomismo de Pío XI aparece claro en la fundamentación doctrinal de sus numerosas encíclicas, sobre todo en *Divini Redemptoris*, sobre el comunismo; en *Mit brennender Sorge*, sobre el nazismo; en *Non abbiamo bisogno*, sobre el fascismo; en *Quadragesimo anno*, sobre la cuestión social; en *Divini illius Magistri*, sobre la educación, y en *Casti connubii*, sobre el matrimonio.

El 2 de marzo de 1939 fue elegido papa el cardenal Eugenio Pacelli, quien en 1934 había presidido el Congreso Eucarístico de Buenos Aires. Adoptó el nombre de Pío XII. Desde su elección insistió en diversas ocasiones en el elogio y en la necesidad de seguir a Santo Tomás²⁸. Pero el 12 de agosto de 1950, advirtiendo el avance —notorio desde los años anteriores a la guerra— del materialismo, del evolucionismo absoluto, del existencialismo negador de las esencias, del inmanentismo y del relativismo dogmático, previene a los católicos del peligro de su encíclica *Humani generis*. Como antídoto de estas doctrinas vuelve a recordar lo que pide la Iglesia: seguir a Santo Tomás: «Es extremadamente deplorable que esta filosofía, recibida y reconocida por la Iglesia, sea despreciada por no pocos que imprudentemente la declaran “anticuada” en su forma y “racionalista” en su proceder. Repiten que nuestra filosofía sostiene erradamente la posibilidad de una metafísica absolutamente verdadera»²⁹. El Papa llama al tomismo «nuestra filosofía». Pocos días después, el 17 de septiembre nos recibió a los participantes del III Congreso Tomista Internacional: nos habló sobre «el incomparable lugar que ocupa Santo Tomás entre los filósofos escolásticos»³⁰. El 23 de setiembre, en la *Menti nostrae*, sobre la formación del clero, recuerda que la Iglesia «exige» seguir a Santo Tomás³¹. Estas consideraciones fueron

²⁶ Cfr. Pío XI, *Studiorum Ducem*: AAS XV (1923) 314.

²⁷ Cfr. Pío XI, *Deus scientiarum Dominus*: AAS XV (1923) 314.

²⁸ Cfr. Pío XII, *Discurso a los estudiantes eclesiásticos de Roma*: AAS XXXI (1939) 246: ID., *Carta apostólica «Ad Deum»*: AAS XXXIV (1942) 89: ID., *Alocución a la Congregación General de la Compañía de Jesús*: AAS XXXVIII (1946) 384.

²⁹ Pío XII, *Humani generis*: AAS XLII (1950) 575.

³⁰ Pío XII, *Alocución al III Congreso Tomista Internacional*: ibid.

³¹ Cfr. Pío XII, *Menti nostrae*: AAS XLII (1950) 687.

reiteradas el 14 de setiembre de 1955 ante el IV Congreso Tomista Internacional, también reunido en Roma³².

El «Papa bueno» Juan XXIII sucedió a Pío XII el 28 de octubre de 1958. Realizó el acto trascendente de convocar al Concilio Vaticano II. Al fallecer el 3 de junio de 1963, el cónclave designó al cardenal Giovanni Battista Montini como el 262º sucesor de San Pedro, quien adoptó el nombre de Paulo VI. Convocó la segunda etapa del Concilio destinado a *aggiornare* la Iglesia. En la primera había actuado activamente. El 17 de noviembre de 1964 la magna asamblea aprobó el decreto sobre la educación, *Gravissimum educationis*, estableciendo que se ha de buscar la armonía entre la fe y la razón «siguiendo sobre todo los pasos de Santo Tomás»³³. El decreto *Optatam totius* del 28 de octubre de 1965, sobre la formación del clero recomienda: «Para ilustrar en la forma más completa posible los misterios de la salvación, aprendan los alumnos a profundizar en ellos y a descubrir su conexión por medio de la especulación, bajo el magisterio de Santo Tomás»³⁴.

El tomismo, sobre todo después de la Primera Guerra Mundial, se fue extendiendo y asentando en todo el mundo. Desde la publicación de manuales, algunos importantes (Maquart, Boyer) y la renovación de cursos, como el lovaniense (Dopp, Renoitre, Van Steenberghe, de Raeymaeker), hasta la erección de enteras universidades, como la de Milán (Oigiatti, Tredici, Masnovi), o de centros tomistas, pasando por el trabajo de innúmeros docentes, también femeninas: (S. Vanni Rovighi, S. Mansión) y el de los autores de estudios importantes (R. Jolivet, A. Marc, P. Hønen, S. M. Ramírez, A.-D. Sertillanges, G. M. Manser). Algunos trataron de unir el tomismo a otras tendencias: al blondelismo (P. Rousselot), al idealismo (M.-D. Roland-Gosselin) y sobre todo al kantismo (J. Maréchal). Los jesuitas de Lyon (H. de Lubac, J. Daniélou, H. U. von Balthasar, G. Fessard) se volcaron a la patrística, anunciando su abandono de la escolástica³⁵.

En contrapartida, el *Bulletin thomiste*, destinado a comentar todo libro o artículo que se ubicase en línea tomista, registraba alrededor de dos mil estudios publicados año tras año. Aparecieron revistas dedicadas a estudiar y cultivar la doctrina de Santo Tomás (*Sapientia*, *The Tomist*, *Sapienza*; *Divus Thomas* —uno en Piacenza y otro en Friburgo de Suiza—, *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, *The New Scholasticism*, *Aquinas*, *Angelicum*, *Doctor Communis*) y continuaron publicándose otras ya existentes (*Revue Thomiste*, *Ciencia Tomista*, *Blackfriars*). Vieron la luz nuevos manuales (Boyer, Maquart, Philips) y cursos (V. Remer. P. Geny, G. Di Napoli, C. Carbone, H. Grenier, G. Beghin-Rosé). Algunas obras significaron aportes decisivos sobre el acto de ser (É. Gilson, C. Fabro), la participación (C. Fabro, L.-B. Geiger), la analogía

³² Cfr. Pío XII, *Alocución al IV Congreso Tomista Internacional*: AAS XLVI (1955) 683.

³³ *Gravissimum educationis*, n. 10.

³⁴ *Optatam totius*, n. 16.

³⁵ Cfr. AA.VV., *Dialogue théologique*, Les Arcades, St. Maximin, Var, 1947. Colaboran en este volumen los dominicos M.-M. Labourdette, M.-J. Nicolas, R.-L. Bruckberger y los jesuitas H. de Lubac, H. Bouillard, J. Daniélou, G. Fessard y H. U. von Balthasar. Este último abandonó la Compañía de Jesús poco después.

(M. T.-L. Penido, S. M. Ramírez, C. Fabro, R. McNerny), la estética (J. Maritain), la ética (O. N. Derisi).

En las décadas de la postguerra el clima fue cambiando. El auge del existencialismo hizo que fuera estudiado por los tomistas (R. Jolivet, R. Vernaux, O. N. Derisi); lo mismo sucedió con el marxismo (C. Fabro). Pero algunos parecían encandilados por la figura de P. Teilhard de Chardin, de quien se dijo que era «el nuevo Santo Tomás»; otros seguían la tendencia «trascendental» de J. Maréchal, centrada en la subjetividad. Algunos peritos conciliares de formación tomista (K. Rahner, E. Schillebeeckx, M.-D. Chenu, H. Küng) mostraron que en muchos temas estaban apartados de las posiciones que ellos mismos habían sostenido.

En el Concilio Vaticano II se rechazó un decreto de la comisión doctrinal sobre Santo Tomás (también otro sobre la Virgen María). En sus actas hay más citas de Teilhard de Chardin que del Doctor Común. Gracias al influjo de los peritos se abrió paso a la entrada de maestros como Bloch, Moltmann, Pannenberg, y hasta Marx y Nietzsche, en las casas de formación del clero. Según Rahner, «de maestro directo de la escuela, Santo Tomás se ha convertido, en la misma escuela, en un Padre de la Iglesia; ha retrocedido, se ha alejado», agregando que «tal proceso es irreversible». Más aún, «Ha retrocedido al número de esos teólogos que uno cita aquí o allá para dar muestras de erudición»³⁶.

En el año 1974 se cumplieron siete siglos de la muerte de Santo Tomás. Se esperaba un documento pontificio y la celebración de un congreso internacional. Se sabía que Paulo VI era un tomista convencido, de línea maritainiana. Pero el clima era tal que la Academia de Santo Tomás creyó prudente no arriesgarse a un fracaso. La Orden dominicana, más conocedora de la realidad, convocó y realizó el congreso internacional más importante y numeroso de toda la historia. Más de mil quinientos teólogos y filósofos de todo el mundo nos reunimos en Roma; las actas de este congreso llenan ocho gruesos volúmenes con trabajos del más alto nivel. El Papa se trasladó personalmente al congreso y participó en él.

Aconsejado Paulo VI de no publicar la encíclica que tenía preparada sobre Santo Tomás, la convirtió en una carta al maestro general de la Orden de Santo Domingo, *Lumen Ecclesiae*, datada el 10 de noviembre de 1974. En ella precisa: «La Iglesia convalida con su autoridad la doctrina de Santo Tomás y se sirve de ella como de un instrumento selectivamente elegido, de modo que en cierta forma se extiende a él, como y más que a otros insignes doctores suyos, el rayo de su mismo magisterio». Luego aclara: «La Iglesia ha preferido entre otras la doctrina de Santo Tomás, proclamando que es la suya propia —no entendiéndolo con esto que no sea lícito adherir a otras escuelas que tienen derecho de ciudadanía en la Iglesia— y la favorece en razón de su experiencia de siglos»³⁷.

En el congreso tomista de 1974 tuvo activa participación el arzobispo de Cracovia, el cardenal Karol Wojtyła, uno de los fundadores de la Sociedad Internacional

³⁶ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Band VII, S. 322; trad. italiana, Paoline, Roma 1975, vol. VII, p. 543.

³⁷ PAULO VI, *Lumen Ecclesiae*: AAS LXV (1974) 694.

Tomás de Aquino, fruto de esa asamblea. Pocos años más tarde, el 16 de octubre de 1978, Woytiła era elegido sumo pontífice de la Iglesia. Tomó el nombre de Juan Pablo II. En setiembre de 1980 la Academia de Santo Tomás celebró su VIII Congreso Internacional. Al recibir a los congresistas, el Papa recibió insistió: «No he dejado pasar ninguna ocasión propicia sin resaltar la excelsa figura de Santo Tomás» y sin dejar de «auspiciar y favorecer en todos los modos posibles el estudio constante y profundizado de la doctrina filosófica, teológica, ética y política que Santo Tomás ha dejado por herencia a las escuelas católicas y que la Iglesia no ha vacilado en hacerla propia»³⁸.

Parecería que el vicario de Cristo respondiese a declaraciones de teólogos que en años anteriores proclamaban la «inactualidad» de Santo Tomás. Así, un teólogo que hoy sigue fiel al tomismo, Inos Biffi, escribía, refiriéndose a una obra suya: «No es actual, como no lo es Santo Tomás [...] Es improponible, pero debe entrar, tras estudio y evaluación, a formar parte de la tradición»³⁹. Peter Henrici, antiguo profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, se preguntaba: «¿Cómo es posible inspirarse en Santo Tomás, dos siglos después de Kant? Una vuelta a Santo Tomás parece imposible»⁴⁰. En cambio, otro teólogo, Michael Schmaus, que se había alejado del tomismo, consideraba que, al menos en cristología, «Tomás se muestra, también en este punto de vista máximamente actual»⁴¹. Stanislas Lyonnet, del Instituto Bíblico, subraya «la actualidad de Santo Tomás como exégeta»⁴².

A despecho de la «inactualidad» del tomismo, Juan Pablo II, en el IX Congreso Tomista Internacional de 1990, proclamó a Santo Tomás *Doctor Humanitatis*, recordando la perenne validez de su doctrina sobre el hombre⁴³. En 1991, en el III Congreso de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino volvió a enfatizar la importancia de la doctrina tomista para el mundo contemporáneo, sobre todo en el campo ético⁴⁴. En su encíclica *Veritatis splendor*, del 6 de Agosto de 1993, aclara: «El

³⁸ JUAN PABLO II, *Alocución al VIII Congreso Tomista Internacional*, en *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Città del Vaticano 1981, vol. I, p. 9.

³⁹ I. BIFFI, «I misteri di Cristo», en *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale*, Città del Vaticano 1976, vol. IV, p. 150.

⁴⁰ P. HENRICI, «S. Thomas après Kant», en *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale*, Città del Vaticano 1975, vol. II, p. 514. Pero están quienes van más allá hasta traspasar los límites de lo imaginable. En la obra colectiva *¿Qué es teología?*, redactada por varios teólogos alemanes —Karl Rahner, entre ellos—, el editor llega a afirmar que sin filosofía no puede haber teología (en el sentido técnico del término); mas no es posible usar cualquier filosofía, y menos aún la escolástica: debe usarse el escepticismo. Si quedara alguna duda, explica que por escepticismo debe entenderse la posición filosófica que niega a la mente humana la capacidad de conocer con certeza. Cfr. H. SCHLETTE, «Estudio introductorio» a *¿Qué es teología?*, Salamanca 1969.

⁴¹ M. SCHMAUS, «Das Dynamische in der Erlösungslehre des heiligen Thomas von Aquin», en *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale*, Città del Vaticano 1975, vol. III, p. 199.

⁴² S. LYONNET, «Actualité de saint Thomas comme exégète», en *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale*, Città del Vaticano 1975, vol. IV, p. 9.

⁴³ Cfr. JUAN PABLO II, *Alocución al IX Congreso Tomista Internacional*, en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Città del Vaticano 1992, vol. I, p. 10.

⁴⁴ Cfr. JUAN PABLO II, «Perenne validità dell'etica tomista», en *Atti del III Congresso de la Società Internazionale Tommaso d'Aquino*, Città del Vaticano 1992, p. 13.

magisterio de la Iglesia no desea imponer ningún sistema teológico particular y menos filosófico»; sin embargo cita veinte veces a Santo Tomás y su doctrina. Este hecho ha sorprendido: sólo es explicable considerando que la Iglesia no interpreta el tomismo como uno de los distintos sistemas aprobados por ella, sino como el que le es suyo propio⁴⁵.

Frente a la difusión de filosofías neomarxistas, estructuralistas, analíticas y de teologías de la «muerte de Dios», de la liberación política o trascendentalistas, el tomismo no ha dejado de crecer y organizarse. Dieciocho universidades que llevan el nombre de Santo Tomás de Aquino han venido a sumarse en los últimos decenios a las tradicionales de Roma, Manila y Bogotá. La Sociedad Internacional Tomás de Aquino continúa abriendo filiales en muchos países, la última de ellas en Lituania. La Pontificia Academia de Santo Tomás ya ha publicado más de cincuenta volúmenes de sus *Studi Tomistici*. El *Index thomisticus* editado por Roberto Busa llena cincuenta y dos volúmenes ahora volcados en un pequeño disco compacto. El meritorio *Bulletin thomiste* tiene nueva vida en la *Rassegna di Letteratura Tomistica*. En el *Angelicum* de Roma se abrió un instituto para especializarse en Santo Tomás. En nuestra patria, en 1996, cumplió cincuenta remozados años la revista *Sapientia*. En 1998 también habrá de cumplirlos la Sociedad Tomista Argentina.

A quienes vienen anunciando la defunción del tomismo (y no son pocos, aquí y en el extranjero), sólo se les puede advertir su falta no sólo de la realidad, sino de observancia de los documentos pontificios, los cuales, como católicos, no pueden ignorar.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Seminario Arquidiocesano de La Plata.

⁴⁵ Cfr. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*: AAS LXXXV (1993) passim. Vide G. E. PONFERRADA, «Santo Tomás de Aquino en la encíclica *Veritatis splendor* de Juan Pablo II»: *Sapientia* L (1995) 17-32.



LOGOTEKTONISCH DENKEN¹

In einem seiner *Four Quartets*, nämlich in *East Coker*, fragt T. S. Eliot: «What is the late November doing with the disturbance of the spring?». Man denkt sogleich an die Spanne des Jahres —an seine frühen Begungen, an das Welken und Fallen. Die Mitte zu seiner Wiederkehr —wenn sie eine sein könnte— hält da der Tod. Was möchte das Ende noch mit der Erregung des Anfangs zu schaffen haben —den Aufbruch einmal unterstellt? Wäre hier eine Antwort fällig, müßte sie an den Unterschied von Ende und Vollendung erinnern. Die Alten haben ihn gekannt und sehr wohl bedacht. So etwa Sophokles, so sein Freund Herodot mit der Geschichte von Kleobis und Biton. Der Tod, wie er aus einer vollbrachten Aufgabe gewährt ist. Ein ganzes Leben einnehmend. Mit einer Erfüllung von schneidender Bedeutung. Hätte sie heute auch nur die Gegenwart eines Schattens?

Vorgabe dafür war stets die Zumutung einer Unterscheidung des Menschen von sich selbst. Darauf möchte man nach Oxforder Manier sogleich entgegnen: This is not very clear. Es ist in der Tat paradox. Wem denn? Kant verstand das sehr wohl und ihm zuvor Rousseau. Ganz zu schweigen von den Hörern des Neuen Testaments, des Wissens der Musen. Aber wo spräche noch solches Wort?

In dem erwähnten Gedicht hat Eliot selber seine Rede vom späten November fallen gelassen: «That was a way of putting it —not very satisfactory: /a periphrastic study in a worn-out poetical fashion. /Leaving one still with the intolerable wrestle /with words and meaning». Kurz: mit dem Sprach-Instrument. Dem modern verstandenen. Aus welcher Modernität? Derjenigen, die vor der Weisheit der Alten fragen läßt: «Had they deceived us /or deceived themselves, the quiet-voiced elders. /bequeathing us merely a receipt for deceit?». So sind es denn auch Enttäuschte, die heute unter dem Zwang stehen, die überlieferten Weisungen als lauter Anleitungen zur Selbst-Täuschung zu entlarven. Die Aufklärer haben sie durchschaut: «The wisdom only a knowledge of dead secrets /Useless in the darkness, into which they peered /or from which they turned their eyes». Doch hat auch Eliot gelernt, sie mit anderen Augen zu sehen. Mit welchen? Sind es noch die unseren?

Zu einer Antwort soll das «logotektonische» Denken die nötigen Unterscheidungen erbringen. Vorab scheint hier eine Namens-Erklärung angebracht: ist doch das Gemeinte weder aus dem gewohnten Sprachgebrauch noch aus herkömmlicher Terminologie bekannt. Da ließe sich nun einiges aus der Griechischen Welt erinnern. Mit Pindar der tektonische Grundzug des Dichtens. Mit Heraklit derjenige

¹ Das hier Gesagte wurde vom Verfasser anlässlich seiner Emeritierung an der Universität Osnabrück (Niedersachsen) am 29.11.1996 vorgetragen.

des Fälschens. Solche Erläuterung hat ihre Weile und Fruchtbarkeit gehabt. Für jetzt hält uns der Unterschied fest, den die Moderne gemacht hat. Einer der ihren, nämlich Ezra Pound —Eliot widmet ihm als dem *miglior fabbro* sein «Ash-Wednesday»— kommt uns mit dem Hinweis entgegen: Dichten ist dem Wort nach: *densitate*. Das soll auch unsere Übung im Umgang mit dem Gedachten —zumal unserer Gegenwart— sein. Selbst noch dort, wo Beckett in der Paradoxie begegnet: «Imagination dead imagine». Was fehlt da wem?

Wir lassen die Namens-Erklärung unseres Titels beiseite. Er soll sein Recht im folgenden Bauen von Figuren aus *rationes* oder *λόγοι* bekunden. Diese sind dreigliedrige Verhältnisse von Termini, deren Namen wir aus der heideggerschen Wendung «Die Bestimmung der Sache des Denkens» ziehen. Die betreffende *ratio terminorum* fängt auf, was in der Geschichte der Philosophie die Vernunft gewesen ist. Alles Bauen im Sinne der Logotektonik beruht in Unterschieden, die zunächst an der Geschichte der Philosophie als einem geschlossenen Gebilde hervorgetreten sind.

Der Blick auf dieses Ganze ist seiner Unterscheidung von der σοφία als einem der Philosophie vorgängigen Wissen der Bestimmung des Menschen entsprungen, sich von sich zu unterscheiden. Zu der für eine σοφία unerläßlichen Anschauung gekommen mit den epochalen Unterschieden, welche dem Wissen der Musen, der Christlichen Verkündigung und jener Dichtung eigen sind, die sich mit den Namen Rousseau, Schiller und Hölderlin verbunden hat. Auf alle diese Weisheits-Gestalten bleibt die Philosophie in jeder ihrer Epochen von je eigenem Prinzip bezogen. Als geschlossenes Gebilde gibt diese Geschichte wiederum die von ihm geschiedene Welt der modernen Besinnungsgestalten frei. Und nach ihnen gliedern sich endlich jene Reflexions-Formen, nach denen sich unsere Gegenwart unterscheiden läßt. Wer empfindet aber vor diesen Behauptungen nicht einen geradezu übermäßigen Argumentations-Bedarf? Lassen wir solche Empfindung hier auf sich beruhen —wenn sie überhaupt Ruhe finden mag. Ist doch solcher Bedarf überall endlos.

Drei Totalitäten von je eigenem Gefüge haben sich einem Durchgang durch alles Gedachte erschlossen, das einen Unterschied im Ganzen macht. In welchem? Die Philosophie dachte es letztlich als das Ganze der physischen und geistigen Natur. Die Besinnung der Moderne hat den Begriff davon ausdrücklich verabschiedet.

Schon der Durchgang durch dieses Alles der Geschichte mußte heutzutage als die Absicht eines abstrusen Ordnungs-Sinns erscheinen. Wurde da nicht die von Heidegger gedachte Geschichte des Seins historisiert oder gar die Entwicklung imitiert, welche Hegel in der Geschichte begriffen hatte? Und so beantwortete denn ein amerikanischer Kollege meinen ersten Versuch, die geschichtliche Logik der frühgriechischen Philosophie zu erschließen aufrichtigerweise mit der Bemerkung: «So what?». Er sah hier eine Vergegenwärtigung der ältesten Philosophie, die —ganz abgesehen von einer Prüfung ihrer Richtigkeit— nie die Gegenwart des Denkens erreicht. Seine Frage ist mir unvergeßlich geblieben, weil ich mich gehütet habe, sie zu beantworten.

Aus dem Instinkt welcher Vernunft? Der sich unterscheidenden. Zuerst schneidet sie die σοφία, um sich als natürliche zu behaupten —dies mit der Einsicht in den

Auffassungs-Charakter jeglichen Kenntnis-Fortschritts. Als die andere zu dieser, nämlich als mundane, baut sie nicht auf das Denken, sondern auf seine Sache, wie sie eine an ihr selbst vernünftige oder κόσμος ist. Die dritte Vernunft-Gestalt zu beiden ist die conceptuale: sie begegnet dem Wissen der σοφία, um seine Wahrheit in eine Gewißheit zu bergen, welche letztlich die der Ersten Wissenschaft ist. Die ganze Geschichte der Philosophie läßt sich nach Maßgabe dieser Vernunft-Unterschiede erschließen. Kein Projekt, sondern getan.

Entsprechend die Welt der Moderne. Die eigene Besinnung hat sie von der besagten Geschichte getrennt und zwar so, daß die eigentümliche Architektonik zumindest der conceptualen Vernunft entfällt. Der Nachfahre dieser Vernunft, nämlich die hermeneutische, hat geurteilt: Die alte Erste Philosophie ist auf immer dahin. Sie weicht einer Besinnung, welche statt eines Ersten Grundes einen Ursprungs-Boden am vor-vernünftigen Leben und Erleben hat. Daß die conceptuale Vernunft im Vollbracht-haben ihrer Aufgaben verschieden ist, bleibt der modernen Besinnung unerfindlich —trotz der nietzscheschen Einsicht, daß alle großen Dinge nur durch sich selbst zugrunde gehen.

Wenn anders die kantische Versicherung übersetzbar bleibt, daß die reine Vernunft es mit lauter Totalitäten zu tun hat, gilt auch diesseits ihrer Architektonik, also in der Moderne, daß die Besinnung auf Totalitäten geht. Die sind Geschichte, Welt und Sprache, wie sie aber weder als Substanz noch als Subjekt auszulegen sind. Diese drei sind an ihnen selbst keine Gegenstände —auch wenn sie sich vergegenständlichen lassen. Sie sind nicht von der Identität eines Etwas, sondern bestimmen sich als Totalitäten nur in der Unterscheidung voneinander —wie etwa Hesiod die Reiche des Wohnens nach Maßgabe der Herrschaft unterschieden hat.

Um für jetzt nur die anfänglichen Schnitte nachzuziehen, aus denen sich die Moderne konstituiert hat:

Da ist zuerst der diltheysche Versuch, die Erste Wissenschaft zwar nicht zu imitieren, aber doch zu simulieren.

Die ursprüngliche Bestimmung liegt als weltliche im Lebenszusammenhang der Individuen, als sprachliche im Bedeutungszusammenhang seiner Ausgelegtheit, als geschichtliche in den Schicksalen der Einzelnen und der Völker.

Das entsprechende Denken wird seinerseits geschichtlich, indem es seines Erlebens, seiner Triebe inne wird, in der Besinnung eine bestimmte Richtung nimmt und seine Welt wollend erschließt.

Zuletzt konkretisiert sich das Denken zum versprachlichten Verstehen, das auch noch vormalis Erlebtes zu verlebendigen vermag.

Eben daraufhin ist die Sache des Denkens der in den Ausdrücken des gelebten Lebens versprachlichte Gegenstand.

Geschichtlich ist er in der Emanzipation von vormalis Geltendem durch die fortschrittlichen Kräfte der Gesellschaft. Dies in einer Welt des Lebenskampfes, des Zerstörens und Schaffens von Werten.

Wir übergehen hier den von Husserl und von Wittgenstein geprägten Schub der hermeneutischen Vernunft, um zunächst an ihren «technisch» gesonnenen Nachbarn zu erinnern. Und zwar in seiner freigeschen Ausprägung.

Ihre Übersetzung der natürlichen Vernunft nimmt sich zuerst des Denkens an, wie es dadurch gefährdet ist, nicht nur mit, sondern demzuvor in der Sprache zu denken. Ihrer Verführung kann es nur in der vervollständigsten Formelsprache der logisierten Mathematik und ihrer künstlichen Schrift entkommen, sofern nämlich in deren Welt die Zeichen unmittelbar auf Inhalte bezogen sind —unter Ausschluß der Vermittlung durch das Vorstellen und so das Bewußtsein.

Das sog. Satzzeichen behauptet seine Logizität im Urteil und dem ihm eigentümlichen Beziehen von Inhalten —nicht mehr nach der gewohnten Unterscheidung von Subjekt und Prädikat, sondern von Funktion und Argument.

Dieser Bruch mit der grammatischen Tradition beweist seine geschichtliche Fruchtbarkeit in der Wechselbestimmung von logisierter Wissenschaft und technischer Sprache.

Die Sache des verkünstlichten Denkens begegnet zuerst als geschichtliche und zwar in einer Kritik an aller überkommenen Klärung der Natur mathematischer Sätze. Gesammelt auf den Begriff der Zahl.

Dem Aufweis seiner Genese entfaltet er sich zu einer Welt selbständiger Gegenstände. Ausgehend vom Begriff ist jeweils festzustellen, welcher Gegenstand unter ihn fällt. Nur in einer Funktion kommt er als Gegenstand zum Tragen und zwar als deren Argument. Sofern es eine Funktion sättigt, hat es einen «Wert».

Schließlich die sprachlich gefaßte Sache: der im Satz behauptete Gedanke ist sein Sinn, der in ihm bezeichnete Gegenstand seine Bedeutung.

Was aber die Bestimmung anlangt, unter der diese Sache steht, ist sie als zunächst sprachlich gefaßte der Inhalt des Wortes «wahr», wie es bei allen Aussagen mitgesagt ist. In ihm spricht sich die Beziehung des Behauptenden auf den wesentlich objektiven Gedanken aus. Da ist zu entscheiden, was ein Urteil in der einzigen Rücksicht auf seine Wahrheit wert ist, nämlich entweder wahr oder falsch.

Geschichtlich wird die Bestimmung, indem sie mit der überkommenen Fassung der Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung bricht. Schon die Trennung des Begriffs von der Vorstellung hat ihr den Boden entzogen. Sogar eine Definition ist hier ausgeschlossen. Das Leben und sein Erleben sind wahrheitslos, mit ihm alle Dichtung, die nämlich nur scheinbar in Behauptungssätzen spricht. Wie wenig dies ein banausisches Urteil ist, läßt sich an der Kunst der Moderne ablesen.

Gegenstände sind ohne Einschränkung Funktionswerte und dies gilt wohlge-merkt auch dann, wenn der Gegenstand eine Person ist. Hier kommt die fregesche Bestimmung zur Welt. Es gibt nichts, was sich ihr entziehen könnte.

Die moderne Besinnung auf die Wissenschaften vervollständigt sich, was deren Welt und Geschichte anlangt, durch Schlick und Kuhn. In welcher Nachbarschaft da die technische Vernunft wirkt, springt zunächst an der marxischen Position heraus.

Da erscheint erstlich nicht mehr der Gegenstand, sondern das Ding. In welcher Welt? Das zeigt es als Ware von bestimmtem Wert. Im Gebrauch, mehr noch im Tausch und zumal beim Kauf verdeckt sie ihr Wesen, verausgabte Arbeit zu sein.

Der Austauschprozeß der Waren auf dem Markt setzt die Sprache des Rechnens, seiner Gleichungen, als die universale ins Werk.

Was da letztlich bewegt, ist aber Verkauf und Kauf der einzigartigen Ware, welche die selber Waren produzierende Arbeitskraft ist. Der Lohnarbeiter ist daran gehalten, dieses sein Wesen zu veräußern.

Die geschichtliche Fassung der Ware offenbart die Bestimmung, unter der die Produktion als kapitalistische steht: die Selbstverwertung, in der das Kapital sich erhält und zwar durch die Produktion des Mehrwerts.

Weltbildend wird es, indem es zu fortschreitender Arbeitsteilung und wachsender Cooperation im Produktions-Prozeß anhält.

Die ihm eigene Sprache ist der Kalkül, der nicht nur den Produktions-Prozeß, sondern das Ganze seines Zirkulationsprozesses in Gang hält.

Ihm entspricht das Denken als nicht bloß ökonomisches, sondern ökonomisierendes. Eine «Rede», ein *λογισμός* von konkreter Allgemeinheit.

Sodann ist dieses Denken als geschichtliches dazu angehalten, den Klassen-Gegensatz ins Bewußtsein zu heben.

Zu weltlicher Konkretion kommt es aber erst dadurch, daß sich dieses Bewußtsein zur Form der Wissenschaft herausarbeitet und erst so die Kritik an der vorherrschenden Gesellschaftsform sowie das Umdenken auf die Zukunft des anderen Menschenwesens befestigt. Auf sie hin gilt uns der marxische Gedanke zusammen mit demjenigen Nietzsches und Heideggers als ein Gebilde der apokalyptischen Vernunft — das Geschick des Kapitals, der christlichen Moral und des Technikwesens enthüllend — dies in einer Regression vom Ende über die Mitte auf den Anfang der Geschichte des abendländischen Denkens.

Die Erinnerung an die Eröffnungs-Positionen der Moderne sollte nur die Konfigurationen der Momente herausheben, in denen sich unsere Welt mit einem ersten Schub von ihrer Geschichte verabschiedet hat. Die jeweilige Vervollständigung dieser Figuren läßt wenigstens ahnen: die Besinnung der Moderne hat ihr Werk getan. Wenn dem so ist, fällt wieder die Frage ein: «So what?». Das Denken hat noch nicht den Unterschied erreicht, den die Gegenwart macht, bleibt nur erst vergegenwärtigend. Sie öffnet sich erst mit dem Ausstieg aus dem apokalyptischen Denken, wie ihn das anarchische vollzogen hat.

Dieses steht eigens dafür ein, die *ἀρχαί* nicht nur im Sinne der metaphysischen Prinzipien, sondern auch im Sinne jeglicher Herrschaft zu tilgen. Schon die entsprechenden Erscheinungen, erst recht aber die Beziehung Merleau-Pontys, Foucaults und Derridas auf die Kernbesinnung der Moderne läßt uns hier von der Submoderne reden. Sie konstituiert sich, indem sie auch noch die moderne Fassung des Gedankens einer künftigen Unterscheidung des Menschen von seinem bisherigen Wesen — sei es durch die Umwälzung zur Kommunistischen Gesellschaft, durch die Besonderung des Herrn der Erde, durch die ereignishafte Vereinzelung des Sterblichen — Zug um Zug tilgt. Mit ihr die Spur zu den erwähnten Weisheitsgestalten.

Der sich darin aussprechende Schub eröffnet eine Sphäre, welche ihre maßgeblichen Unterscheidungen in der Sprach-Totalität ausbildet. So sind denn die jeweils eröffnenden Termini von sprachlicher Bestimmtheit. Um dies zu verstehen, ist auf die fundamentale Bedeutung der sog. «Anderen» in der Submoderne zu achten.

Hier sei nur die Fassung ihrer ersten *ratio* durch Merleau-Ponty vorgestellt. Er übersetzt die marxische Besinnung zurück in eine Philosophie und deren Frage-

Conventionen. Da werden ihm die Produktions-Verhältnisse zu solchen der Kommunikation und zwar von Leibern, die einander und für sich vom je Anderen her begegnen —nicht aus einem anfänglichen Ich. Also nicht aus der Inter-Subjektivität, sondern aus der «Inter-Corporeität» zu erschließen sind. Der zunächst leiblich ansprechende Andere begegnet in seinen Gebärden. Die jeweils Anderen tragen einander gleichsam vor —am ansprechendsten in einem provozierenden Betragen. Nicht zuletzt der sexuierten Körper.

Hier springt heraus: mit der submodernen Körpersprache löst sich nicht nur der alte Unterschied von Ding und Bild, sondern auch noch von gegenständlichem Bild und sog. «Objekt» auf. Dem ist das Verhältnis zu einem Subjekt —selbst noch dem erlebenden— unwesentlich geworden. Indem beide Seiten als Sprechakt zu verstehen sind, gehören sie in ein homogenes Feld des Sprach-Alltags. Da verliert nicht nur die Rede vom Schönen, sondern auch noch die vom Kunst-Werk ihre unterscheidende Bedeutung: denn die müßte zu einer ausgrenzenden werden. Die Verwertung auch noch des Gesagten der Moderne wird da mit Roy Lichtensteins «reflection» auf Munchs «Schrei» —die Persiflage mit dem brüllenden Baby eines Comic-strip — aufs grellste beleuchtet.

Im Eröffnungs-Terminus der ersten *ratio* tritt die Kommunikation zuerst in sprachlicher, sodann in geschichtlicher Fassung auf: Alle Strata des in Verhaltensweisen sedimentierten Sinns wollen verflüssigt und durchlässig werden —zu multi-kulturellen Äußerungen entschränkt. Auf dem allen gemeinsamen Boden der Körper-Sprache verlieren sich —wie auf Marxens Weltmarkt— geschichtliche Unterschiede und sogar deren Abgrenzung von vorgeschichtlichen und nachgeschichtlichen Gebilden.

Was schließlich den Einzelnen anlangt, wie ihn unsere Geschichte kannte, so ist er hier immer schon derart sozialisiert, daß die vormals mit dem reinen Ich befestigten Grenzen —so auch diejenigen zwischen Meinem und Nicht-meinem— durchlässig werden. Als incarniertes ist das Ich dezentriert und dies so entschieden, daß ursprünglich Man in mir vernimmt.

Unter welcher Bestimmung steht dieses Man und seine Welt? Submodern nicht mehr unter derjenigen des Kapitals, sondern des sog. «Sozialen». Hier findet denn auch das in gesellschaftlichem Sinne Böse seinen neuen Ort: unsozial zu sein ist böse. Mit der Folge eines Rückscheins der Moral, welche die Kernbesinnung der Moderne verabschiedet hatte.

Zunächst das Soziale als weltliches Erfordernis —nicht mehr im Sinne wachsender Cooperation im Produktionsprozeß, sondern entschränkter Öffentlichkeit der Regungen des incarnierten Man.

Sprachlich gefaßt kommt das Soziale und sein Sollen erst im weltweiten Bereden der Solidarität des Man mit seinesgleichen zum Tragen. Ihre eigentümliche Wirksamkeit findet sie aber erst in der Sprache des massenhaften Protestes.

Schließlich behauptet sich das Soziale in geschichtlicher Konkretion und zwar mit der Forderung, jegliche soziale Ausgrenzung zu tilgen und sich im vorrangigen Sein der Anderen für Andere von diesen verwerten zu lassen. Dies macht den ganzen Unterschied nicht nur gegen die Freiheit der bürgerlichen Persönlichkeit, sich

zu bilden, sondern auch noch gegen die Freiheit des Kapitals, sich im Produktionsprozeß zu verwerten.

Was das entsprechende Denken anlangt, ist vorab zu erinnern: Die perception und ihr «fleischlicher» Grundzug fiel in den Terminus der Sache. Deshalb vermag das Denken —anders als die incarnierte Existenz— «reflektierend» vor seiner Sache zurückzutreten.

Dies erstlich mit einer geschichtlich provozierten Kritik —nicht an sich selbst, sondern an seiner anti-sozialen Herkunft aus dem Geist der cartesischen Tradition. Auch noch in ihrer modernen, zumal husserlschen Fassung will sie abgearbeitet werden. Deshalb muß sich das kritische Denken —anders als das marxische— philosophisch gebärden.

Sodann entfaltet das Denken in weltlicher Bedeutung seinen emanzipatorischen Grundzug. Es politisiert sich bei permanenter Erregung. Nur scheinbar in Fortsetzung der vormaligen Aufklärung, in Wahrheit aus der submodernen Begierde nach durchgängiger Sozialisierung der Kommunikations-Verhältnisse.

Als sprachlich gefaßtes erfüllt sich dieses Denken in der sog. Creativität heutigen Sprechens, wie sie nicht zuletzt an den Produkten eines nach jeder Hinsicht deregulierten Gestaltens abzulesen ist. Da wird die gesprochene Sprache «deformierend» in die sprechende zurückgenommen.

Dieser Aufriß der ersten submodernen *ratio* genüge als Zeugnis für die Erschließbarkeit auch eines Gedankens, der von sich her jede Tektonik ausschließt. Mit Foucault und Derrida entfaltet er sich zu einer geschlossenen Figur —die Heutigen selbst noch in ihrer Abwehr durchdringend. Zumal dem Angriff auf den Logozentrismus des abendländischen Denkens kann die Logotektonik nicht diskutierend, sondern nur bauend begegnen.

Die andere zu dieser ersten Dimension der Submoderne entfaltet sich im sog. Strukturalismus. Dieser Nachfahre, der hermeneutischen Besinnung kann Wittgensteins Schweigen übergehen. Wovon man nicht sprechen kann —das ist keine sinnvolle Rücksicht mehr. Der Terminus der Bestimmung ist hier nicht nur von verschwindender Bedeutung, sondern verschwunden. So auch die modernen Versuche mit einer Ersten Philosophie. Deren Rang wird von einer neuen Ersten Wissenschaft übernommen und zwar —wie das Roman Jakobson begründet hat— von der Allgemeinen Linguistik. Da kommt nur noch die einfache Beziehung von Denken und Sache zum Tragen.

Das versprachlichte Denken bestimmt sich zunächst aus der Unterscheidung von *selection* und *combination* —Rücksicht auf *equivalence* und *contiguity*, sodann der Faktoren und Funktionen des Gesprochenen —zentriert auf die *message* und die *poetic function*, schließlich des metasprachlichen Erklärens und eines Sagens der *message* um ihrer selbst willen. Was nun andererseits die Sache dieses Denkens anlangt, so entspringt sie «der Versachlichung einer poetischen Botschaft und dessen, was sie konstituiert» (*Language in Literature*, Cambridge, Mass., 1987). Der freie Umgang mit solcher Sache bekundet sich aber zum einen in der Metonymie, zum anderen in der Metapher.

Diese positive Wissenschaft zieht eine Thematisierung der Sprache in ihrer Erweiterung zur Semiologie (Barthes), sodann zur Konkretion einer strukturalistis-



U. CheA Anthropologie (Lévi-Strauss) nach sich. Mit ihr vollendet sich die submoderne Erläuterung des Verhältnisses von Zeichen und Objekt.

Die Logotektonik erschließt aber noch eine dritte Dimension innerhalb der Gegenwart — angesichts der letzten Contraction ihrer *ratio terminorum* auf das Denken allein. Dies in der sog. Analytischen Philosophie.

Um zu verstehen, welchen Unterschied sie im Ganzen der Gegenwart macht, ist sie vorab von jener Schlußphase der hermeneutischen Besinnung zu trennen, wie sie im Wesentlichen von Wittgenstein ausgetragen wurde. Geht es doch hier gerade nicht um eine Fortsetzung des Werks der «hermeneutischen» Vernunft, sondern um die Übersetzung der «technischen» Vernunft, welche die moderne Besinnung auf die Wissenschaften getragen hatte.

In der Sphäre, welche nicht mehr die Erschließung der Welt, sondern der Sprach-Totalität zu ihrer eigentümlichen Aufgabe hat, zeigt sich an den Themen der Analytischen Philosophie eine merkwürdige Rückläufigkeit, sofern da zunächst ein geschichtliches Interesse hervortritt, das sich anders als bei Kuhn auf die vormalige Philosophie sammelt. So etwa mit Ryles *Philosophy of Mind* und ihrer Kritik an Descartes wie auch an Platon. Ein zweiter, zumal von Austin getragener Schub erreicht eine Welt des Sprechens, welche die der Wissenschaften in den Hintergrund des philosophischen Interesses drängt. Diese *ordinary language philosophy* wird aber schließlich, zumal von Dummett, zugunsten der Vorgaben Freges verlassen, welche bereits in Carnap und Quine eine Tradition ausgebildet hatten.

Die Analytische Philosophie versteht sich nicht mehr als Sinn-Analyse wissenschaftlicher Sätze, sondern als eigenständiges Unternehmen. Mit Dummett zu reden: als eine *analysis of the structure of thought* (*Truth and Other Enigmas*, Worcester 1978). Immer noch abgehoben von psychologisch vorgestellten Denkprozessen, jedoch Freges strenger Unterscheidung der logisierten von der gewöhnlichen Sprache entbunden. Läßt sich doch jegliches Gesprochene nach Maßgabe des Logismus gestalten. Dem liegt nicht nur die angedeutete Contraction der fregeschen *ratio*, sondern auch eine unscheinbare Verschiebung in den Momenten ihres ersten Terminus zugrunde. Die analytisch vorgestellte Denkstruktur öffnet sich — anders als der fregesche Gedanke — einer *philosophy of mind*.

Da wären wir. Und wo? Etwa in einem Niemandsland — auch noch jenseits des skizzierten Gefüges der Submoderne? Nun — vielleicht *in the middle of nowhere*. Sollten wir nicht endlich von unserer eigenen Sache reden? Oder haben wir keine? Haben wir es überall nur mit dem Bau des schon Gedachten zu tun? Wenn er denn einer ist — wo bleibt da der Beitrag zur analytischen Diskussions-Kultur? Nachdem schon zu den Ergebnissen des anarchischen oder strukturalistischen Denkens nichts beigetragen wurde.

Ein Gedanke, der weder eine Sache hat oder bestreitet noch gar unter einer Bestimmung steht. Welche Armut gegenüber den *rationes* auch noch der Moderne und sogar der Submoderne! Ein Gedanke, dessen einzige Arbeit die *ἐποχή*, das Verhalten vor dem denkend Vollbrachten ist — in einem sich allerdings vollendenden Fortgang des Unterscheidens. Ist solche offene Armut wenigstens noch von der verschleierte[n] Ärmlichkeit zu unterscheiden, welche in der Philosophie diese oder jene Vorlieben pflegt?

Welcher Weisung folgt unser Weg? Da erschien zuletzt die Contraction der submodernen *rationes* auf den Terminus des Denkens. In welcher Bedeutung? Nicht als Organon eines Vernunftwesens, sondern als Organ der Menschenart. Insbesondere versteht sich die Struktur des betreffenden Logismus auf seine universale Verwendbarkeit hin. Doch nur noch scheinbar im Sinne jener technischen Vernunft, die Frege auf ihren Begriff gebracht hatte. Ebenso nur noch scheinbar auf Heideggers Technikwesen und seine Phänomene hin. In der analytischen Reflexion treffen wir eine Weise des Bedachts an, welche die Griechen von der $\delta\acute{o}\xi\alpha$, der Auffassung, unterschieden und $\mu\eta\chi\alpha\nu\acute{\eta}$ genannt haben —übersetzt in die Submoderne: nützliche Denkleistungen solcher, die erstlich Andere für Andere sind— in genau diesem Sein ihre Rationalität reflektieren. Eben darin erreicht das submoderne Denken «the point of no return». Nachdem eine Umkehr schlechthin sinnlos geworden ist, möchte man fragen: Warum auch nicht?

Alle Gestalten der $\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$, nach denen sich die geschichtlichen Epochen der Philosophie unterschieden haben, beruhten auf der Unterscheidung des Menschen von sich selbst. Wen der Widerspruch in dieser Wendung aufregt, mag sich darüber bei Freges Definition der Null beruhigen. Angesichts der Submoderne, zumal der ihr eigenen Thematisierung der Sprache, sei eine weitere Paradoxie hinzugefügt: die Unterscheidung der Sprache von sich, will sagen: zu dem Wort von singularer Bedeutung. Zum gegebenen Wort. Eben jenem, das sein Differieren in der Wendung ausspricht: «wie es nicht zu sein hat und dennoch ist». Da spricht die Provokation des Anfangs, den nicht die Philosophie, sondern die Weisheit in jeder ihrer Epochen gemacht hat.

Wie aber läßt sich die Gegenwart dieser freien Anfänge aus der Abgeschiedenheit lösen, in welche sie die conceptuale Vernunft mit sich hinabgezogen hat? In keiner Epoche der Philosophie konnte deren wesentlich paradoxe, der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ oder Auffassung fremde Denkweise unmittelbar auftreten, sondern nur in Unterscheidung zunächst vom Gedachten der weltlichen, letztlich der natürlichen Vernunft, welche die Moderne in die technische übersetzt hat. Es geht nicht an, sie verdrängen zu wollen —von der «mechanischen» ganz zu schweigen. Die technische Vernunft selber hat das Recht der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ eingestanden und zwar in der Einschränkung aller Erfahrungs-Erkenntnis auf das Wahrscheinliche. Dies galt aber schon für die natürliche Vernunft im Anfang der Philosophie.

In seiner letzten Contraction läßt sich das Denken der Submoderne, anders als selbst noch das technische, zu keiner *ratio terminorum*, daher auch zu keiner Fortbestimmung innerhalb einer zugehörigen Figur aufschließen. Es bleibt gleichsam außer sich und geht da —von beliebig geltend gemachten Bedürfnissen getrieben— ins Endlose fort. Knecht von Bedrängnissen oder «Problemen», die ihm der Tag zuträgt. Bloßes Instrument und als solches abstrakt darstellbar —nur scheinbar «für sich».

Dagegen läßt die Tektonik der eingangs unterschiedenen Vernunftgestalten erkennen: sie sind vom Beginn der Philosophie mit der natürlichen Vernunft her gegenläufig zur $\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$ gebaut. Dieser Sachverhalt regt erstmals deren logotektonische Erschließung an. Nicht mehr der Sprache, die selber spricht, sondern des schon ge-

sagten Wortes, das an die Unterscheidung des Menschen von sich denken läßt. Deutlicher: an sie «mahnt» (cf. *monere, meminisci*). Sie will eine hervorgerufene sein. Könnte sie ihr Echo selbst noch im anarchischen Denken haben? Also unter uns?

Zu denken geben, was einen Unterschied im Ganzen macht. Die conceptuale Vernunft unserer Geschichte hat im wörtlichen Sinne para-dox, wo nicht gegen, so doch abseits des natürlichen Auffassens gedacht. Ist darin dem Wort der σοφία entgegengekommen. Diese hat immer zuerst die Gewöhnlichkeit des Wohnens zu erschüttern vermocht. So in dem Wort Rousseaus: «Das Land der Chimären ist in dieser Welt das allein würdige, bewohnt zu werden». Eben daraufhin hat Hölderlin vom dichterischen Wohnen gesprochen —ob nun in der Hütte oder in dem, was in England ein «house» heißt: allerdings nicht in der Höhle des submodernen *homme sauvage*, des neuen Wilden, dessen endlose Gegenwart Lévi-Strauss erkannt hat.

Aus dem Recht des sich vollendenden Unterscheidens im Alles unserer Geschichte, unserer Welt, unserer Sprache das Wort der Weisheits-Gestalten hören. Da hat die Logotektonik ihre letzte Aufgabe. Eine ganz und gar gegenwärtige, nämlich die Gegenwart selbst zu unterscheiden, indem sie vor allem die sprachlichen Momente einer epochalen Weisheits-Gestalt in eine einzige *ratio* sammelt. Davon war anderwärts zu reden.

Montmorency, Connétable de France, ließ seinen Büchern eine Devise aufprägen und sogar den Tafelungen seiner Bibliothek aufmalen: ἀπλανῶς. Dieses griechische Wort sagt: unbeirrterweise —wir ergänzen: seinen Weg nehmen. Und hören darin den Zuspruch: verliere dich auf keinen unbeendbaren Weg. Am allerwenigsten aus der Angst vor dem Irrtum. Sollte er dich ergreifen, dann womöglich nicht als Irrtum in etwas, sondern in Allem.

HERIBERT BOEDER

Universität Osnabrück.

LA ACCEPTIO A REBUS COMO CONDICIÓN DEL ESPÍRITU ENCARNADO EN LAS QVAESTIONES DISPVATAE DE VERITATE DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

I. UBICACIÓN METAFÍSICO-TEOLÓGICA DEL ESPÍRITU ENCARNADO

Entre las múltiples riquezas de esta grandiosa y profunda obra de Santo Tomás se puede encontrar, siguiendo un secreto hilo conductor no perceptible a primera vista, una caracterización metafísico-teológica de la condición del espíritu creado, en permanente comparación con el espíritu divino. Esta comparación, hecha sin tapujos ni problemas de límites epistemológicos, a la vez filosófica y teológica, resulta desde todo punto de vista fecunda para la comprensión profunda de ambos, a partir de lo que tienen en común —uno como modelo, el otro como semejanza—, pero a la vez lo que tienen de distinto, lo que en último análisis define a cada uno y distingue al uno del otro.

Si a esto se agrega la frescura con que se comparan entre sí los dos tipos de espíritu creado —el puro y el encarnado, el ángel y el alma humana—, resulta de allí acaso la más radical caracterización del espíritu humano que se puede encontrar en toda la obra de Santo Tomás; radicalidad que brota precisamente de la naturalidad con que se permite el filósofo-teólogo abordar la comparación.

Sería una falta de perspectiva reducir todo lo que en *De Veritate* se encuentra al respecto —e igualmente, lo que diremos en este trabajo— a un análisis meramente epistemológico del problema del conocimiento en los diversos niveles de intelecto. Ello se encuentra, sí; pero siempre inscripto en una perspectiva, en un panorama más amplio, que resulta ser teológico, metafísico y antropológico a la vez: se trata de la naturaleza de los diversos entes, que condiciona su peculiar modo de relación operativa con lo otro y distinto, tanto en el plano del conocer como en el del amor. El modo de obrar, el vivir propio del espíritu humano se determina y comprende más adecuadamente «desde arriba», desde la perspectiva panorámica que brinda la metafísica y la teología (natural y sagrada). Un trabajo puramente «filosófico» difícilmente podría alcanzar una perspectiva semejante.

1. *Cómo se da en Dios el conuenire cum omni ente*. «Espíritu», para el pensamiento de Santo Tomás —como en general para el pensamiento clásico— significa apertura a la verdad y al bien, *capacitas uniuersi, conuenire cum omni ente*¹. Espíritu es vivir en

¹ Vide *De verit.* q. 1 a. 1c, et q. 2 a. 2c.

contacto, en apertura a la riqueza del ser y nutrirse de ella. Pero esta «apertura», este «vivir en contacto» con la riqueza del ser no se da de la misma manera en los diversos tipos o niveles de espíritus o de intelectos. En Dios, que es el mismo *esse subsistens*, esta apertura se da desde la riqueza de su mismo ser, que precontiene todo lo que viene después de él². La riqueza exuberante del ser divino incluye toda la perfección de los demás entes que proceden de su acción creadora, y así no necesita recibirla para conocerla: la conoce desde su propio ser como fuente de toda otra riqueza ontológica.

Por esto, si bien es cierto que el intelecto divino conoce, como todos los demás intelectos, mediante una *species*, esta *species* no es distinta de la misma esencia divina, de su *esse subsistens*: «Dios conoce sus efectos por su esencia, del mismo modo como mediante la semejanza de la cosa se conoce la cosa misma»³. Dios conoce las cosas distintas de él por su propia esencia, en cuanto ésta contiene la semejanza de las cosas distintas de él⁴. Y esto implica un conocimiento máximamente «expresivo» y «óptimo»⁵.

2. *Comparación entre el intelecto creado y el intelecto creador.* En términos que interesan a nuestro trabajo, esto implica una diferencia radical entre el espíritu divino y el espíritu creado. El espíritu divino no necesita recibir los contenidos de las cosas ni de ningún otro ente para poder «vivir» cognoscitiva y afectivamente los demás entes. Como *actus purus*, no necesita algo «sobreañadido» a su esencia, recibido «desde fuera», para conocer y amar a los entes distintos de él. Los vive desde la propia riqueza de su propio ser como fuente de la riqueza de éstos. Es la diferencia esencial entre el modo de operar del espíritu divino y el del espíritu creado, tanto angélico como humano: «El intelecto del alma humana está en potencia hacia todos los entes. Y es imposible que exista algún ente creado que sea perfectamente acto y semejanza de todos los entes, pues en ese caso poseería de manera infinita la naturaleza de entidad. Por lo cual sólo Dios puede entender todas las cosas por sí mismo sin algo añadido. Cualquier intelecto creado, en cambio, conoce por ciertas especies sobreañadidas»⁶. Las *species superadditas* no constituyen un tecnicismo epistemológico, sino la inevitable consecuencia de la finitud del ser: los entes que no son la plenitud del ser

² «Ipsum esse praehabet in se omnia subsequentia» (*Summ. theol.* I-II q. 2 a. 5 ad 2um).

³ «Hoc modo autem Deus per essentiam suam effectus suos cognoscit, sicut per similitudinem rei cognoscitur res ipsa» (*De verit.* q. 2 a. 3 ad 3um).

⁴ «Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso» (*Summ. theol.* I q. 14 a. 5c). Vide también: «Cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere» (*Ibid.* I q. 14 a. 6c).

⁵ «Expresissime divina essentia repraesentat creaturam; et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit» (*De verit.* q. 2 a. 3 ad 9um).

⁶ «Intellectus animae humanae est in potentia ad omnia entia. Impossibile est autem esse aliquod ens creatum quod sit perfecte actus et similitudo omnium entium, quia sic infinite possidet naturam entitatis. Unde solus Deus per seipsum sine aliquo addito potest omnia intelligere. Quilibet autem intellectus creatus intelligit per alias species superadditas, vel acquisitas, sicut in nobis accidit, vel concreat, sive infusas, sicut in angelis» (*De verit.* q. 20 a. 2c).

necesitan recibir los entes para poder conocerlos y vivirlos. Espíritu creado es sinónimo de receptividad respecto de la riqueza del ser.

Aquí se inscribe la conocida expresión aristotélica que Santo Tomás suele repetir en estos contextos: *intelligere est quoddam pati*⁷. Entender, para la creatura, es un cierto padecer, un cierto recibir, *passio* en el sentido más amplio y abarcador de la palabra, que no se refiere sólo a la condición de los entes materiales y sensibles, sino a todas las creaturas en cuanto intrínsecamente receptoras: «El nombre pasión se entiende en dos sentidos: en sentido amplio, se llama pasión a la recepción de algo del modo que fuere. Y esto según la acepción del vocablo; pues pasión procede del griego *patein*, que significa recibir [...] La pasión entendida de este primer modo se encuentra en el alma, y en cualquier creatura, por el hecho de que toda creatura tiene algo de potencialidad mezclada, razón por la cual toda creatura subsistente es receptiva de algo»⁸.

Efectivamente, en el orden del existir, toda creatura es receptiva del *actus essendi*, que siempre es en ella un *esse receptum*, recibido participativamente por la esencia finita para que se constituya el ente finito. Esto determina metafísicamente que también en el orden operativo, toda creatura —y no es el espíritu creado una excepción— necesite recibir para obrar. En el caso particular del espíritu, necesita de un alimento de verdad y bien que le es dado desde un ente distinto de él mismo.

3. *Comparación entre el intelecto angélico y el intelecto humano*. Pero en este punto se separan los dos tipos de intelecto creado que existen: el puro y el encarnado, el angélico y el humano. Todo espíritu creado necesita recibir para conocer y amar. Pero mientras el intelecto angélico recibe directamente del creador las *species* inteligibles que lo fecundan y lo abren a la verdad y al bien, lo propio del espíritu humano es recibir la verdad y el bien de las cosas, de las otras creaturas existentes, y en particular de las naturales.

La tesis no es de ningún modo exclusiva de *De Veritate*. Por ejemplo, encontramos un pasaje muy claro al respecto en el *Comentario a las Sentencias*: «El intelecto angélico está en el medio entre el intelecto divino y el humano, tanto en cuanto a su fuerza como en cuanto a su modo de conocer. Pues en el intelecto divino la semejanza de la cosa entendida es la misma esencia de quien entiende, la cual es causa e-

⁷ «Quies in qua perficitur scientia, excludit motum naturalium passionum; non autem motum et passionem communiter acceptam, secundum quod quodlibet recipere pati dicitur et moveri; sicut etiam Philosophus dicit in III de Anima quod intelligere est quoddam pati» (*De verit.* q. 10 a. 6 ad 9um).

⁸ Ofrecemos aquí el pasaje completo: «Nomen passionis dupliciter sumitur: communiter, et proprie. Communiter quidem dicitur passio receptio alicuius quocumque modo; et hoc secundum significationem vocabuli: nam passio dicitur a *patein* graece, quod est recipere. Proprie vero dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt; prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus [...] huiusmodi autem passio non est nisi secundum motum alterationis. Passio igitur primo modo accepta invenitur in anima, et in qualibet creatura, eo quod omnis creatura habet aliquid potentialitatis admixtum, ratione cuius omnis creatura subsistens est alicuius receptiva. Passio vero secundo modo accepta non invenitur nisi ubi est motus et contrarietas. Motus autem non invenitur nisi in corporibus [...] Unde sola huiusmodi proprie hoc modo pati possunt. Unde anima, cum sit incorporea, hoc modo pati non potest; sed si etiam aliquid recipiat, non tamen hoc fit per transmutationem a contrario in contrarium, sed per simplicem agentis influxum, sicut aer illuminatur a sole» (*De verit.* q. 22 a. 3c).

jemplar y eficiente de las cosas; en el intelecto humano en cambio la semejanza de la cosa entendida es distinta de la sustancia del intelecto, y es como forma suya; por lo cual del intelecto y de la semejanza de la cosa se produce una unidad completa, que es el intelecto que entiende en acto; y esta semejanza es recibida de la cosa (*et huius similitudo est accepta a re*). En cambio en el intelecto angélico la semejanza de la cosa entendida es distinta de la sustancia del que entiende, pero no es sin embargo adquirida de la cosa»⁹.

También en la *Summa Theologiae* encontramos la tesis, resumida de la manera clara, simple y sencilla que es característica del «manual para principiantes»: «Las especies por las cuales los ángeles entienden, no son recibidas de las cosas, sino que les son connaturales [... En cambio] las sustancias intelectivas inferiores, a saber las almas humanas, tienen la potencia intelectiva no completa naturalmente; sino que se completa en ellas de modo sucesivo, por el hecho de que reciben las especies inteligibles de las cosas»¹⁰. (Nótese que no dice que reciben de las cosas las especies sensibles solamente, sino las especies inteligibles).

Pero es en *De Veritate* —que no es nada parecido a una «manual para principiantes», sino que tiende al completo y necesariamente complejo desarrollo de ciertas cuestiones— donde la tesis se encuentra explicitada hasta sus últimas consecuencias. Por ejemplo, en la q. 2 a. 14c., donde se comparan entre sí los tres tipos de intelecto, y se dice: «En todo saber existe una asimilación del que sabe a lo sabido; por lo cual es necesario que, o que el saber sea causa de lo sabido, o que lo sabido sea causa del saber, o que ambos sean causados por una única causa. No puede decirse que las cosas sabidas por Dios sean causas del saber en El; pues las cosas son temporales, y el saber divino es eterno, y lo temporal no puede ser causa de lo eterno. Tampoco puede decirse que ambos sean causados por una única causa; pues en Dios nada puede ser causado, pues él mismo es todo aquello que posee. Por lo cual queda que su saber es causa de las cosas. En cambio nuestro saber es causado por las cosas, a saber, en cuanto lo recibimos de las cosas. Mientras que el saber de los ángeles no es causado por las cosas, ni causa de las cosas; sino que ambos provienen de una causa única; pues así como Dios imprimió las formas universales en las cosas para que subsistan, así también imprimió las semejanzas de las mismas en las mentes de los ángeles para que las cosas fueran conocidas»¹¹.

⁹ «Intellectus angelicus est medius inter intellectum divinum et humanum, et virtute et modo cognoscendi. In intellectu enim divino similitudo rei intellecta est ipsa essentia intelligentis, quae est rerum causa exemplaris et efficiens; in intellectu vero humano similitudo rei intellecta est aliud a substantia intellectus, et est sicut forma eius; unde ex intellectu et similitudine rei efficitur unum completum, quod est intellectus in actu intelligens; et huius similitudo est accepta a re. Sed in intellectu angelico similitudo rei intellecta est aliud a substantia intelligentis, non tamen est acquisita a re» (*In II Sent.* dist. 3 q. 3 a. 1 sol.).

¹⁰ *Summ. theol.* I q. 55 a. 2c (utrum angeli intelligunt per species a rebus acceptae): «Species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales [...] Inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive, per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus».

¹¹ «In omnis autem scientia est assimilatio scientis ad scitum; unde oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiae, vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici

Queda muy claro que, en esta comparación metafísico-teológica, la *acceptio a rebus*, la recepción del saber de las cosas, resulta el rasgo distintivo —el primer y principal rasgo distintivo— del saber del intelecto humano.

Otro pasaje clave para esta comparación entre el intelecto angélico y el humano es *De verit.* q. 8 a. 9c. Nosotros nos detendremos en él en varios puntos sucesivos de este trabajo. Por ahora, meditemos sobre la pregunta con que Santo Tomás introduce el artículo: «Utrum formae per quas angeli cognoscunt res materiales sunt innatae vel a rebus acceptae» (si las formas por las que los ángeles conocen las cosas materiales son innatas o recibidas de las cosas). Es evidente que la respuesta verdadera será la primera; la segunda, como veremos, implica la corporeidad, el conocimiento sensible y el intelecto agente, y en ese caso habría que decir que los ángeles tienen cuerpo y que son animales... Pero aquí queremos detenernos precisamente en el título del artículo. Nótese que no se pregunta si los ángeles conocen por especies «innatas» o «adquiridas». La opción no se plantea —como nosotros tenderíamos a hacerlo espontáneamente— entre especies «innatas» o «adquiridas», sino entre especies «innatas» o «recibidas de las cosas». Esto no significa que no sean «adquiridas» las especies del intelecto humano, sino que precisamente «adquiridas» significa «recibidas de las cosas», *a rebus acceptae*, condición propia del intelecto humano¹².

4. *Comparación entre el intelecto divino y el humano.* En algunos pasajes, Santo Tomás compara al intelecto humano con el divino sin mencionar el intelecto angélico. Suelen ser pasajes muy sencillos y contundentes, como el siguiente: «Nuestro intelecto conoce la cosa mediante una semejanza recibida de la cosa, mientras el intelecto divino mediante una semejanza que es causa de la cosa»¹³. O este otro, cuando trata acerca de la verdad: «La verdad se encuentra (en la cosa) antes por comparación al intelecto divino que al humano, pues al intelecto divino se compara como a su causa, al humano en cambio como a su efecto, en cuanto el intelecto recibe su saber de las cosas (*inquantum intellectus a rebus scientiam accipit*)»¹⁴.

quod res scitae a Deo sint causa scientiae in Deo; cum res sint temporales, et scientia Dei sit aeterna, temporale autem non potest esse causa aeterni. Similiter non potest dici quod utrumque ab una causa causetur; quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet. Unde relinquitur quod scientia eius sit causa rerum. Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, inquantum, scilicet, eam a rebus accipimus. Sed scientia angelorum non est causata a rebus, neque causa rerum; sed utrumque est ab una causa; sicut enim Deus formas universales influit rebus, ut subsistant, ita similitudines earum influit mentibus angelorum ad cognoscendas res» (*De verit.* q. 2 a. 14c).

¹² Cfr. *De verit.* q. 8 a. 9c.

¹³ «Intellectus noster cognoscit rem per similitudinem acceptam a re; sed intellectus divinus per similitudinem quae est causa rei» (*De verit.* q. 2 a. 3 obi. 13a). En el siguiente pasaje del *Comentario a las Sentencias* se asocia la *acceptio a re*, propia del intelecto humano, con el hecho de que el saber humano es un saber «particular», mientras Dios, al tener un saber de las cosas que no es recibido de las cosas, no puede decirse que tenga un saber «particular», aunque conozca perfecta y propiamente a cada cosa: «Quamvis Deus cognoscat propriam naturam cuiuslibet rei, non tamen cognoscit per aliquod acceptum a re: quia, ut dicit Dionysius [...] divina scientia non immittit se singulis rebus quae cognoscuntur; nec est alia scientia qua seipsum cognoscit et alias res; et ideo non potest dici particularis: quia proprie illa scientia est particularis quae est per medium particulare a re acceptum» (*In 1 Sent.* dist. 35 q. 1 a. 5 sol.).

¹⁴ «Per prius etiam inest rei veritas per comparisonem ad intellectum divinum quam humanum, cum ad intellectum divinum comparetur quasi ad causam, ad humanum autem quodammodo quasi ad

II. LA ACCIÓN DE LAS COSAS EN EL ESPÍRITU HUMANO

Todo esto implica una verdadera acción de las cosas en el espíritu humano, que va bastante más allá de una mera causalidad formal extrínseca o ejemplar, y tiene innegables ribetes de una verdadera causalidad eficiente, aunque *sui generis*. Los pasajes son excesivos, y citar todos resultaría abultado y hasta farragoso. Sin embargo, distintos textos apuntan a distintos aspectos de la cuestión que conviene resaltar.

1. *Intellectus a rebus quodammodo patitur*. El intelecto humano, en cuanto recibe de las cosas, en cierto modo «padece» por parte de las cosas (*a rebus quodammodo patitur*), en cuanto que todo recibir es un cierto padecer¹⁵. En otro lugar se dice que el intelecto especulativo (humano), puesto que recibe de las cosas, es en cierto modo movido por las cosas, y así son las cosas su medida¹⁶. La relación de «medida» (*mensura*) que las cosas poseen hacia nuestro intelecto significa ciertamente causalidad formal extrínseca, pero se desprende como una consecuencia del *motus* impreso por las cosas en nuestro intelecto: «De lo cual se hace evidente —concluye Santo Tomás el pasaje citado— que las cosas naturales, de las cuales el intelecto humano recibe el saber, son la medida de nuestro intelecto».

2. *Cierta acción de las cosas en el alma*. Las cosas realizan una verdadera «acción» sobre el intelecto: «En la mente que recibe el saber de las cosas, las formas existen por cierta acción de las cosas en el alma (*in mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quamdam actionem rerum in animam*)¹⁷. Y en otro lugar: «Las formas que existen en el intelecto especulativo, surgen en nosotros en cierto modo por la acción de las cosas mismas (*formae autem quae sunt in intellectu speculativo, fiunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum*)¹⁸.

3. *Formas muy gráficas de describir esta acción*. De *Veritate* nos ofrece otras formas muy gráficas y expresivas de describir esta acción:

a) La cosa (*res*) se llama verdadera por adecuación al intelecto humano, en cuanto «ha nacido para formar de sí una opinión verdadera» en él: «Secundum adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem»¹⁹.

b) «Nuestro saber es adquirido en nosotros por el hecho de que las cosas imprimen sus semejanzas en nuestras almas [...], por lo cual el saber en nosotros es la huella (*sigillatio*) de las cosas en nuestras almas»²⁰.

effectum, in quantum intellectus a rebus scientiam accipit» (*De verit.* q. 1 a. 4c).

¹⁵ *De verit.* q. 8 a. 9c: «Oportet quod intellectus formas huiusmodi (i. e. intelligibiles) recipiat; et sic a rebus quodammodo patitur, prout scilicet omne recipere, pati quoddam est».

¹⁶ «Intellectus practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum» (*De verit.* q. 1 a. 2c).

¹⁷ *De verit.* q. 10 a. 4c.

¹⁸ *De verit.* q. 8 a. 11c.

¹⁹ *De verit.* q. 1 a. 2c in fine.

²⁰ «Verbum illud Algazelis intelligendum est de scientia nostra, quae in nobis acquiritur per hoc quod res imprimunt similitudines suas in animas nostras; sed in cognitione Dei est e converso, quia ab eius intellectu effluunt formae in omnes creaturas; unde sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in a-

c) La cosa, por la *species* (forma) que posee, se adecúa al intelecto divino como el objeto artificial al arte; y en virtud de la misma *species* ha nacido para adecuar nuestro intelecto a sí (*nata est sibi intellectum nostrum adaequare*), en cuanto, por su semejanza recibida en el alma, produce un conocimiento de sí (*cognitionem de se facit*)²¹.

d) Como veremos, de las negaciones y privaciones no se puede decir, como sí de las cosas positivamente existentes poseedoras de «forma», que «introduzcan noticia de sí en el intelecto humano (*ingerant notitia sui in intellectu humano*)»²².

4. *Las cosas son causas del intelecto* active. Resulta manifiesto entonces que nuestro intelecto se relaciona con las cosas como el efecto a su causa: «Al intelecto humano se comparan las cosas como a su efecto, en cuanto el intelecto recibe el saber de las cosas»²³. Que se trata de una causalidad no sólo ejemplar, sino eficiente, resulta particularmente claro desde el preciso pasaje *De verit.* q. 2 a. 3 ad 1um. Allí en primer lugar distingue los casos en los que la *similitudo rei intellecta* se identifica con la misma esencia del que entiende (es el caso de Dios en su conocimiento de las creaturas, y el caso del alma humana en cuanto conoce otras almas humanas); de aquellos casos en los que la *similitudo* se encuentra *ut aliud*, como algo distinto de quien entiende. Y luego a su vez distingue dentro de este segundo caso dos posibilidades: «Pues esta forma que es distinta del intelecto, unas veces se compara a la cosa de la cual es semejanza, como su causa, como se manifiesta en el intelecto práctico, cuya forma es causa de la cosa operada; otras veces es efecto de la cosa, como se manifiesta en nuestro intelecto especulativo que recibe su conocimiento de las cosas».

Y concluye: «Cada vez que, por lo tanto, el intelecto conoce alguna cosa por una semejanza que no es la esencia del que entiende, en ese caso, el intelecto es perfeccionado por algo distinto de sí; pero si esa semejanza es causa de la cosa, será perfeccionado solamente por la semejanza, y de ningún modo por la cosa de la cual es semejanza, del modo como la casa no es la perfección del arte, sino más bien a la inversa. Si en cambio es efecto de la cosa: entonces la cosa será también en cierto modo la perfección del intelecto en sentido activo, mientras que su semejanza lo será en sentido formal». La diferencia entre la modalidad de la causalidad de la cosa y la de su semejanza grabada ya en el intelecto no estriba solamente en que aquella sea extrínseca y ésta intrínseca, sino más bien en que aquella es perfección del intelecto *active* mientras que ésta lo es *formaliter*²⁴.

nimabus nostris, ita e converso formae non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus» (*De verit.* q. 2 a. 1 ad 6um).

²¹ «Nata est sibi intellectum nostrum adaequare in quantum, per similitudinem suam receptam in anima, cognitionem de se facit» (*De verit.* q. 1 a. 5 ad 1um).

²² «Sed negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam, per quam imitentur exemplar divinae artis, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano: sed quod adaequentur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit» (*De verit.* q. 1 a. 8c). Es evidente que el pasaje da a entender que este *ingerere* sí es propio de las *res positivae*. Volveremos sobre este punto.

²³ *De verit.* q. 1 a. 4c: «Per prius inest rei veritas per comparisonem ad intellectum divinum quam humanum, cum ad intellectum divinum compararetur quasi ad causam, ad humanum autem quodammodo quasi ad effectum, in quantum intellectus a rebus scientiam accipit».

²⁴ *De verit.* q. 2 a. 3 ad 1um: «Similitudo rei intellecta est in intellectu dupliciter; quandoque ut aliud ab ipso intelligente; quandoque vero ut ipsa intelligentis essentia; sicut intellectus noster cognos-

5. *Comparación con la causalidad de las negaciones y privaciones reales.* Pero sin duda los pasajes más claros en que se nota que la causalidad de las cosas existentes sobre nuestro intelecto no se reduce a una mera causalidad formal extrínseca son aquellos en que Santo Tomás compara agudamente dicha causalidad con la «mera» causalidad formal extrínseca propia de las negaciones y privaciones.

El texto que puede servir como introductorio al respecto es el siguiente, vinculado íntimamente con la *veritas rerum*, vista aquí también en cercanía con una causalidad activa y no meramente formal: «Fuera del alma tenemos por un lado la cosa misma, y tenemos también las privaciones y negaciones de la cosa; y ambas no se encuentran relacionadas del mismo modo a la verdad, porque no se relacionan del mismo modo con el intelecto. Pues la cosa misma, por la especie que posee, se adecúa al intelecto divino como lo artificial al arte; y en virtud de la misma especie ha nacido para adecuar a sí nuestro intelecto (*nata es sibi intellectum nostrum adaequare*) en cuanto, por la semejanza de sí recibida en el alma, produce conocimiento de sí (*cognitionem de se facit*). En cambio el no ente considerado fuera del alma, ni tiene algo desde lo cual se adecúe al intelecto divino, ni desde lo cual produzca conocimiento de sí en nuestro intelecto. Por lo cual, el que se adecúe a cualquier intelecto no procede del mismo no ente, sino del intelecto mismo, que acoge en sí mismo la razón de no ente. En cambio la cosa que es algo positivo fuera del alma, posee algo en sí misma de donde puede ser dicha verdadera»²⁵. «Poder ser dicha verdadera» equivale a «tener algo desde lo cual poder producir conocimiento de sí en nuestro intelecto». La *veritas rei secunda* tiene un sentido causal-activo.

Es la «forma» o *species*, como algo real, vigoroso y positivo en la *res*, la raíz de esta diferencia fundamental con las negaciones y privaciones, meras causas formales extrínsecas sin acción propia. La «forma» por la cual la cosa tiene *esse* es la que se constituye en el origen de esta acción, según el principio aristotélico de que la forma es el principio de la operación: «La verdad se encuentra en las cosas en cuanto que imitan

cendo seipsum cognoscit alios intellectus, inquantum ipse est similitudo aliorum intellectuum; sed similitudo lapidis in ipso existens, non est ipsa essentia intellectus, quia recipitur in eo sicut forma quasi in materia. Haec autem forma, quae est aliud ab intellectu, quandoque comparatur ad rem cuius est similitudo, ut causa eius: ut patet in intellectu practico, cuius forma est causa rei operatae; quandoque autem est effectus rei, sicut patet de intellectu nostro speculativo accipiente cognitionem a rebus. Quandocumque ergo intellectus cognoscit rem aliquam per similitudinem quae non est intelligentis essentia, tunc intellectus perficitur aliquo alio a se; sed si illa similitudo sit causa rei, perficietur tantum similitudine, et nullo modo re cuius est similitudo, sicut domus non est perfectio artis, sed magis e converso. Si autem sit effectus rei: tunc res erit etiam quodammodo perfectio intellectus active, sed similitudo eius formaliter».

²⁵ «Extra animam duo invenimus, scilicet rem ipsam, et privationes et negationes rei; quae quidem duo non eodem modo se habent ad veritatem, quia non eodem modo se habent ad intellectum. Res enim ipsa ex specie quam habet, divino intellectui adaequatur, sicut artificialis arti; et ex virtute eiusdem speciei nata es sibi intellectum nostrum adaequare in quantum, per similitudinem suam receptam in anima, cognitionem de se facit. Sed non ens extra animam consideratum, neque habet aliquid unde intellectui divino aequetur, neque unde cognitionem sui faciat in intellectu nostro. Unde quod intellectui cuicumque aequetur, non est ex ipso non ente, sed ex seipso intellectu, qui rationem non entis accipit in seipso. Res autem quae est aliquid positivum extra animam, habet aliquid in se unde vera dici potest» (*De verit.* q. 1 a. 5 ad 1um).

el intelecto divino, que es su medida [...]; y de otro modo en cuanto han nacido para producir de sí una aprehensión verdadera en el intelecto humano, que es medido por las cosas [...] La cosa existente fuera del alma, por su forma imita al arte del intelecto divino y por la misma forma ha nacido para producir de sí una aprehensión verdadera en el intelecto humano; forma por la cual a su vez cada ente tiene su ser [...] Pero las negaciones o privaciones existentes fuera del alma no tienen una forma por la cual imiten el ejemplar del arte divino, o introduzcan noticia de sí en el intelecto humano: sino que el que se adecuen al intelecto, procede de parte del mismo intelecto, que aprehende sus razones»²⁶.

En otro lugar se encuentra una respuesta que a mi juicio termina de esclarecer el punto, si es que aún quedan dudas. La objeción ponía en un pie de igualdad la causalidad del no ser sobre las proposiciones negativas, con la causalidad del ser hacia las afirmativas: *Sicut esse est causa veritatis affirmatarum propositionum, ita non esse negativarum*. Santo Tomás no acepta esta igualación, señalando que, mientras el *esse* positivo *extra animam* ejerce una causalidad ejemplar-eficiente, el no ser sólo ejerce una causalidad ejemplar: «El no ser no es causa de la verdad de las proposiciones negativas como produciéndolas en el intelecto (*quasi faciens eas in intellectu*); sino que el alma misma produce esto conformándose a sí misma al no ente que está fuera del alma; por lo cual el no ser existente fuera del alma no es causa eficiente de la verdad, sino *quasi* ejemplar. La objeción en cambio procedía de la causa ejemplar eficiente (*obiectio autem procedebat de causa exemplari efficiente*)²⁷. Esta no puede ser otra, a juzgar por el sentido de todo el pasaje (objeción y su respuesta), que la que es propia del *esse* que es causa de las proposiciones afirmativas, es decir, de las *res positive existentes* poseedoras de forma.

6. *¿Cómo pueden las cosas naturales actuar sobre el espíritu?* Llegado a este punto de la exposición, que bien podría considerarse extremo hasta lo chocante en cuanto al papel activo y «operativo» de las cosas con respecto a la acción del intelecto humano, alguien podría objetar aparentemente con cierta razón: ¿no es esto «cosismo»? ¿No implica una cierta denigración del intelecto humano, perteneciente al orden superior, espiritual, el aceptar semejante acción de las cosas materiales? ¿No implica una concepción fotográfica y crudamente realista semejante manera de entender las cosas?

²⁶ «[Veritas invenitur] in rebus autem secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura [...]; et aliquo modo secundum quod natae sunt facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui per res mensuratur [...] Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus, et per eandem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaeque res esse habet [...] Sed negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam, per quam imitentur exemplar divinae artis, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano: sed quod adequentur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit» (*De verit.* q. 1 a. 8c).

²⁷ *De verit.* q. 1 a. 8 ad 7um: «Non esse non est causa veritatis negativarum propositionum quasi faciens eas in intellectu; sed anima ipsa hoc facit conformans seipsam non enti, quod est extra animam; unde non esse extra animam existens, non est causa efficiens veritatis, sed quasi exemplaris. Obiectio autem procedebat de causa exemplari efficiente». La objeción 7ª decía: «Quod non est causa causae, non est causa effectus...Cum ergo Deus non sit causa eius quod est non esse [...], relinquitur quod Deus non sit causa negativarum propositionum; et sic non omnis veritas est a Deo».

¿Cómo pueden «las cosas», desde su inferioridad, ser capaces de ser causa eficiente de nuestro intelecto?

En el «manual para principiantes» se encuentra una respuesta a mi modo de ver definitiva a esta cuestión, abarcadora y superadora incluso de las que pudo ensayar *De Veritate*: «Pues algo no es perfeccionado por algo inferior, sino en cuanto en aquello inferior existe alguna participación de algo superior. Pues es manifiesto que la forma de la piedra, o de cualquier otra cosa sensible, es inferior al hombre. Por lo cual, por la forma de la piedra no es perfeccionado el intelecto en cuanto que ella es tal forma, sino en cuanto que en ella es participada alguna semejanza de algo que está por encima del intelecto humano»²⁸.

Este algo «superior al intelecto humano», que aquí no se identifica explícitamente, debe ser en todo caso también un «intelecto», un «espíritu», y muy probablemente el intelecto creador, como queda por otra parte muy claro en este otro pasaje de la *Summa*: «Las especies inteligibles de las que participa nuestro intelecto, se reducen como a su primera causa a un cierto principio inteligible por su esencia, a saber, a Dios. Pero proceden de tal principio mediante las formas de las cosas sensibles y materiales, de las cuales recogemos la ciencia»²⁹. Con lo cual queda eliminado todo riesgo de «cosismo». Las formas de las cosas perfeccionan al intelecto humano no tanto en cuanto formas materiales en sí consideradas, sino en cuanto participaciones de un intelecto superior al del hombre, como es el divino. De la misma manera que no nos ofendería reconocer que una obra de arte es capaz de perfeccionar nuestra alma pese a ser de naturaleza ontológicamente inferior a ella, en cuanto participa de una mente humana, la del artista que la creó. Y más aún, porque en este ejemplo se trata de un intelecto igual al nuestro en dignidad, mientras que en el caso de las *res naturales* se trata del intelecto creador.

Los argumentos vinculados a este problema de la diferencia de niveles ontológicos entre la «causa» —las *res* de las cuales nuestro intelecto recibe el saber— y el «efecto» (nuestro intelecto en acción) son otros en *De Veritate*, y no menos dignos de ser mencionados.

No tanto el pasaje aquél que distingue una homogeneidad o adecuación entre las cosas y nuestro intelecto quantum *ad repraesentationem*, de una heterogeneidad (y superioridad, «superexcedencia») de nuestro intelecto *quantum ad modum essendi*³⁰,

²⁸ «Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliqua similitudo alicuius quod est supra intellectum humanum» (*Summ. theol.* 1-II q. 3 a. 6c).

²⁹ *Summ. theol.* 1 q. 84 a. 4 ad 1um: «Species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibilem, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus [...]».

³⁰ «Formae intellectus nostri accipiuntur ex rebus; unde non sunt superexcedentes rebus, sed quasi adaequatae quantum ad representationem, licet sint excedentes quantum ad modum essendi, in quantum habent immateriale esse» (*De verit.* q. 8 a. 10 ad 3um).

sino aquél otro³¹, mucho más sabroso para nuestro trabajo, en el que el «desnivel» se plantea para el intelecto, («superior»), en cuanto que recibe (*accipit*) de los sentidos («inferior»). El «desorden» de que el intelecto recibiera de los sentidos, dice la objeción, no podría haberse dado en el estado de justicia original.

Santo Tomás ofrece en primer lugar la respuesta, más o menos convencional, que cualquier estudioso de Aristóteles y de su doctrina del *intellectus agens* podría haber dado como estudiante de primer año de filosofía: «La especie inteligible posee aquello que en ella es formal, por lo cual es inteligible en acto, del intelecto agente, que es una potencia superior al intelecto posible; aunque aquello que en ella es material se abstrae de los fantasmas. Y por lo tanto el intelecto posible recibe más propiamente de lo superior que de lo inferior, dado que aquello que procede de lo inferior no puede ser recibido por el intelecto posible sino en cuanto recibe la forma de inteligibilidad (*formam intelligibilitatis*) del intelecto agente».

Sin embargo, el Santo Tomás de *De Veritate* —que, como hemos dicho, no es un «manual para principiantes» y que gusta de dejar abierta más de una respuesta posible para una misma pregunta— agrega: *vel dicendum quod...*, «o debe decirse que las potencias inferiores en cuanto a algo son superiores, máximamente en su fuerza para obrar y causar, a saber en cuanto al mismo hecho de que están más cercanas a las cosas exteriores, que son causa y medida de nuestro conocimiento. Y de aquí surge que el sentido no por sí mismo, sino por el hecho de que está informado por la especie de la cosa sensible, nutre a la imaginación, y así en adelante». ¿Se opone este segundo argumento al primero, más tradicional, de la acción causal del *intellectus agens*? Más adelante trataremos este punto. Quedémonos por ahora en la expresión *virtus agendi et causandi*. Las potencias sensibles son en cierto sentido superiores, en cuanto a la *virtus agendi et causandi*, por el hecho de ser *propinquiores* a las cosas exteriores, que son *naturaliter* causa y medida de nuestro intelecto. En la cuestión disputada *De Malo* dice *viciniores*; las potencias sensibles actúan sobre el intelecto, por ser más «vecinas» de las cosas, de las cuales nuestro intelecto recibe el saber: «El acto de aprehensión en nosotros, que recibimos el saber de las cosas, se da según un movimiento de las cosas al alma. Y los sentidos son más cercanos a las cosas sensibles que el intelecto; y de aquí se deriva que así como el sentido recibe de las cosas, así el intelecto recibe de los sentidos»³².

³¹ *De verit.* q. 18 a. 8c. La objeción 3ª dice: «Sed hoc videtur esse inordinatum quod superius ab inferiori accipiat. Cum igitur nulla inordinatio fuerit in natura hominis in statu illo, videtur quod non oportuisset intellectum a sensibus accipere». La respuesta ad 3um: «Species intelligibilis id quod in ea formale est, per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente, qui est potentia superior intellectui possibili; quamvis id quod in ea materiale est, a phantasmatibus abstrahitur. Et ideo magis proprie intellectus possibilis a superiori accipit quam ab inferiori, cum id quod ab inferiori est, non possit ab intellectu possibili accipi nisi secundum quod accipit formam intelligibilitatis ab intellectu agente. Vel dicendum, quod inferiores vires quantum ad aliquid superiores sunt, maxime in virtute agendi et causandi, ex hoc ipso quod sunt propinquiores rebus exterioribus, quae sunt causa et mensura cognitionis nostra. Et hinc est quod sensus non per se, sed secundum quod est informatus specie rei sensibilis, ministrat imaginationem, et sic deinceps».

³² *De malo* q. 2 a. 3 ad 7um: «Actus apprehensionis in nobis, qui scientiam a rebus accipimus, est secundum motum a rebus ad animam. Viciniores autem sunt rebus sensibilibus sensus quam intellec-

que el intelecto; y de aquí se deriva que así como el sentido recibe de las cosas, así el intelecto recibe de los sentidos»³².

III. LAS CONSECUENCIAS DE LA *ACCEPTIO A REBUS* EN LA NATURALEZA HUMANA

Esta *acceptio a rebus*, este causar activo de las cosas en nuestro intelecto, tiene sus consecuencias, muchas veces mejor conocidas que la misma tesis de la que se desprenden. En *De Veritate* tanto la corporeidad del hombre, como su condición sensitiva, así como la mismísima tesis del *intellectus agens* (sólo aparentemente opuesta a una *acceptio a rebus* en el intelecto), como la negación de un conocimiento intelectual del singular, resultan fundadas y justificadas en la vinculación metafísicamente necesaria entre el intelecto humano y su *accipere a rebus*. Pasemos en ese orden a considerar estas consecuencias.

1. *La corporeidad del intelecto humano como consecuencia de la acceptio a rebus*. Resultaría totalmente artificial separar en el hombre su corporeidad de su sensibilidad. Es evidente que el espíritu humano es a la vez y por las mismas razones espíritu substancialmente unido a un cuerpo y espíritu unido a potencias sensitivas. Sin embargo, algunos pasajes vinculan más explícitamente la *acceptio a rebus* con la corporeidad como tal, y otros la relacionan más directamente con la sensibilidad.

Entre los primeros, sobresale un texto paralelo de la *Summa*, donde Santo Tomás se pregunta si los ángeles entienden por especies recibidas de las cosas. Así fundamenta Santo Tomás su respuesta negativa: «Las sustancias intelectivas inferiores, a saber las almas humanas, poseen una potencia intelectiva no completa naturalmente; sino que se completa en ellas sucesivamente, por el hecho de que recibe las especies inteligibles de las cosas. En cambio la potencia intelectiva en las sustancias intelectuales superiores, es decir en los ángeles, está naturalmente completa por las especies inteligibles, en cuanto posee especies inteligibles connaturales para entender todas las cosas que naturalmente pueden conocer. Y esto también se manifiesta en el mismo modo de ser de estas sustancias. Las sustancias espirituales inferiores, es decir las almas, poseen un ser afín al cuerpo, en cuanto son formas de los cuerpos: y por lo tanto por su mismo modo de ser les compete el que de los cuerpos, y mediante los cuerpos, alcancen su perfección inteligible; de otro modo en vano estarían unidas a los cuerpos. En cambio las sustancias superiores, es decir los ángeles, son totalmente libres (*absolutae*) de los cuerpos, subsistentes inmaterialmente y en un ser inteligible; y por lo tanto su perfección inteligible la alcanzan por un eflujo inteligible [...]»³³.

³² *De malo* q. 2 a. 3 ad 7um: «Actus apprehensionis in nobis, qui scientiam a rebus accipimus, est secundum motum a rebus ad animam. Viciniores autem sunt rebus sensibilibus sensus quam intellectus; et ideo sequitur quod sicut sensus recipit a rebus sensibilibus, ita intellectus a sensibus».

³³ *Summ. theol.* I q. 55 a. 2 («utrum angeli intelligunt per species a rebus acceptae») c: «Species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales [...] Inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive, per hoc quod accipit species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest in angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles».

En síntesis:

1. El alma pertenece al orden inferior de las inteligencias, lo cual significa que es «incompleta» en cuanto a sus especies inteligibles.
2. Por esta incompletitud necesita recibir de las cosas materiales las especies de las mismas (y no las recibe directamente de Dios como las sustancias «completas»).
3. Por esta misma incompletitud está sustancialmente unida al cuerpo como su forma sustancial.
4. De esta unión con el cuerpo se deriva su «afinidad» con todo lo corporal, en cuanto naturalmente necesita del cuerpo para comunicarse con todo lo corporal y recibir de ello sus «especies». La razón de ser, la finalidad, la justificación teleológica de la unión con el cuerpo estriba en la *acceptio a rebus*.

Como se ve, la tesis de la que estamos tratando no tiene nada de periférico y secundario dentro del mapa de las tesis antropológico-metafísicas de Santo Tomás, sino que se encuentra en el centro mismo de su concepción metafísica del hombre, profundamente emparentada con la tesis de la unidad sustancial.

Esto mismo puede verse a la luz de la historia de la filosofía moderna. Cuanto más se ha debilitado la tesis de la unidad sustancial y más se ha afirmado el dualismo alma-cuerpo, más se ha debilitado también la idea de una *acceptio* de las cosas y más se ha minimizado el papel de las mismas en el conocimiento humano, afirmando la autonomía del pensamiento. Y viceversa.

Otro texto, esta vez de la cuestión disputada *De Anima*, plantea la misma conexión esencial entre corporeidad y recepción de las cosas, y a la vez introduce la referencia a la sensibilidad: «Por lo tanto es natural al alma humana estar unida al cuerpo, porque, dado que es ínfima en el orden de las sustancias intelectuales, como la materia prima en el orden de las cosas sensibles, no tiene el alma humana especies inteligibles naturalmente inscriptas en ella, por las cuales pueda pasar a su operación propia que es entender, como sí poseen las sustancias intelectuales superiores, sino que está en potencia hacia ellas, ya que es como una pizarra en blanco en la cual nada está escrito [...] Por lo cual es necesario que reciba las especies inteligibles de las cosas exteriores mediante las potencias sensitivas, las cuales sin órganos corpóreos no pueden tener sus operaciones propias. Por lo cual es necesario que el alma humana esté unida al cuerpo. Si por lo tanto el alma es unible al cuerpo por el hecho de que necesita recibir las especies de las cosas mediante los sentidos (*Si ergo propter hoc anima unibilis est corpori, quia indiget accipere species a rebus mediante sensu*), es necesario que el cuerpo, al cual el alma racional se une, sea tal que pueda ser aptísimo para representar al intelecto las especies sensibles, de las cuales resultarán en el intelecto las

inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt. Et hoc etiam ex ipso modo essendi huiusmodi substantiarum apparet. Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formae: et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus, et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiae vero superiores, idest angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes; et ideo suam perfectionem intelligibilem consequantur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura».

especies inteligibles. Por lo tanto conviene que el cuerpo al cual el alma racional se une sea óptimamente dispuesto para sentir»³⁴.

Finalmente, cuando se trata del acervo cognoscitivo que posee el alma después de la muerte, también aparece la conexión esencial entre corporeidad y *acceptio a rebus*: «El alma después de la muerte entiende de tres modos. De un modo, por las especies que recibió de las cosas mientras estaba en el cuerpo [...]»³⁵.

2. *El conocimiento sensible en el hombre como consecuencia de la acceptio a rebus*. Ya el pasaje anterior señalaba claramente la conexión que ahora nos ocupa, entre sensibilidad y *acceptio a rebus* (*propter hoc anima unibilis est corpori, quia indiget accipere species a rebus mediante sensu*). Otros pasajes, estos pertenecientes a *De Veritate*, señalan más directamente esta conexión. Por ejemplo, el importante —y ya mencionado— artículo en el que Santo Tomás desecha el que los ángeles tengan *acceptio a rebus*³⁶. Allí plantea la necesidad del conocimiento sensible como *medio* entre las cosas materiales y el intelecto: «Las cosas materiales e inteligibles pertenecen a géneros totalmente diferentes. Pues aquellas cosas que no comunican en la materia, tampoco comunican en el género [...] Por lo cual no es posible que las cosas materiales padezcan de manera inmediata la acción del intelecto u obren en él. Y por eso el Creador (*Conditor*) proveyó en nosotros las potencias sensitivas, en las cuales las formas existen según un modo medio entre el modo de inteligibilidad y el modo material. Pues convienen ciertamente con las formas inteligibles en cuanto son formas sin

³⁴ Q. *De anima* a. 8c: «Ideo naturale est animæ humanæ corpori uniri, quia cum sit infima in ordine intellectualium substantiarum, sicut materia prima in ordine rerum sensibilium; non habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas, quibus in operationem propriam exire possit quæ est intelligere, sicut habent superiores substantiæ intellectuales, sed est in potentia ad eas, cum sit sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum [...] Unde oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitivis, quæ sine corporeis organis operationes proprias habere non possunt. Unde et animam humanam necesse est corpori uniri. Si ergo propter hoc anima unibilis est corpori, quia indiget accipere species a rebus mediante sensu; necessarium est quod corpus, cui anima rationali unitur, tale sit ut possit esse aptissimum ad representandum intellectui species sensibiles, ex quibus in intellectu intelligibiles species resultant. Sic ergo oportet corpus cui anima rationalis unitur, esse optime dispositum ad sentiendum».

³⁵ *De verit.* q. 19 a. 1c: «[...] anima post mortem tribus modis intelligit: uno modo per species quas recipit a rebus dum erat in corpore [...]».

³⁶ «Res autem materiales et intelligibiles sunt omnino diversorum generum. Ea enim quæ non communicant in materia, non communicant in genere, ut patet per Philosophum [...] Unde non potest esse quod res materiales immediate patiantur ab intellectu aut agant in ipsum. Et ideo in nobis providit Conditor sensitivas potentias, in quibus formæ sunt medio modo inter modum intelligibilem et modum materialem. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus inquantum sunt formæ sine materia: cum materialibus vero formis, inquantum non dum sunt a conditionibus materiæ denudatæ: et ideo potest esse actio et passio suo modo inter res materiales et potentias sensitivas, et similiter inter has et inter intellectum. Unde si angeli intellectus a rebus materialibus formas aliquas reciperet, oportet habere angelum potentias sensitivas, et ita habere corpus naturaliter sibi unitum. Unde eiusdem sententiæ esse videtur angelos esse animalia, ut quidam platonici possuerunt, et eos a rebus materialibus formas accipere [...]». Otros lugares se detienen sobre el punto: «Intellectus noster non accipit a rebus nisi mediante sensibus et imaginatione» (*De verit.* q. 2 a. 5 obi. 2a). «Cognitio nostra quæ a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiat in sensu, secundo perficiatur in intellectu; ut sic sensus inveniatur quodammodo medius inter intellectum et res; est enim, rebus comparatus, quasi intellectus; et intellectui comparatus, quasi res quaedam» (*De verit.* q. 1 a. 11c).

materia; y con las formas materiales, en cuanto que todavía no han sido despojadas de las condiciones de la materia; y por ello puede haber acción y pasión a su modo entre las cosas materiales y las potencias sensitivas, y similarmente entre éstas y el intelecto. Por lo cual, si el intelecto de los ángeles recibiera algunas formas de las cosas materiales, sería necesario que los ángeles poseyeran potencias sensitivas, y así tener un cuerpo naturalmente unido. Por lo cual propio de la misma sentencia parece ser sostener que los ángeles son animales, como algunos platónicos afirmaron, y sostener que ellos reciben las formas de las cosas materiales [...].»

Eiusdem sententiae, resulta exactamente lo mismo afirmar la *acceptio a rebus* que afirmar la animalidad del hombre, es decir, su corporeidad sensitiva. Nuevamente: no estamos tratando de ninguna tesis marginal o incidental al pensamiento de Santo Tomás.

La «vecindad» del conocimiento sensible a las cosas, como antes veíamos, es razón de la influencia, de la *virtus agendi* de la sensibilidad sobre el intelecto: «El acto de aprehensión en nosotros, que recibimos el saber de las cosas, se da según un movimiento desde las cosas hacia el alma. Ahora bien, los sentidos son más cercanos a las cosas sensibles que el intelecto; de lo que se desprende que así como el sentido recibe de las cosas sensibles, así el intelecto recibe del sentido»³⁷.

La conocida tesis *nihil est in intellectu quod primum non fuerit in sensu* tiene su raíz en la *acceptio a rebus* como característica del espíritu encarnado. En un pasaje en el que Santo Tomás responde a una objeción que dice que Dios no entiende las cosas creadas porque carece de conocimiento sensible, se lee: «Esa frase (*nihil est in intellectu quod primum non fuerit in sensu*) debe entenderse de nuestro intelecto, que recibe su saber de las cosas (qui a rebus scientiam accipit)»³⁸.

3. *El intellectus agens no se opone a la acceptio a rebus, sino que se funda en ella*. Existe una manera de explicar la acción del *intellectus agens* que no parece ser compatible con la doctrina de la *acceptio a rebus* por parte del intelecto. En efecto, si todo el énfasis se pone de manera excluyente en la causalidad eficiente del intelecto, las cosas dejan de comportarse como activas y pasan a ser mera materialidad disponible para la acción del mismo. No parece ser ésta la posición de Santo Tomás.

El primer pasaje que citaremos pertenece a *De Veritate* q. 8 a. 9, que ya hemos citado anteriormente. El *corpus* dice al respecto del punto que nos ocupa: «El intelecto que recibe algunas formas de las cosas, de dos maneras se relaciona con éstas: a saber, como agente, y como paciente, entendiendo en sentido amplio la acción y la pasión. Pues las formas que están en las cosas materiales o en los sentidos o en la ima-

³⁷ Q. *De malo* q. 2 a. 3 ad 7um: «Actus apprehensionis in nobis, qui scientiam a rebus accipimus, est secundum motum a rebus ad animam. Viciniores autem sunt rebus sensibilibus sensus quam intellectus; et ideo sequitur quod sicut sensus recipit a rebus sensibilibus, ita intellectus a sensibus».

³⁸ *De verit.* q. 2 a. 3c. La obi. 19a decía: «Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu. Sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem, quia materialis est. Ergo ipse non intelligit res creatas». La resp. ad 19um dice: «Verbum illud est intelligentum de intellectu nostro, qui a rebus scientiam accipit; gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus; et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit; quod in intellectu divinum locum non habet».

gen, dado que no están totalmente depuradas de la materia, no son inteligibles en acto, sino sólo en potencia; y por lo tanto se requiere que sean hechas inteligibles en acto por la acción del intelecto; y esta es la necesidad de afirmar el intelecto agente en nosotros. Pero una vez hechas inteligibles las formas, todavía no entenderíamos las cosas mediante ellas, si dichas formas no se unieran al intelecto, de modo que el que entiende y lo entendido en acto sean uno. Y así es necesario que el intelecto reciba estas formas; y así en cierto modo padece desde las cosas, en cuanto que todo recibir es un cierto padecer»³⁹.

Observemos en este texto:

1. La introducción: *intellectus qui recipit formas aliquas a rebus* (el intelecto que recibe algunas formas de las cosas) se relaciona con ellas de dos maneras. Es decir: todo el planteo del *intellectus agens* presupone la *receptio* o *acceptio a rebus* y tiene sentido sólo en función de este presupuesto fundamental. Si el intelecto no recibiera de las cosas, recibiría de Dios, y no tendría razón de ser el *intellectus agens*. No existe ningún intelecto que se forme a sí mismo las *species* con prescindencia de un agente exterior.

2. *Dupliciter se habet ad res* (de dos maneras se relaciona con las cosas): a la vez como agente y como paciente desde dos puntos de vista diferentes. Desde el punto de vista de la inteligibilidad «en acto» de las especies, el intelecto se comporta activamente respecto de las cosas. Pero desde el punto de vista de la recepción de las formas que lo nutren y que han de ser actualizadas en su potencial inteligibilidad, el intelecto se comporta pasiva o receptivamente respecto de las cosas. De allí el final del pasaje: «Et ita oportet quod intellectus formas huiusmodi recipiat; et sic a rebus quodammodo patitur, prout scilicet omne recipere, pati quoddam est».

Se podría avanzar un poco más y afirmar incluso que la *acceptio a rebus* es la razón de ser del *intellectus agens*. En un pasaje muy simple de la *Summa* dice Santo Tomás: «Si el ángel recibiera el conocimiento de las cosas materiales por la acción las mismas cosas materiales (*ab ipsis rebus materialibus*), sería necesario que las hiciera inteligibles en acto abstrayéndolas»⁴⁰. Y en otro: «Sucede que el universal es abstraído de los singulares, en cuanto el intelecto que lo conoce recibe el conocimiento de las cosas. Si en cambio existe algún intelecto que no reciba el conocimiento de las cosas, el universal conocido por él no será abstraído de las cosas, sino en cierto modo preexistente antes que las mismas»⁴¹.

³⁹ *De verit.* q. 8 a. 9c («utrum formae per quas angeli cognoscunt res materiales sint innatae, vel a rebus acceptae»): «Intellectus enim qui recipit formas aliquas a rebus, dupliciter se habet ad res: ut agens scilicet, et ut patiens, largo modo actione et passione acceptis. Formae enim quae sunt in rebus materialibus aut in sensibus vel in phantasmate, cum non sin omnino a materia depurata, non sunt intelligibiles actu, sed in potentia tantum; et ideo requiritur quod per actionem intellectum efficiantur actu intelligibiles; et haec est necessitas ponendi intellectum agentem in nobis. Formis autem intelligibilibus factis, nondum per eas res intelligeremus, nisi formae illae intellectui unirentur, ut sic intelligens et intellectum sint unum. Et ita oportet quod intellectus formas huiusmodi recipiat; et sic a rebus quodammodo patitur, prout scilicet omne recipere, pati quoddam est [...]».

⁴⁰ *Summ. theol.* I q. 57 a. 1 ad 3um: «Si angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quod faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo eas».

⁴¹ *Summ. theol.* I q. 55 a.3 ad 1um: «Accidit universali ut a singularibus abstrahatur, inquantum intellectus illud cognoscens a rebus cognitionem accipit. Si vero sit aliquis intellectus a rebus cognitio-

En *De Veritate* existen pasajes muy completos que desarrollan el tema de manera más global y exhaustiva. En una objeción se decía: «El que recibe se relaciona con aquello que recibe como el paciente al agente. Por lo tanto, dado que la mente es mucho más noble que las cosas sensibles, no podrá recibir de ellas el conocimiento»⁴². En el *corpus* del mismo artículo, Santo Tomás analiza distintas opiniones sobre el origen (externo o interno) de nuestro conocimiento intelectual, y concluye: «Y por lo tanto, más que las posiciones predichas, parece razonable la sentencia del filósofo, que pone que el saber de nuestra mente en parte proviene desde dentro (*ab intrinseco esse*), y en parte desde fuera (*ab extrinseco*); no sólo de las cosas separadas de materia, sino también de las mismas cosas sensibles. Pues cuando nuestra mente se compara a las cosas sensibles que están fuera del alma, se encuentra hacia ellas en una doble relación. De un primer modo, como el acto a la potencia: a saber, en cuanto las cosas que están fuera del alma son inteligibles en potencia. En cambio, la misma mente es inteligible en acto; y de acuerdo a esto se afirma en ella el intelecto agente, que pone los inteligibles en acto. De un segundo modo como la potencia al acto: a saber, en cuanto que en nuestra mente las formas determinadas de las cosas están sólo en potencia, las que en las cosas fuera del alma están en acto; y de acuerdo a esto se afirma en el nuestra alma el intelecto posible, del cual es propio recibir las formas abstraídas de las cosas sensibles, hechas inteligibles en acto mediante la luz del intelecto agente. La cual luz del intelecto agente en el alma racional procede, como de su primer origen, de las sustancias separadas, especialmente de Dios. Y de acuerdo con esto, es verdad que nuestra mente recibe el saber de las cosas sensibles; y ello no impide sin embargo que el alma forme en sí misma las semejanzas de las cosas, en cuanto que mediante la luz del intelecto agente las formas abstraídas de las cosas sensibles se constituyen en acto, para que puedan ser recibidas en el intelecto posible»⁴³.

El texto podría también servir como respuesta a aquellos que pudieran sostener, después de leer este trabajo, que la postura tomista resulta de un excesivo «pasivis-

nem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum a rebus, sed quodammodo ante res praeexistens».

⁴² *De verit.* q. 10 a. 6 obi. 8a: «Recipiens se habet ad illud quod recipit quasi patiens ad agens. Cum ergo mens sit multo nobilior sensibilibus et sensibus ipsis, non poterit ab eis cognitionem accipere».

⁴³ *De verit.* q. 10 a. 6c.: «Et ideo prae omnibus praedictis positionibus rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco; non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam: in quantum, scilicet, res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia actu. Alio modo ut potentia ad actum: prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae, sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per luminis intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis, praecipue a Deo. Et secundum hoc, verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumine intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibile recipi possunt».

mo» del intelecto hacia las cosas⁴⁴. La *acceptio a rebus* no sólo no excluye, sino que por el contrario exige la intensa actividad del espíritu.

Pero esta actividad está toda dirigida a una más fiel y adecuada *receptio* o *acceptio*. La acción del intelecto agente no es creadora de las formas, sólo las dota de la necesaria inteligibilidad en acto que no podrían tener embretadas como existen en la materia. Por eso, en definitiva lo que hace el *intellectus agens* es hacer posible la *acceptio a rebus*: «Las formas sensibles, o abstraídas de lo sensible, no pueden obrar en nuestra mente, sino por el hecho de que son hechas inmateriales por la luz del intelecto agente, de modo que sean hechas en cierto modo homogéneas con el intelecto posible en el cual actúan»⁴⁵. El *intellectus agens* precisamente posibilita la acción de las cosas y la *acceptio* de las mismas por el intelecto (posible): «El intelecto agente imprime las especies inteligibles en el intelecto posible, de modo que mediante él es causado, por las cosas sensibles y por la enseñanza del hombre, el saber en nuestra alma (quo mediante, ex rebus sensibilibus et ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra)»⁴⁶. El *ex...causatur* aplicado a las cosas (y a la enseñanza que cumple un rol similar al de las cosas) es la razón de ser del *quo mediante*⁴⁷. La acción del *intellectus agens* es, por así decir, transparente, en el sentido de no «crear» él mismo las formas, sino de hacer posible su transparencia para el intelecto. La fuente está en las cosas mismas.

Es sabido que la afirmación del *intellectus agens* representa en Santo Tomás la afirmación de la causalidad segunda, creada, frente a un cierto ocasionalismo que podría estar latente en el platonismo y en la pura doctrina agustiniense de la iluminación (entendida de un modo que según Santo Tomás ni por el mismo Agustín habría sido sostenida). En Santo Tomás, la doctrina del *intellectus agens* se inscribe en el contexto metafísico más amplio de la afirmación de la consistencia y vigor operativo de la creatura como causa segunda, apoyándose en la doctrina de la participación. Santo Tomás tiende a acercar las doctrinas de Aristóteles y la de San Agustín, explicando el *intellectus agens* en armonía con la tesis platónico-agustiniense (más general y compatible) de que Dios es la fuente de toda luz intelectual: «Pues la misma luz intelectual que existe en nosotros no es otra cosa que una semejanza participada de la luz increada, en la cual se contienen las razones eternas»⁴⁸.

Pero quedaría incompleta esta afirmación de la causalidad creada frente a un posible ocasionalismo, si se limitara al reconocimiento de la causalidad del intelecto agente. En un curioso pasaje de la *Summa*, Santo Tomás asocia la «mera» afirmación del *intellectus agens* (y la con ella implícita negación de la acción de las cosas sobre el

⁴⁴ La misma crítica se puede responder desde la noción tomista del *iudicium de acceptis*: «In operatione cognoscitiva non solum est receptio, sed iudicium de acceptis» (*De verit.* q. 20 a. 1 obi. 4a).

⁴⁵ *De verit.* q. 10 a. 6 ad 1um: «Formae sensibiles, vel a sensibilibus abstractae, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili in quem agunt».

⁴⁶ «Intellectus agens imprimit species intelligibiles in intellectum possibilem, quo mediante, ex rebus sensibilibus et ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra» (*De verit.* q. 11 a. 1 ad 16um).

⁴⁷ Cfr. *De verit.* q. 11 a. 1 ad 10um.

⁴⁸ *Summ. theol.* I q. 84 a. 5c.

intelecto), precisamente con su adversario, la pura doctrina «platónica». Un aristotelismo mal entendido que sobrevalorara de manera excluyente la acción del *intellectus agens* vendría paradójicamente a coincidir con un «platonismo» en cuando coincidirían ambos en la negación de la acción de la causalidad segunda de las cosas materiales, y con ella en la negación o minimización de la *acceptio a rebus* por parte del intelecto: «Dado que para tener un saber de las cosas materiales, además de la luz intelectual en nosotros (*praeter lumen intellectuale in nobis*), son exigidas las especies inteligibles recibidas de las cosas; por lo tanto no poseemos noticia de las cosas materiales por la sola participación de las razones eternas, como afirmaron los platónicos, según los cuales basta la participación en las ideas para poseer el saber»⁴⁹.

De manera que habría que afirmar, en un tomismo «completo», por un lado el rescate de la doctrina platónica y agustiniense de la participación en las razones eternas; y, junto con ella, la afirmación de la causalidad segunda doble que implica para el conocimiento intelectual la acción de las cosas y la del *intellectus agens*.

Todo ello procediendo de un único origen metafísico. En efecto, el *intellectus agens* es la «participación de la luz divina» (y con ella de las razones eternas) en nosotros. Y las cosas son capaces de ser causas segundas que «obran» la verdad en nuestro intelecto, precisamente porque a su vez participan de esas razones eternas en cuanto ideas creadoras en Dios: «Las especies inteligibles de las que participa nuestro intelecto, se reducen como a su primera causa a un cierto principio inteligible por su esencia, a saber, a Dios. Pero proceden de tal principio mediante las formas de las cosas sensibles y materiales, de las cuales recogemos la ciencia»⁵⁰. Mediante las dos vías confluyentes de la causalidad segunda (*intellectus agens*-cosas), llega a nuestro intelecto la participación en un único e idéntico *lumen increatum*.

4. *La acceptio a rebus y el problema del conocimiento intelectual del singular*. Mucho se ha escrito en el tomismo sobre el problema de que no existe un conocimiento intelectual (puro, sin referencia a la *conversio ad phantasmata*) del singular material. No nos vamos a detener demasiado sobre este punto aquí. Es sabido que el no poder conocer con un conocimiento intelectual *ut sic* a lo singular material no es, para Santo Tomás, ninguna característica del conocimiento intelectual como tal, sino una limitación específica de nuestro intelecto.

Pero la doctrina tomista, no siempre explicada por los expositores del pensamiento de Santo Tomás en estos mismos términos, es que nuestro intelecto no puede conocer por sí sólo lo singular como tal y debe para ello recurrir a lo sensible, porque recibe su saber de las cosas, y éstas tienen cierta dificultad para producir conocimiento de su propia individualidad en nuestro intelecto. El ángel y Dios, en

⁴⁹ *Summ. theol.* 1 q. 84 a. 5c.: «Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut platonici possuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam».

⁵⁰ *Summ. theol.* 1 q. 84 a. 4 ad 1um: «Species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibilem, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus».

cambio, conocen intelectualmente el singular, porque no reciben su saber de las cosas. A una objeción que dice que «Como dice Boecio, universal es lo que es entendido (*intelligitur*), singular lo que es sentido. Pero el ángel no siente. Por lo tanto no conoce los singulares», Santo Tomás responde: «Las palabras de Boecio se entienden de nuestro intelecto, que recibe las formas de las cosas. No en cambio del intelecto angélico, que recibe las formas inmediatamente de Dios»⁵¹.

Nuestro autor se saltea en este pasaje varias premisas. En otro lugar nos da una pista, aunque en forma incompleta, esta vez comparando la situación del hombre con la de Dios. La objeción decía que Dios no puede conocer la materia, por ser *minimum esse* (ergo, Dios no conoce el singular...). La respuesta de Santo Tomás no se hace esperar: aquellas realidades que poseen un ser deficiente son imperfectas con respecto a su cognoscibilidad por nuestro intelecto, en cuanto son imperfectas en su capacidad de obrar; no sucede así en el caso del intelecto divino, que no recibe el saber de las cosas⁵². En el texto anterior se decía que la limitación de no conocer el singular es propia, no del intelecto angélico, sino del humano, en cuanto «recibe su saber de las cosas». Aquí se dice que la materia es principio de oscuridad cognoscitiva para el hombre y no para Dios, no tanto por esa cierta oscuridad *per se* de la materia (Dios no conoce la materia de las creaturas por su forma, sino directamente⁵³), sino en cuanto que el hombre «recibe su saber de las cosas», que poseen una imperfección en su obrar (*deficiunt a ratione agendi*). La vinculación entre ambas tesis radica en que la materia es principio de individuación.

Pero también faltan algunas premisas en este otro texto. La explicación completa se puede encontrar, entre otros, en el siguiente pasaje: «Dado que las ideas existentes en la mente divina son productoras de las cosas en cuanto a la forma y la materia, es necesario que sean ejemplares y semejanzas de las mismas en cuanto a ambos aspectos. Por lo cual por ellas es conocida la cosa no sólo según la naturaleza de su género y especie, que apenas incluye los principios materiales, sino también según su singularidad, cuyo principio es la materia [...] En cambio las especies que son recibidas de las cosas, son semejantes a las cosas sólo en cuanto que las cosas pueden obrar. Y esto es debido a su forma. Y por lo tanto por ellas no pueden ser conocidos los singulares, a no ser en cuanto son recibidos en otra potencia que utiliza órgano corporal, en la cual en cierta manera existen materialmente; y así son recibidas particularmente»⁵⁴. El texto sigue con la referencia a la *reflexio ad phantasmata*.

⁵¹ *De verit.* q. 8 a. 11 obi 1a: «Ut dicit Boetius, universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur. Sed angelus non sentit. Ergo non cognoscit singularia». *Ibid.*, ad 1um: «Verbum Boetii intelligitur de intellectu nostro, qui accipit formas a rebus, non autem de intellectu angelico, qui accipit formas immediate a Deo».

⁵² Referido a la materia, que Dios no podría conocer por ser *minimum esse*, vide *De verit.* q. 2 a. 5 obi. 12a. La resp. ad 12um dice: «Illa quae habent deficiens esse, secundum hoc deficiunt a cognoscibilitate intellectus nostri, quod deficiunt a ratione agendi; non autem ita est de intellectu divino, qui non accipit scientiam a rebus».

⁵³ Cfr. *De verit.* q. 2 a. 5c.: «Formae earum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum, quod est commune formae et materiae; unde per formae illae respiciunt et formam et materiam immediate, et non unum per alterum».

⁵⁴ *De verit.* q. 19 a. 2c.: «Cum enim ideae in mente divina existentes sint factrices rerum quantum ad formam et materiam, oportet quod sint eorum exemplaria et similitudines secundum utrumque».

En otro lugar se dice algo muy semejante, sólo que sin la referencia explícita a la materia como *principium individuationis*: «Aquella (semejanza) que existe en nuestro intelecto, es recibida de la cosa en cuanto la cosa obra en nuestro intelecto, obrando primeramente en el sentido; ahora bien, la materia, a causa de la debilidad de su ser, por ser sólo ente en potencia, no puede ser principio de obrar (*principium agendi*); y por lo tanto la cosa que obra en nuestra alma, obra sólo por la forma. Por lo cual la semejanza de la cosa que se imprime en el sentido, y, depurada a través de ciertos grados, llega (*pertingit*) hasta el intelecto, es sólo semejanza de la forma»⁵⁵.

La inteligencia humana conoce las cosas, en cuanto éstas actúan eficazmente sobre ella. Pero la acción de las cosas procede de su forma, mientras que la materia como tal no actúa. De allí la inevitable pérdida de la individuación de la forma que llega a actuar sobre el intelecto, y con esta pérdida, la incompletez del conocimiento meramente abstracto como imperfección del conocimiento humano. La «recuperación» de la materia individuante y con ella de la individuación, se da mediante la *conversio* o *reflexio ad phantasmata*, sólo mediante la cual es posible alcanzar integralmente el concreto existente en su esencia individual: «Las formas inteligibles recibidas de las

Unde per eas cognoscitur res non solum secundum naturam generis vel speciei, quae penes principia materialia sumitur, sed etiam secundum suam singularitatem, cuius principium est materia [...] Species autem quae sunt acceptae a sensibus, sunt similes rebus secundum hoc tantum quod res agere possunt; et hoc est secundum formam. Et ideo per eas non possunt singularia cognosci, nisi forte in quantum recipiuntur in alia potentia utente organo corporali, in qua quodammodo sunt materialiter; et sic particulariter recipiuntur».

⁵⁵ El texto completo termina explicando que no sucede lo mismo en Dios, en el cual la semejanza de la creatura incluye materia y forma: «Illa (similitudo) quae est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensu; materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est ens in potentia tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res quae agit in animam nostram, agit solum per formam. Unde similitudo rei quae imprimitur in sensum, et per quosdam gradus depuratam, usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formae. Sed similitudo rei quae est in intellectu divino, est factiva rei: res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat: unde similitudo immaterialis quae est in Deo, non solum est similitudo formae, sed materiae» (*De verit.* q. 2 a. 5c). En otro lugar agrega: «Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo, secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quod habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum secundum respectum determinat cognitionem ad aliquid cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam, est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum modum illum quod forma, quae est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente; unde nihil prohibet, per formas quae in mente immaterialiter existunt, res materiales cognosci. Hoc autem differenter contingit in mente humana, quae cognitionem accipit a rebus, et in divina vel angelica, quae a rebus non accipiunt. a) In mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quandam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam; unde formae quae sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum [...] b) Sed formae earum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum, quod est commune formae et materiae; unde per formae illae respiciunt et formam et materiam immediate, et non unum per alterum. c) Et similiter formae intellectus angelici, quae sunt similes formis mentis divinae, quamvis non sint causa rerum» (*De verit.* q. 10 a. 4 c).

sino sólo en cuanto a aquello que es abstraído. Y así, dado que las formas recibidas de las cosas en nuestro intelecto son abstraídas de la materia y de todas las condiciones materiales, no conducen al conocimiento de los singulares, sino sólo de los universales⁵⁶. Dios, en cambio, tiene idea intelectual del concreto hilemórfico porque sus ideas no son recibidas de las cosas, sino creadoras de las mismas. Por eso existen en la mente divina ideas creadoras correspondientes a cada individuo material existente, lo que podríamos llamar los modelos eternos de las esencias individuales⁵⁷. El ángel también tiene dicha idea del singular material, porque de la misma mente divina de la que proceden las esencias individuales existentes, proceden las especies angélicas, que incluyen la forma y la materia individual.

El peligro del abstractismo es inherente al hombre, espíritu encarnado, en cuanto recibe su saber de las cosas, y en cuanto no sabe volver a esas mismas cosas, de las que recibió el saber, a través de la *conversio ad phantasmata*, es decir, de la unidad profunda, hilemórfica, entre el conocimiento intelectual y el sensible⁵⁸. Al no saber hacerlo, desvirtúa la misma naturaleza de esas formas, «en cuya naturaleza se encuentra que existan en los individuos», y desvirtúa también la naturaleza de nuestro conocimiento intelectual, propio de un espíritu encarnado⁵⁹.

IV. ALGUNOS COROLARIOS DE LA *ACCEPTIO A REBUS*

Concluiremos este trabajo haciendo referencia a ciertos puntos que surgen más bien como consecuencias de la tesis en relación a la vida humana y a la actitud del hombre hacia la realidad.

⁵⁶ Q. *De anima* a. 20c.

⁵⁷ *De verit.* q. 3 a. 8c: «Plato non posuit ideas singularium, sed specierum tantum; cuius duplex fuit ratio. Una quia, secundum ipsum, ideae non erant factivae materiae, sed formae tantum in his inferioribus. Singularitatis autem principium est materia; secundum formam vero unumquodque singulare collocatur in specie; et ideo idea non respondet singulari in quantum singulare est, sed ratione speciei tantum. Alia ratio [...] Nos autem ponimus Deum esse causam singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo oportet nos singularium ponere ideas».

⁵⁸ Es interesante, aunque no pertinente para ser tratada en el cuerpo principal de este trabajo, la relación entre la *acceptio a rebus* y la doctrina tomista de la *ratio*. Todo *intellectus* es un cierto *accipere*, y así lo define Santo Tomás: «Accipere absolute aliquid, quod videtur esse intellectus, est prior quam conferre, quod pertinet ad rationem» (*De verit.* q. 15 a. 1c). «Una potentia erit quae principia accipit, quod est intellectus, et principia in conclusiones ordinat, quod est ratio» (*Ibid.*, sed contra 6). «Non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplice acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum» (*Ibid.*, c). Pero la *ratio* como característica específica del intelecto humano tiene su origen en la *acceptio a rebus*: «Intellectus angelorum dicitur deiformis, eo quod divino intellectui conformis est: non autem in hoc quod uno omnia intelligat, et ita simul intelligat, sed in hoc quod a rebus cognitionem non accipit, sine investigatione rationis et sine adminiculo sensus cognoscit» (*In II Sent.* dist. 3 q. 3 a. 4 ad 1um). Lo mismo sucede con el conocimiento experiencial, que es característico del hombre también en cuanto éste conoce mediante una *acceptio a rebus*: «Cognitio per experientiam longi temporis est accipientis scientiam a rebus» (*Ibid.*, dist. 7 q. 2 a. 1 obi. 4a).

⁵⁹ Vide *Summ. theol.* I q. 84 a. 7c: «Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem».

1. *Acceptio a rebus y theoria en el hombre.* El conocimiento teórico humano está esencialmente vinculado a la *acceptio a rebus*: «La cosa de un modo se compara al intelecto práctico, de otro al especulativo. Pues el intelecto práctico causa la cosa, por lo cual es la medida de las cosas que por él surgen: mientras que el intelecto especulativo, puesto que recibe de las cosas, es en cierto modo movido por las cosas mismas, y así son las cosas su medida»⁶⁰. «La forma que es distinta del intelecto a veces se compara con la cosa de la que es semejanza como su causa: como sucede en el intelecto práctico, cuya forma es la causa de la cosa realizada; otras veces en cambio es efecto de la cosa, como sucede en nuestro intelecto especulativo que recibe el conocimiento de las cosas»⁶¹.

Pero el *nostro* del texto anterior ya nos está sugiriendo que la *acceptio a rebus* no es una característica intrínseca de todo intelecto teórico como tal, sino sólo del humano. En efecto, Dios no tiene *acceptio a rebus* y tiene conocimiento teórico; el ángel tampoco, y también lo tiene. Esta objeción lleva a Santo Tomás a precisar un poco más los términos dado que la situación lo requiere: «Aquella diferencia entre el saber práctico y el especulativo no es por sí, sino por accidente, a saber, en cuanto son humanas: pues el hombre, de las cosas que él mismo no hizo, no tiene conocimiento sino por las formas recibidas de las cosas. Distinto es el caso del ángel, que tiene impresas por su creación las formas de las cosas»⁶². Lo propio del hombre es recibir de las cosas, de tal manera que el conocimiento teórico no humano no es por *acceptio a rebus*, e incluso en parte el conocimiento práctico humano es también por *acceptio a rebus*, en cuanto el hombre nutre sus ideas creadoras con la recepción de otras realidades⁶³.

En definitiva, y esto es lo decisivo de este punto, resulta muy claro a través de los textos que la actitud teórica es para el hombre esencialmente una actitud receptiva.

⁶⁰ *De verit.* q. 1 a. 2c: «Res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mesurant ipsum».

⁶¹ *De verit.* q. 2 a. 3 ad 1um: «Haec autem forma, quae est aliud ab intellectu, quandoque comparatur ad rem cuius est similitudo, ut causa eius: ut patet in intellectu practico, cuius forma est causa rei operatae; quandoque autem est effectus rei, sicut patet de intellectu nostro speculativo accipiente cognitionem a rebus».

⁶² *De verit.* q. 8 a. 9 ad 1um: «Differentia illa speculativae et practicae scientiae non est per se, sed per accidens, in quantum scilicet sunt humanae: homo enim de rebus quae ipse non facit, non habet cognitionem nisi per formas a rebus acceptas. Secus autem est de angelo, qui habet a sui creatione formas rerum sibi inditas».

⁶³ En *De verit.* q. 3 a. 3 obi. 5a plantea que Dios no tiene conocimiento recibido de las cosas, por lo cual no puede tener conocimiento especulativo: «Omnes formae intellectus vel sunt a rebus, vel ad res: quae autem ad res, sunt practici intellectus; quae vero a rebus, speculativi. Sed nullae formae intellectus divini sunt a rebus, cum nihil a rebus accipiat. Ergo sunt ad res; et sic sunt practici intellectus». Santo Tomás responde que a veces el intelecto práctico también recibe de las cosas, y muchas veces el intelecto especulativo (no humano) no recibe de ellas: «Intellectus speculativus et practicus non distinguuntur per hoc quod est habere formas a rebus aut ad res; quia etiam in nobis intellectus practicus quandoque habet formas a rebus sumptas; ut cum aliquis artifex ex artificio aliquo viso concipit formam secundum quam operari intendit. Unde non oportet etiam ut omnes formae quae sunt intellectus speculativi, sint acceptae a rebus» (*Ibid.*, ad 5um).

La contemplación humana se nutre de la recepción de las formas de las cosas, de la apertura a la acción que estas cosas son capaces de realizar en el propio intelecto.

2. *La acceptio a rebus y la vida afectiva.* El punto central de este trabajo, más allá de la diversidad de aspectos y de temas, radica en mostrar que, para Santo Tomás, la vida misma del espíritu humano depende de la *acceptio a rebus*. Vida del conocimiento, ciertamente, pero a través del conocimiento del alma humana entera, como decía Gilson⁶⁴. Las cosas engendran en el espíritu humano, porque así está establecido en la estructura misma de la creación, toda su vida y actividad. Y esto implica también que la afectividad humana vive también de la *acceptio a rebus*.

Así como el intelecto es movido por las cosas, también lo es la voluntad, facultad afectiva espiritual⁶⁵: «Pues no es algo bello porque nosotros lo amamos, sino que porque es bello y bueno es amado por nosotros; pues nuestra voluntad no es causa de las cosas, sino que es movida por las cosas; en cambio la voluntad de Dios es causa de las cosas y por lo tanto su amor hace buenas las cosas que ama y no a la inversa; pues su bondad lo mueve a sí mismo en sí mismo, cosa que no hace la nuestra»⁶⁶.

El pasaje es de la *Expositio* de Santo Tomás sobre los *Nombres Divinos* de Dionisio. Pero también en *De Veritate*, pese a que no se especializa en los temas vinculados con la afectividad, se encuentran pasajes al respecto: «El mismo bien aprehendido mueve al apetito»⁶⁷. «La voluntad es inmutada por lo apetecible»⁶⁸. «Toda potencia pasiva es movida por su objeto. Pero la voluntad es potencia pasiva; pues es un apetito que mueve siendo movido. Por lo tanto es movido por su objeto. Y su objeto es el bien entendido o aprehendido»⁶⁹.

También la *delectatio intellectus*, el gozo de la potencia intelectual en su acto de conocer, es causado por la cosa cuando el conocimiento se produce por la *acceptio a rebus*, cosa que no sucede en el conocimiento divino: «La delectación del intelecto procede de la operación que le es conveniente; por lo cual se dice que Dios goza con una delectación una y simple. De acuerdo a esto, algo inteligible es causa de la delectación del intelecto en la medida que es causa de su operación. Y esto se da en cuan-

⁶⁴ Cfr. É. GILSON, *El tomismo*, EUNSA, Pamplona 1978, p. 458.

⁶⁵ No es lugar de mostrar aquí lo que resulta manifiesto de un sinnúmero de textos tomistas, a saber, que la voluntad para Santo Tomás es una potencia inicial y fundamentalmente afectiva, antes de ser potencia de acción o causalidad activa. Baste este ejemplo, en el cual se puede ver la expresión *simplex affectus voluntatis* en la *Summa*: «Amor, concupiscentia et huiusmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quaedam passionem, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes. Et sic communiter accipiuntur; et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum, absque passione vel animi concitatione. Et sic sunt actus voluntatis» (*Summ. theol.* I q. 82 a. 5c).

⁶⁶ «Non enim ideo aliquid est pulchrum quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum ideo amatur a nobis; voluntas enim nostra non est causa rerum, sed a rebus movetur; voluntas autem Dei est causa rerum et ideo amor suos facit bona ea quae amat et non e converso; quia sua bonitas movet seipsum in seipso, quod non facit nostra» (*In IV De div. nomin.*, lect. 10, n. 439).

⁶⁷ «Ipsium enim bonum apprehensum est movens appetitum» (*De verit.* q. 22 a. 3c).

⁶⁸ «Voluntas immutatur ab appetibili» (*De verit.* q. 22 a. 9c).

⁶⁹ «Omnis potentia passiva movetur a suo obiecto. Sed voluntas est potentia passiva; est enim appetitus movens motum. Ergo movetur a suo obiecto. Sed obiectum eius est bonum intellectum vel apprehensum» (*De verit.* q. 22 a. 12c).

to que produce una semejanza suya en él, por la cual el intelecto es informado en acto. Por lo cual es evidente que la cosa que es entendida no es causa de la delectación en el intelecto, sino cuando el conocimiento del intelecto es recibido de las cosas, lo cual no sucede con el intelecto divino»⁷⁰.

Hasta tal punto hay que hablar de *motus* y de *receptio* en la voluntad, que en sentido amplio puede hablarse de *passio* en la voluntad, exactamente como se hablaba de *passio* en el intelecto: «La pasión es el efecto del agente en el paciente. Ahora bien, el agente natural induce un doble efecto en el paciente: pues primero le da la forma, y en segundo lugar le da el movimiento consecuente a dicha forma [...] Así también el mismo apetecible da al apetito, en primer lugar, cierta coaptación al mismo, que es la complacencia de lo apetecible; y de esta complacencia sigue el movimiento hacia el apetecible [...] Por lo tanto, la primera inmutación del apetito por el apetecible se llama amor, que no es otra cosa que la complacencia del apetecible; y de esta complacencia se deriva el movimiento hacia el apetecible, que es el deseo; y en último lugar el reposo, que es el gozo. Así por lo tanto, dado que el amor consiste en cierta inmutación del apetito por el apetecible, es evidente que el amor es pasión; en sentido propio en cuanto está en el concupiscible, y en sentido amplio y mediante una extensión del nombre, en cuanto está en la voluntad»⁷¹.

Passio del intelecto, *passio* de la voluntad. Acción de las cosas sobre ambos, sobre el espíritu humano, y sobre el compuesto humano, como una unidad. Fuerza de la verdad y del bien de las cosas, vista como *virtus agendi* de las creaturas en nuestra alma, de acuerdo a la forma misma en que está organizada la creación divina y, en consonancia con ella, de acuerdo al puesto del hombre en el Cosmos. Estamos en las antípodas del kantismo, y de todo el inmanentismo y apriorismo modernos⁷².

El conocido «círculo» entre realidad, conocimiento y amor viene aquí a cuenta: «La cosa que existe fuera del alma mueve al intelecto, y la cosa entendida mueve al apetito, y así el apetito conduce a que se alcance la cosa por la cual el movimiento comenzó»⁷³. Primacía de la cosa, no por un «cosismo», sino en virtud de esa fuerza que

⁷⁰ *De verit.* q. 2 a. 3 ad 15um: «Delectatio intellectus est ex operatione convenienti; unde ibi dicitur quod Deus una et simplici delectatione gaudet. Secundum hoc igitur aliquid intelligibile est causa delectationis intellectui secundum quod est causa operationis ipsius. Hoc autem est secundum quod facit similitudinem suam in ipso, quo intellectus opere informetur. Unde patet quod res quae intelligitur, non est causa delectationis in intellectu nisi quando cognitio intellectus a rebus accipitur; quod non est in intellectu divino».

⁷¹ «Passio est effectus agente in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patientis: nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam [...] Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacencia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile [...] Prima ergo inmutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil aliud est quam complacencia appetibilis; et ex hac complacencia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, qui est gaudium. Sic ergo, cum amor consistat in quadam inmutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio: proprie quidem secundum quod est in concupiscibile, communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate» (*Summ. theol.* I-II q. 26 a. 2c).

⁷² Puede verse al respecto el tratamiento de esta cuestión que propongo en mi tesis doctoral *La apertura*, pp. 366ss.

⁷³ «Res quae est extra animam movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tunc ducit ad hoc quod perveniat ad rem a qua motus incepit» (*De verit.* q. 1 a. 2c).

posee por ser creación, «en cuanto que en ella es participada alguna semejanza de algo que está por encima del intelecto humano»⁷⁴.

Doctrina del círculo que nos permite también responder a un aparente *sed contra* al punto que estamos tratando, que encontramos en *De Veritate* cuando Santo Tomás responde a una objeción. La tesis que trata Santo Tomás de demostrar allí es que la voluntad mueve al apetito sensitivo. La objeción decía que, así como los sentidos mueven al intelecto, así también análogamente los apetitos sensibles deben mover a la voluntad. La respuesta dice: «El acto de aprehensión en nosotros, que recibimos el saber de las cosas, se da según un movimiento de las cosas al alma. Y los sentidos son más cercanos a las cosas sensibles que el intelecto; y de aquí se deriva que así como el sentido recibe de las cosas, así el intelecto recibe de los sentidos. En cambio el acto de la potencia apetitiva es según un movimiento del alma hacia la cosa; y por eso sucede, inversamente, que es natural que el movimiento proceda del apetito superior al inferior»⁷⁵. ¿Cómo es esto? El círculo lo explica: las cosas mueven al intelecto a través de los sentidos, y el bien aprehendido por el intelecto mueve a la voluntad, que a su vez mueve al apetito sensitivo. Pero siempre queda claro que el movimiento comenzó por la cosa.

3. *Sobre la «actitud» que se deriva de esta tesis.* Cierta actitud del hombre hacia la realidad es, entonces, no una máxima de moralina, sino requisito exigido por la misma estructura de la creación, por la misma ubicación metafísica del hombre en el Cosmos. Tratar de alterar esto resulta, en esta perspectiva metafísica, poco menos que demencial y hasta suicida, si hemos de tomarnos en serio la expresión «vida» del espíritu. La actitud de humildad y de apertura, la actitud de escucha y de docilidad, es así condición esencial para que las cosas funcionen como está previsto por el *Conditor*.

Hemos reservado algunos textos para el final de este trabajo, que pueden ayudarnos a meditar sobre dicha actitud.

En primer lugar, podríamos reflexionar sobre el hecho de que esta tesis implica una verdadera «sumisión» de nuestro intelecto a lo que es. Un acallar en cierto sentido las propias opiniones, y someterlas a su adecuación a lo real. Si el idealismo es la filosofía elegida por quien quiere liberarse de la tiranía de las cosas⁷⁶, el realismo implica un verdadero someterse a ellas, que no tiene nada de humillante. Si son *mensura* de nuestro intelecto, si el intelecto recibe su saber de ellas, no cabe otra actitud:

⁷⁴ «Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliqua similitudo alicuius quod est supra intellectum humanum» (*Summ. theol.* 1-II q. 3 a. 6c).

⁷⁵ Q. *De malo* q. 2 a. 3 ad 7um: «Actus apprehensionis in nobis, qui scientiam a rebus accipimus, est secundum motum a rebus ad animam. Viciniores autem sunt rebus sensibilibus sensus quam intellectus; et ideo sequitur quod sicut sensus recipit a rebus sensibilibus, ita intellectus a sensibus. Actus autem appetitivae virtutis est secundum motum ab anima ad res; et ideo e converso naturaliter ab appetitu superiori procedit motus ad appetitum inferiorem».

⁷⁶ «Para quien aspire a libertarse de todo yugo externo, para quien se sienta justamente como lo que impone o pretende imponer su ley a lo externo, la filosofía elegida debe ser el idealismo» (J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, s. v. *Fichte*).

«La verdad que en el alma es causada por las cosas, no sigue el parecer del alma (*non sequitur aestimationem animam*), sino la existencia de las cosas. En efecto, por el hecho de que la cosa es o no es, el enunciado (*oratio*) será verdadero o falso, y lo mismo el intelecto»⁷⁷.

La «salida» del inmanentismo de nuestras opiniones no puede consistir en el agregado de otras opiniones con su mismo *status*, sino que es una «salida hacia la cosa», hacia el ser o no ser de la cosa: «El intelecto que es causa de la cosa, se compara a la misma como regla y medida; y a la inversa sucede con el intelecto que recibe el saber de las cosas. Por lo cual, cuando las cosas son regla y medida del intelecto, la verdad consiste en lo siguiente: en que el intelecto se adecue a la cosa, como sucede en nosotros. Por el hecho de que la cosa es o no es, nuestra opinión y enunciado (*oratio*) es verdadero o falso»⁷⁸.

Por esta razón, nuestra opinión es algo segundo; «lo que nos parece» no es algo absoluto, sino que debe ajustarse a lo que es: «Las cosas se relacionan con nuestro intelecto como causa, a saber, en cuanto el intelecto recibe de las cosas; y de aquí se deriva que nuestro saber no mide a las cosas, sino que es medido por ellas [...] Pues no se da algo en la realidad, porque así nos parece a nosotros; sino más bien, porque es así en la realidad, es verdadero lo que nos parece»⁷⁹. Realismo elemental, se dirá; pero absolutamente necesario para nuestro mundo atestado de opiniones, pareceres y «estimaciones».

Este realismo de la *existentia rerum* es todo lo contrario de un escolasticismo formalista para el cual nuestro conocimiento intelectual se mantiene idéntico a sí mismo exista o no la cosa a la que se refiere. En este sentido, el tomismo está en las antípodas de la tesis de que el conocimiento intelectual en el hombre tiene validez independientemente de que su objeto exista o no exista.

Esta tesis se encuentra originariamente en Duns Scoto, a través de su distinción entre *notitia intuitiva* y *notitia abstractiva* —oposición que se impuso entre los tomistas posteriores por encima de la distinción de Santo Tomás entre *intuitus intellectus* y *discursus rationis*—. La *notitia intuitiva* se define por captar el objeto en su existencia extramental y la *notitia abstractiva* se define por prescindir de la existencia y es indiferente a que la cosa exista o no. De aquí que exista «abstracción» también en los sentidos internos (por ejemplo, en la imaginación cuando se representa un objeto no existente o simplemente no presente) o incluso en los ángeles o Dios. Scoto afirmaba en el intelecto una *notitia intuitiva* antes del pecado original, que el

⁷⁷ *De verit.* q. 1 a. 2 ad 3um: «Veritas quae in animam causatur a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum; ex eo enim quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur, et intellectus similiter».

⁷⁸ *Summ. theol.* I q. 21 a. 2c: «Intellectus autem qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura: e converso autem est de intellectu qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc, quod intellectus adaequatur rei, ut in nobis accidit: ex eo enim quod res est vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est».

⁷⁹ «Sed res se habent ad intellectum nostrum sicut causa, inquantum scilicet intellectus accipit a rebus; et inde est quod scientia nostra non mensurat res, sed mensuratur ab eis [...] Non enim ita ideo est in re, quia sic videtur nobis; sed magis quia ita est in re, verum est quod videtur nobis» (*In 1 Sent.* d. 19 q. 5 a. 2 ad 2um).

hombre perdió con dicho pecado. Veamos algunos pasajes: «La ciencia de las conclusiones o el intelecto de los principios permanecen iguales en el intelecto exista la cosa o no, esté o no presente la cosa [...] Este acto de entender, que puede ser llamado científico, puede satisfactoriamente ser dicho abstractivo, porque abstrae al objeto de la existencia o de la no existencia, de la presencia o de la ausencia»⁸⁰. «Aunque el conocimiento abstractivo pueda ser de lo existente igualmente como de lo existente, en cambio el intuitivo no es sino de lo existente en cuanto es existente; pues el conocimiento humano abstractivo y definitivo puede ser de lo no existente como de lo existente. Es manifiesto por lo dicho anteriormente, y es evidente por sí mismo, que se da de la misma manera tanto si la cosa existe como si no existe»⁸¹. Comenta agudamente Gilson: «Tal como Duns Escoto la concibe, la Metafísica es una ciencia a la vez real y abstracta. Lo primero, porque siendo un conocimiento general por medio de conceptos, ella es verdaderamente una ciencia. Pero de todo lo que ella hace abstracción, conviene ubicar la existencia en el primer lugar. Sólo la intuición capta lo real como existente. En su estado presente, el hombre no tiene más que intuiciones sensibles. En cuanto a las intuiciones intelectuales del ser inmaterial, aún cuando, por su naturaleza el intelecto sea capaz de ellas, es un hecho que él no lo es presente-mente [...] se sigue de aquí que nuestro conocimiento abstracto lleva tanto a aquello que existe como a aquello que no existe, a tal punto que, aunque su objeto exista, ella no nos lo representa como existente»⁸².

Lo grave es que los tomistas posteriores (sobre todo Juan de Santo Tomás y Gredt) asumen esta distinción escotista y la unen a la negación tomista de un conocimiento intelectual del singular material, con lo cual concluyen también que no existe en el hombre como tal «intuición intelectual» (captación intelectual de la existencia) y que todo conocimiento intelectual (la *scientia*, la *sapientia*, etc.) es «abstractivo». Con lo cual la inteligencia queda en cierto modo independizada del *esse rerum*. Juan de Santo Tomás adopta exactamente estas definiciones de intuición y abstracción, oponiéndolas entre sí y ubicándolas en la primera operación: «Por lo tanto la noticia que es la simple aprehensión, o término mental, se divide primeramente en noticia intuitiva y abstractiva. La cual división no sólo abarca la noticia intelectual sino también la de los sentidos externos, que siempre son noticias intuitivas, y las de los internos, que a veces son intuitivas y a veces abstractivas. La noticia intuitiva es la noticia de la cosa presente, la noticia abstractiva es la noticia de la cosa ausente»⁸³. La

⁸⁰ «Scientia conclusionis vel intellectus principii aequè in intellectu manet re existente et non existente, praesente vel non presente [...] Iste actus intelligendi, qui scientificus dici potest [...] potest satis proprie dici abstractivus, quia abstrahit obiectum ab existentia et non existentia, praesentia et absentia» (*Quodl. VI 18*).

⁸¹ «Etsi cognitio abstractiva possit esse non existentis aequè sicut et existentis, tamen intuitiva non est nisi existentis ut existens est; cognitio autem hominis abstractiva et definitiva potest esse non existentis et existentis. Patet ex dictis ibi (q. 6), et patet ex se, quia ita habetur si res non existat, sicut si existat» (*Quodl. VII 22*).

⁸² É. GILSON, *Jean Duns Scot*, Vrin, Paris 1952, p. 108.

⁸³ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Logica*, I pars, p. 156. «Igitur notitia, quae est simplex apprehensio, seu terminus mentalis, primo dividitur in notitiam intuitivam et abstractivam. Quae divisio non solum amplectitur notitiam intellectivam sed etiam sensuum externorum, qui semper sunt notitiae intuitivae, et interiorum, quae aliquando sunt intuitivae, aliquando abstractivae. Notitia intuitiva est notitia rei prae-

abstracción ya no significa el prescindir de las condiciones de la materia individual, sino el prescindir de la «presencia» o «existencia». Y así, existe un conocimiento sensible abstracto, y existe un conocimiento divino abstracto. Se identifica (erróneamente) la *notitia intuitiva* en Dios con la *scientia visionis*, y la *notitia abstractiva* con la ciencia de *simplex intelligentiae*⁸⁴. Y lo que es más grave, se niega el carácter «presencial», existencial diríamos, del objeto de la ciencia⁸⁵. Las consecuencias de esta tesis son enormes: se condena a la *scientia* humana (y también a la metafísica en cuanto ciencia) a un inevitable divorcio con lo real, con el *esse rerum*, y se la lleva casi inevitablemente a ser una construcción mental y abstractista.

¿A qué viene esta reflexión sobre el escolasticismo postomista en este trabajo? Se debe a que nos parece una inmejorable —aunque un tanto prolongada— introducción para ubicar en su justa importancia el siguiente pasaje de Santo Tomás, diametralmente opuesto a estas tesis: «En una relación contraria se encuentra aquél conocimiento respecto de las cosas conocidas, y nuestro conocimiento. Pues nuestro conocimiento, que es recibido de las cosas, es naturalmente posterior a las cosas; en cambio el conocimiento del Creador sobre las creaturas, y del artifice respecto de los entes artificiales naturalmente precede a las cosas conocidas. Quitado lo primero se quita lo posterior, pero no a la inversa. Y por esto es que nuestra ciencia de las cosas naturales no puede existir a no ser que las cosas mismas preexistan, mientras que en el conocimiento divino, o en el del artifice, se da indiferentemente el conocimiento de la cosa, tanto si la cosa existe como si no existe»⁸⁶. «Indiferencia» respecto del ser o no de la cosa sólo puede tener un conocimiento, cuando es creador. Por eso, cuando la metafísica pierde de vista su contacto y dependencia permanente respecto del *esse rei*, siempre corre el peligro de deslizarse hacia el idealismo, cuya esencia es precisamente la negación de algo dado y existente de lo cual nuestra ciencia dependa.

Una reflexión final acerca de las implicancias de la *acceptio a rebus* merece la asociación que propone Santo Tomás en la cuestión «De Magistro» entre la acción de las cosas y la acción del maestro. Allí se explica que la acción del maestro se encuentra respecto de la adquisición del saber en la misma situación que las cosas: «En el discípulo se describen las formas inteligibles, por las cuales se forma la ciencia mediante la doctrina recibida, de manera inmediata ciertamente por el intelecto agente, pero de manera mediata por aquél que enseña. Pues el maestro propone algunos signos de las cosas inteligibles, de los cuales el intelecto agente recibe las intenciones inteligibles, y las describe en el intelecto posible. Por lo cual las mismas palabras del maestro, escuchadas o vistas en los escritos, se relacionan con el causarse de la cien-

sentis [...] Notitia abstractiva est notitia rei absentis» (Ibid., p. 10).

⁸⁴ *Ibid.*, II pars, p. 722.

⁸⁵ Cfr. J. A. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Logica, n. 16: «Ad cognitionem abstractivam pertinet cognitio scientifica humana seu rationalis».

⁸⁶ *De verit.* q. 2 a. 8c: «In contraria habitudine habet se illa cognitio ad res cognitatas, et nostra cognitio: nostra enim cognitio, quia est a rebus accepta, naturaliter est posterior rebus; cognitio autem Creatoris de creaturis, et artificis de artificiatis naturaliter praecedat res cognitatas. Remoto autem priori removetur posterius, sed non e converso; et inde est quod scientia nostra de rebus naturalibus esse non potest nisi res ipsae praexistant; sed apud intellectum divinum, vel artificis, indifferenter est cognitio rei, sive sit sive non sit».

cia en el intelecto del mismo modo que las cosas fuera del alma, ya que de ambos el intelecto recibe las intenciones inteligibles»⁸⁷.

El texto fue escrito para hombres a los que aspiraba a ilustrar acerca de la acción del maestro. Pero a nosotros nos ilustra más bien sobre la acción de las cosas. El maestro es como las cosas, dice Santo Tomás. Nosotros concluimos: entonces las cosas son como «maestras», y el hombre debe situarse frente a ellas en actitud de «discípulo». El que a nosotros nos suene extraño se debe a que entre estas palabras y nosotros se encuentra el pasaje propuesto por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*: «La razón debe pues presentarse a la naturaleza llevando en una mano sus principios, los únicos que pueden dar a la concordancia de fenómenos autoridad de leyes; y en la otra, la experimentación tal como ella se la imagina según sus principios: pretende la razón instruirse ante la naturaleza no como un escolar que se deja enseñar a voluntad del maestro, sino al contrario como un juez en funciones que obliga a los testigos a responder las preguntas que les hace»⁸⁸.

La *acceptio a rebus* implica, pues, una gran humildad. Dice Santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias*, comparando el conocimiento divino *de esse rei* con el nuestro: «Cuanto más perfecto es el medio, tanto más perfectamente se conoce la cosa en él; y por lo tanto, tanto cuanto su ser excede al nuestro, tanto su ciencia del ser de la cosa, a la que conoce por su propio ser, excede a la nuestra, que es ciencia del ser de la cosa recibida de la cosa misma»⁸⁹. La *acceptio a rebus* da a nuestro conocimiento un especial rasgo, una específica exigencia de humildad, la de arrodillarnos frente a lo que, de manera inmediata, aparece como inferior a nosotros, pero tras de lo cual se oculta y revela Aquél que es superior a todo, y del cual provienen tanto las cosas como nosotros mismos.

Pero también implica una gran audacia y una gran *magnanimitas*, como lo atestigua el gran texto *De Veritate* q. 2 a. 2, en el que se habla del conocimiento como remedio de nuestra finitud: «Y según este modo es posible que en una sola cosa exista la perfección de todo el universo. Por lo cual esta es la última perfección a la cual puede llegar el alma, según los filósofos: que en ella se describa todo el orden del universo y de sus causas»⁹⁰. La *descriptio* de *totus ordo universi et causarum eius* en el alma no puede darse sino gracias a una paciente y prolongada, humilde y permanente

⁸⁷ *De verit.* q. 11 a. 1 ad 11um: «In discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili. Unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripta, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit».

⁸⁸ *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Auflage, Felix Meiner Verlag, p. 18: «Nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt».

⁸⁹ *In 1 Sent.* dist. 35 q. 1 a. 3 ad 1um: «Quanto autem medium perfectius est tantum in eo res perfectius cognoscitur: et ideo quanto esse suum excedit nostrum, tanto scientia sua de esse rei, quod cognoscit per esse suum, excedit scientiam nostram, quae est de esse rei accepta ab ipsa re».

⁹⁰ «Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, ut causarum eius» (*De verit.* q. 2 a. 2c).

acceptio a rebus cuyo destino final es la sabiduría tal como el hombre puede alcanzarla, según los límites y condiciones exigidos por su ubicación en el orden de la creación.

ALBERTO E. BERRO

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.



LA NUEVA MORAL

La nueva moral que se ha instaurado en la cultura contemporánea no es tan «nueva» como propuesta en la historia del siglo XX, sino que comparte su conformación con tantas otras que pretenden ser «revolucionarias». Esto es, asumen un punto de partida crítico, generalmente crítico de teorías inmediatamente anteriores y de las cuales son, simultáneamente, significativamente deudoras, por más que se presenten con ropajes o disfraces innovadores o inéditos. Quieren emular el impacto kantiano, verdadera revolución de la moral en su tiempo, y ser a la vez sus contestatarios. Lo que resulta es una suerte de caricatura, un «universalismo pragmático». El mismo recurso quieren operar sobre Nietzsche y a lo que llegan es a una «comercialización del inconformismo radical»; o sobre el positivismo cientista y secularizante de Comte y lo que queda ha sido una «sofística científicista».

La moral kantiana fue realmente revolucionaria. Otro asunto es la coherencia de su sistema ético o si aquello que es punto de partida crítico, no es introducido o legitimado por y desde su misma moral. Si hablo de revolución es porque frente a la tradición clásica y medieval se apunta a negar los mismos fundamentos de la ética, tanto los fundamentos físicos, como los antropológicos y metafísicos. El objetivo, liberar a la razón humana de toda regulación externa a su propio poder y medida. La justificación, considerar que la razón humana debía dejar de ser sometida a las cosas, porque desde esta perspectiva ha entendido Kant los «fundamentos». Ya en el siglo XX, particularmente a partir de los años cincuenta, se quiere emular, dije, el impacto kantiano, pero lo que queda es una revolución dialéctica, como superación histórica de las doctrinas que anteceden. En el fondo se disfraza o desfigura, se le quita peso o intensidad, a alguno de los contenidos de esas mismas doctrinas que quieren superar.

Al examinar la ética contemporánea, además de estos antecedentes, hemos de reparar en otro elemento intrínseco a la constitución de las posiciones. Si entendemos la moralidad como una realidad extendida entre el polo subjetivo de la conducta humana y el polo objetivo de los bienes y fines frente a los que aquélla se consume, la liberación de los fundamentos —físicos, antropológicos y metafísicos— quita de todo sustento normativo a la moral y entroniza como monarca absoluto al sujeto humano, sea el individuo o la sociedad. Y en el hombre, algún poder no racional, la voluntad, los impulsos, los sentimientos, desarrollan un juego arbitrario conforme a los intereses circunstanciales que rigen en cada momento. Digo un poder no racional, porque la razón práctico-moral sale de escena al ser por su propia índole la guardiana de la objetividad moral y por ende de todos los elementos que tienen un lugar y un papel en la conducta humana recta.

En verdad, el ideal moral clásico, que sobrevive a pesar de sus desvíos y exageraciones hasta la modernidad, de «vivir conforme a la razón», aseguraba y protegía lo específico de la moralidad y de la ética. Porque la negación de los fundamentos podía negar el sustento y la objetividad de la naturaleza, del ser, de Dios, de un universo real de bienes y fines, pero la razón buscaba algún sustento, llámese creencia en la libertad, el Estado y la Historia, la Humanidad y el Partido. La ausencia de los fundamentos prostituye a la moral; la ausencia de una razón práctico-moral la aniquila. Y con esto nos encontramos en el siglo XX.

¿Qué lugar puede ocupar hoy el pensamiento filosófico-moral de Santo Tomás? Su obra y su vida intelectual pueden hacer frente hoy como en el medioevo para salvar a la ética de esos dos atentados intrínsecamente corrosivos. En primer lugar, puede asegurar la *integralidad del orden moral* sin mengua de la libertad que no puede dejar de ser su sujeto y ponerla en un concierto de relaciones fundantes, que por naturalmente normativas y rectas, auguran su perfeccionamiento y progreso. Puede asegurar el universo de la libertad al asegurar el universo de los valores y fines, incluso, hacerla profundamente libre al ligarla a un destino trascendente. En segundo lugar, resguarda la *especificidad de la moral*, al respetar el lugar y la función propios de la razón práctico-moral, en todos sus niveles, desde el natural hasta el prudencial, desde lo universal y general hasta lo particular y circunstanciado. Es éste el perfil de la moral como un «saber vivir», al encarnar en la praxis virtuosa la rectitud del orden racional. A su vez, ambos componentes de la ética filosófica de Santo Tomás guardan una interdependencia enriquecedora que generan —y sólo por tal dependencia— una tercera propiedad de la misma, la *coherencia del sistema moral*, pues, el sujeto racional y libre sólo se plenifica en la conexión con aquellos fundamentos y con aquellos bienes y fines existenciales de la vida humana.

LOS ALBORES DEL SIGLO XX

Como ocurre con cualquier momento de la historia del pensamiento, el análisis de un período se ilumina desde sus antecedentes, particularmente la segunda mitad del siglo XX, porque las doctrinas en escena juegan una dialéctica de críticas y oposiciones a la par que asumen, como una «nueva» oferta, elementos y posturas del pasado inmediato. Cuatro son las corrientes más gravitantes en el ámbito de la ética que ingresan en este siglo: el idealismo dialéctico, el materialismo dialéctico, el positivismo y el situacionismo¹. Bosquejaré lo principal de las mismas para esclarecer el panorama actual y lo haré desde aquellas tres propiedades exigidas para una auténtica respuesta filosófica de la moral.

En el *idealismo dialéctico*, que tiene en G. W. F. Hegel (1770-1831) el representante por antonomasia, la ética es solidaria de su concepción de lo real y de la lógica. Lo real es introducido a la fuerza en la lógica haciendo violencia sobre ella. En Kant,

¹ Cf. J. MARITAIN, *Filosofía moral (Examen histórico-crítico de los grandes sistemas)*, Ed. Morata, Madrid 1962.

la liberación del espíritu de la regulación de las cosas deja, sin embargo, resabios de la realidad extramental por el dualismo de fenómeno-cosa en sí, y tal liberación tenía por objetivo limitar el campo del saber y restringir las ambiciones de la razón. En Hegel, el mismo espíritu va a abolir la cosa en sí, ocupando su lugar, y los fenómenos serán su manifestación. Las esencias ya no pueden guardar ningún misterio, la ininteligibilidad es una apariencia que se debe desvanecer. Lo irracional es consubstancial a la razón y la integra, porque la razón al prostituir a lo irracional, confirma más que nunca su poder invencible. Por eso que la ética hegeliana es acósmica o pseudocósmica, en tanto que el mundo de la Idea absorbe el ser y la libertad, pero es normativa al modo de una «onto-teo-lógica». El imperativo categórico ordenado por el Estado o la Historia (*Sittlichkeit*) es lo que hace bueno al acto y a través de esta prescripción de la Voluntad universal se confiere bondad al objeto. No desconoce la rectitud del sujeto individual (*Moralität*), pero ésta es conforme a la propia conciencia y por ello imperfecta y contradictoria.

La ética hegeliana no asegura una rectitud específica a los actos morales en relación a determinados objetos que en sí mismos son bienes dignos de la conducta humana, sino que tal rectitud se mide por las consecuencias con relación a objetivos del Estado o la Historia o por el impacto que provocan en la comunidad social. Aquí ya está gestado el «relativismo consecuencialista», porque la rectitud moral se determina en virtud de sus resultados o efectos del orden colectivo. Y por lo mismo, como se dirá hoy, es una ética «teleológica», tomando «fin» en un sentido pragmático, como el mismo fin del Estado que está por encima del valor, que todo lo legitima y al que se dirigen dialécticamente el «Hombre-en-la-Historia y todas las cosas». La ética contemporánea sólo tendrá que sustituir el Estado hegeliano o la Historia por la sociedad pluralista, o por la mayoría consensuada o por el mayor beneficio para el mayor número.

En la ética del *materialismo dialéctico*, K. H. Marx (1818-1883) no sólo se libera de toda realidad objetiva y fundante, sino que se deshace de toda ontología como tal, restando una suerte de «metafísica de la historia», dialéctica atea y materialista pero científica, que descansa sobre la sociología. Su término final es escatológico y mesiánico: la emancipación total y la divinización del Hombre en el movimiento dialéctico de la Historia que es esencialmente progresivo. De ahí que el bien como «fin» absorba totalmente al bien como «valor», siendo el éxito histórico el único criterio decisivo y supremo, pero no un simple éxito, sino la «justa comprensión de la Historia», es decir, el contenido objetivo y la dirección real de la Historia. El «deber ser», entonces, se distancia totalmente de lo que «es», porque la rectitud del acto será, siempre y sólo, un «mandamiento moral», un decreto del momento, producido por la conciencia del proletariado, de la comunidad y del Partido que la encarna. El orden moral resulta totalmente absorbido y diluido en la normatividad social y política de la acción, en su impacto socio-político. En este punto estamos instalados en una «moral del resultado», de los resultados sociales de los actos. De ningún modo puede ser una ética de los valores, porque no hay objeto específicamente moral, mucho menos una escala de valores. Es una ética de la necesidad y de la utilidad sin relación jerarquizada de medios y fines, sólo una interacción dialéctica conforme al movimiento de la Historia.

La tercera corriente con relevancia que ingresa en el siglo XX es el *positivismo*, cuyo fundador A. Comte (1798-1857) confiere a la ética un papel central en su sistema, a la vez que asesta el golpe mortal a la especificidad de la órbita moral, a su objeto y al conocimiento respectivo. Pues, cuando a la ética se le desconoce su carácter filosófico y normativo, cae irremediamente bajo el imperio de alguna ciencia particular, pasando por la negación de su fundamento en el ser, el bien y la ley natural. Esto es lo que ocurre con Comte para quien la ética es un «arte de los fenómenos sociales», totalmente mensurada por lo social y a cuyo progreso es obligatorio cooperar. Quiero destacar dos momentos importantes en la ética comtiana: el sociologismo sentimental y la sociolatría. Los hechos morales no han de ser tratados como lo hacían las restantes ciencias positivas, porque su principio rector es el sentimiento social, esa delectación de sentirse bueno y bienhechor, como una presión instintiva o impulso fuera de toda norma de justicia y derecho. Se le niega a la razón una función práctico-normativa pues sólo ejerce una regulación extrínseca al servicio del sentimiento. Nuevamente el relativismo de todos los valores por la preponderancia de la finalidad y a ésta se la endiosa como el Gran Ser, el Gran Fetiche, el Gran Medio, a saber: «la Humanidad y su progreso, variable con el movimiento de la Historia».

Por último, dentro del *situacionismo* ubico formulaciones de matices diferentes como las de S. Kierkegaard (1813-1855), M. Heidegger (1889-1976) y J.-P. Sartre (1905-1980) aunque comparten el que la respuesta filosófica se elabore desde la existencia singular y que la ética no es «filosofía» moral ni saber «normativo» sino exaltación de la libertad personal y la conciencia. El punto de partida es la condición de existencia del hombre en el mundo y no una supuesta obligación por la que el hombre se somete a una norma moral. Para Kierkegaard el «hombre natural» debe transformarse en «hombre de espíritu» por una «decisión singular», a través del sufrimiento, para sustraerse a los halagos de la historia mundial y «hacerse nada». Esto es, «suspender la ética» al traspasar sus límites y atreverse a ingresar en la «supra-ética», en un nuevo universo de valores y normas, que es obedecido por la fe, de cara a Dios, como un mandamiento singular. Para Heidegger lo moral surge cuando el existente humano (*Dasein*), en el silencio de la conciencia, retorna a su condición originaria. La conciencia moral no tiene una función normativa, sino que es un hecho cognoscitivo, un termómetro fenomenológico de la apertura del *Dasein*. Para Sartre, al negarse todo valor objetivamente fundado y todo ley moral universal, corresponde a cada sujeto crear, inventar, los valores orientadores. Estos se han de elegir libremente con relación a los fines primordiales y libres que no son sino la misma «libertad y la liberación del Hombre». El criterio moral es la reafirmación de nuestro libre proyecto fundamental por el que nos hemos elegido a nosotros mismo antes de toda razón o deliberación voluntaria porque son engañosas. El procedimiento es un examen «concienzudo de la situación», es decir, movilizar los elementos de la situación para flexibilizar el libre proyecto en cada situación. Es una «deliberación dialéctica» conforme a la opinión y la contingencia, sin ninguna norma o valor incondicionados, como una suerte de «charla racional que prepara radicalmente una elección irracional».

DE 1900 A 1950

Acercándonos a la primera mitad del siglo, la ética analítica de habla inglesa ha sido la de mayor ascendencia académica (se extendió rápidamente por Europa continental y Estados Unidos de Norteamérica) gozando, incluso, de mayor espectro publicitario. Se le ha dado en llamar *The Revolution in Ethical Theory*² porque ante la antigua tensión de la ética occidental entre el papel de la razón y de la parte no racional de la naturaleza humana en la determinación de la moral, se ha proclamado, y en general explícitamente, por el rechazo a la razón o más bien a la racionalidad como cosmovisión e ideal práctico. Esto ha implicado, también, negar la importancia y hasta menospreciar las verdades captadas por el intelecto y rechazar una estructura inteligible del mundo.

La perspectiva analítica tuvo como punto de partida, por un lado, la crítica al ideal moral clásico, sobreviviente en el neo-hegelianismo inglés³, de *vivir conforme a la razón*. Después de la primera guerra mundial, Oxford comienza a detentar mayor número de especialistas que Cambridge, y proclives a ideas más renovadoras con respecto a la tradición idealista que la caracterizaba, lo que produjo una ruptura con esa tradición. Además, precisamente por la guerra, desaparece la generación idealista joven y sólo quedaban profesores maduros, lo que brindó mayor espacio para el cambio y la aparición de la «filosofía analítica». Por otro lado, esta corriente es deudora y continuadora del empirismo y positivismo inglés, contrincante clásico de aquel neo-hegelianismo, al colocarse en el otro polo de la tensión, el de los sentimientos o la parte no racional de la conducta humana, asignando una función metaética a la razón moral y por ende a la filosofía. Entre la crítica al idealismo y la formulación de esta nueva corriente ha mediado Hume, el positivismo lógico y la semántica lingüística.

Las premisas de la ética y la moralidad en Hume: la teoría aprobativa, el juicio como reporte del sentimiento y la cuestión ser-deber ser, son asumidas por la filosofía del análisis en el contexto del *lenguaje moral*, en sus usos y aplicaciones con independencia de los contenidos axiológicos o teleológicos⁴. Aquí ha influido el positi-

² Título de la obra de G. C. Kerner, Clarendon Press, Oxford 1966. Cf. mi artículo «La razón en la ética. Ética analítica contemporánea de habla inglesa»: *Analogía* v (1991) n. 1. Referencias de la historia reciente de esta corriente en: B. BLANSHARD, *Reason and Goodness*, George Allen & Unwin, La Salle 1964; V. J. BOURKE, *History of Ethics*, Doubleday & Co., Garden City 1968; P. DUBOIS, *Le problème moral dans la philosophie anglaise de 1900 à 1950*, Vrin, Paris 1967; W. D. HUDSON, *Modern Moral Philosophy*, St. Martin's Press, New York 1983; M. WARNOCK, *Ethics Since 1900*, Oxford Univ. Press, Oxford 1970; B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of the Philosophy*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1985.

³ En esta tendencia se enfatiza el papel de la razón, ya que la misma «realidad» no es otra cosa que un sistema coherente de relaciones de conocimiento entendido como un todo, uno y coherente, y la acción moral tiene precisamente por fin (autorrealización) la identificación con ese todo único e infinito. La ética es un capítulo de la Metafísica, la autorrealización moral es dejar la ficción de la individualidad y hacernos reales al confundirnos en el todo. Los principales representantes han sido: T. H. Green (1826-1882), F. H. Bradley (1846-1924), J. E. Mc Taggart (1866-1934) y A. E. Taylor (1869-1945).

⁴ En Hume, consecuente a su negación del principio de causalidad, de la idea de Dios («pseudoi-dea, antropomórfica de imaginiería»), de todo conocimiento fuera de la experiencia sensible, surge en ética la *teoría aprobativa*, que fundamentalmente considera que los valores no son hechos ni relaciones

vismo lógico⁵ y la semántica lingüística⁶ con esa peculiar dialéctica de doctrinas en que se convierten en deudores de lo que critican. Así se presenta como *nueva* porque del análisis positivista del lenguaje (inspirado en el Círculo de Viena) se pasa a la implicancia práctica del hecho lingüístico, de forma tal que del «significado» se pasa al «uso» del lenguaje. Es el lenguaje «ordinario» ya presente en el último Wittgenstein. Sus representantes no forman una escuela y no hablan de las cosas que hacen sino «de la clase de cosas que están haciendo». Comparten ciertos disgustos contra la filosofía grandiosa del idealismo, aunque por su «conservadurismo» algunos la han considerado una «nueva escolástica»⁷. Se considera «nueva» pero sólo modifican o mitigan aquel empirismo o el neopositivismo lógico, sin salir del encuadre filosófico de uno u otro.

En lo que respecta a la ética analítica, es bastante complicado el acotar rasgos comunes, porque combaten y niegan las generalizaciones, multiplican y se detienen en los ejemplos particulares, analizan incansablemente los problemas sin darles solución. Sin embargo ahí está lo compartido, en la índole asignada a la razón moral⁸ en la ética y en la vida cotidiana, a saber un *uso lógico-lingüístico de la razón moral*. No se resuelven los problemas morales como tales, sino que se «analizan» en el contexto de la lógica o, a lo sumo, de la epistemología, y, por lo tanto, se *analizan los conceptos, juicios y argumentaciones morales*, al nivel del orden empírico-fáctico o del teórico-abstracto. Es una «nueva analítica de lo *a priori*» en la que lo práctico-moral de suyo queda fuera de lo racional, porque se diluyen las demás posibilidades teóricas no lógicas de la razón y sus posibilidades prácticas son derivadas a las técnicas, instrumentos o procedimientos que advienen en un uso posterior al de la razón como tal. Hay una suerte de tensión entablada entre los *juicios de hecho o fácticos*, donde propiamente opera la razón lógica, porque sólo ellos son susceptibles de verdad y falsedad, y los *juicios morales o de valor en general*, que se adscriben a una función no

sino referencias del sentimiento de «aprobación» si el acto es recto y de «reprobación» si no es recto. Entiende una «locura» el hablar de ley natural o de recta razón porque carece de sentido. Sólo cabe a la razón un papel humilde en el juicio moral, como es el de presentar los materiales para elaborar el juicio pero no juzga. El juicio moral es un reporte del sentimiento y si se invoca a la razón es para inferir sus consecuencias. El juicio moral verdadero es el que si observando la acción a la luz de sus consecuencias, experimenta (la mayoría de la gente) un sentimiento favorable, y falso si no experimenta tal sentimiento. Esta teoría es consecuente de la famosa cuestión humeana del *paso ser-deber ser* («the is-ought question»), en tanto que es imposible derivar un argumentación de «deber ser» partiendo de premisas del «ser». Se derivan pero sin ningún nexo explicativo, sin razones que funden la nueva relación y, por eso, sin poder asentar verdad o falsedad.

⁵ En particular, Bertrand Russell (1872-1970), Ludwig J. J. Wittgenstein (1889-1951) y el Círculo de Viena, con el que se designó, entre 1920 y 1930, un grupo de filósofos, hombres de ciencia y matemáticos para quienes se acuñó el término *positivismo lógico*.

⁶ En particular, George Edward Moore (1873-1958), C. K. Ogden y I. A. Richards.

⁷ Cf. A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992; original: *Three Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame 1990.

⁸ Empleo la expresión «razón moral», porque en esta corriente la razón es entendida en su *uso metodológico*, no habiendo un tratamiento específico de la razón como *potencia y en su función práctico-moral*. No obstante, aunque es de su intención, no pueden sostener un escepticismo gnoseológico absoluto, una negación total de *algún uso moral de la razón humana*.

racional y cuyo correlato objetivo es una cualidad o disposición humana de suyo no inteligible.

Otro recurso compartido en la ética analítica, es la tarea asignada al filósofo moral y las teorías del significado⁹. La tarea del *filósofo moral* es diferente de la del *moralista* respecto del discurso moral. El moralista reflexiona, argumenta o discute sobre recto-no recto, bueno-malo, mientras que el filósofo moral piensa y habla sobre las formas en que los términos recto-no recto, bueno-malo, son usados por el moralista al deliberar sus juicios morales. El moralista habla de lo que la gente debe hacer; el filósofo moral de lo que está haciendo la gente cuando habla de lo que debe hacer. El asunto del moralista es la elaboración del mismo juicio moral; el del filósofo moral su análisis lógico-moral. El moralista está interesado en ética; el filósofo moral en metaética. El discurso del moralista es de primer orden; el del filósofo moral es de segundo orden. Respecto de las *teorías del significado*, se ha de tener en cuenta que en la corriente analítica el lenguaje es lo usado para comunicar algo y tiene que ver con los actos del habla (*speech-acts*), con palabras (*words*), enunciados y oraciones (*sentences*) y el discurso (*discourse*). El significado se refiere a estos elementos del mismo lenguaje y no a personas, cosas, hechos, etc. El significado es lo *comunicado* por el lenguaje, lo que es o no es entendido en él. Para explicar estos conceptos se han dado las diferentes teorías del significado: la *teoría referencial*¹⁰; la *teoría verificacionista*¹¹; la *teoría causal o psicológica*¹² y la *teoría del significado como uso*¹³.

La ética analítica, conforme a estos parámetros, ha tenido tres formulaciones modulares. La primera formulación en el tiempo está comprendida en la obra de Alfred

⁹ Sustituto muy peculiar de la justificación de los juicios morales en punto a obtener verdad y certeza morales, porque lo más que obtienen es la corrección *en el uso de las expresiones proposicionales en base a las reglas de la lógica lingüística*.

¹⁰ Sostiene que el significado es lo que el lenguaje nombra o a lo que se refiere, por lo que ostensiblemente señala el referente (un singular) y verbalmente refiere o nombra con otros términos. En consecuencia, si no existe lo que se nombra no hay significado. Dentro de esta línea se inscribe la versión de B. Russell que es más sofisticada y la teoría pictórica de Wittgenstein.

¹¹ Considera que el significado de una proposición es el modo de su verificación en que se apela a signos matemáticos o lógicos. El discurso moral no puede ser sometido a sus cánones porque no puede mostrarse si la proposición «X es bueno» es verdadera o falsa en tanto que «X» no es una propiedad sensible. De ahí que la ética no tiene sentido, la moral ningún tipo de objetividad, ni puede concebirse aprehensión intuitiva alguna de verdades morales. Teoría originada en el Círculo de Viena y asumida por las tendencias lógico positivistas.

¹² Para la cual el significado del lenguaje es su disposición a ser causado o a causar ciertos procesos psicológicos en el oyente o en el que habla, aunque se diferencia de tales procesos porque éstos pueden variar mientras que el significado permanece. En el discurso moral se entiende que el juicio ejerce un «magnetismo», de ahí que asentir a «X es bueno» no es otra cosa que experimentar una tendencia favorable hacia «X». Esta teoría dió lugar al «emotivismo ético».

¹³ Repara en la necesidad de atender al uso del lenguaje, porque precisamente por su uso el lenguaje se expresa. Las palabras son consideradas como herramientas y la función del lenguaje es diversa como diversas son las herramientas en una caja. El lenguaje se da entretendido en nuestras actividades como una forma de vida. El lenguaje moral nos permite reconocer la moralidad como una cierta clase no verificable y por ello nos evita el «hechizo» de la inteligencia de los presupuestos tácitos. Es la posición del último Wittgenstein y la de J. L. Austin, quien ofrece una versión más trabajada que influyó preponderantemente en el actual Análisis.

Jules Ayer¹⁴ que se encuadra dentro del *emotivismo ético* que se hace cargo del «emotive meaning»¹⁵, un sentido dinámico que provoca acciones en la gente como tendencia de las mismas palabras a producir respuestas efectivas en las personas. Los conceptos éticos no son propiamente enunciados que expresen verdad o falsedad sino que expresan sentimientos, y de allí que es imposible que una persona se contradiga con otra en materia de apreciación moral. La finalidad del lenguaje ético es colocarnos ante los hechos con una determinada disposición.

En el *prescriptivismo ético*, al interpretar el lenguaje moral como «mandatos u órdenes» y tanto para los imperativos como para los juicios-de-valor, la respuesta moral se encuadra dentro del asentimiento voluntario. Esto no significa que nos encontremos ante una ética normativa, pues la finalidad perseguida es sólo el elucidar y distinguir las «proposiciones imperativas de las indicativas». Estas últimas responden a juicios-de-valor y en ellas «asentir es creer», pues no aseguran la consecución de un acto. Mientras que en los «imperativos» se opera un «retorno lingüístico» a Kant, porque se ingresa en la moral al «asentir sinceramente un mandato», vale decir, cuando a un enunciado imperativo le sigue obligatoriamente la acción mandada.

La tercera formulación se ha dado en llamar la *retirada lingüística del emotivismo*, porque se observa una mayor preocupación por el uso efectivo del lenguaje, con un planteo más sutil y de mayor sensibilidad. Además, la respuesta moral irracional no convence por tres razones. En primer lugar, se advierte que la negativa del emotivismo a dar cabida a los juicios morales en cuanto tales, e. d. en sentido estricto como expresiones de verdad o falsedad, contradice el significado del hombre corriente y de allí la tentativa, de alguna forma, de legitimar tales juicios. En segundo lugar, que «aprobación» y «desaprobación» no son meras emociones que se reduzcan el gusto o disgusto sino que en los juicios morales, las emociones se instalan como elementos no-cognitivos. Por último, los análisis contemporáneos proponen una defensa racional de la decisión moral, a saber la posibilidad de justificar de alguna manera que una conducta es más razonable que otra.

En esta tercera formulación se advierte una revalorización contemporánea de la razón moral, por lo que se ha dado en llamar *the good reasons approach*¹⁶. Es una lógica del razonamiento ético como «lógica de la Ética en obra», reconociendo como objeto moral el «uso corriente del lenguaje moral», en el que el agente echa mano de «razones morales lógicamente buenas». Ellas son las que sostienen su decisión y acción porque sólo ellas pueden justificar la inferencia de una conclusión lógica y de ese modo disolver toda duda del agente, apoyar la decisión, develar la obligación y a-

¹⁴Cf. A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, Victor Gollancz, first ed. 1936. Este libro contiene un capítulo sobre filosofía moral («Critique of Ethics and Theology», pp. 102-120). Contemporáneo de Ayer, el estadounidense Charles Leslie Stevenson publicó el artículo «The emotive Meaning of Ethical Terms»: *Mind* XLVI (19 37) 14ss., por lo que británicos y norteamericanos se han disputado la originalidad en el campo del emotivismo ético.

¹⁵ Término acuñado por C. K. Odgen y I. A. Richards. Cf. la obra conjunta *The Meaning of Meaning*, Routledge & Kegan Paul, London 1923, rpt. 1938.

¹⁶ Es «el recurso de las buenas razones», presente en la propuesta lingüística de Stephen Edelston Toulmin, Patrick H. Nowell-Smith y Stuart Hampshire.

firmarse frente a los oponentes. La ética no se ocupa de los problemas morales en cuanto tales, sino de las dificultades que surgen en el uso en el uso del lenguaje corriente del agente moral, en tren de resolver aquellos problemas de la decisión o el consejo. Siendo una versión «nueva» y peculiar de una «ética racional», cierto es el lugar conferido a la razón moral en el agente moral y en la ética, a pesar que el centro de la moralidad haya pasado de la recta razón del prudente a la validez lógica del lenguaje en obra.

ACERCÁNDONOS AL 2000

La última «novedad» en la ética la estamos viviendo hoy bajo la forma del *consecuencialismo* y *proporcionalismo* y como era lógico se ha dado en llamar la *nueva moral*. Si en la ética analítica han sobrevivido elementos importantes de las grandes corrientes del pensamiento que ingresaron en el siglo XX, las propuestas actuales han elaborado una versión *for export* del Análisis. Ha mediado el «nihilismo posmoderno»¹⁷ que particularmente se ha constituido en base a la crítica dialéctica de la modernidad. Es «posmoderna» porque experimenta una continuidad y a la vez un desencanto de la modernidad, en el subjetivismo del lenguaje, en la arrogancia de la razón y en una radicalización de la crítica de la razón. Se ha perdido la esperanza en la totalidad. En lugar de la síntesis se da un sincretismo de la moral, por lo que resulta imposible justificar la acción y legitimar la política. Por eso es «antimoderna», ya que entiende que la razón ilustrada ha resultado utópica al no cumplir con las promesas revolucionarias. Este descrédito lleva al cinismo y la simulación al conceder a la representación el lugar de la realidad con una exacerbación de la pluralidad, de la contingencia, de lo privado, de la ruptura, del instante y tomando lo anormal o lo trasgresor como lo extraordinario¹⁸. En realidad es una «nueva utopía de la razón» porque el posmodernismo ha puesto el pequeño burgués en lugar de la utopía ilustrada.

La nueva moral¹⁹ concibe que la persona humana no posee naturaleza sino sólo tiempo. Su consistencia no es anterior al pensamiento sino que depende de la auto-comprensión, e. d. de la capacidad del sujeto de pensarse como existente y como el pensamiento progresa en el tiempo, se autotrasciende. Historia y existencia se impli-

¹⁷ Me refiero a posiciones como las de Hans Georg Gadamer (1900-), Jean Beaudrillard (1929-), Jean-François Lyotard (1924-), Jacques Derrida (1930-), Gianni Vattimo (1936-) y Rorty. También, en cierta forma, podríamos ubicar aquí a Jürgen Habermas (1929-) para quien «la modernidad es un proyecto inacabado» (*Kleine politische Schriften*, Frankfurt, 1981), empero, en su caso, la crítica a la modernidad tiene por objeto dar un espacio de supervivencia a la modernidad, es decir a una racionalidad que apunte a la universalidad aunque librándola de todo lastre de «la gran filosofía» de la que sin duda es su heredero.

¹⁸ Resuena la inversión de valores de la «guerra» nietzscheana a la moral, que para Nietzsche no es otra que la moral de la burguesía alemana y particularmente el Cristianismo, por su secreta rabia a la vida. La vida para él es «voluntad de dominio»; bueno es lo que eleva el sentimiento de poder, malo lo que proviene de la debilidad.

¹⁹ Ha sido de gran utilidad la obra de D. COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi*, Pontificia Accademia di S. Tommaso-Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990.

can mutuamente. Es necesario, por lo tanto, usar de la ciencia para dominar la naturaleza. Es necesario humanizar la naturaleza, porque el bien y el mal es fruto de la autocomprensión del yo y de la interpretación de los otros, e. d. supone el pluralismo opinativo de la sociedad. Valores y normas son fruto de la hermenéutica que se expresa a través del lenguaje y que cambia con el progreso de las ciencias, de ahí la mutación de los términos²⁰. La hermenéutica avanza en un círculo. La conciencia se impregna de los valores epocales, y la sociedad con los valores epocales hace que la conciencia elabore estimaciones acordes a la cultura. El relativismo es constitutivo de la nueva moral, pues considera que bien puede darse una conciencia recta por conformarse a la sociedad, pero no por ello conformarse a la norma.

La nueva moral tiene dos características principales. En primer lugar, es una *moral autónoma*, pues no se puede deducir ni de categorías metafísicas ni antropológicas por ser objetivas y universales²¹. Pero la moral no lo es. Termina en el relativismo propio del método trascendental, a saber, *la autotranscendencia de la finitud del sujeto humano proyectada en su ser-en-el-mundo*²². La moral supone, entonces, dos modos diversos y separados, la conciencia originaria de los principios y la conciencia histórica de la situación, pero la verdad y la rectitud son expresiones del lenguaje según su inserción en cada contexto socio-cultural. En segundo lugar, es una *moral consecuencialista* por cuanto sólo las acciones en vistas a sus resultados o consecuencias necesitan de la legitimación de las normas, no así la persona misma que siempre es buena por la espontaneidad de su conciencia. La libertad de la persona es un valor absoluto por la rectitud de la autoconciencia en el sujeto agente, pero sí cabe rectificar las acciones por la «previsión de las consecuencias en el momento mismo de la acción moral»²³. Es una ética el cálculo, porque tal previsión no recaba en el bien o mal de las acciones sino sobre su utilidad o nocividad. Es una nueva versión del utilitarismo, pues «bueno» es lo «útil al hombre», a su felicidad.

El consecuencialismo ha merecido tres formulaciones principales: el teleológico, el intersubjetivo sociológico y el proporcionalista²⁴. El *consecuencialismo teleológico*, ha sido una propuesta crítica contra la *Humanæ vitæ* de Paulo VI, en la cual la moralidad del acto dependería de las consecuencias externas en cuanto responsablemen-

²⁰ Gadamer ha desarrollado el método trascendental de Heidegger aplicándolo al papel del lenguaje como transmisor de verdad, porque entiende que «la comunicación es un elemento fundamental del pensamiento filosófico (*Kleine Schriften*). La filosofía retorna al mundo mediante el lenguaje, entendido como la estructura fundamental de la sociedad humana. El auténtico conocimiento es el lenguaje en el que la conversión entre sujeto y objeto es entendida como «relación contemporánea con la cosa misma». La filosofía es una analítica de la experiencia humana, al sumergirse en la historia concreta a través del lenguaje. A la *hermenéutica* le cabe denunciar todo dogmatismo existente en el lenguaje.

²¹ Se niega la metafísica cristiana por su intrínseca conexión con el pensamiento griego al que se lo considera racionalista e idealista.

²² Este método tiene su génesis en la teología luterana de Karl Barth. Los supuestos de la nueva moral hay que buscarlos en Heidegger y Tillich y de aquí remontarse a Hegel y Kant.

²³ La ética *consecuencialista* se formula como crítica a Kant, para quien la acción moral depende de la intención del agente humano como proyecto moral de la razón que no toma en cuenta las consecuencias que se deriven en el mundo exterior. Para algunos la fuente doctrinal del consecuencialismo es Max Weber, para otros deriva del utilitarismo anglosajón de Bentham, Stuart Mill, etc.

²⁴ Cf. D. Composta, *op. cit.*

te previstas como fines de la misma acción. Niega toda normatividad extraña o superior al mismo hombre²⁵. Para el *consecuencialismo intersubjetivo sociológico*²⁶, siendo el hombre autoconciencia por una relación intersubjetiva que lo constituye como persona y, a su vez, lo manifiesta como ser-con-otro, la moralidad resulta el hecho físico extrasubjetivo que liga el yo y el tú. Lo moralmente bueno o malo depende del lenguaje social intersubjetivo que se expresa de formas diversas según las épocas. La acción moralmente recta se funda en la intención intersubjetiva (juicio social consensuado) que se manifiesta en su ser físico, en el medio ambiente, por lo que los medios resultan el último criterio. El *consecuencialismo proporcionalista*²⁷ aplica la «doctrina del doble efecto» como prolongación del enfoque «teleológico», de forma tal que la moralidad del acto no depende de los efectos sino de la intención que toma en cuenta las «razones proporcionadas que justifican el efecto malo». Al evaluar en la intención el elemento directo y el indirecto, aquél ha de producir mayor bien o menor mal, «cantidad proporcional» determinada en relación con la sociedad.

LA RAZÓN MORAL EN DEFENSA DE LA HUMANIDAD

Nunca como hoy la cultura sufre el impacto de las ideas en el conocimiento y en la misma vida humana. Se le ha dado en llamar «sociología del conocimiento», pero no es más que un tecnicismo para expresar lo que es y siempre ha sido, en la experiencia cotidiana, los «prejuicios» y en el mundo intelectual, el determinismo de las doctrinas sobre lo que se pretende «sea» la realidad. De «nuevo» nos encontramos con un «viejo» recurso, construir y proyectar un concepto de vida y de conducta humana, de valores y normas, conforme a propósitos subjetivos o intersubjetivos de cómo se pretende que se desenvuelva esa vida y esa conducta. La actual cosmovisión fruto de la *Nueva Moral*, es una heredera indiscutible en el uso de tal recurso y de la forma más paradigmática: la negación de las bases racionales y por ende ontológicas, de la moral.

Recordemos cuál es la oferta de la nueva moral. Es *semántica lingüística*, como consecuencia de la negación de las funciones —teórica y práctica— de la razón humana, porque la palabra pasó a ser el *datum* racional del positivismo contemporáneo²⁸. El lenguaje, oral, escrito o visual, es la razón, como estímulo, conductor, guía y poder de comprensión de sí mismo y del mundo para así actuar en consecuencia. Pero, además, es *semántica pragmática*, consiguiente a su negación de la persona como ser complejo, jerárquico e integrado. La propuesta de «deconstrucción» posmoderna

²⁵ Franz Böckle. Comparten su crítica a la *Humanae vitae*, particularmente en lo que consideran «determinismo por vías de naturaleza», e. d. someter la libertad a la regulación de las cosas y, por ende, negadores del derecho natural, J. Fletcher, F. X. Kaufmann, A. Van Melsen y J. Arntz.

²⁶ W. H. M. Van der Marck.

²⁷ P. Knauer, W. H. M. Van der Marck, C. Van der Pol, B. Schüller, J. Fuchs, R. McCormick, F. Scholz, J. Demmer, L. Janssens.

²⁸ Decía que la posfilosofía es continuadora (a su modo) de la filosofía analítica y ambas deudoras del neopositivismo.

lleva a una «demolición gnoseológica y antropológica», por lo que no queda en pie ninguna «doctrina» alternativa. El *constructo posmoderno* es pragmático, pero no en función —como en el pragmatismo clásico— de la utilidad en la descripción verdadera de algo, sino en función de lo que sirve a nuestros propósitos. El *blanco de ataque* de la nueva moral es la destrucción de la razón misma, por los motivos y propósitos declarados. Es la destrucción de la razón en su sentido *pleno* a favor de la *liberación del hombre*. Pero la razón es paciente, puede trabajar en silencio, sin parecer ella misma, amputándose, incluso atrofiándose, pero es imposible que salga totalmente de escena. En la filosofía y cultura contemporáneas, sobrevive gimiendo como *contra-modelo* y como *anti-modelo*.

Como *contra-modelo*, porque la razón contemporánea es «posmoderna». Es el regreso de la Razón Pura como razón instrumental, la razón máquina de permitir efectos deseados, de obtener logros científicos, incluso contra el mismo ser racional. Pensemos en la cuantiosa gama de «manipulaciones»: económica, biogenética, psicosocial, jurídica y, por supuesto, cultural, pedagógica. Como *anti-modelo*, es la versión crítica de la Razón Pura. Se reinstala lo paradójico como instrumento de esa crítica bajo la inspiración de sus antecedentes inmediatos: el teatro del absurdo, Camus, Sartre, el Dadaísmo, pero nuevamente, según una versión desencantada y mediocre. Esto es, no se busca solucionar lo paradójico, sino provocarlo y mantenerlo como condición actual del filosofar, porque se entiende que éste ha llegado a su fin. La paradoja está al servicio de la crítica a la verdad objetiva, pues ya ni sobrevive la verdad empírica por referencia a los hechos históricos. La historiografía es una ilusión; ha de apelarse a la interpretación hermenéutica de la historia de la filosofía.

La desilusión ha herido a la Razón Pura en tanto teórica o práctica. Sucumbe en su *función teórica* por corrosión, más que negación, de la naturaleza, el ser, el bien, la perfección. Nada es objetivo, nada es sustantivo, nada es absoluto, ni siquiera que algo lo fuera, porque en tal caso nada sería ni podría «ser igual». Y «todo deber ser igual». Sucumbe en su *función práctica* por persistir en el infranqueable paso ser-deber ser²⁹. Frente a las afirmaciones de una filosofía realista, clásica o actual, de que *algo es universal, objetivo, no relativo o absoluto, inmutable*, se pasa a que *todo es particular, subjetivo, relativo, mudable*. La historia ocupa todo terreno, avasallando cualquier resto de naturaleza o natural. El mundo de la creación humana no puede y no quiere convivir con el mundo de los valores, porque la cultura se ha transformado en anti-cultura.

Los gemidos de la razón herida comienzan a percibirse tras el derrumbe de la moral y buscan solución desde las mismas propuestas contemporáneas. ¿Estamos en la *pos-nueva-moral*? Reparemos en algunos síntomas. a) Dentro de la *pos-filosofía* se advierte una «búsqueda» del sentido cristiano de la realidad, como la muy peculiar interpretación de la fe de Gianni Vattimo al modo de una contrapropuesta. Para él la «secularización» indica el proceso de «deriva» que desliga la civilización laica moderna de sus orígenes sagrados, pero, es una desacralización de lo sagrado violento, autoritario y absoluto de la religiosidad natural. De tal modo que si lo sagrado natural es a-

²⁹ Denuncia de George Moore de incurrir en «falacia naturalista» si se franquea dicho paso, e.d., los juicios de valor o de deber ser no pueden fundarse o provenir de juicios de ser.

quel mecanismo violento que Jesús vino a develar y a desmentir, es muy posible que la secularización sea justamente un efecto positivo de la enseñanza de Jesús y no un modo de alejarse de ella³⁰. - *b*) Por su parte, el mismo *consecuencialismo*, sin aceptar que existan actos intrínsecamente malos, sino tan sólo efectos indirectos pre-morales o físicos a los que especifica la intención del agente, ha tenido que incorporar una cierta medida o *proporción* (de ahí «proporcionalismo») a la moral. Esto es, para determinar la validez de la distinción entre efecto indirecto y directo han visto la necesidad de encontrar «razones proporcionadas» que permitan el efecto indirecto negativo. Claro que se trata de una «intención racional calculadora», sin salir del pragmatismo que lo caracteriza, pero son indicios de que estas formulaciones éticas comienzan a ser científicamente frágiles para sus mismos defensores. - *c*) Así parece ser la intención del *good reasons approach*, al querer asignarle una función a la razón moral como es la de explicar las «razones» que aduce el moralista en su discurso moral. El «dar razones» es un avance en la ética analítica, por cuanto quienes lo hacen comparten una insatisfacción en cómo se ha resuelto la cuestión *is-ought* y con la inconsistencia del sólo llamado a las emociones. También está la elaboración más trabajada dentro del Análisis de J. L. Austin, que atendiendo al uso del lenguaje, advierte un lenguaje «ilocucional» que refiere a lo que hacemos al decir algo, a saber una suerte de «lenguaje moral específico». Incluso la vuelta al ideal moral clásico de «vivir conforme a la razón» es clara (aunque a su modo) en Stuart Hampshire, quien nos ha ofrecido una revalorización de la obra de Aristóteles en su preocupación por descender hasta la acción concreta y resolver los «conflictos morales». Otros síntomas de cambio podemos advertir particularmente en el último trabajo de Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy and Tradition*³¹, en el que expresa su redescubrimiento del tomismo como Tradición viva. En ésta el progreso científico se desplegaba en una «comunidad de aprendizaje», donde la razón, inserta en la historia, evaluaba éxitos y fracasos para lograr las virtudes intelectuales y morales necesarias. No sólo redescubre la obra moral de Santo Tomás, sino que brega porque se inserte en la cultura contemporánea, tanto en la investigación moral como en la vida moral³².

Retomo el planteo inicial. El pensamiento de Santo Tomás y particularmente su misma vida intelectual, auguran la vigencia de su propuesta moral porque salvaguarda esas tres propiedades medulares de la moralidad: la *integridad* del orden moral, la

³⁰ Cf. G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milán 1996. La versión española es *Creer que se cree*, P. S. Paidós, Buenos Aires 1996.

³¹ *Op. Cit.* Es el último de una trilogía en que se advierte claramente un reconocimiento de la vigencia del pensamiento de Santo Tomás. El primero fue, *After Virtue*; el segundo, *Whose Justice, Which Rationality?*

³² «De esta manera, [en la *Tradición*] la investigación teórica y práctica se hallan entretreídas y las investigaciones del filósofo, dispuestas en conceptos universales, están siempre al menos en el fondo —y a veces en primer término—, cuando las personas corrientes plantean preguntas sobre las particularidades de sus vidas y los bienes que han de perseguir en ellas. La historia de la vida moral y la historia de la investigación moral son aspectos de una única historia, aunque compleja. E iniciarse en la vida moral es iniciarse en la tradición cuya historia es esa compleja historia» (*Op. cit.*, versión española, Rialp, Madrid 1992, pp. 168-169).

especificidad de la moral y la *coherencia* del sistema moral. Por el panorama descrito de la ética contemporánea, se ha visto que tal defensa sólo es posible si se defienden las bases racionales de la ética y de la vida moral³³. Una auténtica propuesta moral, reconoce que lo medular de la moral es *el saber vivir*, que no es un «vivir bien» sino el «bien vivir», vivir una vida específicamente humana, para lo cual se requiere una triple sabiduría: la de *saber pensar*, *saber amar* y *saber actuar*.

La moral de Santo Tomás ofrece esta triple sabiduría porque reconoce la racionalidad de sus principios, de su objeto y de la certeza del sistema.

a) *Reconoce principios racionales*. En la naturaleza racional hallan fundamento, las luces primeras del conocimiento moral, las normas radicales del obrar humano y los fines últimos de la existencia humana: «Etiam in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundum naturam et contra naturam, diversificant speciem naturae [...] Et similiter bonum, in quantum est secundum rationem, et malum, in quantum est prae-ter rationem, diversificant speciem moris»³⁴. Tales principios práctico-morales, son el contenido de la *ley natural* por lo que atiende a aquello a lo que el hombre *naturalmente se ha de inclinar*, es decir por una *inclinación natural*: «Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstratio-num se habent ad rationem speculativam: utraque sunt quaedam principia per se nota»³⁵.

b) *Posee un objeto racional*. En la doctrina tomista, los actos son considerados «buenos o malos» por la especificación del objeto y por la relación conveniente al fin como causa de la bondad, y tanto en uno u otro caso, la *cualidad moral de la conducta*, es un acuerdo o desacuerdo con una medida racional. De esta forma «cuando el objeto no está constitutivamente ordenado al fin, la diferencia específica que viene del objeto no es por sí misma determinante de aquellas cosas que se ordenan al fin, ni de lo contrario»³⁶. La bondad moral procede de una *conveniencia* racional con la plenitud de ser que le es connatural a su esencia propia. El mismo principio, la naturaleza racional, que faculta al hombre para operar, es tendencia hacia la plenitud de ser debida y, por ello, norma primera de conducta y fin cabal. De allí que la criatura racional es sujeto capaz de acceder a la perfección moral de la virtud y a la perfección de la beatitud: «Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci»³⁷.

c) *Justifica su certeza racional*. La filosofía moral como ciencia, goza de la universalidad y necesidad que le confieren, no la impredecible conducta humana, sino la bondad moral que la especifica, los fines connaturales de la existencia humana y la ley

³³ Sería merecedor de otro trabajo, el analizar la *permanencia y aportes del tomismo contemporáneo*, en lo que hace a la producción literaria, a la investigación, a la constante revisión y actualización del pensamiento de Santo Tomás, a su presencia activa en la educación de grado y posgrado, en estimular seminarios y congresos científicos o actividades de difusión y el incansable esfuerzo desplegado por la Academia Pontificia de Santo Tomás y las sociedades tomistas en todo el mundo.

³⁴ *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 5 ad 1um.

³⁵ *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2c.

³⁶ Cf. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 7c.

³⁷ *Summ. theol.* I-II q. 5 a. 1c.

natural y las normas que en ella se fundan. En verdad, «toda ciencia racional, participa de alguna manera de los primeros principios [...] y así de los principios universales se procede a los casos particulares, donde reside la operación, como sucede en las ciencias prácticas, pues siempre es preciso que tal ciencia verse sobre las causas y los principios»³⁸. Pero en el orden práctico los fines son los principios, particularmente los fines connaturales de la vida humana y el fin último, de ahí que la ordenación al fin sea medio probatorio de las conclusiones. De este modo, «al igual que en el orden especulativo, el medio demostrativo cuando demuestra perfectamente la conclusión es sólo uno, mientras que los medios probables son muchos; en el orden práctico, cuando el medio se adecua al fin no requiere ser sino uno solo»³⁹.

Los intentos de una nueva moral, creo haber mostrado, han sido muchos y con el mismo recurso: el uso de una dialéctica crítica de las doctrinas anteriores, incluso de la tomista, de las cuales ha sido simultáneamente heredera. Luego, la ética actual no parece ser *ni nueva, ni crítica*. En segundo lugar, todas esas propuestas sobre las negación de las bases racionales de la moral, han negado todo fundamento ontológico y antropológico y necesariamente hubieron de buscar una solución irracional, destruyendo desde dentro la moral y el saber moral. La ética actual es un mecanismo cientista para calcular costos-beneficios, pérdidas-ganancias, para el individuo o para la sociedad. Luego, la ética actual no parece ser *ni filosófica, ni moral*. En tercer lugar, bajo tal demolición de la moral, la razón siempre presiona por reconquistar un lugar que le es natural, obligando al ético a volver a ella para despejar sus conclusiones. Luego, la ética actual no parece ser *tan destructora, ni revolucionaria*. Puedo, entonces, afirmar que la *crítica* de la ética de Santo Tomás ha sufrido los mismos avatares históricos que las más avasalladoras, revolucionarias y progresistas, propio de ese juego dialéctico de las doctrinas que he tratado de demostrar. La *recepción* de la misma, es su *vigencia* y de la que se echa mano sin admitirlo ni declararlo. Esto pasa porque la propuesta de Santo Tomás es sin duda universal y coherente y ocurre cuando las luces de la razón y de la gracia se compadecen de los pobres mortales e interceden disuadiendo sus caprichos.

En la doctrina moral de Santo Tomás se dan cita, sin confundirse pero compenetrándose, las dos dimensiones de la moral tomista, la natural y la sobrenatural, la razón, la fe y la gracia: «Unde impossibile est quod per actionem alicuius creaturae conferatur: sed homo beatus sit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta. Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute, in cuius actu consistit»⁴⁰.

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

³⁸ *In VI Metaph.*, lect. 1, n. 1145.

³⁹ *Summ. theol.* I q. 47 a. 1 ad 3um.

⁴⁰ *Summ. theol.* I-II q. 5 a. 6c.



THOMAS AQUINAS AND BIG BANG COSMOLOGY

Contemporary cosmologists in their fascination about the beginning of the universe echo Aristotle's observation that the «beginning of anything is the most important part, being indeed half of the whole»¹. As Aristotle notes in the *Poetics*², a beginning is that which does not have anything necessarily before it but does have something necessarily following from it. «Beginning» is a relative term; it is used in many contexts, and, as we will see, confusion in analyses about beginnings pervades almost all of current cosmological reflection on the beginning of the universe. Here again Aristotle offers a helpful warning: a small mistake in the beginning can produce large distortions in what follows.

Recent studies in particle physics and astronomy have produced dazzling speculations about the early history of the universe. Cosmologists now routinely entertain elaborate scenarios which propose to describe what the universe was like when it was the size of a softball, a mere 10^{-35} second after the Big Bang. The description of the emergence of four fundamental forces and twelve discrete subatomic particles is almost a common-place in modern physics. There is little doubt among scientists that we live in the aftermath of a giant explosion which occurred around 15 billion years ago —give or take a few billion³.

The story of the gradual acceptance of Big Bang cosmology begins with the initial arguments for it by Georges Lemaître, George Gamow, and others in the late 1920s and 1930s⁴. Lemaître was able to combine Einstein's theory of relativity with

¹ *Problems X*: 892 a 30-33.

² *Poetics VII*: 1450 b 27-29.

³ Although in a distinct minority, there still are some prominent scientific critics of Big Bang cosmology. H. C. Arp rejects the correlation of red-shift with distances of galaxies, and Eric Lerner argues that the theory of a Big Bang cannot account for the formation of galaxies. See H. C. ARP, *et al.*, «The Extragalactic Universe: An Alternate View»: *Nature* 346 (1990) 807-812; and E. LERNER, *The Big Bang Never Happened: A Startling Refutation of the Dominant Theory of the Universe* (New York: Random House, 1991). Lerner's book appeared before the discoveries of the COBE satellite, noted below. These references come from E. McMullin's essays cited in note 11 below.

⁴ Helge Kragh's *Cosmology and Controversy: The Historical Development of Two Theories of the Universe* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996) is an excellent comprehensive history of the development of the big bang and steady-state theories of the universe. Kragh points out that arguments for an expanding universe —made particularly credible by Hubble's discoveries of the «red-shift»— do not necessarily include the idea of a primal big bang. In a popular account of Hubble's discoveries, written in 1929, H. N. Russell asked, «Are the nebulae really flying out in all directions —away from us and therefore from one another— so that the universe of nebulae is expanding without limits into the depths of space? [...] The best answer that has yet been suggested comes from a pecu-

the astronomical observations of Edwin Hubble⁵ to propose the theory that the entire universe is evolving in time from a «primeval atom», a superdense state of matter that somehow «exploded». Since the history of science is frequently written from the point of view of the winners, it is easy to forget how controversial the claim was that the universe is expanding⁶.

Two major discoveries have solidified support for Big Bang cosmology in the scientific community. In 1965 cosmic microwave background radiation was discovered. This uniformly distributed, very low temperature radiation was seen to be a relic of the «primeval fireball» of the universe. It was not until 1992 that cosmologists were satisfied that they could explain the emergence of galaxies from the smooth, uniform initial state of the universe. The requisite irregularities or discontinuities necessary to account for galaxies were revealed by COBE, the Cosmic Background Explorer satellite. George Smoot, head of the COBE research team, describes the discovery of these irregularities in the microwave background in his book, *Wrinkles in Time*. The discovery was acclaimed as the finding of the Holy Grail of cosmology; Smoot likened it to «looking into the face of God». Stephen Hawking announced that «it was the discovery of the century, if not of all time»⁷.

John Gribbin, an astrophysicist at Cambridge University, summarizes the importance of Big Bang cosmology in this way: «the discovery of the century, in cosmology at least, was without doubt the dramatic discovery made by Hubble, and confirmed by Einstein's equations, that the Universe is not eternal, static, and unchanging»⁸. In 1988, Hawking observed that as a result of Big Bang cosmology the question of the beginning of the universe entered «the realm of science»⁹. More recently he has argued that we can have no scientific theory of nature unless the theory accounts for the beginning of the universe.

liar form of the theory of relativity suggested a few years ago by the great Dutch astronomer de Sitter. [...] It would be premature, however, to adopt de Sitter's theory without reservation. The notion that all the galaxies were originally close together is philosophically rather unsatisfactory». See «The Highest Known Velocity»: *Scientific American* 140 (1929) 504-5. Kragh notes that the theoretical framework of an expanding universe owes its origin to the Soviet physicist Alexander Friedmann and the Belgian priest-scientist Georges Lemaître (Cf. H. KRAGH, *op. cit.*, pp. 22-79). Lemaître's «version of relativistic big-bang cosmology did not attract much interest [...] and it was only after George Gamow had developed it further, along his own lines, that the foundation of modern big bang cosmology was laid» (H. KRAGH, *op. cit.*, p. xi).

⁵ For an excellent new biography of Hubble, see Gale CHRISTIANSON, *Edwin Hubble: Mariner of the Nebulae* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995).

⁶ Albert Einstein, in order to protect the view that the universe is static, was led to introduce his famous cosmological constant. Kragh observes that, immediately after World War I, the two competing general-relativistic models of the universe, Einstein's and de Sitter's, despite their differences, were both static models. Kragh also provides an interesting discussion of the competition between purely mathematical and physical discussions of these models. Cf. H. KRAGH, *op. cit.*, pp. 12 ff. Einstein, of course, eventually came to embrace the view of an expanding universe.

⁷ It is important to recognize that COBE's discoveries only remove an objection to Big Bang cosmology.

⁸ John GRIBBIN, *In the Beginning: The Birth of the Living Universe* (Boston: Little, Brown and Company, 1993), p. 19.

⁹ Stephen HAWKING, *A Brief History of Time* (New York: Bantam Books, 1988), p. 8.

«The only way to have a scientific theory is if the laws of physics hold everywhere, including at the beginning of the universe. One can regard this as a triumph of the principles of democracy: why should the beginning of the universe be exempt from the laws that apply to other points? If all points are equal, one can't allow some to be more equal than others»¹⁰.

This confidence that cosmology now can address the beginning of the universe—a confidence shared by many cosmologists—has led to all sorts of speculations about the initial state of the universe. For many scientists, philosophers, and theologians such speculations in cosmology speak directly to long-established beliefs about creation¹¹.

Most physicists refer to the Big Bang as a «singularity», that is, an ultimate boundary or edge, a «state of infinite density» where spacetime has ceased. Thus it represents an outer limit of what we can know about the universe. If all physical theories are formulated in the context of space and time, it would not be possible to speculate, at least in the natural sciences, about conditions before or beyond these categories. Nevertheless, during the last twenty years, precisely such speculation has intrigued several cosmologists¹². Some of them now offer theories which propose to account for the Big Bang itself as a fluctuation of a primal vacuum. Just as sub-atomic particles are thought to emerge spontaneously in vacuums in laborat-

¹⁰ Stephen HAWKING and Roger PENROSE, *The Nature of Space and Time* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 71.

¹¹ The literature on this subject is enormous. Among many authors who offer a survey of these recent variations in Big Bang cosmology and comment on their philosophical and theological implications see: William E. CARROLL, «Big Bang Cosmology, Quantum Tunneling from Nothing, and Creation»: *Laval théologique et philosophique* XLIV (1988) 59-75; Mariano ARTIGAS, «Física y creación: el origen del universo»: *Scripta Theologica* XXIX (1987) 347-373; E. MCMULLIN, «Natural Science and Belief in a Creator: Historical Notes»; W. R. STOEGER, «Contemporary Cosmology and Its Implications for the Science-Religion Dialogue»; T. PETERS, «On Creating the Cosmos»; J. POLKINGHORNE, «The Quantum World»; R. J. RUSSELL, «Quantum Physics in Philosophical and Theological Perspective»; and C. J. ISHAM, «Creation of the Universe as a Quantum Process», in *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding*, edited by Robert John Russell, William R. Stoeger S. I., and George V. Coyne S. I. (Vatican City: Vatican Observatory Publications, 1988), pp. 49-79, 219-247, 273-296, 333-342, 343-374, 375-408; William Lane CRAIG and Quentin SMITH, *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology* (Oxford: Oxford University Press, 1993); C. J. ISHAM, «Quantum Theories of the Creation of the Universe»; and Robert John RUSSELL, «Finite Creation Without a Beginning: The Doctrine of Creation in Relation to Big Bang and Quantum Cosmologies», in *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, edited by Robert John Russell, Nancey Murphy, and C. J. Isham (Vatican City: Vatican Observatory Publications, 1993), pp. 49-89, 293-329; Ernan MCMULLIN, «Indifference Principle and Anthropic Principle in Cosmology»: *Studies in History and Philosophy of Science* XXIX (1993) 359-389; Juan José SANGUINETI, *El origen del Universo: La cosmología en busca de la filosofía* (Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina, 1994), and «La creazione nella cosmologia contemporanea»: *Acta Philosophica* IV (1995) 285-313; Joseph ŻYCIŃSKI, «Metaphysics and Epistemology in Stephen Hawking's Theory of the Creation of the Universe»: *Zygon*, XXXI (1996) 269-284.

¹² As a historian of science I am not competent to judge the specific scientific claims in these various speculations. I do wish to examine the philosophical and theological claims so frequently associated with these speculations and to show how the history of mediaeval philosophy, theology, and science is especially useful in such an examination.

ories, so the whole universe may be the result of a similar process¹³. Professor Alexander Vilenkin of Tufts University has developed a variation of an inflationary model of the expanding universe which accounts for the birth of the universe «by quantum tunneling from nothing». «Nothing», for Vilenkin, is a «state with no classical space-time [...] the realm of unrestrained quantum gravity; it is a rather bizarre state in which all our basic notions of space, time, energy, entropy, etc., lose their meaning»¹⁴.

Vilenkin and Alan Guth (the original proponent of the «inflationary model»)¹⁵ base their variations of Big Bang theory on extrapolations from high energy physics. The four fundamental forces (the strong, the weak, gravity, and electro-magnetic) and the elementary sub-atomic particles (leptons and quarks) are «low temperature phenomena». At the temperatures estimated at the time of the Big Bang itself, temperatures around 10^{32} degrees Kelvin¹⁶, all the forces of nature are thought to exist in a single, undifferentiated superforce, and all the now disparate sub-atomic particles had not yet acquired distinct identities. According to the «inflationary model», there was a rapid «supercooling» of the universe when it was about 10^{-35} second old which produced a tremendous amount of energy, some of which condensed into matter¹⁷.

¹³ One of the early proponents of this view was Edward Tryon of the City University of New York. He argued that the Big Bang could be understood as «quantum tunneling from nothing». *Nature* 246, no. 14 (14 December 1973), p. 396.

¹⁴ «Birth of Inflationary Universes»: *Physical Review D* 27:12 (1983) 2851. Other essays by Vilenkin: «Quantum Cosmology and the Initial State of the Universe»: *Physical Review D* 37 (1988) 888-897, and «Approaches to Quantum Cosmology»: *Physical Review D* 50 (1994) 2581-2594.

¹⁵ Alan Guth has recently published an account of his development of the theory of an inflationary universe: *The Inflationary Universe: The Quest for a New Theory of Cosmic Origins* (Reading, MA: Addison Wesley, 1997). His seminal article on inflation is: «Inflationary Universe: A Possible Solution to the Horizon and Flatness Problem»: *Physical Review D* 23 (1981) 347-356.

¹⁶ As a result of evidence from background microwave radiation, physicists estimate the present temperature of the universe to be 2.7 degrees Kelvin.

¹⁷ Andrei Linde, now at Stanford, has proposed a fascinating variation of Guth's inflationary theory, dubbed «chaotic inflation». In Linde's theory, our universe began as a bubble that ballooned out of the spacetime of a pre-existing universe. Timothy Ferris describes it this way: «The maternal spacetime is chaotic in that it contains scalar fields of all possible parameters; one scalar field — an unlikely but possible one — emerged as the driving force of the inflationary event that launched the expansion of our universe» (*The Whole Shebang: A State of the Universe[s] Report* [New York: Simon and Schuster, 1997], p. 259). Linde suggests that we «live in a low-energy bubble in an incredibly huge and complicated universe, parts of which are bubbles something like ours, while other parts are only now passing through their big bang baptisms, and still more are continuing to balloon in ghostly vacuum states at velocities far greater than light» [Quoted in FERRIS, *op. cit.*, p. 262.] For Linde, it makes little sense to search for some «original bubble»: each bubble owes its birth to another bubble. The «evolution of the universe as a whole has no end, and it may have no beginning», according to Linde [Quoted in FERRIS, *op. cit.*, p. 263]. The title of Linde's November 1994 article in *Scientific American* is suggestive: «The Self-Reproducing Inflationary Universe». See also, Andrei Linde, *Inflation and Quantum Cosmology* (New York: Academic Press, 1990).

Another physicist who imagines a whole chain of universes within universes is Lee Smolin, who has developed a theory of «cosmological natural selection», according to which «our universe forms part of an endless chain of self-reproducing universes whose physical laws evolve as they are passed along».

For those cosmologists unwilling to accept an unexplained Big Bang, or an explanation which seemed to them to require a supernatural agent, the variation of the Big Bang theory proposed by Vilenkin and Guth was welcome. Their account of the early history of the universe offers a resolution to what has been a troublesome problem for any one who proposed that the universe could emerge from some kind of cosmic nothingness. It is a problem which concerns the superabundance of matter to anti-matter in the universe. Laboratory experiments, ever since the discovery of the positron (the anti-electron) in 1932, seem to indicate that high energy collisions in particle accelerators produce equal quantities of particles and anti-particles. Yet, in our immediate world we almost never encounter anti-particles. If the universe contains an overwhelming preponderance of matter to anti-matter, was it always thus? If not, that is, if there were an original equilibrium state, how did the present asymmetry come about?¹⁸

The explanation of the «inflationary universe» proposed by Guth and Vilenkin offers the following chronology: first there is a primal Big Bang, a «quantum tunneling from nothing», and then, a brief phase of «runaway exponential expansion», and the energy accumulated at the termination of this very rapid expansion would be converted into matter and radiation.

Are we on the verge of a scientific explanation of the very origin of the universe? The contention of several proponents of the new theories is that the laws of physics are themselves sufficient to account for the origin and existence of the universe. If this be true, then, in a sense, we live in a universe which needs no explanation beyond itself, a universe which has sprung into existence spontaneously from a cosmic nothingness. Heinz Pagels, writing a few years ago, claimed that «When historians of science look back on the 1970s and 1980s they will report that for the first time scientists constructed rational mathematical models based on the laws of physics which described the creation of the universe out of nothing. And that will mark the beginning of a new outlook on the creation of existence». Pagels is confident that «from microcosm to macrocosm, from its origin to its end, the universe is described by physical laws comprehensible to the human mind»¹⁹.

For Smolin, «the laws of physics in this universe (or universes) are less like commandments from God and more like the zoning regulations promulgated by some fractious city council, ever susceptible to amendment and compromise» (Dennis OVERBYE, «The Cosmos According to Darwin»: *The New York Times Magazine* [July 13, 1997], p. 26). Smolin thinks that the universe is like a city, «an endless negotiation, an endless construction of the new out of the old [...] No one made the city. There is no city-maker, as there is a clockmaker. If a city can make itself without a maker, why can the same not be true of the universe?» Each black hole, just like the black hole in which the Big Bang occurred, begets a new universe which expands, evolves, and eventually creates new black holes which spawn new universes: «[...] over many cycles a kind of Darwinian pressure would encourage the formation of universes whose physics favored black holes, since universes that did not make black holes would have no progeny» [OVERBYE, *cited art.*, p. 27]. See, Lee SMOLIN, *The Life of the Cosmos* (New York: Oxford University Press, 1997).

¹⁸ A good summary of the problems of accounting for such an asymmetry —especially as it concerns perturbations in the very early history of the universe— can be found in M. S. LONGAIR, «The Universe —present, past, and future»: *Contemporary Physics* XXVII (1986) 325-343.

¹⁹ *Perfect Symmetry: The Search for the Beginning of Time* (London: Michael Joseph, Ltd., 1985), pp. 349 and 17.

Paul Davies, the British physicist who has written extensively on physics, cosmology, and their philosophical and theological implications, thinks that the theory of an inflationary universe accounts for the emergence «out of nothingness» of both fundamental particles and spacetime itself «as the result of a causeless quantum transition». In this remarkable scenario, the entire universe simply comes out of nowhere, completely in accordance with the laws of physics, and creates along the way all the matter and energy needed to build the universe as we now see it²⁰.

Although recently Davies has become less enthusiastic about the promises of the new physics, a decade ago he wrote the following:

«For the first time, a unified description of all creation could be within our grasp. No scientific problem is more fundamental or more daunting than the puzzle of how the universe came into being. Could this have happened without any supernatural input? Quantum physics seems to provide a loophole to the age-old assumption that “you can’t get something from nothing”. Physicists are now talking about the “self-creating universe”: a cosmos that erupts into existence spontaneously, much as a sub-nuclear particle sometimes pops out of nowhere in certain high energy processes. The question of whether the details of this theory are right or wrong is not so very important. What matters is that it is now possible to conceive of a scientific explanation for all of creation. Has modern physics abolished God altogether [...]?»²¹.

In an even more radical vein, the philosopher Quentin Smith writes that «there is sufficient evidence to warrant the conclusion that the universe [...] began to exist without being caused to do so»²². The title of his essay is «The Uncaused Beginning of the Universe», and his conclusion is revealing: «[...] the fact of the matter is that the most reasonable belief is that we came from nothing, by nothing and for nothing»²³. Elsewhere Smith writes that if Big Bang cosmology is true «our universe exists without cause or without explanation [...] [This world] exists non necessarily, improbably, and causelessly. It exists *for absolutely no reason at all*»²⁴.

²⁰ *God and the New Physics* (New York: Simon and Schuster, 1983), p. 215. When Davies speaks of a «causeless quantum transition», he is using the term «cause» to refer to a temporal succession of predictable events. There is a great deal of confusion in the philosophical interpretation of quantum mechanics, especially with respect to the meaning of Heisenberg’s «relation of uncertainty». It is one thing to affirm that we are not able to provide a precise mathematical measure of both the velocity and the position of a sub-atomic particle; it is quite another to deny the objective reality of the particle or to contend that there is a realm of «causeless» effects. We might not be able to predict certain events. This does mean that these events have no cause.

²¹ *Ibid.*, p. viii.

²² William Lane CRAIG and Quentin SMITH, *op. cit.*, p. 109. See note 11.

²³ *Ibid.*, p. 135. A particularly good example of the persisting confusion about the roles of science, metaphysics, and theology in understanding the universe and its origins is an essay by P. W. Atkins, distinguished physical chemist at Oxford University. Convinced that all human knowledge is reducible to the explanatory categories of the natural sciences, Atkins thinks that the domain of scientific discourse is truly limitless. Accordingly, he says that it is the task of science «to account for the emergence of everything from absolutely nothing. Not almost nothing, not a subatomic dust-like speck, but absolutely nothing. Nothing at all. Not even empty space». P. W. ATKINS, «The Limitless Power of Science», in *Nature’s Imagination: The Frontiers of Scientific Vision*, edited by John Cornwell (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 131. For a criticism of this essay, see William E. CARROLL, «Reductionism and the Conflict Between Science and Religion»: *The Allen Review* XV (1996) 19-22.

²⁴ *Ibid.*, p. 217. Italics are in the original.

There is another major trend in the application of quantum mechanics to cosmology—different from the inflationary universe and the quantum tunneling from nothing described by Vilenkin—but no less significant in the claims it makes, or are made for it, concerning the answers to ultimate questions about the universe. This is the view made famous by Stephen Hawking in *A Brief History of Time* (1988). Hawking argues that quantum mechanics shows us that the classical picture of a «well-defined spacetime arises as a limiting case of the quantum perspective»²⁵. Time is less fundamental than space and, as a consequence, spacetime cannot have a singular, initial boundary. There is no singularity, no initial boundary at all; the universe has no beginning! Even though unbounded, the universe is finite. Here is how Hawking sets forth his view:

«The quantum theory of gravity has opened up a new possibility, in which there would be no boundary to space-time and so there would be no need to specify the behavior at the boundary. One could say: «The boundary condition of the universe is that it has no boundary». The universe would be completely self-contained and not affected by anything outside itself. It would neither be created nor destroyed. It would just BE»²⁶.

Hawking thinks that the inflationary model of the universe cannot explain the present state of the universe. He is troubled by two questions which he does not think the traditional theory of the Big Bang can answer: 1) why is the universe so homogenous and isotropic on a large scale, whereas there are «local irregularities» such as galaxies and stars; 2) why is the universe so close to the dividing line between collapsing again and expanding indefinitely?²⁷. The appeal to an initial singularity is, for Hawking, an admission of defeat: «If the laws of physics could break down at the beginning of the universe, why couldn't they break down anywhere?»²⁸. To admit a singularity is to deny a universal predictability to physics, and, hence ultimately, to reject the competency of science to understand the universe. He claims that the «no-boundary proposal can explain all the structure of the universe, including little inhomogeneities like ourselves»²⁹. The combination of quantum mechanics with general relativity results in the possibility «that space and

²⁵ For a very good account of Hawking's analysis, actually the Hartle/Hawking analysis, see Robert John RUSSELL, «Finite Creation Without a Beginning...», in *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, *op. cit.*, pp. 293-329. J. HARTLE-S. HAWKING, «Wave Function of the Universe»: *Physical Review D* 28 (1983) 2960-2975; S. HAWKING, «The Boundary Condition of the Universe», in *Astrophysical Cosmology*, edited by H. A. Brück, G. V. Coyne, M. S. Longair (Vatican City: Pontifical Academy of Science, 1982), pp. 563-572; S. HAWKING, «The Quantum State of the Universe»: *Nuclear Physics B* 239 (1984) 257-276.

²⁶ Hawking, *A Brief History of Time*, *op. cit.*, p. 136. The two «most remarkable features that I have learned in my research on space and time [are]: 1) that gravity curls up spacetime so that it has a beginning and an end; 2) that there is a deep connection between gravity and thermodynamics that arise[s] because gravity itself determines the topology of the manifold on which it acts». Hawking in HAWKING and PENROSE (1996), *op. cit.*, p. 103.

²⁷ HAWKING and PENROSE (1996), *op. cit.*, p. 89.

²⁸ *Ibid.*, p. 76.

²⁹ *Ibid.*, p. 96. Hawking admits that quantum general relativity is not able to embrace all of spacetime in its account: that there is, in principle, an incompleteness in its explanation (p. 103).

time together might form a finite, four-dimensional space without singularities or boundaries, like the surface of the earth but with more dimensions»³⁰.

Hawking is not shy about drawing a theological conclusion from his cosmological speculations. If the universe had no beginning, there is nothing whatsoever for God to do —except to chose the laws of physics. Physics, were it to discover a unified theory, will allow us to know «the mind of God». Here again are Hawking's words:

«So long as the universe had a beginning, we could suppose it had a creator. But if the universe is really completely self-contained, having no boundary or edge, it would have neither beginning nor end: it would simply be. What place, then, for a creator?»³¹.

Carl Sagan, in his introduction to *A Brief History of Time*, is also not afraid to draw theological conclusions, although he does alter the implications of Hawking's work:

«This is also a book about God [...] or perhaps about the absence of God. The word God fills these pages. Hawking embarks on a quest to answer Einstein's famous question about whether God had any choice in creating the universe. Hawking is attempting, as he explicitly states, to understand the mind of God. And this makes all the more unexpected the conclusion of the effort, at least so far: a universe with no edge in space, no beginning or end in time, and nothing for a Creator to do»³².

One of the more prolific writers on current cosmology is John Barrow, professor of astronomy at the University of Sussex in England. In *The Origins of the Universe* (1994), Barrow observes that the no-boundary condition of Hawking's quantum cosmology has become increasingly attractive because it «avoids the

³⁰ *A Brief History of Time*, *op. cit.*, p. 173. The Hartle/Hawking model involves complicated speculation about quantum gravity. C. J. Isham's «Creation of the Universe as a Quantum Process», *op. cit.*, offers the most detailed systematic summary of this position. Robert Russell writes that the two crucial points to keep in mind are: 1) this model succeeds in describing a universe with a finite past but no initial singularity, and thus «changes the scientific mode of discussion about the origination of the universe»; 2) «time arise phenomenologically in this model; it is not a given, external parameter which describes the evolution of the universe» as in the standard Big Bang model. See RUSSELL, «Finite Creation Without a Beginning», *op. cit.*, pp. 311-312. Even within the Hartle/Hawking model it is very difficult to get a handle on the nature of «quantum time» and its relation to the conception of time found in relativity theory. It is not quite clear —indeed, this is an understatement— what one means by the notion of a «finite past» when one is dealing with quantum gravity, especially since the very notion of quantum gravity has not yet been fully worked out. See RUSSELL, *op. cit.*, p. 318.

³¹ *Ibid.*, p. 141. C. J. Isham thinks that the Hartle/Hawking model is philosophically superior to the standard Big Bang model with an initial singularity. «[T]hese [quantum fluctuation] theories are prone to predict, not a single creation/seed-point, but rather an infinite number of them [...]». «There is simply no way of distinguishing any particular instant of time» at which the universe would spontaneously appear. Whereas for Aquinas reason alone is unable to decide whether or not the universe has an absolute temporal beginning —or better, since he believes that there is such a beginning—, it is hidden from the view of human reason, in the Hartle/Hawking model an absolute beginning simply does not exist. Willem Drees agrees with Isham and thinks that, since theology is not really wedded to historical origination but only ontological origination, the Hartle/Hawking model is more compatible with the Christian doctrine of creation *ex nihilo*. See W. DREES, *Beyond the Big Bang: Quantum Cosmologies and God* (LaSalle, IL: Open Court: 1990), especially pp. 70-71.

³² *Ibid.*, p. x.

necessity for [...] a cataclysmic beginning». Barrow thinks that the traditional Big Bang picture, with its initial singularity of infinite density «is, strictly speaking [...], creation out of absolutely nothing»³³.

It is interesting that some Christians rushed to embrace Big Bang cosmology because they saw it as scientific confirmation of the Genesis story of creation³⁴. Accordingly, we may understand the particular attraction of some to current variations in Big Bang cosmology which purport either to account for the initial singularity in terms of quantum tunneling or to deny the existence of an initial boundary to the universe. In either case, so it might seem, the role of a creator is superfluous³⁵. As we shall see, to use Big Bang cosmology either to affirm creation or to deny it is an example of misunderstandings of both cosmology and creation.

The universe described by Sagan, Hawking, and others —the fruit so it seems of contemporary cosmology— is a self-contained universe, exhaustively understood in terms of the laws of physics. In such a universe there would seem to be little if any need for the God of Jewish, Christian, or Muslim revelation. The traditional doctrine of creation seems obsolete in the face of the recent advances of modern science. For some the notion of a Creator represent an intellectual artifact from a less enlightened age.

Too often contemporary discussions about the theological and philosophical implications of Big Bang cosmology, as that cosmology has been refined, suffer from an ignorance of the history of science, and, with respect to the theories which claim to involve the origin of the universe, these recent discussions reveal an ignorance of the sophisticated analyses of the natural sciences and of creation which took place in the Middle Ages. The reception of Aristotelian science in Muslim, Jewish, and Christian intellectual circles in the Middle Ages provided the occasion for a wide-ranging discussion of the relationship between theology and the natural sciences³⁶. Aquinas' understanding of creation —and, in particular, the distinctions he draws among theology, metaphysics, and natural philosophy— can continue to serve as an anchor of intelligibility in a contemporary sea of speculative theories.

It seemed to many of Aquinas' contemporaries that there was a fundamental incompatibility between the claim of ancient physics that something cannot come from absolutely nothing and the affirmation of Christian faith that God did produce everything from nothing. Furthermore, for the ancients, since something must come from something, there must always be something, i.e., the universe must be eternal. Despite the claims of some contemporary theorists that, properly speaking, we can get something from nothing, those theories of the Big Bang which employ insights from particle physics concerning vacuum fluctuations are consist-

³³ John BARROW, *The Origin of the Universe* (New York: Basic Books, 1994), p. 113.

³⁴ In fact, in the 1950s and 1960s Soviet cosmologists were forbidden to teach the theory since it was considered to be theistic science.

³⁵ For a discussion of these reactions, see CARROLL, «Big Bang Cosmology, Quantum Tunneling from Nothing, and Creation», *op. cit.*, pp. 64-67.

³⁶ See Herbert A. DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987).

ent with the ancient principle that you cannot get something from nothing. The «vacuum» of modern particle physics, whose «fluctuation» supposedly brings our universe into existence, is not absolutely nothing. It is only no thing like our present universe, but it is still something. How else could «it» fluctuate? Thus, we need to recognize that frequently the «nothing» discussed by contemporary cosmologists is not absolutely nothing. Yet, it is this latter sense of nothing which is crucial to the traditional doctrine of creation out of nothing.

Joseph Życiński has described well the confusion between metaphysical nothingness and the concept of a vacuum in contemporary physics. Even in the absence of particles, «physical fields do not disappear, and their properties still can be characterized in the abstract language of mathematics»³⁷. In attempting to describe the significance of Hawking's discussion of creation, C. J. Isham claims that we can identify the mathematical concept of any empty set with the absolute nothing in the traditional understanding of creation out of nothing: «The initial space from which the universe «emerged» can be defined to be that part of the boundary of four-dimensional space which is *not* part of the (later) three-surface. But this is the empty set, which gives a precise mathematical definition of the concept of «nothing»!»³⁸.

³⁷ Joseph ŻYCINSKI, «Metaphysics and Epistemology in Stephen Hawking's Theory of the Creation of the Universe», *op. cit.*, p. 272. See note 11.

³⁸ C. J. ISHAM, «Creation of the Universe as a Quantum Process», *op. cit.*, p. 401. See note 11. Alan Guth (*The Inflationary Universe*, *op. cit.*) suggests that there is a way to avoid the dilemma of claiming that science can account for getting something from absolutely nothing. He thinks that once we recognize that «the energy stored in the gravitational field [a kind of gravitational potential energy] is represented by a negative number [...] [t]he immense energy that we observe in the form of matter can be canceled by a negative contribution of equal magnitude, coming from the gravitational field. There is no limit to the magnitude of energy in the gravitational field, and hence no limit to the amount of matter/energy that it can cancel». In a glossary, Guth describes «gravitational potential energy» in the following way. «When we lift a weight from the floor to a tabletop, we clearly put energy into it. The energy is not lost, however, because we can retrieve it by allowing the weight to fall back to the floor. While the weight is on the table, we say that the energy is stored as gravitational potential energy. The energy is stored in the gravitational field» (p. 334). At each point in space, the gravitational field «is defined as the force that would be experienced by a standard mass, if the mass were positioned at that point» (p. 333). Guth concludes: «Given this peculiar property of gravity, a scientific description of the creation of the universe is not precluded by the conservation of energy. Other conservation laws also need to be considered, in particular the conservation of a quantity called *baryon number* [...] But the conclusion will not be changed: The universe could have evolved from absolutely nothing in a manner consistent with all known conservation laws. While no detailed scientific theory of creation is known, the possibility of developing such a theory now appears open» (p. 12). Timothy Ferris refers to the same argument Guth sets forth. Ferris identifies the principle that you can't get something from nothing with the «law of the conservation of energy —that a zero-energy system to which no energy is added must remain in a zero-energy state. As the physicist Edward Tryon, then at Columbia, proposed in the 1970s, gravitation is a purely attractive force and so should be entered on the negative side of the cosmic energy ledger. Sum it against all the matter and energy in the universe, and the result, remarkably is zero. If this analysis is correct —admittedly a big if— genesis isn't a matter of getting something from nothing but of getting one zero-energy system from another zero-energy system» (Timothy FERRIS, *op. cit.*, p. 248). It seems that Guth and others confuse mathematical formalism with physical reality and fundamentally misunderstand the sense of «nothing» in the

Życiński correctly observes that the empty mathematical set, to which Isham refers, is subject to the principles of logic and to the laws of quantum cosmology and, as such, cannot be identified with absolute nothing. The various accounts of an initial singularity embrace physical and mathematical principles necessary to account for the emergence of the universe³⁹. «The alleged nothing [discussed in contemporary cosmology by Hawking and others] turns out to be a complex reality of ordering principles without which there would be no uniformity in nature and no scientific study of natural phenomena would be possible»⁴⁰. Thus, the nothing of contemporary cosmological theories turns out to be really something.

For many thinkers in the Middle Ages, the eternal universe of ancient Greek science seemed to be incompatible with a universe created out of nothing. The eternal universe left no room for nothing, allowed no absence, so to speak, in which the Christian God could create. At least so some Christians thought, and they urged that ancient science, especially in the person of Aristotle, its leading proponent, be banned, since it contradicted the truths of revelation⁴¹. Aquinas' contribution to the Mediaeval debate about creation and the eternity of the world speaks directly to discourse on cosmology and creation in our own day.

The key to Aquinas' analysis is the distinction he draws between creation and change, or as he often said: *creatio non est mutatio*. The natural sciences, whether Aristotelian or contemporary, have as their subject the world of changing things: from subatomic particles to acorns to galaxies. Whenever there is a change there must be something which changes. The ancients are right: from nothing, nothing comes; that is, if the verb «to come» means a change. All change requires some underlying material reality.

Creation, on the other hand, is the radical causing of the whole reality of whatever exists. To cause completely something to exist is not to produce a change in

doctrine creation out of nothing. Życiński's analysis of Hawking holds as well for Guth.

³⁹ Or, at the very least, as Życiński notes, we need some kind of cosmic logos which allows us to conclude that the boundary state is truly a boundary state, not preceded by any physical phenomena. In fact, «[w]hat was too easily identified with metaphysical nothingness seems to be a sophisticated reality of the logos, described by Hellenic philosophers of the Neoplatonic tradition» (ŻYCINSKI, *op. cit.*, pp. 277-278).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 279. Robert Russell makes a similar point: «In the Hartle/Hawking case, the arguments tend to revolve around the idea that, although a previously existing spacetime of some sort is not proposed, a *pre-existing set of laws of nature* are presupposed to exist. But such laws would be included in what the traditional doctrine [of creation] considers as falling within God's creation and not something external to, and co-eternal with, God. Hence even the Hartle/Hawking model does not assume the creation of the universe out of *oukonic* [from *ouk on*] non-being» (RUSSELL, «Finite Creation Without a Beginning [...]», *op. cit.*, p. 321. William Stoeger makes the point that one ought not to view the «laws of nature» as having an ontological standing of their own—they may simply describe the way nature acts as distinct from prescribing nature's behavior. See William R. STOEGER, «Contemporary Physics and the Ontological Status of the Laws of Nature», in *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, *op. cit.*, pp. 209-234.

⁴¹ Luca BIANCHI, *L'errore di Aristotele: La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo* (Firenze: L. Olschki, 1984); Richard C. DALES, *Medieval Discussions of the Eternity of the World* (Leiden: Brill, 1990).

something; to create, thus, is not to work on or with some already existing material. If there were a prior something which was used in the act of producing a new thing then the agent doing the producing would not be the *complete* cause of the new thing. But such a complete causing is precisely what creation is. Thus, to create is to give existence, and all things depend upon God for the fact that they are. God does not take nothing and make something out of «it». Rather, any thing left entirely to itself, separated from the cause of its existence, would be absolutely nothing. Creation is not exclusively some distant event; it is the continual, complete causing of the existence of whatever is.

Many theologians and philosophers find considerable significance in a distinction between an original act of creation and God's continuing causal agency. But for Aquinas, there is really no difference between creation and what is called conservation; conservation is simply the continuation of creation. In Book I of his *Writings on the Sentences of Peter Lombard*, Aquinas remarks that the relation of a house to its builder is very different from the relation of a creature to the Creator. Once the coming-to-be of the house is complete, the house ceases to have any relation of dependence upon its builder; the builder could die, and the house would continue to stand. But the case is quite otherwise with the creature *qua* creature. The Creator's causality must be continual, and of the same kind, all throughout the creature's existence. All things would fall into non-being, Aquinas says, unless God's omnipotence supported them. «Whence, it is necessary that His [God's] operation, by which He gives being, not be broken off, but be continual»⁴². In *De potentia Dei*, Aquinas notes that the operation by which God creates and conserves is the same⁴³.

Thomas Aquinas is particularly insightful in distinguishing between the origin of the universe and the beginning of the universe. Beginning refers to a temporal event, and an absolute beginning of the universe would be an event which is coincident with the beginning of time. Creation is an account of the origin, or source of existence, of the universe, and, as such, Aquinas thinks that creation can be demonstrated in the science of metaphysics. In his *Writings on the Sentences*, completed in Paris in the 1250s, Aquinas claims: «Not only does faith hold that there is creation, but reason also demonstrates it»⁴⁴. The development by Aquinas

⁴² *In I Sent.*, dist. 37, q. 1, a. 1, *resp.*

⁴³ «It ought to be said that God does not produce things into being by one operation and conserve them in being by another. The being [*esse*] of permanent things is not divisible, except accidentally as it is subject to some motion; being, however, exists in an instant. Whence the operation of God does not differ according as it makes the beginning of being and as it makes the continuation of being» (*De potentia Dei*, q. 5, a. 1, ad. 2). The reason given here for the fact that creation and conservation are the same is not that in God all things are one in His perfect simplicity, but that the effect of God's causality, the being of the creature, is the same effect all throughout the existence of the creature.

⁴⁴ We find Aquinas' claim that reason demonstrates creation in several places, two of which are of particular importance: *In II Sent.* dist. 1, q. 1, aa. 1 and 2; *De potentia Dei*, q. 3, a. 5. In this latter text, Aquinas combines two separate arguments from Aristotle: the first is an argument from participation taken from *Metaphysics* II 1: 993 b 23-27; the second, the argument from motion to a first unmoved mover, taken from books seven and eight of the *Physics*. By means of the second argument Aquinas

of an understanding of creation *ex nihilo*, and, in particular, his understanding of the possibility of an eternal, created universe, offers one of the best examples of his account of the relationship between faith and reason. In fact, his magisterial treatment of the doctrine of creation, which we can find in three other places⁴⁵, is one of the enduring accomplishments of the thirteenth century. In the appendix to this essay I have provided the text of Aquinas' extended definition of creation *ex nihilo* as found in his *Writings on the Sentences*.

Contrary to the claims of Averroes⁴⁶, for example, Aquinas thought that a world created *ex nihilo* (whether that world be eternal or temporally finite) was susceptible to scientific understanding. Of its own nature—that is, left completely to itself—the creature is non-being rather than being, and it must be caused by God continuously lest it return to the non-being which it properly is. It is true to say that the creature is literally nothing without the creative causality of God. Nevertheless, we must remember that the being of creatures, far from being an accident, is the ultimate perfection or actuality of the creature⁴⁷. Most profoundly, in the depths of any creature is its being; a creature is nothing so much as its own being. The creature, thus, far from being an insubstantial, quasi-nothing, is a real something, existing on its own. In giving being to the creature, God does not merely make the creature to be an extension of Himself; rather He gives the creature an inherent stability in being, i.e., a tendency to exist. God gives being in such a way that the tendency of the given being is not to lapse into non-being but precisely to remain in being⁴⁸. Creation so understood does not destroy the autonomy of that

proves the existence of a most perfect and true being; by means of the first argument he proves that all other things participate in the most perfect and true being.

⁴⁵ *Summa contra Gentiles* II cc. 6-38; *De potentia Dei*, q. 3; and *Summa theologiae* I qq. 44-46.

⁴⁶ Even though Averroes claimed that an eternal, created universe was indeed probable, he rejected the idea of creation out of nothing in its strict sense. He thought that creation consisted in God's eternally converting potentialities into actually existing things. For Averroes, the doctrine of creation out of nothing contradicted the existence of a true natural causality in the universe: «[al-Ghazali's] assertion [in defense of creation out of nothing] [...] that life can proceed from the lifeless and knowledge from what does not possess knowledge, and that the dignity of the First consists only in its being the principle of the universe, is false. For if life could proceed from the lifeless, then the existent might proceed from the non-existent, and then anything whatever might proceed from anything whatever, and there would be no congruity between causes and effects, either in the genus predicated analogically or in the species» (*Tahafut al-Tahafut* [*The Incoherence of the Incoherence*], trans. by Simon Van den Bergh [London: Luzac, 1954], p. 452).

⁴⁷ *In I Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 3.

⁴⁸ God so constitutes the being of creatures that they tend to exist and not to fall into nothingness: «The natures of creatures manifest that no creatures are degenerating into nothing, either because they are immaterial beings, in which there is no potency to non-being, or because they are material beings, and these remain in existence, at least in their matter, which is incorruptible» (*Summa theologiae* I q. 104, a. 4, sol. See also *De potentia Dei*, q. 5, a. 4).

On this point it is helpful to compare the doctrine of St. Bonaventure who, like Aquinas, does not hold that created beings have a tendency to non-existence, but who, unlike Aquinas, thinks that since creatures are *temporal* they need a maintenance in being, called conservation, that is different from their being created in the first place. It is true for both Aquinas and Bonaventure that creatures will cease to exist if God should cease to cause their existence. For Aquinas, however, God gives being,

which is created: created beings can and do function as real secondary causes, causes which can be discovered in the natural sciences.

The relationship between divine action and the world—both with respect to the natural sciences and human freedom—continues to be a topic of extended commentary and debate⁴⁹. Some views refer to a divine withdrawal from the world so as to leave room (a metaphysical space) for the action of creatures. Thus, God is said to allow or to permit human freedom. Other views embrace a process theology which denies God's immutability and His omnipotence (as well as His knowledge of the future) so that God is said to be evolving or changing along with the universe and everything in it. For Aquinas, such views fail to do justice either to God or to creation. Creatures are and are what they are (including those which are free) precisely because God is present to them as cause. Were God to withdraw, all that exists would cease to be. Real causality in nature—that which Averroes and Maimonides recognized must be protected against the views of certain of the kalam theologians—is not challenged by divine omnipotence or divine omniscience. Creaturely freedom and the integrity of nature, in general, are guaranteed by God's creative causality, i.e., by God's intimate presence in all that He creates. As Simon Tugwell aptly puts it: "The fact that things exist and act in their own right is the most telling indication that God is existing and acting in them"⁵⁰. Aquinas provides the following analysis in the *Summa theologiae*:

and no other act is required in order to keep creatures in existence. For Bonaventure, on the other hand, God must perform two different acts: He gives being initially and, since the creature cannot naturally maintain its own existence, He conserves the creature in existence (BONAVENTURE, *In II Sent.*, dist. 37, a. 1, q. 2, sol.). In other words, according to Bonaventure, if we look at the natural principles of a creature, form and matter, the creature is not mutable into absolute non-being. If, however, we look at the fact that creatures are made out of nothing, we find an inherent emptiness (*vanitas*), instability (*instabilitas*), and mutability (*vertibilitas*). Hence, by nature creatures are mutable into non-being, but by God's grace they are conserved in being (BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 8, part 1, a. 2, q. 2, sol. and ad 7-8.).

An illustration of the fact that in Aquinas' doctrine being belongs essentially to the creature can be found in *De potentia Dei* (q. 5, a. 3), where he asks whether God can return the creature to nothing. When Aquinas answers this question he rejects the view of Avicenna, who had argued that the essence of the creature is of itself a pure possibility toward either being or non-being. Aquinas agrees with Averroes in thinking that some creatures, such as immaterial substances and heavenly bodies, have an inherent necessity for existing, for there is in them no possibility for corruption. Aquinas, however, carries Averroes' point further, and argues that no creature, whether material or immaterial, has any sort of potency for non-being: "[...] in the whole of created nature, there is no potency through which it is possible for something to tend into nothing" (*De potentia Dei*, q. 5, a. 3, sol.). It is true that material bodies tend to corrupt, but matter itself, prime matter, is incorruptible. The whole of the universe, considered in itself, has its own being and tends to continue in being. Of itself, it has no potency, or tendency, to non-being. However true it may be to say that the creature would be absolutely nothing without the creative causality of God, still, the creature really, and even essentially, has its very own being. Thus, since creatures do have their own being, they are able to be true, autonomous causes.

⁴⁹ See Robert John RUSSELL, Nancey MURPHY, and Arthur R. PEACOCKE. *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action* (Vatican City: Vatican Observatory Publications, 1995).

⁵⁰ Simon TUGWELL. *Albert and Aquinas: Selected Writings* (New York: The Paulist Press, 1988), p. 213.

«Some have understood God to work in every agent in such a way that no created power has any effect in things, but that God alone is the ultimate cause of everything wrought; for instance, that it is not fire that gives heat, but God in the fire, and so forth. But this is impossible. First, because the order of cause and effect would be taken away from created things, and this would imply lack of power in the Creator, for it is due to the power of the cause, that it bestows active power on its effect. Secondly, because the active powers which are seen to exist in things, would be bestowed on things to no purpose, if these wrought nothing through them. Indeed, all things created would seem, in a way, to be purposeless, if they lacked an operation proper to them, since the purpose of everything is its operation [...] We must therefore understand that God works in things in such a manner that things have their proper operation [...] Thus then does God work in every worker, according to these three things. First as an end. For since every operation is for the sake of some good, real or apparent; and nothing is good either really or apparently, except in as far as it participates in a likeness to the supreme good, which is God; it follows that God Himself is the cause of every operation as its end. Again it is to be observed that where there are several agents in order, the second always acts in virtue of the first, for the first agent moves the second to act. And thus all agents act in virtue of God Himself; and therefore He is the cause of action in every agent. Thirdly, we must observe that God not only moves things to operate, as it were applying their forms and powers to operation, just as the workman applies the axe to cut, who nevertheless at times does not give the axe its form; but He also gives created agents their forms and preserves them in being. Therefore He is the cause of action not only by giving the form which is the principle of action [...]; but also as preserving the forms and powers of things [...] Since the form of the thing is within the thing, since [form] is of more importance as it is prior and more universal, and since God is properly the cause in all things of universal being, which is the most intimate reality in things, it follows that God operates intimately in all things»⁵¹.

For Aquinas, God is at work in every operation of nature, but the autonomy of nature is not an indication of some reduction in God's power or activity; rather, it is an indication of His goodness. To ascribe to God (as first cause) *all* causal agency «eliminates the order of the universe, which is woven together through the order and connection of causes. For the first cause lends from the eminence of its goodness not only to other things that they are, but also that they are causes»⁵². Nor does Aquinas think that an eternal universe has to mean, as Maimonides, al-Ghazali, and others argued, a necessary universe, a universe which is not the result of the free creative act of God. An eternal, created universe would have no first moment of its existence, but, as Avicenna⁵³ had noted, it still would have a cause of its existence.

⁵¹ *Summa theologiae* I q. 105, a. 5.

⁵² *De veritate* q. 11, a. 1. See also *Summa theologiae* I q. 22, a. 3, and q. 23, a. 8, ad 2. «Creation is not mingled in the works of nature but is presupposed for the operation of nature» (*Summa theologiae* I q. 45, a. 8).

⁵³ Avicenna's understanding of the relationship between God, the absolutely necessary being, and the created order of things which are, in themselves, only possible will contribute to Aquinas' understanding of creation. In his monumental *al-Shifā': al-Ilāhiyyā*, Avicenna writes: «This is what it means that a thing is created, that is, receiving its existence from another [...] As a result everything, in relat-

For Aquinas there are two senses of creation out of nothing, one philosophical, the other theological. The philosophical sense simply means that God, with no material cause, makes all things to exist as entities that are really different from His own being yet completely dependent upon His causality. The theological sense of creation denies nothing of the philosophical sense but merely adds to it the notion that the created universe is temporally finite. Thus, reason alone can arrive at an understanding of the essential features of the doctrine of creation —of everything, that is, but the temporal beginning of the world. Aquinas also thinks that the causality of Aristotle's unmoved mover is able to be understood —or perhaps expanded to include— the causality of creation. Despite the difficulties that the attribution of an understanding of creation to Aristotle raises for Aristotelian scholars, it reveals the extent to which Aquinas finds a complementarity between reason and faith⁵⁴.

ion to the first cause, is created [...] Therefore, every single thing, except the primal One, exists after not having existed with respect to itself» (*al-Shifā'*: *al-Ilāhiyyā*, VIII 3, translated in Georges ANAWATI, *La Métaphysique du Shifā'* [Paris, 1978], vol. II, pp. 83-84: «C'est ce qui veut dire que la chose est créée, i. e., recevant l'existence d'un autre [...] Par conséquent le tout par rapport à la Cause première est créé [...] Donc toute chose, sauf l'Un premier, existe après n'avoir pas existé au égard à elle-même [*bistihqaq nafsihi*.]»).

«When some thing through its own essence is continuously a cause for the existence of some other thing, it is a cause for it continuously as long as its essence continues existing. If it [the cause] exists continuously, then that which is caused exists continuously. Thus, what is like this [cause] is among the highest causes, for it prevents the non-existence of something, and is that which gives perfect existence to something. This is the meaning of that which is called "creation" [*ibda'*] by the philosophers, namely, the bringing into existence of something after absolute non-existence. For it belongs to that which is caused, in itself, that it does not exist [*laysa*], while it belongs to it from its cause that it does exist [*aysa*]. That which belongs to something in itself is prior, according to the mind, in essence, not in time to that which comes from another. Thus, everything which is caused is existing after non-existing by a posteriority in terms of essence [...] If [an effect's] existence comes after absolute non-existence, its emanation from the cause in this way is called *ibda'* ("absolute origination"). This is the most excellent form of the bestowal of existence, for (in this case) non-existence has simply been prevented and existence has been given the sway *ab initio*» (*al-Shifā'*: *al-Ilāhiyyā*, II.266, quoted in Barry KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation* [Binghamton, NY: State University of New York Press, 1985], p. 276, n. 58). See also F. RAHMAN, «Ibn Sina's Theory of the God-World Relationship», in *God and Creation*, edited by David Burrell and Bernard McGinn (University of Notre Dame Press, 1990), pp. 38-56.

⁵⁴ For a list of the passages in which Aquinas claims that Aristotle holds that the world is created, see Appendix D in Steven E. BALDNER and William E. CARROLL, *Aquinas on Creation* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997). The following is one of these passages: «Hence just as some things are always true and yet have a cause of their truth, so Aristotle thought that some beings are eternal, namely celestial bodies and separated substances, but nevertheless they have a cause of their being [*haberent causam sui esse*]. From this it is clear that, although Aristotle held that the world is eternal, he did not believe that God is the cause only of the motion of the world and not its being [*non tamen credidit quod Deus non sit causa essendi ipsi mundo, sed causa motus eius tantum*], as some have said» (*In VIII Phys.*, lect. 2, n. 996). See William E. CARROLL, «San Tommaso, Aristotele, e la creazione»: *Annales Theologici* VIII (1994) 365-376; and Lawrence DEWAN, «St. Thomas, Aristotle, and Creation»: *Dionysius* XV (1991) 81-90. Dewan has also provided a trenchant analysis of Gilson's discussion of this question in «Thomas Aquinas, Creation, and Two Historians»: *Laval théologique et philosophique* L (1994) 363-387. Robert Sokolowski offers a different view in that he thinks that Aquinas' elaboration of the «metaphysics of *esse* [...] does not focus sufficiently on the contrast between such

Aquinas observes that «the causality of the Creator [...] extends to everything that is in the thing. And, therefore, creation is said to be *out of nothing*, because nothing uncreated pre-exists creation»⁵⁵. The Creator is prior to what is created, but the priority is not *fundamentally* temporal. Creation has its origin in a creator and is wholly dependent upon the Creator for its existence; the dependence is metaphysical not temporal:

«[N]on-being is prior to being in the thing which is said to be created. This is not a priority of time or of duration, such that what did not exist before does exist later, but a priority of nature, so that, if the created thing is left to itself, it would not exist, because it only has its being from the causality of the higher cause [*ex influentia causae superioris*]»⁵⁶.

As we have seen, Thomas Aquinas saw no contradiction in the notion of an eternal created universe⁵⁷. For, even if the universe had no temporal beginning, it still would depend upon God for its very being. The radical dependence on God as cause of being is what creation means. The kind of contingency which creatures *qua* creatures possess extends to necessary beings⁵⁸, that is, those which, although

metaphysics and the pagan philosophy of being». For Sokolowski, the doctrine of creation is at the boundary between reason and faith in that it requires a radical distinction between the Creator and creature, a distinction unknown, indeed unknowable, to pagan thought (cf. *The God of Faith and Reason* [University of Notre Dame Press, 1982], pp. 113 ff.). See also, John F. X. KNASAS, «Aquinas' Ascription of Creation to Aristotle» *Angelicum* LXXIII (1996) 487-506. I am grateful to Steven E. Balúner for his many helpful comments on this topic.

⁵⁵ *In II Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 2, resp.

⁵⁶ *Ibid.* See Appendix.

⁵⁷ Aquinas' most sophisticated discussion of this subject is in *De aeternitate mundi*: «Thus it is evident that the statement that something was made by God and nevertheless was never without existence, does not involve any logical contradiction» (n. 306). See also *In VIII Phys.*, lect. 1, n. 970. Aquinas distinguishes between «eternity» predicated of God—which means non-successive, totally actual existence, with no before or after—, and «eternity» as predicted (at least hypothetically) of the universe—which means an unending (and beginningless) duration of time, in which there is succession in terms of before and after.

⁵⁸ Aquinas distinguishes the necessary from the contingent by noting (following Aristotle) that to be necessary means «cannot be otherwise». In fact, Aquinas generally distinguishes between necessary and contingent beings *in the created order*: «Among the parts of the whole universe, the first distinction to be observed is between the contingent and the necessary. For the highest beings are necessary, incorruptible, and immobile» (*Summa contra Gentiles* III c. 94). For Aquinas there are beings which are absolutely necessary because in them there is no potency to non-being. Material beings, on the other hand, possess a potency with respect to other forms and thus «can be other» than they are. Aquinas often observes that «to be simply necessary is not incompatible with the notion of created being». (*Summa contra Gentiles* II c. 30). «Things are said to be necessary and contingent according to a potentiality that is in them, and not according to God's potentiality» (*Summa contra Gentiles* II c. 55). God, as necessary being, is necessary *per se*; created necessary beings have a cause of their being, and hence of the fact that they cannot be otherwise. For a good discussion of contingency and necessity in Aquinas, and how they relate to his notion of creation, see Jan AERTSEN, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought* (Leiden, E. J. Brill, 1988), pp. 236-248. Referring to the last passage cited from the *Summa contra Gentiles*, Aertsen observes that for Aquinas: «Necessity and contingency in things are distinguished not with reference to the first cause, God, but in relation to their next causes, the intrinsic principles of form and matter. Both modes of being do find their ultimate origin in God. For He is the universal cause of being, thus also of the differences of being, the contingent and the

created, do not undergo corruption or change⁵⁹. It is easy to confuse different senses of contingency. There have been suggestions recently that, despite the radical altering of the nature of time in Hawking's cosmology, Hawking's view reinforces the idea of the creaturely contingency of the universe. Robert J. Russell, director of the Center for Theology and the Natural Sciences at Berkeley, claims that:

«Because of his [Hawking's] insistence on the distinction between a finite past and a beginning of time, Hawking has, in effect, helped us claim that the universe is indeed a creation of God even if it has no beginning»⁶⁰.

It is the concept of finitude which Russell considers the key to the Christian doctrine of creation *ex nihilo*⁶¹, and which he sees affirmed by Hawking. It may be

necessary. In keeping with the "*lex necessitatis vel contingentiae*" [*In VI Metaph.*, lect. 3, n. 1222] set by Him, the causality of finite things is ordered. The creating cause itself transcends this order» (p. 243).

⁵⁹ Aquinas, following Aristotelian cosmology, thought that the heavenly bodies were necessary beings: they are neither generated nor destroyed, although they are created.

⁶⁰ Robert John RUSSELL, «Finite Creation Without a Beginning», *op. cit.*, p. 325. Russell thinks it is useful to distinguish between two closely related claims: 1) «that the universe, as God's creation, must have a finite past (i.e., that it has not existed forever)»; and 2) «that in order to have a finite past, the universe must have had a beginning». «Hartle/Hawking have shown us that the latter claim is not logically or mathematically necessary to the former claim». Russell claims that truly theologically important claim is #1 and not #2. «Hawking's work has the effect of disabusing us of an unnecessary adumbration to the central implication about the finitude of creation as it devolves out of the doctrine of *creatio ex nihilo*» (p. 325).

⁶¹ Russell thinks that Langdon Gilkey, in *Maker of Heaven and Earth: The Christian Doctrine of Creation in the Light of Modern Knowledge* ([reprint] Lanham: University Press of America, 1985; [originally published] Garden City, Doubleday, 1959), is the source of sustained reflection by contemporary Protestant theologians on the relation between science and the Christian doctrine of creation. Gilkey distinguishes between two different senses of origination: «ontological origination» and «historical/empirical origination». The former is the claim that God creates *ex nihilo* whatever is, as it exists; whereas the latter is the claim that there was a first event, a beginning of the universe, and hence a beginning of time. Gilkey thinks that modern science challenges creation in the historical sense since such a view of creation presupposes a static cosmology. Furthermore, Gilkey argues that knowledge about a first moment of time cannot be a legitimate part of theology since theology does not contain any «facts» about the natural order: revelation does not «inform us of its [the natural order's] character or constitution». (pp. 312-314). Gilkey concludes: «[t]he idea of a beginning to time has a great theological and cultural value; but [...] we have been forced to deny that there can be for theology any factual content to this idea» (p. 315). Arthur Peacocke (*Creation and the World of Science: The Bampton Lectures, 1978* [Oxford: Clarendon Press, 1979]); and «Theology and Science Today», in *Cosmos as Creation: Theology and Science in Consonance*, ed. Ted Peters (Nashville: Abingdon Press, 1989), pp. 28-43) follows Gilkey's lead and argues that the question of the absolute beginning of time is theologically unimportant. Ian Barbour (*Issues in Science and Religion* [New York: Harper and Row, 1966]); and *Religion in an Age of Science, The Gifford Lectures 1989-1991*, vol. 1 (San Francisco: Harper and Row, 1990)) agrees that $t=0$ is irrelevant to the notion of creation.

Russell agrees with Gilkey, Peacocke, and Barbour that the crucial sense of creation *ex nihilo* involves «ontological origination», but he does not think that ontological origination should be seen as devoid of historical/empirical meaning. Russell correctly observes that Gilkey's dichotomy is not consistent with the views of Aquinas to whom Gilkey appeals. Russell is right. Aquinas distinguishes between a philosophical sense of creation and a theological sense. Gilkey reduces the theological to the philosophical. Aquinas, of course, thinks that the full sense of creation includes the notion of the

that Russell grants too much to Hawking's view of finitude, since for Hawking finitude remains a physical not a metaphysical concept.

Aquinas, of course, would note that to argue that the universe has no beginning (either because it is eternal as the ancients thought, or because the very notion of temporality is a subsidiary concept as Hawking thinks) does not challenge the fundamental metaphysical truth that the universe has an origin, i.e., that the universe is created.

There is no necessary conflict between the doctrine of creation and any physical theory. Theories in the natural sciences account for change. Whether the changes described are biological or cosmological, unending or temporally finite, they remain processes. Creation accounts for the existence of things, not for changes in things.

There were some thinkers in the Middle Ages, in each of the three great religious traditions, who thought that science could demonstrate that the universe had a temporal beginning⁶². Such confidence in our ability to know that the universe is

temporal beginning of the universe. Russell, here following Aquinas, writes that «[o]ntological dependence is thus the *crucial*, but not the *exhaustive* meaning of creation» (RUSSELL, p. 308).

Russell's approach to the question of the relationship between creation and science involves the adopting of what he calls a «Lakatosian Theological Research Program», that is a method of analysis using the methodology suggested by Imre Lakatos («Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes», in *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers*, vol 1, ed. John Worrall and Gregory Currie [Cambridge: Cambridge University Press, 1978], pp. 8-101). Such a program involves the establishment of a «core hypothesis surrounded by a protective belt of auxiliary hypotheses which can be tested against relevant data [...] In this way evidence for empirical origination from contemporary science, such as the Big Bang offers in terms of $t=0$, could be related to a core theological hypothesis in such a way as to allow it to confirm ontological origination without the evidence being somehow directly identified with [the] core hypothesis» (RUSSELL, p. 308). But we must remember that «ontological origination» is first of all a metaphysical claim. Indeed, Aquinas thinks that reason alone can demonstrate such a conclusion. The theological doctrine of creation, for Aquinas, includes the metaphysical claim and adds that the universe is temporally finite.

Russell's fascination with the implications of Hawking's cosmology finds its roots in two claims Russell makes. First, his core Lakatosian hypothesis: «*creatio ex nihilo* means ontological origination». An «auxiliary hypothesis» which «surrounds the core» is: «ontological origination entails finitude». By «finitude» Russell means «something with determinate status, measure or boundary, as opposed to the *apeiron*, that which is unbounded, unlimited, endless extensible». A further auxiliary hypothesis is: «finitude includes temporal finitude». And yet another, «temporal finitude includes past temporal finitude». Finitude, Russell thinks, can serve «as a bridge between the core theory, ontological origination, and the data for theology, here seen in terms of the origin of the universe at $t=0$ [...]». Thus, Russell concludes that «the empirical origination described by $t=0$ in Big Bang cosmology tends to confirm what is entailed by theological core theory, «*creatio ex nihilo* means ontological origination»» (RUSSELL, p. 309).

Although temporal finitude is a kind of finitude, it does not follow that something which is finite must somehow be temporally finite. The finitude/contingency of creatures does not exclude the possibility of necessarily existing or eternal creatures, as Aquinas argued. Obviously, if one starts with the view that the universe is in fact temporally finite one can find scientific confirmation of creation *ex nihilo*. I am not persuaded, however, that contemporary science offers the kind of evidence which can lead one to conclude that the universe is temporally finite in the sense necessary to require that it be created *ex nihilo*. Accordingly, I do not really see the bridge to which Russell points.

⁶² Some were attracted to the argument of John Philoponus who, as early as the sixth century, claimed that the impossibility of an actual infinity of past days necessarily required that the universe

temporally finite can be seen as well in the arguments of many Big Bang cosmologists. Aquinas, however, following the lead of Maimonides⁶³ argued that, in principle, science cannot conclude that the universe has a temporal beginning. Although, as we have seen, Aquinas did think that reason can demonstrate that the universe has an origin, that is, that it is radically dependent upon a cause for its existence, he thought that it was an error to think that, on the basis of how we understand the universe in its current state, we can extrapolate or reason to an initial state or temporal beginning of the universe⁶⁴. Thus, contrary to Hawking's observation quoted earlier in this essay, there are different senses of beginning: an absolute temporal beginning of the universe is quite unlike any beginning which occurs in the universe.

Aquinas did *believe* that the universe is not eternal; Aristotle, he thought, was wrong to think that it was. But Aquinas argued that, on the basis of reason alone, one could not know whether the universe is eternal. To affirm, on the basis of faith, that the universe has a temporal beginning⁶⁵ involves no contradiction with what the natural sciences can legitimately proclaim. Since the natural sciences cannot know whether the universe has a temporal beginning, a revelation in faith on this subject completes and perfects what reason knows⁶⁶.

have an absolute temporal beginning. R. SORABJI (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (Cornell University Press, 1987), and *Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World*, translated by Christian Wildberg (Cornell University Press, 1987). See also, DAVIDSON, *op. cit.*

⁶³ Moses MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, translated by S. Pines (The University of Chicago Press, 1963) I 71, p. 180.

⁶⁴ Aquinas remarks: «[...] those err who, on the basis of the manner of things' coming-to-be in a world already [in a state of] complete [being], want to show the necessity or the impossibility of a beginning of the world. This is because what now begins to be, begins through a motion. Hence a mover must precede it in duration. Also, a nature must precede it; and these must be contraries. But none of these things is necessary for the coming forth of the universe by God's agency» (*In II Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 5).

⁶⁵ Aquinas believed that the opening of Genesis revealed that the universe had a temporal beginning. He also knew that the Fourth Lateran Council (1215) proclaimed as much: «We firmly believe and simply confess that there is only one true God [...], one origin [*principium*] of all things: Creator of all things, visible and invisible, spiritual and corporeal; who by His own omnipotent power from the beginning of time [*ab initio temporis*] all at once made out of nothing [*de nihilo condidit*] both orders of creation, spiritual and corporeal, that is, the angelic and the earthly». For a discussion of Aquinas' knowledge of this doctrine, see WILLIAM A. WALLACE, «Aquinas on Creation: Science, Theology, and Matters of Fact»: *The Thomist* XXXVIII (1974) 485-523.

⁶⁶ Aquinas did not think that the opening of Genesis presented any difficulties for the natural sciences. The Bible is not a textbook in the sciences. What is essential to Christian faith, according to Aquinas, is the fact of creation, not its manner or mode. In commenting on different views concerning whether all things were created simultaneously and as distinct species, Aquinas remarks: «There are some things that are by their very nature the substance of the faith, as to say of God that He is three and one [...] about which it is forbidden for anyone to think otherwise [...] There are other things that relate to the faith only incidentally [...] and, with respect to these, Christian authors have different opinions, interpreting the Sacred Scripture in various ways. Thus with respect to the origin of the world, there is one point that is of the substance of faith, *viz.*, to know that it began by creation [...] But the manner and the order according to which creation took place concerns the faith only incidentally [...]» (*In II Sent.*, dist. 12, q. 3, a. 1). See also *De potentia Dei*, q. 4, a. 2. Aquinas' firm adherence

The Big Bang described by modern cosmologists is a change; it is not creation. The natural sciences cannot themselves provide an ultimate account for the existence of all things. It does not follow, however, that reason remains silent about the origin of the universe. Reason embraces more than the categories of the natural sciences. As we have seen, although Aquinas does not think that reason alone can conclude that the universe has a temporal beginning, he does think that reason alone can demonstrate that the universe is created.

A universe which is the result of the fluctuation of a primal vacuum is not a self-creating universe. Nor is this primal vacuum the nothingness affirmed in creation out of nothing. Contrary to Carl Sagan's claim that the universe described by contemporary cosmology leaves nothing for a Creator to do, were a Creator not causing all that is there would be nothing done! Hawking is wrong to conclude that there are implications for God as creator "if the universe is completely self-contained, with no singularities or boundaries, and completely described by a unified theory"⁶⁷. One mistake which Hawking and Sagan make in their denial of creation is the old error—which Aquinas pointed out—of thinking that *ex nihilo* necessarily means *post nihilum*. Thus, by denying the latter, they think that they also deny the former. Another mistake they make is to think that to create means to be an agent cause of change. Hawking denies that there is an initial change—his universe has no initial boundary, no beginning—thus, he thinks there is no active role for God to play. But since creation is not a change, Hawking's speculations do not really deny God's creative agency.

The need to explain the existence of things does not disappear as a result of new explanations which propose to account for various changes (or even to deny them), regardless of how ancient or primordial these changes are. Thomas Aquinas would have no difficulty accepting Big Bang cosmology, even with its recent variations, while also affirming the doctrine of creation from nothing. He would, of course, distinguish between advances in cosmology and the philosophical and theological reflections on these advances.

The variations in Big Bang cosmology which I have described are only theoretical speculations, and they are likely to change. To speculate, however, does not justify failures to make distinctions among the domains of the natural sciences, metaphysics, and theology. Nor does it justify fanciful philosophical and theological conclusions about a universe without cause. Thomas Aquinas did not have the advantage of the Hubble Space Telescope, but in many ways he is able to see farther and more clearly than those who do.

to the truth of Scripture without falling into the trap of what we might call literalistic readings of the text would offer valuable correction for some contemporary exegesis of the Bible which concludes that one must choose between the literal interpretation of the Bible and modern science.

⁶⁷ *A Brief History of Time, op. cit.*, p. 174.

APPENDIX

THOMAS AQUINAS, *WRITINGS ON THE SENTENCES OF PETER LOMBARD*,
BOOK II, DISTINCTION 1, QUESTION 1, ARTICLE 2, RESPONSE⁶⁸

«I answer that not only does faith hold that there is creation but reason also demonstrates it. It is clear, for instance, that whatever is imperfect in some category arises out of that in which the nature of the category⁶⁹ is found primarily and perfectly. In [the category of] hot things, for example, [the degrees of] heat arise from fire⁷⁰. Since every thing and whatever is in the thing shares in *being* in some way, and since every thing has imperfection mixed in, every thing must, in its entirety, arise from the first and perfect being. This, however, we call to create: to produce a thing into being according to its entire substance».

«It ought to be known, moreover, that the meaning of creation includes two things. The first is that it presupposes nothing in the thing which is said to be created. In this way it differs from other changes, because a generation presupposes matter, which is not generated, but rather which is transformed and brought to completion through generation. In other changes a subject which is a complete being is presupposed. Hence, the causality of the generator or of the alterer does not extend to everything which is found in the thing, but only to the form, which is brought from potency into actuality. The causality of the Creator, however, extends to everything that is in the thing. And, therefore, creation is said to be out of *nothing*, because nothing uncreated pre-exists creation».

«The second thing is that non-being is prior to being in the thing which is said to be created. This is not a priority of time or of duration, such that what did not exist before does exist later, but a priority of nature, so that, if the created thing is left to itself, it would not exist, because it only has its being from the causality of the higher cause. What a thing has in itself and not from something else is naturally prior in it to that which it has from something else. (In this way creation differs from eternal generation⁷¹, for it cannot be said that the Son of God, if left to Himself, would not have being, since He receives from the Father that very same being which the Father has, which is absolute being, not dependent upon anything)».

⁶⁸ This translation is from Steven E. BALDNER and William E. CARROLL, *Aquinas on Creation* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997).

⁶⁹ Any category or genus of beings is a category because all of the members of it share the same nature. If the members of the category share the same nature but do so to different degrees, then the fact that there are less perfect members indicate that there is a most perfect member. The nature that is shared by all the members of the category—the «nature of the category»— is found in its most perfect instance in one member.

⁷⁰ Aquinas regarded fire in its elemental, pure form to be the hottest of things. The fire of a burning match or of a camp fire would be a derivative fire and would be less hot than pure fire.

⁷¹ «Eternal generation» describes the relation between the Son and the Father in the Trinity: the Son is «eternally begotten» of the Father, not created by the Father. Since the Son is not a creature, it is not true to say that non-being is prior to being in the Son, since the being of the Son and the Father is just the same. The Son is «one in being with the Father» and «not made».

«Because of these two points, creation is said to be “out of nothing” [*ex nihilo*] in two ways. On the one hand, the negation [in the word “nothing”] denies the relation implied by the preposition “out of” [*ex*] to anything pre-existing. Thus, the creature is said to be “out of nothing” because it is “not from something pre-existing”. And this is the first point. On the other hand, the order of creation to a pre-existent nothing remains affirmed by nature, such that creation is said to be “out of nothing” because the created thing naturally has non-being prior to being. If these two points are sufficient for the meaning of creation, creation is able to be demonstrated and in this way philosophers have held [the doctrine of] creation».

«If, however, we should add a third point to the meaning of creation, that the creature should have non-being prior to being [even] *in duration*, so that it is said to be “out of nothing” because it is temporally after nothing, in this way creation cannot be demonstrated and it is not granted by philosophers, but is taken on faith».

WILLIAM E. CARROLL

Cornell College, Mount Vernon, Iowa.



GÉNESIS HISTÓRICA DE LAS XXIV TESIS TOMISTAS

UNA INVESTIGACIÓN IMPORTANTE PARA LA HISTORIA DE LA IGLESIA

Con este título se presentó, en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, en 1990, una investigación de Enrique Miguel Aguayo, como tesis de doctorado, dirigida por el profesor Daniel Gamarra Caffieri¹.

Se trata de un trabajo que se apoya en una documentación obtenida en fuentes, hasta ahora inéditas, que el investigador pudo consultar, en los archivos de la antigua Sagrada Congregación de Estudios, actual Congregación para la Educación Católica, en el Archivo secreto de la Santa Sede, sección Secretaría de Estado, y en otras instituciones de la Santa Sede mencionadas en la introducción.

En esta búsqueda, el autor contó con la orientación y el apoyo de diversas personalidades a las que expresa su agradecimiento: el Cardenal William Baum, entonces Prefecto de la Congregación para la Educación Católica; Monseñor Saraiva, Secretario de la misma; Sor E. Colombo, Jefe del Archivo; Monseñor J. Metzler, Prefecto del Archivo Secreto. Un dato de gran interés es el hecho de que en la Congregación para la Doctrina de la fe —antiguo Santo Oficio—, cuyos archivos están de ordinario inaccesibles no sólo al público sino a los investigadores, pudo obtener la información sobre la carencia de datos sobre la redacción de las XXIV Tesis en la citada Congregación.

Asesoraron y orientaron a Enrique Miguel Aguayo significados conocedores del tema investigado. Así, el actualmente Cardenal Paolo Dezza, S. I., heredero intelectual de Guido Mattiussi, S. I., uno de los protagonistas de la redacción de las célebres tesis; también aportó una orientación decisiva Monseñor Antonio Piolanti, actual Presidente de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás; el profesor Clemens Vanteenkiste, O. P., que orientó en la bibliografía existente en las principales bibliotecas de las Universidades y Facultades Eclesiásticas Romanas; así como, obviamente, el Doctor Daniel Gamarra Caffieri el responsable de la dirección de la tesis doctoral.

El estudio va acompañado de una exhaustiva bibliografía. Pero lo que da al trabajo de Miguel Aguayo carácter de importante acontecimiento historiográfico es la

¹ Se ocupó de este estudio Josep Ignasi SARANYANA: «Sobre la recepción de las XXIV Tesis Tomistas en España (1914-1917)», en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, vol. VI, pp. 275-289. También Eudaldo FORMENT, «La redacción de las XXIV Tesis Tomistas»: *Cristiandad* Núm. 763 (1 de 1995) 19-22.

«Presentación de documentos» —la mayoría de ellos contenidos en una carpeta, n.º 375/17, del archivo de la actual Congregación para la Educación Católica— que constituye su capítulo II, y el anexo que contiene el texto íntegro de dieciocho de los documentos relacionados.

Dado el carácter de esta breve recensión, no es posible intentar un análisis completo de los mismos, pero sí que serán aducidos en algunos momentos en apoyo de las conclusiones a que, a mi parecer, lleva el importante trabajo de investigación histórica, todavía inédito, pero que sería muy deseable y hasta urgente que fuese impreso y publicado.

Para utilidad de los estudiosos, y dada la naturaleza del trabajo, me refiero a su contenido y a la documentación que aporta como si se tratase ya de un libro de público conocimiento. No pretendiendo, pues, un estudio exhaustivo del libro, sino sólo llamar la atención del lector sobre el alcance de la investigación en él contenida, me atrevo a sugerir algunos puntos a mi parecer decisivos para la comprensión del sentido de las XXIV Tesis, y para la orientación adecuada acerca de las cuestiones y polémicas suscitadas en torno a ellas.

CARÁCTER DISCIPLINAR DE LA APROBACIÓN DE LAS XXIV TESIS EN 27.VII.1914

Las circunstancias del ambiente del Pontificado de San Pío X, su enérgica actitud frente a los errores del modernismo, y la insistencia en presentar la doctrina filosófica de Santo Tomás como algo de cuya separación no podrían sino seguirse graves detrimentos para la ciencia sagrada, fueron motivo de que la aprobación de las XXIV Tesis fuese interpretada como una imposición doctrinal en materias opinables. Imposición que habría sido después corregida o suavizada en los pontificados sucesivos. Pero he aquí que la investigación de que nos ocupamos aporta un dato capital. Las Tesis tomistas estaban ya redactadas en 1910, pero no fueron presentadas a la Congregación y aprobadas por ésta sino cuatro años después.

El principal redactor de las tesis, el jesuita Mattiussi, escribía en 1911 a otro colaborador en la misma tarea, también jesuita, el Padre Leonardí:

«Creo que el intento ha fracasado porque el acto se estaba preparando con demasiada autoridad, con lo que entraba directamente el Papa mismo. Ahora, esto es excesivo; el Papa no puede comprometer su palabra en tesis que son disputables dentro del seno de la Santa Iglesia. Por el contrario podría la Congregación de los Estudios hacerlo; porque entonces se trataría de una ley práctica y no se haría entrar la infalibilidad pontificia»².

Hubo, pues, conciencia en quienes más de cerca colaboraron con San Pío X de que no se quería hacer un acto de autoridad doctrinal en aquellas materias filosóficas. La aprobación se hizo efectivamente cuatro años después en la forma y por la institución aludida por Mattiussi. En un artículo publicado en *La Civiltà Cattolica* en 1914, leemos:

² P 110 nota 144.

«No se trata aquí de un documento dogmático, en el que se determine alguna verdad como perteneciente a la fe y a las costumbres, o se condene algún error contrario. No se pronuncia censura alguna a nadie que sienta de otro modo de cuanto se enuncia en las tesis, y ni siquiera encontramos en este documento un acto o decreto disciplinar que imponga la obligación de atenerse a él, ¿de qué se trata pues? De una simple, a la vez que autorizada, aprobación con la que no se sentencia de la verdad o falsedad de las tesis propuestas, ni de su mayor o menor probabilidad, pero ciertamente se declara que contienen los principios y las enunciaciones más importantes de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, sobre todo en el orden metafísico».

«Pero se engañaría totalmente quien, atendiendo a la índole de las tesis [...] en gran manera disputadas entre no pocos de los insignes doctores católicos, quisiese sacar el argumento para insinuar que mejor haría la Iglesia si callase sobre tales cuestiones [...] Una cosa es no imponer, no definir, y otra el callar del todo, de modo que ni siquiera manifieste las propias preferencias, y abstenerse de dar sugerencias y consejos [...] Quien conozca cuánto importa para la Teología que la metafísica del Angélico Doctor sea sostenida en su integridad y perfección en las escuelas, no puede pensar que la Iglesia se deba mostrar indiferente, o neutral por decirlo así, en cuanto a que los principios más fundamentales de la doctrina de Santo Tomás sean entendidos o no en su sentido; pues hay que recordar el principio de la Lógica: de dos proposiciones contradictorias, necesariamente una es verdadera y la otra falsa»³.

El carácter del acto de 1914 es el de una interpretación auténtica de normas disciplinares que establecían que los estudios filosóficos eclesiásticos se inspirasen en la doctrina de Santo Tomás. Es de notar también que el documento a que inmediatamente se refiere la aprobación de las XXIV tesis, el *Motu proprio Doctoris Angelici* (29.VI.1914) se promulgaba sólo «para Italia y sus islas adyacentes»⁴.

Ninguna contradicción hubo pues al ratificarse en 1916, en el Pontificado de Benedicto XV que:

«Todas aquellas XXIV tesis expresan auténtica doctrina de Santo Tomás, y propónganse como normas directivas seguras»⁵.

Precisamente en este punto el estudio de Enrique Miguel Aguayo nos ofrece en los documentos numeros 14, 15, 16 y 20 el testimonio auténtico de la mente de Benedicto XV. El propio Papa ordenó que se añadiese la palabra *tutae* (seguras) para calificar las tesis como normas directivas y expresó a la Congregación su mente con estas palabras:

«Normas seguras directivas que ciertísimamente contienen la doctrina de Santo Tomás y que expresan la preferencia de la Santa Sede en la enseñanza. Cuando se dice preferencia, no se dice precepto»⁶.

Los documentos inéditos ahora conocidos no dejan lugar a dudas sobre el intento de Mattiussi, que él afirmaba haber fracasado, y la convicción de quien en definitiva sería el que con su consejo determinaría y orientaría la forma en que las tesis serían aprobadas y promulgadas: Luis Billot, el profesor tomista jesuita creado Cardenal por San Pío X en 1911.

³ *La Civiltà Cattolica* LXV (1914) 706-709.

⁴ Cfr. AAS VI (1914) 384-386.

⁵ AAS VIII (1916) 157.

⁶ Incluido en el documento 14, p. 269.

En las primeras redacciones, ofrecidas a la atención del Papa en 1910 por el Padre Mattiussi, se habla de:

«Afirmaciones principales de la Filosofía que, según la doctrina de Santo Tomás, absolutamente impuesta en la *Pascendi* y en el *Motu Proprio Sacrorum Antistitum*, han de ser enseñadas y defendidas en las Escuelas y principalmente en los Seminarios».

En una carta al Papa, de 16 de Noviembre de 1910, en que le presenta las Tesis dice:

«He procurado que algo que sea propio de Santo Tomás, no admitido por todos (especialmente por Scoto y Suarez), se contenga en cada una de las Tesis»⁷.

Esto explica el carácter propio, dirigido a discernir la metafísica de Santo Tomás frente a la de otros autores escolásticos, que se ha advertido siempre en las XXIV tesis⁸.

En las tesis redactadas por Billot se habla de «Puntos capitales de la metafísica de Santo Tomás, propuestas a modo de normas a los profesores de Filosofía y Teología, según la mente de S. S. Pío X» (se citan también los mismos documentos que en el listado de Mattiussi).

El propio Billot siente especial preocupación por el cumplimiento en la Compañía de Jesús de lo establecido por León XIII en las Letras Apostólicas *Gravissime Nos*, es decir, por el efectivo doctorado de Santo Tomás en la Compañía. Así escribe:

«Los superiores, debidamente amonestados, y removido ya todo equívoco, tendrían un criterio para proveer en lo futuro, preparando y eligiendo los que sean fieles a Santo Tomás, de manera que en lo sucesivo no sea ya la misma propensión a la doctrina del Angélico razón para que alguien sea removido de la Cátedra, sino por el contrario, como siempre hubiera debido ser, sea razón para ser promovido a ella»⁹.

El carácter de la aprobación de las tesis —no en un documento de magisterio doctrinal que las impusiese al asentimiento especulativo de los filósofos y teólogos católicos, sino en un acto disciplinar, a modo de interpretación de lo preceptuado sobre la enseñanza, y propuestas a modo de normas— tantas veces atribuido a un segundo momento, posterior a la muerte de Pío X, y realizado bajo el pontificado de Benedicto XV, se inspiró precisamente en el consejo de Billot, que entendía que la aprobación convenía que se hiciese por la Congregación de Estudios, con conciencia clara de no tratarse de un documento dogmático o doctrinal. De aquí que ninguna consulta o información sobre las tesis se elevó al Santo Oficio, la actual Congregación para la Doctrina de la Fe.

Pero hay que reconocer que en el *Catecismo de la Iglesia Católica* promulgado el 11 de octubre de 1992, en sus números 308 y 318, se recuerda que «es una verdad inseparable de la fe en Dios creador que Dios actúa en las obras de sus criaturas. Es la causa primera que opera en y por las causas segundas». Y que «ninguna criatura tiene

⁷ Documento 5A, pp. 218-219.

⁸ Cfr. L. Alonso GETINO, O.P., «El Centenario de Suárez»: *La Ciencia Tomista* LXXIII (1947) 381-390. A este artículo se añaden veinticuatro tesis de Francisco Suárez, opuestas a las de Santo Tomás, que fueron elaboradas por un ilustre profesor jesuita anónimo.

⁹ Documento 5C, p. 226.

el poder infinito que es necesario para crear en el sentido propio de la palabra, es decir, de producir y dar el ser a lo que no lo tenía¹⁰.

Afirmaciones ambas evidentemente referentes al plano metafísico, a modo de verdad natural conexas necesariamente con la fe, y que aparecían como el contenido de la vigésimocuarta de las XXIV tesis.

EL «MOLINISMO» DE LOS REDACTORES DE LAS TESIS

La documentación aportada nos revela las convicciones de los redactores que definitivamente fueron reponsables del texto de las veinticuatro tesis, todos ellos pertenecientes a la Compañía de Jesús.

Es digno de destacarse el hecho de que el principal y más autorizado responsable, como consta por el telegrama final de aprobación incluido en el documento n.º 25¹¹, el Cardenal Billot, había redactado la tesis referida al libre albedrío de la voluntad afirmando que se excluye cualquier determinación *ab alio*¹².

Posteriormente, él mismo creyó inoportunas sus expresiones «por muy graves razones que son patentes» y añadió:

«Lo más seguro sería utilizar las palabras mismas de Santo Tomás dejando a cada escuela el modo en que mejor pensase que podrían interpretarse»¹³.

Es claro que, conocido el ferviente molinismo del tomista Billot, en cuanto a su decidido rechazo de la «predeterminación física» y de los «decretos predeterminantes»¹⁴, nos encontramos con que el tomista jesuita iba a introducir entre los «principios y enunciados mayores» de Santo Tomás la negación categórica de una interpretación seguida desde siglos por la mayoría y casi la generalidad de los que eran por antonomasia nombrados como «tomistas».

Desde el planteamiento de las cuestiones *de auxiliis* se tendió a aplicar el término «tomista» sólo a quienes profesaban las tesis que en aquellas disputas defendieron los teólogos dominicos en polémica con la obra del jesuita Molina. Así encontramos en Gredt:

«El Tomismo y el Molinismo se oponen contradictoriamente, y así entre uno y otro sistema no se da término medio. El Tomismo consiste esencialmente en la doctrina de la predeterminación física; el Molinismo consiste esencialmente en la negación de la predeterminación; de cuya negación, por necesaria consecuencia, se sigue la ciencia divina media»¹⁵.

¹⁰ Véase mi comunicación a la XXI Semana Tomista Argentina (Buenos Aires, septiembre 1996), reproducida en *Cristiandad* n.º 785-786 (XI-XII de 1996) 33-36.

¹¹ El texto del telegrama al Cardenal Billot del Prefecto de la Congregación de Estudios, Cardenal Lorenzelli —«Apruebo plenamente el texto reformado»— hace indudable la responsabilidad última de Billot en la presentación de las tesis a la Santa Sede.

¹² Documento 5C, en la tesis 17, p. 228.

¹³ Documento 6, p. 233.

¹⁴ Puede verse expresada la crítica de Billot a la doctrina de la «predeterminación» —crítica que compartía categóricamente Ramón Orlandis, S. I.— en su *De Deo Uno et Trino*, ed. 6a, Roma 1920, pp. 204 a 209 (en especial, en la nota 1 de la p. 208).

¹⁵ *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, n. 877.2, ed. 9a, Barcelona 1951.

Desde esta perspectiva —que a veces ha sido motivo de que algunos insignes dominicos hayan sido considerados también como contaminados de «molinismo»— quedarían descalificados como eclecticismos inconsistentes sistemas como el del insigne Doctor de la Iglesia San Alfonso María de Liguorio.

Es obvio que quedarían excluidos de la escuela tomista todos los autores de la Compañía de Jesús. A ellos alude principalmente el propio Gredt al escribir:

«Algunos molinistas conceden una cierta premoción, pero indiferente para la voluntad libre, y por la cual la voluntad ciertamente sería premovida, pero no predeterminada infaliblemente a poner una acción. Pero todos los tomistas admiten la premoción y la predeterminación, y por cierto *física*, es decir, por la parte de la causa eficiente»¹⁶.

En todo caso, a la expresa afirmación, en la tesis n^o 24, de que «ningún agente creado influye en el ser de efecto alguno sin recibir la moción de la primera causa», no se le añadió ninguna matización o precisión «bañeciana», y se dejó verdaderamente abierta la posibilidad de que se sintiesen fieles a Santo Tomás los tomistas de la Compañía de Jesús, que rechazaban la «predeterminación física» y reconocían la existencia de una «ciencia media».

En la terminología de la «escuela tomista» antes aludida, habría que incluir entre los molinistas a todos aquellos eminentes escritores jesuitas que, en tiempos del Venerable Pío IX, en las páginas de *La Civiltà Cattolica*, a partir de 1853¹⁷ o en la Universidad Gregoriana, por mandato de León XIII, a partir de 1884¹⁸, influyeron decisivamente en la restauración de la doctrina de Santo Tomás en la Iglesia.

También habría que incluir entre estos molinistas a «la gran figura» del P. Ramón Orlandis Despuig (1873-1958), la fecundidad de cuyo magisterio tomista, que ejerció entre laicos, en el seno del Apostolado de la Oración y al servicio del Reinado del Corazón de Cristo, es ahora internacionalmente reconocida¹⁹.

Es un hecho muy significativo que la presentación a la Santa Sede, y solicitud de aprobación de las tesis, fuese casi exclusivamente un empeño de los tomistas de la Compañía de Jesús. La documentación aportada es decisivamente orientadora para poner en claro las motivaciones profundas del gesto de los tomistas jesuitas.

MOTIVACIONES DE LA PRESENTACIÓN DE LAS TESIS

Leemos en el estudio de Enrique Miguel Aguayo, refiriéndose al jesuita Serafino Sordi, y apoyándose principalmente en trabajos de Paolo Dezza:

¹⁶ *Ibid.*, n. 839,2.

¹⁷ Véase Eudaldo FORMENT, «Los fundadores de *La Civiltà Cattolica* y la restauración de la filosofía tomista», en *Atti del VIII Congresso Tomista Internazionale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981, vol. VIII, pp. 449-455.

¹⁸ El ejercicio de León XIII de su autoridad para exigir a la Universidad Gregoriana la fidelidad a la doctrina de Santo Tomás, que supuso el desplazamiento de los profesores no tomistas, y el nombramiento de Billot y de Maria, así como de Cornoldi y otros procedentes del grupo de *La Civiltà Cattolica*, fue evidentemente la respuesta al decreto n^o 18 de la Congregación General XXIII de 1983 (véase más adelante).

¹⁹ Sobre el Padre Ramón Orlandis, S. I., véase en *Cristiandad* n^o 331 (IX 1958); 708-709 (IV-VI 1990). Véase también Eudaldo FORMENT, «El Magisterio Tomista del P. Orlandis, S. I., apóstol del Corazón de Jesús»: *Doctor Communis* XLVIII (1994) 43-71 y 155-174.

«Mérito de Sordi es haber perseverado siempre en la enseñanza de la doctrina de Santo Tomás, a pesar de tener que ir casi siempre contra corriente: Dezza describe el ambiente mayoritariamente adverso a Santo Tomás que existía entre los jesuitas de su época. Esto le costó muchas veces ser trasladado a diversas ciudades apenas empezaba a formar un grupo de estudiantes y profesores interesados por las obras del Aquinate»²⁰.

Apoyándose también en Paolo Dezza, se refiere nuestro autor al hecho del silencio de casi veinte años que mostró Mateo Liberatore, el insigne maestro jesuita, en cuanto a la expresión en sus obras de las doctrinas propias del Doctor Angélico, que sólo a partir de 1853 afirmó abiertamente en las páginas de *La Civiltà Cattolica*:

«La explicación está en la índole de los tiempos, desfavorable al autor para una confesión abierta de la doctrina tomista, ya que en los ambientes jesuitas, empezando por el Colegio Romano, el tomismo, mas que ignorado, era atacado y perseguido».²¹

Serafino Sordi y Mateo Liberatore pertenecen a una generación de jesuitas tomistas que pusieron en marcha el movimiento ya desde la primera mitad del siglo XIX. El estudio de Miguel Aguayo nos lleva ahora a los tiempos posteriores a la en-cíclica de León XIII *Aeterni Patris* (4.8.1879):

«Buena parte del renacimiento tomista del siglo XIX se debe al trabajo y tesón de insignes profesores de la Compañía de Jesús, pero, paradójicamente, fue el Colegio Romano, más tarde Universidad Gregoriana, uno de los lugares donde el programa propuesto por la encíclica leoniana encontró mayores resistencias. Esta situación motivó la intervención del Papa, hacia 1884, quien quiso que en la Universidad Gregoriana se reuniesen los mejores estudiosos de Santo Tomás que tuviese la Compañía; así, fueron llamados como profesores de Teología y Filosofía Ansemi, Billot y De Maria, entre otros»²².

Que la situación se mantenía más o menos idéntica ya en el pontificado de San Pío X puede verse también en un escrito *pro memoria* presentado al Papa en 1907:

«En lo que respecta a la Universidad Gregoriana, parece urgente alguna intervención no sea que en breve sea removido de la cátedra el Padre Billot, como en la mayoría de los escolasticados de la Compañía fueron removidos ya de tiempo atrás todos aquellos de nuestros profesores que se habían mostrado afectos a Santo Tomás»²³.

Una actitud que parece impulsar las actitudes defensivas y recelosas frente a la doctrina de Santo Tomás de Aquino es un deseo de diferenciación respecto de la escuela tomista dominicana. Los mismos que, desde la terminología que hemos encontrado en Gredt, y que representa la tradición llamada por los molinistas «bañecianismo», eran vistos como «molinistas», desde los sentimientos predominantes entre los jesuitas tendían a ser considerados precisamente como «bañecianos». Y se juzgaba, por lo mismo, que había motivos para impedirles su enseñanza²⁴.

²⁰ P. 22.

²¹ P. 27. El autor se apoya también en el estudio de Eudaldo FORMENT, «Los fundadores de *La Civiltà Cattolica* y la restauración de la filosofía tomista», cit., pp. 444ss., que incluye también en la bibliografía. Véase también Eudaldo FORMENT, «El neotomismo anterior a la *Aeterni Patris*»: *Cristiandad* n° 586-587 (I-II 1980) 18-25.

²² Pp. 44-45.

²³ Documento 4, pp. 216-217.

²⁴ Cfr. las cartas del Padre Roothaan al Padre Tapparelli, de 13 de enero de 1833, y al Padre Liberatore, de 25 de febrero de 1.837 (*Epistolae. Ioannis Phil. Roothaan*. Roma 1940, vol. III, carta 377 [pp.

Se relacionan con esto los equívocos acerca de la doctrina preceptiva en la Compañía en las cuestiones sobre la gracia y la libertad humana²⁵. Con confusiones de planos y con equívocos doctrinales que se habían hecho ya inveterados, venía a ignorarse que, como advirtió Pesch:

«El criterio de la fidelidad a la doctrina de su Orden es para los teólogos de la Compañía el rechazo de la predeterminación física»²⁶.

Los términos que concluyen en *ismo* casi nunca son precisos. El «molínismo», que podría significar el sistema doctrinal contenido en la obra de Molina, ha significado también la posición oficial en la Compañía, que durante siglos ha prohibido en sus enseñanzas la doctrina de la predeterminación física y de los decretos predeterminantes. Pero en este sentido son molinistas autores opuestos en muchos puntos a Molina, como el Doctor de la Iglesia San Roberto Belarmino, que combatió las interpretaciones de Báñez, pero que sostuvo la tesis de la premoción, que entendía ser la auténticamente fiel a Santo Tomás de Aquino, y que en el plano teológico se oponía, con la misma decisión que a la tesis de la «predeterminación física», a la que hacía depender la eficacia de la gracia de la operación del libre albedrío humano; entendía que si aquella suprime la gracia suficiente, la segunda suprime la gracia eficaz²⁷.

POR LA EFECTIVA VIGENCIA DEL DOCTORADO DE SANTO TOMÁS
EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Si comparamos las aportaciones del estudio de Enrique Miguel Aguayo con un estudio de Bertrand de Margérie, S. I., sobre las letras apostólicas *Gravissime Nos*, de 30 de diciembre de 1892²⁸, comprenderemos la necesidad que sintieron aquellos tomistas, profesores en Facultades y Universidades de la Compañía, de hallar el camino auténtico de interpretación de las normas vigentes en la Compañía de Jesús, de nuevo confirmadas por el Papa León XIII.

En la Congregación general XXIII, reunida el año 1883, mientras el Decreto n° 15 expresaba la plena adhesión de la Compañía de Jesús a las orientaciones de la Encíclica de León XIII *Aeterni Patris* (de 4 de agosto de 1879), en el Decreto n° 18 se establecía que:

141-142] y carta 381 [pp. 146-148]. Véase mi trabajo «El Padre Roothaan y Mateo Liberatore (Notas para la historia del tomismo)»: *Cristiandad* n° 555 (II 1975) 52ss.

²⁵ Véase mi trabajo «Gracia y salvación», en *Ministerium Verbi. Estudios dedicados a Monseñor Héctor Aguer en ocasión del XXV aniversario de su ordenación sacerdotal*, editados por M. E. Sacchi, Basilea, Buenos Aires 1997, pp. 241-256.

²⁶ En *Zeitschrift für katholische Theologie* XXXIII (1909) 92, cit. por E. VANSTEENBERGHE, «Molinismo»: DTHC X/2 2172.

²⁷ Cfr. J. DE BLIC, «Jesuites»: DTHC VIII/1 1027; y E. VANSTEENBERGHE, art. cit., ibid. 2171 nota 25.

²⁸ En ocasión del centenario de estas Letras Apostólicas de León XIII, Bertrand de Margérie, S. I., publicó un trabajo muy documentado en *Doctor Communis* XLV (1992) n° 45. El redactor del documento fue el Cardenal Mazzella trabajando sobre una documentación preparada por Giuseppe Pecci (1807-1890), hermano del Papa León XIII, discípulo de Serafín Sordi, que hubo de salir de la Compañía en 1848. En su muerte se le concedió profesar de nuevo en la Compañía. Fue el primer presidente de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás.

«Para favorecer la unión y la concordia de los espíritus, los profesores y estudiantes de teología y filosofía debían evitar una confianza excesiva en su propio juicio, y no enseñar ligera y temerariamente como la doctrina verdadera y legítima de Santo Tomás, interpretaciones nuevas y puramente subjetivas, antes bien tengan en gran estima y consulten con diligencia aquellos probados y eximios doctores de la Compañía, cuya alabanza está en la Iglesia; doctores que han merecido ser recomendados por los pontífices romanos y por hombres de gran erudición, como discípulos de Santo Tomás, muy adictos a este maestro, como intérpretes serios del mismo, e incluso como luminarias de la Santa Iglesia»²⁹.

Pocos años después, León XIII en las Letras Apostólicas *Gravissime Nos* de 30 de diciembre de 1892 establecía que:

«No intentamos disminuir de modo alguno los méritos de los preclaros escritores que han surgido a lo largo de los siglos en la Compañía: se trata de una gloria de familia, que ha de ser guardada y conservada, de tal manera que todos —y los miembros de la Compañía en grado máximo— *tengan en gran estima y consulten con diligencia aquellos probados y eximios doctores de la Compañía cuya alabanza está en la Iglesia* (Congr. Gen. XXIII, decr. 18)».

«Pero hay que precaverse de que el prestigio de que gozan tan eximios autores, y la misma solicitud con que se atiende a sus escritos, más que ayuda que contribuya a cultivar la doctrina verdadera de Santo Tomás, venga a ser obstáculo a la unidad de la doctrina; pues esta unidad en modo alguno ha de esperarse, a no ser que los discípulos de la Compañía de Jesús se adhieran a un sólo autor, aquel ya aprobado, y únicamente acerca del cual está establecido *que sigan a Santo Tomás y le tengan como a su Doctor propio*».

«Nos alegramos de que, en la Universidad Gregoriana, a la que hemos consagrado nuestros pensamientos y no ligeras solicitudes, esto se realiza de modo plenamente satisfactorio con nuestros deseos y preceptos, y por esto mismo la vemos floreciente por el número de sus alumnos y por el prestigio de su doctrina recta y sólida. No faltarán ciertamente tan estimables frutos, dondequiera que se imparta la enseñanza por quienes tengan el mismo objetivo y estén nutridos por el mismo afán»³⁰.

Hay que reconocer que lo *preceptuado* por León XIII no coincidía, por lo menos en su extensión universal, con lo explícitamente *deseado* por él. León XIII mandó ciertamente que en la Universidad Gregoriana se enseñase la doctrina de Santo Tomás, y el modo como la entendía el Papa se ve claro no sólo por sus palabras sino porque, además de ordenar el nombramiento de profesores tomistas, ordenó también el cese de eminentes suaristas como el español Urráburu.

Pero respetó León XIII la vigencia efectiva de la tradición suarista prácticamente en todos los países e instituciones de la Compañía de Jesús en la que estaba vigente. El Prepósito general de la Compañía, Luis Martín, declaraba:

«La tesis de la distinción real entre la esencia y la existencia, así como la tesis contraria, es libre en la Compañía, y a cada uno le está permitido seguirla y enseñarla, aunque con esta doble condición: 1) Que no se haga de ella como el fundamento de toda filo-

²⁹ Cfr. DTHC VIII/1 1038. Véase en el documento n 13 (carta de G. Sinibaldi, Secretario de la Congregación de Estudios, pp. 250-268), en especial los datos referidos en las pp. 254, 257 y 258.

³⁰ El texto de las Letras Apostólicas *Gravissime Nos*, promulgadas en las ASS, se incluye íntegramente en el documento 1, pp. 202-208.

sofía cristiana, ni se afirme que es necesaria para demostrar la existencia de Dios y sus atributos, su infinitud, etc., o para explicar e ilustrar debidamente los dogmas; 2) que no se censure con nota alguna a aquellos aprobados y eximios Doctores de la Compañía cuya alabanza está en la Iglesia»³¹.

El resultado de las letras apostólicas de León XIII sobre la profesión de la doctrina de Santo Tomás en la Compañía, no fue de hecho el predominio del tomismo ni la desaparición de la tradición suarista, que el Papa tenía en gran estima pero que advertía que podía perturbar de hecho la unidad de la doctrina.

La insistencia posterior en la libertad de opinión, la menor atención a las «recomendaciones» pontificias, y en la Compañía de Jesús, la menor atención al Doctorado propio de Santo Tomás de Aquino, fueron causa de que no se obtuviesen los resultados queridos por el Papa León XIII en ninguna de las dos dimensiones apuntadas. Ni se ha mantenido aquel patrimonio doctrinal que era como una gloria de familia, ni se obtuvo tampoco la unidad doctrinal a partir de la enseñanza de Santo Tomás de Aquino.

Se frustró así la que era ciertamente la intención subjetiva —el *finis operantis*— de la presentación de las tesis a la Santa Sede, y que era también la mente de León XIII y de Pío X: hacer efectivo en la Compañía de Jesús el reconocimiento de Santo Tomás como su Doctor propio.

A veces un sedicente tomismo, tal vez con la actitud del que llamaba «tomismo farisaico» el P. Ignasi Casanovas, S. I., parece haber sido instrumento de seculares hostilidades «galicanas», «jansenizantes» y más tarde «modernistas»³² contra el gran teólogo de la Contrarreforma y defensor de la autoridad pontificia, el Doctor Eximio.

Por otra parte, la ambigua presentación de Francisco Suárez, o como discípulo óptimo de Santo Tomás, o como creador de un sistema metafísico propio, a veces elogiado como opuesto radicalmente al aristotelismo, y calificado como «savia precursora del pensamiento filosófico moderno»³³, desdibujó y debilitó las normas ratificadas por León XIII. Estas tenían su origen en el propio carisma de San Ignacio de Loyola, que estableció en las Constituciones de la Compañía de Jesús que ésta debía seguir en Teología a Santo Tomás y en «Lógica, Filosofía natural y moral» la Filosofía de Aristóteles³⁴.

³¹ La aprobación pontificia de las disposiciones del P. Martín consta por una audiencia de Benedicto XV al P. Wladimiro Ledochowski de 9 de marzo de 1915, en la que el Papa aprueba nuevamente la respuesta y da testimonio de que le consta que fue dada con aprobación de León XIII. Cfr. *La Civiltà Cattolica* LXVIII (1917) 65.

³² Escribió José M. Dalmau, S. I. («Suárez, teólogo eximio y piadoso»: *Cristiandad*, v n.º 107 [I. ix. 1948] 382-387): «La autoridad científica del eximio la repudió el modernismo [...] El Teólogo por excelencia del modernismo, el jesuita Jorge Tyrrell, se distinguió por esta fobia a la Escolástica, sobre todo de la Escolástica de Suárez (al principio aún a pretexto de un pseudo-tomismo)».

³³ Véase el preámbulo del Decreto de 30 de enero de 1948, firmado por José Ibañez Martín, en que se establece la conmemoración oficial del centenario de Suárez, cit. en *Cristiandad* n.º 469-470 (1970) 84-85.

³⁴ *Constitutiones Societatis Iesu* IV c. 14 n.º 1 y 3. Por «filosofía natural», siguiendo la tradición aristotélica, se entiende también la Metafísica y no sólo la Filosofía de la naturaleza.

En las últimas décadas, a cierto recelo «antitomista» escolástico, con frecuencia fervientemente suarista y ultramontano, ha sucedido el antiescolasticismo que caracterizó la «teología nueva», la «teología de la liberación», y que ha llevado a lo que muchos consideran, con entusiasmo cuasi profético, el definitivo fin de la Escolástica.

LA ILUMINADA PRUDENCIA DEL SANTO PONTÍFICE PÍO X

Del estudio de Enrique Miguel Aguayo surge una luz nueva para importantes puntos de la historia de la Iglesia en nuestro siglo. El acto de 1914 bajo Pío X fue realizado con conciencia de que no se pretendía dar un decreto doctrinal, pero sí con el propósito de que la enseñanza filosófica en los seminarios y facultades eclesiásticas pudiese realizarse con fidelidad sincera y auténtica a la doctrina del Doctor Angélico.

Pío XII habló de «la mirada de largo alcance» del Santo Pontífice, y de la «iluminada prudencia que no falta nunca a los santos», al hacer su elogio en el acto de su beatificación. Dijo entonces Pío XII:

«Por su persona y por su obra Dios quiso preparar a la Iglesia para los nuevos y arduos deberes que los tormentosos tiempos futuros le reservaban, preparar oportunamente una Iglesia concorde en la doctrina, sólida en la disciplina, eficiente en sus Pastores; un laicado generoso, un pueblo instruido, una juventud santificada desde sus primeros años, una conciencia cristiana atenta a los problemas de la vida social [...] Hoy se hace manifiesto cómo todo su Pontificado estuvo sobrenaturalmente dirigido por un desiginio de amor y de redención»³⁵.

Con perspectiva auténticamente profética había dicho San Pío X en su encíclica *Pascendi* (8.IX.1907):

«Queremos que los que enseñan estén firmemente advertidos de que el apartase del Doctor de Aquino, principalmente en las cuestiones metafísicas, no se hará nunca sin grave detrimento»³⁶.

Como criterio práctico de aplicación de aquella advertencia, establecía en las letras apostólicas *Sacrorum Antistitum* (1.IX.1910):

«Queremos y expresamente mandamos que la Filosofía escolástica sea establecida como fundamento de los estudios sagrados. Y lo que es capital, que la Filosofía escolástica seguida sea principalmente la enseñada por Santo Tomás de Aquino»³⁷.

Cuatro años después, en un documento disciplinar dirigido a Italia y sus islas adyacentes, el *Motu proprio Doctoris Angelici* (29.IV.1914), expresaba con claridad e nérstica su propósito:

«No habiendo escrito la palabra *únicamente*, creyeron algunos que no se oponían a nuestra voluntad si en las materias enseñadas en Filosofía por cualesquiera de los doctores escolásticos, aunque sus enseñanzas se contrapusieran a los principios de Santo Tomás, optaban indistintamente por ellas».

³⁵ AAS XXXIII (1951) 468-476.

³⁶ ASS XL (1907) 596ss.

³⁷ AAS II (1910) 656-657.



«Pero su parecer les ha engañado grandemente. Porque es claro que al proponer a Santo Tomás como principal guía de la filosofía escolástica, queríamos entender esto sobre todo de los principios del Santo en cuyos fundamentos descansa toda su filosofía».

«Lo que en la filosofía de Santo Tomás es capital (*quae sunt capita*) no ha de ser tenido entre las opiniones sobre las que es lícito disputar en sentidos opuestos, sino que ha de ser considerado como los fundamentos en que se apoya toda la ciencia de las cosas naturales y divinas».

«Una vez conmovidos, o de algún modo pervertidos tales fundamentos, se sigue necesariamente que los alumnos de las disciplinas sagradas ni siquiera entiendan el significado de las palabras con las que el Magisterio de la Iglesia propone los dogmas revelados por Dios».

«De aquí que quisiésemos que todos los que se dedican al estudio de la Filosofía o de la Teología estuviesen advertidos de que al apartarse de Santo Tomás especialmente en las cuestiones metafísicas no se hará nunca sin grave detrimento. Y ahora declaramos esto: que no sólo no siguen a Santo Tomás, sino que se apartan lejos de él los que interpretan perversamente o desprecian absolutamente los puntos que en su filosofía son principios y enunciados mayores (*principia et pronuntiata maiora*)»³⁸.

LA RECOMENDACIÓN PREFERENTE DE LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS EN EL MAGISTERIO PONTIFICIO

La aprobación de las XXIV Tesis fue una respuesta a una consulta que buscaba la interpretación auténtica y autorizada de las normas disciplinares del documento de San Pío X. Se reconoció por la Santa Sede que aquellas tesis eran «principios y enunciados mayores del Doctor Angélico». Pero, como hemos visto antes, los que las presentaron lo hacían con la conciencia de tratarse de doctrinas ciertamente propias de Santo Tomás, pero que se referían a puntos discutidos durante siglos en las escuelas sin que se hubiese formulado hasta entonces algún juicio pontificio sobre su confirmación o condenación. Tampoco esperaban ni solicitaban, al presentar las tesis, como se ve por la citada carta de Mattiusi de 1911, una decisión doctrinal sobre su verdad especulativa, o sobre su conexión necesaria con la doctrina católica, sino únicamente una confirmación de su autenticidad como principios metafísicos de Santo Tomás de Aquino.

Las declaraciones de los Papas posteriores no derogaron, sino que reafirmaron, el que había sido el contenido verdadero del decreto de aprobación de las veinticuatro tesis. Benedicto XV elogió, en 29 de octubre de 1916, a la Orden de Predicadores «por no haberse apartado ni un ápice de la doctrina de Santo Tomás de Aquino»³⁹.

Ciertamente que, con anterioridad, en 9 de marzo de 1915, el propio Papa había aprobado la libertad que en las escuelas de la Compañía se reconocía tanto para la afirmación como para la negación de la tesis de la distinción real entre la esencia y la

³⁸ ASS VI (1914) 336-341.

³⁹ Carta del 29 de octubre de 1916 del Papa Benedicto XV al R. P. L. Theissling O. P.: AAS VIII (1916) 397.

existencia en las criaturas⁴⁰. Y en 19 de marzo de 1917, Benedicto XV aprobaba en su carta *Quod de fovenda*, la carta dirigida a la Compañía de Jesús por el Preósito general Wladimiro Ledochowski titulada *De doctrina Sancti Thomae in Societate magis magisque fovenda*⁴¹.

El Papa Pío XI, en la encíclica *Studiorum Ducem* (29.VI.1923), a la vez que de nuevo afirmaba la libertad en las materias disputadas en las escuelas católicas, ratificaba el elogio formulado por Benedicto XV acerca de la doctrina de la Orden Dominicana, y recordaba que todos los hijos de la Iglesia habían de proceder de modo que en verdad pudiesen llamar a Santo Tomás su Maestro, y «que al honrar a Santo Tomás se honra en verdad a la misma autoridad del magisterio eclesiástico»⁴².

Pío XII, en un discurso en la Universidad Gregoriana, enseñaba:

«No se confunda la doctrina católica y las verdades naturales con ella conexas, reconocidas por todos los católicos con los propios elementos y los conceptos peculiares por los que se diferencian entre sí los varios sistemas filosóficos y teológicos que se encuentran en la Iglesia...».

«Los varios sistemas de doctrina a que la Iglesia permite adherirse, han de estar de acuerdo absolutamente con todo aquello que había sido conocido con certeza por la filosofía antigua y por la cristiana desde los primeros tiempos de la Iglesia».

«Pero este conjunto de conocimientos no han sido expuestos por ningún otro Doctor de un modo tan lúcido, tan claro y perfecto, ya se atiende a la recíproca concordancia de cada una de las partes, ya a su acuerdo con las verdades de la fe, y a la esplendísimma coherencia que con éstas presentan, ni ninguno ha edificado con todos ellos una síntesis tan proporcionada y sólida, como Santo Tomás de Aquino»⁴³.

Aquello en que «han de estar de acuerdo absolutamente los varios sistemas a que la Iglesia permite adherirse», y que pertenece a lo conocido con certeza por la filosofía antigua y la cristiana, coincide con lo que San Pío X denominaba como «aquello que en Santo Tomás es capital», y acerca de lo cual precisaba que no ha de ser contado entre las opiniones discutibles por tratarse del fundamento de toda ciencia verdadera acerca de las cosas naturales o divinas.

Las XXIV tesis, «principios y enunciados mayores del Doctor Angélico», no coincidían, ni en la intención de los que las presentaron, ni en la mente de San Pío X, con aquellas verdades ciertas y fundamentales de las que no es lícito disputar porque son el fundamento de toda ciencia verdadera. Pero Pío XII, después de distinguir con claridad las verdades conexas necesariamente con la doctrina católica, de las caracterís-

⁴⁰ En aquella audiencia el Papa Benedicto XV, refiriéndose a la disposición del Padre Luis Martín antes citada (cfr. nota 31) afirmó: «Sabemos que la respuesta del Padre Martín fue dada conforme a la mente de León XIII, por lo cual la aprobamos y la hacemos totalmente nuestra» (*La Civiltà Cattolica*, lugar citado en la mencionada nota).

⁴¹ *Acta Romana S. I. IX* (1917) 318ss. Esta carta, de gran extensión, constituye el documento 12 de la «carpeta» estudiada por Enrique Miguel Aguayo, pero no la reproduce en el anexo de documentos. En caso de publicarse el trabajo sería indispensable la inclusión de la mencionada carta así como de la del Papa Benedicto XV que contiene la aprobación a la misma.

⁴² AAS XV (1923) 323ss.

⁴³ Discurso de Pío XII en el cuarto centenario de la Universidad Gregoriana, en 17 de octubre de 1953: AAS XLV (1953) 684-686.

ticas de diversos sistemas teológicos y filosóficos admitidos en la Iglesia, afirma explícitamente que sobre aquellos puntos para todos obligatorios nadie ha edificado una síntesis tan armónica y coherente como la de Santo Tomás de Aquino.

Parece obvio que las XXIV tesis se proponen «a modo de normas directivas seguras» porque contienen algunos puntos característicos de aquella síntesis elogiada por Pío XII como la más coherente y armónica, edificada por Santo Tomás de Aquino sobre aquellos fundamentos ciertos que son en Santo Tomás lo capital de su doctrina filosófica. Creo que las palabras pontificias han de ser interpretadas en el sentido de los que han afirmado que la doctrina de Santo Tomás es preferentemente recomendada por la autoridad de la Iglesia jerárquica⁴⁴.

El estudio que comentamos refuerza muy notablemente esta afirmación, por la aportación de documentos inéditos de significado decisivo, y que dan una luz nueva sobre puntos importantes para la historia de la Iglesia en nuestro siglo.

FRANCISCO CANALS VIDAL

Barcelona.

⁴⁴ Véase los trabajos de Jaime BOFILL: «¿Filosofía escolástica o filosofía tomista?»: *Cristiandad* n.º 23 (1.III.1945) 110-112; y de Francisco CANALS VIDAL, «Sobre la recomendación de la doctrina filosófica de Santo Tomás por el Magisterio de la Iglesia», *Ibid.* n.º 239 (1.III.1954) 69-76.

EL CARÁCTER ESTÉTICO-RETÓRICO DE LA VERDAD EN EL PENSAMIENTO POSMODERNO: RELATO DE UNA IMPOSIBILIDAD

A pesar de las divergencias que existen entre los pensadores considerados como «posmodernos», es claro que uno de sus puntos de coincidencia se vincula con la crisis de la noción de verdad.

En primer lugar, conviene aclarar que el modo en que han comprendido la noción clásica de verdad no es aceptable sin más. En efecto, la llamada verdad como adecuación o conformidad, considerada sin discusión como concepción tradicional, puede ser entendida en un doble sentido: o como adecuación del intelecto a la cosa, o como conformidad de la proposición a su objeto. La primera acepción es la que corresponde, por ejemplo, a la concepción tomista de la verdad fundada en el realismo gnoseológico¹; el segundo, en cambio, podemos encontrarlo en los filósofos de la modernidad para los cuales el objeto del conocimiento es la representación y no la cosa misma, de modo tal que la verdad no consiste en la adecuación del intelecto a la cosa, sino en la concordancia entre una serie de representaciones mentales y un objeto (dado o puesto, según las variantes que van desde el empirismo al criticismo kantiano).

Los autores posmodernos, herederos de la modernidad pese a su actitud disolvente, entienden la verdad como adecuación precisamente en ese último sentido, y respecto de la confianza en alcanzar mediante el conocimiento algo, si no «real» en sentido fuerte, al menos «objetivo», en el sentido de estable, permanente, sostienen que hoy día se encuentra sumergida en una profunda crisis.

Esta crisis de la noción tradicional de verdad tiene su raíz en la ausencia de fundamento o desfundamiento radical experimentado por el pensamiento contemporáneo que se declara signado por el nihilismo y el nominalismo. Desde la modernidad la filosofía ha dejado de ser contemplación de lo real para abocarse a la consideración de nuestra propia condición. De ese proceso creciente de subjetivización y secularización ha resultado precisamente que la condición del hombre posmoderno sea la de

¹ Lamentablemente, la expresión latina *adaequatio intellectus et rei*, admite que el término *intellectus* sea traducido al par como «intelecto» y como «lo inteligido». Así por ejemplo, M. Heidegger considera erróneamente que esta definición alude a la coincidencia entre un contenido mental y la realidad «exterior» (cfr. *Sein und Zeit*, § 44), cuando, en rigor, se refiere a la coincidencia vivida entre un intelecto que conoce y la cosa conocida. Se trata entonces no de verificar la concordancia entre una previa representación interior y una cosa o estado de cosas exterior, sino del conocer mismo que en su acto interioriza lo conocido en tanto conocido.

aquél que, descreyendo completamente que haya propiamente algo que pudiéramos llamar *real*, contituido en sí de tal o cual forma, o al menos, descartando que sea posible un conocimiento de las cosas tales como son, considera que el único mundo del cual podemos hablar es un mundo puramente humano: no la realidad tal como es, sino nuestra condición histórica finita. Consecuencia de ello es la identificación del ser con el lenguaje, tesis que constituye otra de las claves del pensamiento posmoderno.

Por eso la verdad como adecuación cognitiva con lo real ya no puede ocupar su antiguo puesto. Verdad, si la hay, designa para los pensadores posmodernos un evento histórico, una forma de vida o modo de interpretar los fenómenos, un horizonte histórico cultural o perspectiva que se adopta. Dentro de esta apertura u horizonte, naturalmente será posible constatar la adecuación de ciertas proposiciones con algunas cadenas de hechos, pero esta «verdad» como concordancia cobra sentido sólo dentro de un determinado horizonte, como resultante, en todo caso, de una cierta coherencia interna inherente a una forma de vida o concepción histórica. De este modo, la verdad como adecuación adquiere un carácter puramente secundario, derivado de una suerte de correlación argumental propia de cualquier interpretación, aunque ésta no pueda arrogarse ninguna pretensión de verdad.

Pero si el ser se asimila al lenguaje y la verdad deja de significar adecuación a lo real para designar la instauración de un horizonte interpretativo, entonces la verdad ya no es competencia ni de la metafísica ni de la lógica, sino de la hermenéutica y la retórica². Este hecho sin embargo, no se considera una pérdida, sino que los representantes de la posmodernidad lo experimentan con júbilo, como ganancia de libertad. El símbolo, liberado de la sujeción a la realidad, se convierte en una gran creación artística. Finalmente se cumple la profecía nietzscheana: el mundo ha devenido fábula; no hay hechos, sólo interpretaciones. «La ontología hermenéutica tiene razón —afirma entusiasta Gianni Vattimo— cuando teoriza la historia como historia del lenguaje, pura transmisión de mensajes, o, en términos más cercanos a los de Nietzsche, como libertad del mundo de los símbolos. La palabra no es, ante todo, signo de un mundo independiente del lenguaje; antes y más profundamente que historia de “cosas”, la historia es historia de palabras, diálogo»³. Por eso, Vattimo entiende también que Nietzsche ha ido profética y utópicamente más allá de Heidegger⁴: el filósofo de Friburgo aún anhela pensar el ser en su diferencia con el ente, la verdad y el *Ereignis* en singular, cuando lo que resulta preciso reconocer es que *el ser* y *la verdad* han estallado en una infinita multiplicidad de horizontes interpretativos, de juegos de lenguaje que promoviendo interminables sucesiones de diferencias dialógicas, nos liberan de una objetividad ingenuamente pretendida, y nos invitan a una creatividad siempre renovada. El mundo, como pensaba Nietzsche, se asemeja a «una obra de arte que se hace a sí misma».

No hay ninguna presunta verdad tras las diversas concepciones histórico finitas que se suceden una tras otra: ninguna de ellas es verdadera en la acepción que reviste

² Cfr. G. VATTIMO-P. A. ROVATTI (eds.), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid 1990, p. 38.

³ G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona 1990, p. 38.

⁴ G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, p. 82.

esta expresión para el realismo, y todas son igualmente verdaderas, en el sentido de que todas son con igual derecho eventos históricos, aperturas históricas del ser. Ser verdadero significa el darse de un horizonte interpretativo. Por ende, lo verdadero se da como el efectivo instaurarse de formaciones simbólicas que son auténticos monumentos, huellas de la existencia humana a través del tiempo. Esta concepción retórico-hermenéutica de la verdad indica que la noción de ser ha declinado, se ha debilitado al punto que ya no designa nada relativo a las cosas, sino procedimiento interpretativo, transmisión y reelaboración que retoma, mantiene y, al mismo tiempo, falsifica, distorsiona y altera⁵. De este modo queda clausurada la posibilidad de «un mítico encuentro con lo externo, lo precategórico, la “naturaleza”, las cosas en sí mismas»⁶. La sustancialidad no sólo de lo conocido, sino también del que conoce, resulta fuertemente rechazada: tanto como «lo real», el sujeto resulta de una producción metafórica. Efectos de superficie, sin estructura metafísica íntima que les dé fundamento y legitimidad, la única «realidad» del sujeto y de las cosas proviene de una producción metafórica que le otorga cierta consistencia provisoria al devenir⁷.

Herederos de la filosofía nietzscheana —tanto que, según se dice, «la posmodernidad filosófica nace en la obra de Nietzsche»⁸—, los pensadores posmodernos consideran que aquélla puso definitivamente de manifiesto el carácter innecesario de las nociones metafísicas fundamentales, entre las que se cuentan ante todo el ser y la verdad. En efecto, la metafísica misma, según Nietzsche, sólo tuvo sentido en el contexto de un pasado violento y hostil que llevó a buscar seguridad en la creencia de poder aprehender el principio primero del que todo depende. Curados de aquella ilusión que ya no nos hace falta, nos hemos familiarizado con la multiplicación de las imágenes del mundo —que se hace particularmente evidente merced a los medios masivos de comunicación— de tal manera que la pérdida del sentido de la realidad no es vivida como una gran pérdida excepto por aquellos que, afectados de una actitud neurótica, aún sienten nostalgia de una realidad sólida, de algo estable y fijo, a fin de vencer el temor y la inseguridad que les produce esta experiencia contemporánea de oscilación y errancia radical. Así, se empeñan aún en encontrar un fundamento legitimador, sin comprender que la determinación de un *Grund* siempre constituye un acto de violencia que erige una particular interpretación, un horizonte de sentido finito, en hegemónico.

Sin embargo, entender la verdad como evento y apertura epocal de horizontes no puede de ningún modo significar el simple descubrimiento de que hay diferentes perspectivas sobre el «mundo» o el «ser». Si así fuese, ello presupondría que se concibe la verdad precisamente en el sentido de un descubrir que refleja un hecho «real» o estado de cosas. Por eso, por ejemplo, Vattimo pone especial cuidado en destacar

⁵ Cfr. G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, Paidós, Buenos Aires 1992, p. 110.

⁶ G. VATTIMO, *El pensamiento débil*, p. 41.

⁷ «No se puede hablar de “cosas en sí”, escribe Nietzsche en uno de los apuntes para el *Wille zur Macht*, porque ninguna cosa se da si no es en referencia a un horizonte de sentido, que hace posible su darse. Si es así, deberemos decir que las cosas son obra del sujeto que las representa, las quiere, las experimenta. También el sujeto, sin embargo, es algo análogamente “producido” (*Geschaffenes*), una “cosa” como todas las otras» (G. VATTIMO, *Más allá del sujeto*, Paidós, Barcelona 1992, pp. 28-29).

⁸ G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1986, p. 145.

que la ontología hermenéutica, ella misma también es una interpretación entre otras y reviste un carácter histórico finito que no es meramente provisorio, sino constitutivo.

Ahora bien, si la referencia a la realidad ha sido radicalmente puesta entre paréntesis, entonces ¿de qué se ocupan las ciencias y cuál será la tarea de la filosofía? En lo que respecta a las ciencias es claro que, bajo estos presupuestos, sólo constituyen un juego de lenguaje entre otros, un horizonte de sentido y un particular relato sobre los fenómenos. Acerca de ello se ha ocupado de instruirnos Lyotard, quien presenta el discurso científico como una peculiar narración⁹. Por otra parte, la propuesta de Thomas Kuhn sobre la estructura de las revoluciones científicas que centrándose en la historicidad de los paradigmas científicos les adjudica un carácter enteramente convencional, resulta una clara muestra del modo en que la lógica científica puede ser reducida a la retórica.

La filosofía, sin embargo, nunca ha sido un discurso entre otros, sino que a partir de su origen se ha arrogado la tarea de descubrir los primeros principios y verdades últimas que sostienen la estructura más profunda de todo lo real. En términos de Lyotard, la filosofía se había erigido en un gran metarrelato, en una narración omnibarcante con pretensiones de verdad, pero hoy día ha caído un manto de incredulidad sobre los grandes relatos, y con ello, ha comenzado la crisis de la filosofía metafísica. En efecto, este descrédito de la metafísica constituye un aspecto medular de la condición posmoderna, en la cual se ha producido una marcada diseminación de juegos de lenguaje heterogéneos que ya no aspiran a superar la dispersión en una unidad que los comprendiese a todos.

Precisamente, contra la unidad y la aspiración a encontrar un significado trascendental más allá de la pura discursividad, nos previene Jacques Derrida, para quien el sentido último de un texto resulta indescifrable: no hay sentido originario, no hay un referente último ni un significado trascendental fuera del proceso de significación. Todo lo que hay es texto y éste se resuelve en el juego sistemático de las diferencias significantes que van dejando su huella, su marca, unas en las otras, sin que jamás pueda remontarse al origen, a una ἀρχή que diera sentido único a la cadena de significantes¹⁰. Toda lectura es transformadora y no existe un significado consumado bajo la superficie textual. Encontrar este sentido ha sido la intención del logocentrismo dominante en toda la historia de la metafísica de Platón a Hegel y de los presocráticos a Heidegger. Todas las determinaciones metafísicas de la verdad son inseparables del logos, origen de la verdad. De este modo, la metafísica siempre ha aspirado a la reapropiación de la presencia¹¹, intentando así sustraer el sentido, la verdad y el ser al movimiento de la significación, detectando y aislando un logos absoluto, un significado que habría tenido lugar en su inteligibilidad antes de su exteriorización sensible-significante. Pero el texto, según Derrida, no está precedido por algo que fuese en sí mismo verdadero. El privilegio otorgado al logos por la tradición o-

⁹ Cfr. J.-F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Teorema, Buenos Aires 1991.

¹⁰ Cfr. J. DERRIDA, *Posiciones*, Pre-Textos, Valencia 1977, pp. 35-36.

¹¹ J. DERRIDA, *De la gramatología*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires 1971, p. 16.

bedece tan sólo al deseo de hallar una verdad eternamente presente. Nietzsche, en cambio, ha liberado el significante de su dependencia o derivación en relación al lógos y al concepto conexo de verdad o de significado primero: la escritura ya no está sometida al lógos y a la verdad. Por eso, según Derrida, es menester emprender una tarea deconstructiva que desarme semejante sujeción del discurso a la verdad, y que desaliente permanentemente la inevitable tentación de restablecer el lógos y la verdad. He ahí, por ejemplo, el caso del pensamiento heideggeriano que ha quebrado las certezas de la ontoteología y, sin embargo, afirma Derrida, retoma ambiguamente la intención de recuperar el lógos y el ser¹². Sin embargo, el descentramiento es un rasgo manifiesto de nuestra época en la que los conceptos de ser y de verdad son sustituidos por las nociones de juego, interpretación y signo. Se rompe así el «mito del objetivismo» para dar lugar a la afirmación gozosa del juego y el devenir en el que campean el azar absoluto, la indeterminación, la discontinuidad, la aventura y la diseminación de infinitas huellas y diferencias en un diferir sin comienzo ni fin.

A partir del imperar de ese flujo discursivo sin referente real, las preferencias de los pensadores varían ciertamente. Así, mientras Lyotard no muestra casi interés por el pasado, Vattimo considera que ha de establecerse un diálogo permanente con los diversos horizontes de sentido que nos han precedido, en tanto que el modo en que se han configurado el ser y la verdad en el pasado, son auténticos monumentos, registros de la existencia humana histórica por los que la filosofía ha de vagar continuamente en una navegación sin fin: esos monumentos han de ser objeto de nuestra *pietas* en tanto reconocimiento respetuoso de lo que nos ha sido legado, pero también como recuerdos y testigos ejemplares de la radical finitud histórica que afecta a toda cosmovisión.

Derrida, en cambio, menos preocupado por ese tipo de ejercicio histórico dialógico de relatividad, se muestra interesado en una tarea crítica permanente que se ocupe de diseminar las diferencias y permanezca alerta para desalentar todo intento de formación logocéntrica, toda institución de un sistema estable que es comprendido como expresión de un isomorfismo que sólo puede provocar terror.

Pero sean cuales fueren las diferencias de matiz existentes entre los representantes de la posmodernidad, resulta evidente que para ninguno de ellos la filosofía guarda relación con el conocimiento de lo que es, y por lo mismo, la verdad como adecuación ha debido ser relegada a un papel secundario en el que ya conserva muy poco de su sentido original. En efecto, si la verdad como adecuación se da sólo como concordancia de ciertas representaciones o proposiciones con determinados hechos, pero siempre como situación interna a la constitución de un horizonte interpretativo histórico y cambiante, entonces la verdad como adecuación ya no muestra nada acerca de las cosas, sino que es sólo un efecto apariencial de la ilación narrativa en juego. ¿Cómo podría subsistir la verdad como adecuación si de las cosas no conocemos nada? ¿Qué sentido podría asumir la verdad en el interior de infinitos discursos sin referente alguno? Y entonces ¿qué tarea le compete ahora a la filosofía si es que la fabulación ha sustituido a la verdad?

¹² *Op. cit.*, pp. 27 y 30.

Según Lyotard la única legitimación que bajo estas condiciones le corresponde al saber consiste en su capacidad para dar lugar a nuevos enunciados. Pragmático declarado Richard Rorty se inclina por su parte, a otorgarle un sentido de utilidad a esta inventiva infundada, sosteniendo que la creación de nuevas jergas, la renovación permanente de metáforas, es una tarea que ha de asumir el filósofo a fin de procurar la mayor felicidad al mayor número. De este modo, el lenguaje, que está afectado de una radical contingencia histórica, debe estar al servicio del deseo humano. No hay adecuación alguna, ni tampoco es posible sostener —contra lo que hiciera Heidegger— que algunas comprensiones del ser son mejores que otras. Para Rorty, una comprensión del ser es más primordial que otra sólo si hace más fácil captar su propia contingencia¹³ y si el nuevo lenguaje del que nos provee aporta un mayor bienestar a la comunidad.

Crítico acérrimo de Rorty, Deleuze encuentra detestable esta adaptación pragmática de los juegos discursivos a la sociedad capitalista y liberal norteamericana. No obstante, en nada difiere del resto de los posmodernos al sostener que la filosofía consiste en el arte de formar, inventar y fabricar conceptos¹⁴, donde concepto no significa ciertamente la captación de alguna nota esencial de la realidad. Al contrario, todo lo que hay no es más que simulacro, esto es, copia desfigurada de un original que no es hallable. Ante la imposibilidad consecuente de distinguir el original de la copia ya no hay punto de vista privilegiado, ni jerarquía, sino sólo simultaneidad de acontecimientos, distribuciones nómadas y anarquías diseminadas por doquier. En esta inversión radical del platonismo que ha efectuado Deleuze todo fundamento queda sumergido y en medio de este universal desfondamiento¹⁵ surge a la superficie una multiplicidad danzante de simulacros: el caos toma el lugar de lo real. En el seno de este «caosmos», como lo llama Deleuze, la tarea creativa de la filosofía consiste en determinar dentro del caos algún plano de inmanencia, es decir, alguna perspectiva que se constituya en un horizonte relativo de referencia, y, a partir de allí, crear los conceptos siempre renovados que nos permitan navegar por el caos sin sumergirnos completamente en él, pero tampoco sin alimentar equívocas ilusiones de trascendencia y eternidad. Los conceptos no son eternos; «la verdad es únicamente lo que crea el pensamiento», pues, tal como lo anticipara Nietzsche, «el pensamiento es creación y no voluntad de verdad»¹⁶.

Ahora bien, este particular relato posmoderno sobre la verdad ¿sobre la base de qué se presenta como digno de crédito y aceptación? Sobre la base de su verdad, evi-

¹³ R. RORTY, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Buenos Aires 1993, p. 69.

¹⁴ G. DELEUZE-F. GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona 1994, p. 8.

¹⁵ G. DELEUZE, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969, p. 303; trad. españ.: *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona 1989, p. 264). El pasaje señalado se encuentra en un apéndice dedicado al platonismo, cuya inversión se realiza, según el autor, mediante la sustitución de la idea por el simulacro, que a diferencia de la copia, ya no participa del modelo ni remite a él: el simulacro no es lo semejante al original, sino su tergiversación. Fin del arquetipo y fin de la esencia al mismo tiempo, de la participación, de la causalidad y de un orden inteligible, es decir, disolución cabal de la metafísica en general (no sólo platónica), de ahora en más desprovista de su objeto propio.

¹⁶ G. DELEUZE-F. GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?*, p. 57.

dentemente no, pues ésta sería una aspiración metafísica a la que ya ha renunciado. Por el contrario, el reclamo posmoderno se apoya en los siguientes presupuestos: en primer lugar, las consideraciones nietzscheanas respecto del carácter ilusorio de la verdad y de la supuesta violencia inherente a toda doctrina metafísica que, como tal, siempre ha pretendido decir algo verdadero sobre lo real. Sentado esto, llegamos entonces al descubrimiento de la radical contingencia de nuestro discurso y al carácter puramente lingüístico del ser. Por ende, el horizonte en el que habitamos los hombres de esta época es aquel del nihilismo. El ser de lo real se ha desvanecido y la verdad se diluye en un alegre juego de creatividad interpretativa. Desde ahora hemos abandonado la vieja concepción metafísica de la libertad como correlato del conocimiento y la adecuación a lo real, para acceder a una emancipación manifiesta en el carácter estético y móvil de nuestro pensamiento. Sólo el nihilismo se muestra como expresión cabal de nuestra condición epocal y, por eso, debemos preferirlo.

Sin embargo, sostener que esta argumentación es más aceptable que otra no por su coincidencia con lo real, sino porque se halla inserta en la historia del nihilismo que se ha erigido en el horizonte preponderante de nuestro tiempo, o es decir una simpleza o es afirmar implícitamente que en el nihilismo hay algo de verdadero, algo que lo hace adecuarse mejor a la descripción de los fenómenos de nuestro mundo histórico cultural.

Pero aun si así fuese, convendría preguntar qué nos obliga a aceptar la reducción nominalista e idealista de lo real al mundo de la existencia humana, excepto el hecho de que esta posición ha tenido una vasta aceptación en la filosofía contemporánea. Y más aún, ¿por qué tenemos que interpretar como violencia el reconocimiento de lo real y la sujeción a ello? ¿Por qué tenemos que renunciar a la noción de realidad? ¿Bajo qué premisas se impone este horizonte de interpretación? ¿Por qué razón otra perspectiva aparecería como violenta o caduca? Argumentar, como se ha hecho, que no se puede preguntar el por qué porque no existe fundamento alguno más que el efectivo darse de este horizonte no es argumentar de ningún modo, solamente es imponer una forma de entender el mundo, y esto precisamente es lo que quería evitarse.

Un relato que habla sobre la verdad como fabulación y que tampoco puede aspirar a ser él mismo más que una fabulación para no convertirse en una nueva doctrina de corte metafísico, lleva a un camino sin salida, a una aporía en la cual un relato se vuelve imposible por autodisolución: un relato sobre la verdad que no pretende ser verdadero, sino simplemente una narración entre otras, una ensoñación, un cuento que ya creó con mejor arte Lewis Carroll con su *Alicia en el país de las maravillas*¹⁷. El continuar soñando sabiendo que se sueña será una situación paradójica para a los posmodernos, pero insostenible en el ámbito de la filosofía. Por nuestra parte, coincidimos con el juicio vertido por un comentador, según el cual la posmodernidad filosófica ha surgido mucho más de una motivación moral que de una actitud teórica¹⁸: de una errada identificación del reconocimiento humilde de la verdad con la

¹⁷ A Lewis Carroll y su famoso cuento ha dedicado Deleuze un estudio en su *Logique du sens*.

¹⁸ Es lo que sostiene Ramón Rodríguez, aunque no en sentido crítico, respecto de Gianni Vattimo en el estudio introductor a *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona 1995, p. 12.

violenta imposición de alguna doctrina, y, sobre todo, del deseo manifiesto de que no haya más reglas o principios comunes, ni racionales ni éticos, que valgan para todo hombre. El pensador posmoderno detesta ser filósofo; él quiere ser artista.

SILVANA FILIPPI

Universidad Nacional de Rosario.

THOMAS AQUINAS' *DE DEO* SETTING THE RECORD STRAIGHT ON HIS THEOLOGICAL METHOD

Modern theologians have criticized Thomas' presentation of trinitarian doctrine in his *Summa Theologiae* because it appears to be a rational demonstration of the Trinity from the one divine essence. Taking their cue from, among other things, the ordering of the *Summa Theologiae* I in which the discussion of God as one (qq. 1-26) precedes the discussion of God as three (qq. 27-43), they contend that Thomas derives the Persons from the essence by means of «Augustinianian psychological speculations».

«At the point of departure of his theory, one meets a unique God, subsisting, possessing a spiritual nature, a perfect God, and having all the characteristics of a 'personal' God, of a divine Person. In order to study the nature of this God, our doctor applied, by way of analogy, the analysis that he has deduced from psychological observations [...] he proclaims the distinction between God speaking and his Word, between God loving and his Love»¹.

Thomas' considerations of the intellectual acts of knowing and loving in God are read as leading to the same well-known quandary in which Anselm found himself². That is, if we attempt to derive the Persons from such acts in God (taken as the divine essence), then we will end up with a multitude of processions since each Person (resulting) will have his own knowledge and love.

«[H]e begins from a human philosophical concept of knowledge and love, and from this concept develops a concept of the word and 'inclination' of love; and now, after having speculatively applied these concepts to the Trinity, he must admit that this application fails, because he has clung to the 'essential' concept of knowledge and love, because a 'personal', 'notional' concept of the word and 'inclination' of love cannot be derived from human experience»³.

¹ «Au point de départ de sa théorie, on rencontre un Dieu unique, subsistant, possédant une nature spirituelle, Dieu parfait, et présentant tous les caractères d'un Dieu 'personnel', d'une Personne-Dieu. Pour étudier la nature de ce Dieu, notre docteur applique, par voie d'analogie, les analyses qu'on a déduites des observations psychologiques [...] il proclame la distinction entre Dieu parlant et sa Parole, entre Dieu aimant et son Amour» (TH. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, [Paris: Victor Retaux, 1892-98], vol. II, p. 212).

² ANSELM, *Monologion*, ch. 61-63. For a consideration of this problem as a methodological feature common to Anselm and Thomas, see DE RÉGNON, *Ibid.*, vol. II, pp. 170-173, 222-23.

³ Karl RAHNER, *The Trinity*, trans. Joseph Donceel (New York: The Crossroad Publishing Company, 1997; reprint of the 1970 edition) p. 19. Original German text appeared in *Mysterium Salutis*, Bd. II (Zürich: Benziger Verlag, 1967) pp. 317-404.

Putting the matter in these terms obscures the delicate and precise nature of Thomas' theological grammar in which «not only the thing signified but indeed the manner of signifying must be considered»⁴. Thomas quite explicitly denounced such demonstrations as Anselm⁵ attempted. By means of reason alone, one can know only what pertains to the oneness of God not to the Trinity of Persons. Moreover,

«he who attempts to prove the Trinity of Persons by natural reason derogates the faith in two ways: First, because it demeans the dignity of the faith which, as it pertains to invisible things, exceeds human reason [...] Secondly, when someone, for purposes of evangelization, offers proofs of the faith that are not cogent, he risks being mocked for having believed on account of such reasons»⁶.

Describing the real distinction and real unity of the Father, Son and Holy Spirit, however, cannot but involve analogies.

«For even though the mystery of the Trinity is beyond the range of philosophical proof, it is nevertheless right to try to clarify it though things we do understand [...] Therefore, just as we make use of vestiges or images found in creatures for the manifestation of the divine Persons, so we may also use the essential attributes. Making the Persons known through the essential attributes is called 'appropriation'»⁷.

Thomas' attempt to coordinate our language about the divine Persons with that concerning the divine essence is simply an effort «to make the divine Persons known by way of similitudes and dissimilitudes»⁸. His presentation of trinitarian doctrine is neither a demonstration nor a systematic construction, only a manner of understanding what is beyond but not contrary to reason.

Thomas' work on the Trinity has for the past century been seen, along with Augustine's *De Trinitate*, as representative of a Latin trinitarian tradition. This tradition «begins with the one God, the one divine essence as a whole, and only afterwards does it see God as three in persons»⁹. Philosophical concerns rather than the revelation of God in Christ are assumed to be the basis for the discussion of this doctrine since all divine works *ad extra* are common to the three Persons and accordingly give us no information about the Persons' proper identities. According

⁴ «[Q]uia ad veritatem locutionum, non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi» (*Summa Theologiae* I q. 39, a. 5c).

⁵ «[Q]uatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quicquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet» (ANSELM, *Monologion*, prol.).

⁶ «Qui autem probare nititur Trinitatem Personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt [...] Secundo, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandum fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, credit in irrisionem infidelium: credunt enim quod huiusmodi rationibus innitatur, et propter eas credamus» (*ST* I q. 32, a. 1c).

⁷ «Licet enim Trinitas Personarum demonstratione probari non possit, ut supra dictum est, convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur [...] Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum Personarum, ita es essentialibus attributis. Et haec manifestatio Personarum per essentialia attributa, *appropriatio* nominatur» (*ST* I q. 39, a. 7c).

⁸ «[S]ed ad manifestandum Personas per viam similitudinis vel dissimilitudinis» (*Ibid.*, ad 1um).

⁹ RAHNER, *Ibid.*, p. 17.

to many contemporary theologians, the immanent life of God in this tradition is thereby separated from the rest of Christian faith and, consequently, has no relevance for the believer.

«Thus, the treatise on the Trinity occupies a rather isolated position in the total dogmatic system. To put it crassly, and not without exaggeration, when the treatise is concluded, its subject is never brought up again. Its function in the whole dogmatic construction is not clearly perceived. It is as though this mystery has been revealed for its own sake, and that even after it has been made known to us, it remains, as a reality, locked up within itself. We make statements about it, but as a reality it has nothing to do with us at all»¹⁰.

The Latin trinitarian tradition is understood to be a failure to appreciate the biblical, creedal and liturgical priority of salvation history in which the three Persons play specific roles in the work of restoration and thereby initiate distinctive relations with creatures.

The present state of trinitarian theology can be characterized as a repudiation of Thomas' (and Augustine's) methodology. Since the four-volume work of Th. de Régnon was published in the late 19th-century¹¹, Augustine and Thomas have been seen as the key figures in the western, Latin trinitarian tradition as opposed to the eastern, Greek tradition. These traditions, though admittedly not corresponding to strict linguistic or geographical divisions, can be delineated with the help of certain key features¹². Such features including the starting point (the diversity of Persons for the Greeks and the unity of nature for the Latins) and manner of argumentation (from the works of salvation history or «missions» for the Greeks and from psychological speculations for the Latins) were identified by de Régnon and have been used ever since.

In this century Michael Schmaus was perhaps the key figure in bringing de Régnon's schema into mainstream theological thought¹³. According to him, the focus of de Régnon's study is the difference between Bonaventure and Aquinas and the way such differences can be explained *vis-à-vis* Dionysius and Augustine. The result is the identification of «traditions», the boundaries of which can be used to determine the fundamental orientation and sources of other theologians¹⁴. A useful

¹⁰ RAHNER, *Ibid.*, p. 14.

¹¹ Théodore DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, cited edition. The second two volumes were published posthumously.

¹² De Régnon focused primarily on scholastic texts and on their respective origins in the Cappadocians and Augustine. Hence, the lines of division according to representatives is as follows: (Greeks) Cappadocians - Dionysius - Richard of St. Victor - William of Auvergne - William of Auxerre - Alexander of Hales - Bonaventure; (Latins) Augustine - Anselm - Peter the Lombard - Albert the Great - Thomas Aquinas. Cf. DE RÉGNON, *Ibid.*, vol. II, pp. 133-43, 447-51.

¹³ M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*. Vol. II: «Die Trinitarischen Lehrdifferenzen» (Münster, 1930) pp. 574-566. Throughout this work, Schmaus is in dialogue with A. Stohr who, according to Schmaus, had advanced de Régnon's work in his own *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura* (Münster, 1923).

¹⁴ SCHMAUS, *Der Liber*, pp. 650ff. For a recent survey of this discussion and the problems raised regarding the labeling of certain figures, see Zachary Hayes' excellent introduction to Bonaventure's *Disputed Questions on the Mystery of the Trinity*, trans. by Z. Hayes (St. Bonaventure, New York: The

short-hand for these lines of division is the manner of proceeding from Persons to essence (Greek) and from essence to Persons (Latin).

«While in the so-called 'Greek' explanation of the Trinity that treats first, in accordance with Holy Scripture, the three Persons in their personal properties as well as in their activity in salvation history and then in the second place brings into consideration the unity of essence and the equality of Persons, the so-called 'western' meaning, whose main representative is Augustine, first and directly brings into view the unity of essence grounding the oneness of God and then considers in the second place the threeness of Persons»¹⁵.

With the writings of Karl Rahner, the divisions themselves became the grounds for criticizing the representatives of the latin tradition¹⁶. Rahner, in an article first appearing in 1967 and again in book form in 1970, denounces the Latin trinitarian tradition because of what he perceives to be the direct consequences of an unsatisfactory method. According to Rahner, the Latins speak of the «necessary metaphysical properties of God, and not very explicitly of God as experienced in salvation history»¹⁷. The Greeks, on the other hand, «would have us start from the one unoriginate God, who is already *Father* even when nothing is known as yet about generation and spiration»¹⁸. The Greeks then proceed according to biblical revelation and salvation history in establishing the doctrine of the Trinity while the Latins «derive» the Persons from psychological speculations on the «One God» who is known according to certain metaphysical properties. The consequence of the latin approach is the complete separation of the doctrine of the Trinity from Christian faith and experience. The systematic division of treatises on the One God who is Creator and the Trinity implies, in Rahner's eyes, a discontinuity between God *in se* and God's self-revelation¹⁹. In a system wherein a Trinity is speculatively derived from the oneness of God, the reality of Persons «remains locked up within itself [...] [having] nothing to do with us at all»²⁰. The traditional Latin denial that the

Franciscan Institute, 1979) pp. 13-29.

¹⁵ «Während in der sog. 'griechischen' Trinitätserklärung im Anschluß an die heilige Schrift primär und unmittelbar die drei Personen und zwar sowohl in ihrem personalem Eigensein als auch in ihrer heilsgeschichtlichen Wirksamkeit, und erst an zweiter Stelle die Einheit des Wesens und die Gleichheit der Personen in den Blick genommen werden, wird in der sog. 'abendländischen' Deutung, deren Hauptvertreter Augustinus ist, zunächst und unmittelbar die in der Einheit des Wesens gründende Einzigkeit Gottes ins Auge gefaßt und erst an zweiter Stelle die Dreiheit der Personen» (M. SCHMAUS, «Das Fortwirken der augustianischen Trinitätspsychologie bis zur karolingischen Zeit», in *Vitae et Veritati*. Festschrift für K. Adam [Düsseldorf, 1956] p. 45).

¹⁶ Barnes would argue, on the other hand, that the debate is more defined by de Régnon than by Rahner. This judgment is right in so far as the major lines of dividing Greek from Latin presentations of trinitarian doctrine were drawn by de Régnon, but it was only with Rahner that the battle ensued over the value and implications of the Latin side. See his «De Régnon Reconsidered»: *Augustinian Studies* XXVI (1995) pp. 51-79.

¹⁷ K. RAHNER, *Ibid.*, p. 18.

¹⁸ K. RAHNER, *Ibid.*, p. 17.

¹⁹ K. Barth noted the identity of the economic and immanent Trinity almost 30 years before Rahner's famous statement, but he did so in a less dramatic and persuasive manner. Hence, Rahner is generally credited with the statement. See *Church Dogmatic* 1-1 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963) p. 382.

²⁰ K. RAHNER, *Ibid.*, p. 14.

revelation of Christ actually tells us anything about the individual Persons means that we can have only an appropriated relation with each divine Person and not a real one. The upshot is that there is no reason for the revelation of the Trinity if it remains an isolated mystery.

Rahner's answer to these problems is his thesis that the Trinity we encounter in the economy of salvation is the Trinity *in se*: «the economic trinity is the immanent trinity»²¹. God *in se* is the God of our salvation. The fact that it is the Second Person of the Trinity, the Word, who becomes incarnate tells us a great deal about that particular Person. Moreover, it is important that we recognize the Persons as distinct agents of our salvation with whom we have real, distinct relations²². Consequently, the western Latin trinitarian tradition needs to be seriously reexamined and rebuilt upon an ontology of the economy.

It is not at all certain, however, that there is such a tradition. The belief in the existence of this Greek/Latin paradigm is «a unique property of modern trinitarian theology»²³. Since Schmaus, the awareness of this paradigm's history has faded. De Régnon's simplistic dichotomy has become so well-embedded in modern systematic theology that it is now the unseen lens through which the tradition is read. Many theologians assume the truth of the paradigm without investigating its history or demonstrating its accuracy. Instead, the representatives of each «side» are lined-up as examples of the failures or successes of each type of theological procedure. This unreflective grouping of rather distinctive theologians is due to a «penchant for polar categories» by which modern systematic theologians seek to make comprehensive statements about our complex theological heritage. The paradigm rather than textual analysis is then the ground for the diagnosed problems. The resulting reconstructions of the history of trinitarian theology are held captive to what are essentially «modern interpretive categories» that prevent a reading of the texts outside of de Régnon's paradigm²⁴.

Most of the treatments of trinitarian doctrine in our time take as their point of orientation Rahner's polemic. Congar, Jüngel, Kasper, Moltmann and Simonis are just a few of the many theologians who have unconsciously embraced de Régnon's categories with Rahner's diagnosis and consequently advocate an embrace of the «Greek» approach beginning with the «economy»²⁵. Those such as Barnes, Jorissen, Schmidbaur who do oppose such reductive readings still find themselves having to

²¹ K. RAHNER, *Ibid.*, p. 22.

²² K. RAHNER, *Ibid.*, pp. 80-120.

²³ M. R. BARNES, «Augustine in Contemporary Trinitarian Theology»: *Theological Studies* LVI (1995) p. 238.

²⁴ BARNES, *Ibid.*, p. 239.

²⁵ Y. CONGAR, *I Believe in the Holy Spirit*, 3 vols. (New York: Seabury, 1983) esp. III intro; E. JÜNGEL, *The Doctrine of the Trinity: God's Being is in Becoming* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976); W. KASPER, *The God of Jesus Christ*, trans. by Matthew J. O'Connell (New York: Crossroad, 1984); J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes zur Gotteslehre* (München: Kaiser, 1980); *The Crucified God: The cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, trans. by R. A. Wilson and J. Bowden (New York: Harper and Row, 1974); W. SIMONIS, «Über das 'Werden' Gottes. Gedanken zum Begriff der ökonomischen Trinität»: *Münchener Theologische Zeitschrift* XXXIII (1982) 133-39.

argue according to the established lines of debate²⁶. They are constrained to «kick against the goads» as it were by taking account of Rahner's criticism and diffusing it even though they know full well that the Greek-Latin scheme is an invention of de Régnon with limited heuristic value²⁷. Still others who accept the terms of the debate but disagree somehow with Rahner can only offer a correction of his interpretation of a particular figure. H. Jorissen, for example, though greatly sympathetic to Thomas' work, gives an account of Thomas' method of argumentation within Rahner's terms²⁸.

We are now at the high point of this movement to bypass or correct the Latin tradition with the Greek tradition in order to develop a new grammar for speaking of God as Trinity in a meaningful way. Contemporary systematic theologians emersed in Rahner's polemic must decide to what point in the pre-Augustinian tradition we must return or how we may appropriate the Greek tradition as an avenue of circumventing our own²⁹. One can find any number of theologians championing the Cappadocian formulations, proposing alternatives for the term «person» (what is plural with respect to God)³⁰, redefining what it means for God to

²⁶ M. R. BARNES, «Augustine in Contemporary Trinitarian Theology», pp. 237-50; H. JORISSEN, «Zur Struktur des Traktates *De Deo* in der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin», in *Im Gespräch mit dem Dreieinen Gott* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1985) pp. 231-57; H. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Dei trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin* (St. Ottilien: EOS Verlag, 1992).

²⁷ Schmidbaur does use de Régnon's categories in the second part of his study, yet he demonstrates an ability to think outside such categories as he discusses some of Thomas' immediate predecessors according to other terms. See H. SCHMIDBAUR, *Ibid.*, pp. 194-330.

²⁸ H. JORISSEN, «Zur Struktur des Traktates *De Deo* in der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin», pp. 255-256.

²⁹ C. Gunton argues for a return to the Cappadocian teaching, *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991) ch. 1; E. Jüngel suggests a revival of Luther's passionate and suffering-filled Christology on whose basis we may be certain of God's love, *God as the Mystery of the World* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1983) pp. 368-76. The imprecision of Jüngel's language regarding «God» and the proper names, however, muddles his discussion and gives a strong impression of modalism. For instance, he often refers to the «Incarnation of God» (pp. 320-372); W. Kasper proposes a return to the work of Tertullian and Athanasius, that is, a return to the realm of «confession» as opposed to «doctrine», *The God of Jesus Christ*, pp. 251-63; C. LaCugna advocates a return to pre-Nicean theology. She is especially sympathetic to the views of Arius and Eunomius as well as non-Palamite Orthodox thought which she combines together with modern personalism, feminism and liberation theology, *God for Us* (San Francisco: Harper San Francisco 1991) pp. 30-40 and ch. 10; J. Moltmann argues for a revival of pre-Tertullian views limited to salvation history without substance metaphysics and its «dangerous» generic terms, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes* (München: Christian Kaiser Verlag, 1991) ch. 8.; P. Schoonenberg, like Kasper, is uncomfortable with any definite discussion of God *in se* beyond a mere discussion of God's «modes» of revelation or expression and seems therefore to long for the confessional period of pre-Tertullian theology, «Trinity—The Consummated Covenant: Theses on the Doctrine of the Trinitarian God»: *Studies in Religion* V (1975) pp. 111-116.

³⁰ K. Barth sees the doctrine of the Trinity rooted in Old Testament revelation in so far as God reveals Himself as Lord and thereby distances the doctrine from the revelation. Barth therefore proposes *Seinsweisen* or «modes of being» in his *Church Dogmatics*, vol. 1-1, pp. 352-62; K. Rahner follows Barth for the most part but with an eye toward avoiding suspect terms, hence, he prefers «distinct manners of subsisting», *The Trinity*, pp. 109-115; G. W. H. Lampe with his Joachimist reading of history prefers simply to refer to God as «Spirit», for that is the manner of God's presence in the

be relational³¹ and some even attempting to relieve creedal formulations of their sexist language³².

Thomas' discussion of appropriation³³ is the point in the *Summa* at which there is the strongest evidence against such generalizing interpretations. It is in that discussion that Thomas makes his most important statements about theological method and grammar. Thomas also clarifies for the reader what he as a theologian understands himself to be doing. The problem of how one can predicate essential attributes of each Person of the Trinity (the theory of appropriation) constituted probably the greatest difficulty in formulating a coherent system of trinitarian grammar. The clarity of his presentation both rests upon and goes beyond the work of other medieval theologians, particularly with respect to his consciousness of the limitations of theological language.

In order to pursue this project, we will examine the way in which Thomas treats the issue of predication. That is, how does he order his larger discussion to set up questions about predication? The order of Thomas' text is a vital element in understanding his method and the import of his arguments. It is our express intention to see Thomas neither as a representative of a homogenous theological tradition nor as the synthesis of disparate traditions but only to investigate Thomas' method as a way of illuminating and better understanding his teaching.

THE CONTEXT FOR THOMAS' DISCUSSION OF THE TRINITY

A. *The structure of the whole Summa.*

We will begin our discussion of Thomas' teaching on the Trinity in the *Summa Theologiae* by highlighting Thomas' own statements about the order and the way in

world, *God as Spirit* (Oxford: Clarendon Press, 1977) pp. 206-28.

³¹ E. Jünger argues that God is related to the world in such a way that God is constituted as «God» only in the act of creating, *God as the Mystery of the World*, pp. 221-225; LaCugna builds upon Jünger's work yet without the sophistication of Jünger's concept of divine freedom and creation as a «going into nothingness». LaCugna then proposes a stronger identification of creation and relation whereby God is God by relation to the creation in as much as the creative act is a real procession out from God in her strongly neoplatonic system. Hence, she has abolished the distinction between the absolute and ordained power of God (possible and actual) such that God by nature creates and creates in this way and could not do otherwise. LACUGNA, *God for Us*, pp. 168-169, 353-356; J. Moltmann follows Barth in advocating a discussion built upon the idea of God's lordship or dominion thus including the revelation of God before the Incarnation in his discussion of God's relatedness, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, ch. 8; additionally, Moltmann advocates a future-oriented faith that is «liberated» from the past, that is, liberated from Church dogmas, hierarchy and so forth such that the Trinity becomes merely a social programme of communitarianism. MOLTSMANN, *Ibid.*, introduction.

³² M. DALY, *Beyond God the Father. Towards a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973); S. MCFAGUE, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1987); R. RUETHER, *Sexism and God-Talk* (Boston: Beacon Press, 1983); P. WILSON-KASTNER, *Faith, Feminism and the Mutual Relation* (Washington, D.C.: University Press of America, 1981). Many of these attempts to reformulate Trinitarian language involve the resurrecting of Gnostic terms or the borrowing of Jewish ones.

³³ ST I q. 39.

which he prepares the reader for the difficulties of trinitarian discourse. Thomas states that this science, *sacra doctrina*, is principally about God and all else is considered as referring to God as the principle and end of all³⁴. It is neither an equal treatment of God and creatures nor is it a study of human salvation *per se*, hence, it is more speculative than practical. Further, this science comprehends all the philosophical sciences, both speculative and practical, by reason of being knowable in the *divinum lumen*³⁵ by being *revelabilia*³⁶. The primary subject is God who is then the principle of ordering all else. Thomas therefore intends to treat every aspect of reality as it is ordered to God as the beginning and end of all things, alpha and omega.

In the prologue to his *Summa Theologiae*, Thomas states that the reason for this work is his own dissatisfaction with the available theological textbooks. According to him, these texts, including the *Sentences* of Peter the Lombard, contain numerous useless questions and arguments, neglect to treat the subject matter according to the order of teaching and needlessly repeat themselves all of which leads to «boredom and confusion» in the students. Moreover, there seems to have been no small disagreement about the precise subject matter of theology. Others proposed that theology is a study of creation or Christ, both as head and body of the Church. But such things are, for Aquinas, only a part of theology and must be subsumed into the order of the whole; that is, the order of things to the primary subject, God³⁷. According to Aquinas, the best order of learning is the order of existence, the *ordo rerum*. It is then a mistake peculiar to modern scholarship to assume a common conception of theological method in the medieval Church³⁸.

Thomas presents the broad outline of his work in the prologue to question two. He states that the three parts of his *Summa* will cover (1) God - Pt. I, (2) the movement of rational creatures to God, Pt. I-II, II-II, and (3) Christ, who as man is the way to God, Pt. III³⁹. Thomas' organization appears to be rational, beginning

³⁴ «Sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo, sed de Deo principaliter et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem» (*ST* I q. 1, a. 3 ad 1um).

³⁵ «Sacra doctrina [...], una existens, se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas propter rationem formalem quam in diversis attendit, prout sunt divino lumine cognoscibilia» (*ST* I q. 1, a. 4c).

³⁶ «Quia igitur sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod dictum est [a. 1 ad 2um], omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti huius scientiae» (*ST* I q. 1, a. 3c).

³⁷ «Quidam vero, attendentes ea quae tractantur in ista scientia, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter materiam huius scientiae, vel res et signa, vel opera reparationis, vel totum Christum, idest caput et membra. De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum» (*ST* I q. 1, a. 7c).

³⁸ The situation of the modern theologian is then not unique and so far removed from that of ancient and medieval theologians. Many of the same problems and obstacles are shared. Those such as Mackey and Wiles who plea for the unique problems of our time as a justification for a wholesale rejection of the tradition which Thomas represents have an overly-simplistic view of history. See J. MACKEY, *The Christian Experience of God as Trinity*, (London: S.C.M. Press, 1983); M. WILES, *Faith and the Mystery of God*, (London: S.C.M. Press, 1982).

³⁹ «[...] ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum [p. 2]; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum [p. 3]» (*ST* I q. 2 prol.).

with God in Himself as cause, followed by creation (effect), then the natural desire and motion of rational creatures to their end, and finally the way to God provided through Christ (means). But some modern theologians may ask, «how can we discuss God apart from creation?». Moreover, it appears that Thomas has distorted the order of revelation by discussing the Trinity that was revealed in Christ before discussing Christ directly. Hence, we may ask, how is one to interpret this order?

In his foundational study of 1939⁴⁰, M.-D. Chenu opened a new avenue of investigation by proposing an comprehensive schema for interpreting the structure of Thomas' *Summa*, and thereupon determined the direction of that interest well into our own day. Chenu contends that for structuring his presentation of theology, Thomas had recourse to the neoplatonic themes of emanation and return, *exitus et reditus*⁴¹. Since theology is a science of God, one studies all things in their relation to God in their production and in their finality.

«Such is the plan of the *Summa theologique*, and the movement that it treats. *Prima Pars*: the emanation, God as principle; *Secunda Pars*: the return, God as end; and because, in fact, this return is made possible by Christ, the God-man according to the free and wholly gracious design of God, a *Tertia Pars* will study the 'Christian' conditions of this return»⁴².

This structure arises from Thomas' effort to provide an *ordo disciplinae* for the science of theology which encompasses all things. This organizational plan is then not meant to jumble the biblical narrative but to put them into a macro structure that allows for the systematic treatment of doctrines within a larger plan.

Chenu failed to make clear, however, whether he was defining the development within the text or the nature of the structure; that is, whether he was pointing to the process itself within the text by which things proceed from and return to God. The question of motion then becomes important for defining the division. If the scheme is read according to temporal motion, the *reditus* does not begin until the Incarnation, the *Tertia pars*. If, on the other hand, the structure is conceived of as ontological only, then the *reditus* can be said to begin with Thomas' account of the moral life in the *Secunda pars*⁴³. Much of the debate focusing on Chenu's terms can be understood as a disagreement over the kind of motion within the system⁴⁴.

⁴⁰ M.-D. CHENU, «Le plan de la Somme théologique de S. Thomas»: *Revue Thomiste* XLV (1939) pp. 93-107. This study was later expanded and presented in Chenu's *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin* (Paris, 1950) pp. 255-76.

⁴¹ CHENU, *Introduction...*, p. 261.

⁴² «Tel est le plan de la *Somme théologique*, et tel est le mouvement qu'il traduit *Ia Pars*: l'émanation, Dieu principe; *Ia Pars*: le retour, Dieu fin; et parce que, de fait, selon le livre et tout gratuit dessein de Dieu [...] de retour s'est fait par le Christ homme-Dieu, une *IIIa Pars* étudiera les conditions 'chrétiennes' de ce retour» (CHENU, *Introduction...*, p. 98).

⁴³ The part of the text Thomas calls «movement of rational creatures to God» (*ST* I, q. 2 prol.).

⁴⁴ Pesch argues for an immobile or ontological structure in order to protect the contingency of things, «Um den Plan der *Summa Theologiae* des hl. Thomas von Aquin»: *Münchener Theologische Zeitschrift* XVI (1965) pp. 413-17; Patfoort, on the other hand, wants to refer to the dynamism of the *Secunda* and *Tertia Pars* in order to emphasize the connection between history and the *ordo disciplinae*. «L'unité de la *Ia Pars* et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin»: *Revue des sciences philosophique et théologique* XLVII (1963) pp. 513-544.

Those who read it as a chronological structure find the text distasteful and poorly organized due to the implications of such temporal motion both in the three divine Persons following from the one divine essence and in the return of creatures to God «prior to» or «without» Christ⁴⁵. The idea of a movement of creatures back to God without Christ seems rather non-Christian or a-Christian. Take away the concept of temporal motion and the problems begin to disappear, for the movement of rational creatures to God is not prior to Christ in time but simply abstracted from the Incarnation for purposes of systematic discussion.

We can bring some of these complex issues to light by examining the role of history in the *Summa*. Thomas' critics accuse him of subverting the historical order, for few would deny that the doctrine of the Trinity, for instance, is the last and not first word in the order of revelation. Others defend Thomas precisely by accounting for the perceived historical «anomalies» within the text⁴⁶. On what side of the fence one falls seems to depend on what one understands by term «salvation history». Narrowly conceived as the revelation of God in Christ with the overcoming of sin on the cross, such history seems oddly decentralized and deemphasized in the *Summa*. Broadly conceived, however, as God's provision for the *reditus* of creation, the transition from the *Prima* and *Secunda* to the *Tertia Pars* is from a radically contingent fundamental structure of salvation history to its soteriological dimension⁴⁷.

The majority of interpreters would agree with Chenu's basic thesis but also are generally reticent to say much more. U. Horst and G. Lafont, for instance, devote a great deal of time to considering the many evident inconsistencies and questions left unresolved offering mostly a number of qualifications to the central thesis. M. Seckler, on the other hand, wants to bring together the very ideal of salvation history with the structure of the *Summa*. According to Seckler, it was not merely the demands of theology's newly established scientific character that led Thomas to adopt this schema; rather, it was his own insight into the nature of salvation history.

«According to God's plan and work of salvation, all things go out from the hand of God and return to Him who is the Alpha and Omega. Thus, the theologian also

⁴⁵ H. Schillebeeckx first noted that the idea of a return to God apart from Christ is inconceivable and makes the discussion of Christ in the *Tertia Pars* a mere «addition» to a text complete in itself. *De sacramentele Heilseconomie* (Anvers, 1952) pp. 1-18. D. Burrell, also criticizes Chenu's schema because, according to him, it carries with it some neoplatonic baggage that impinges on the freedom of God to create and to save. The concept of creation *ex nihilo* must be emphasized in order to oppose any implication of necessary emanation. D. BURRELL C. S. C., *Freedom and Creation in Three Traditions* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993) pp. 7-9.

⁴⁶ F. BOURASSA, «Sur le Traité de la Trinité»: *Gregorianum* XLVII (1966) pp. 254-285.; G. LAFONT, *Structure et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin* (Paris: Cerf, 1961); A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* (Paris: J. Vrin, 1956); A. PATFOORT, «L'unité...»; O. H. PESCH, «Um den Plan der *Summa Theologiae* des hl. Thomas von Aquin», *Münchener Theologische Zeitschrift* XVI (1965) pp. 128-137; M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (München: Kösel Verlag, 1964); C. STRÄTER, «Le point de départ du traité thomiste de la Trinité»: *Sciences Ecclesiastiques* XIV (1962) pp. 71-87; U. HORST, «Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin»: *Münchener Theologische Zeitschrift* XII (1961) pp. 97-111.

⁴⁷ O. PESCH, «Um den Plan...», p. 422.

treats reality according to its relation to God in so far as He is the source and goal of all things. Surprisingly, we find here a narrow correspondence in the source and goal of history, the source and fulfillment of being, the first and last ground of understanding such that theology can become not only ordered to the 'science' of salvation history, but salvation history bears within itself the fundamental design of theology. The theologian does not bring order to the chaos of salutary events, but the order of salvation structures theology⁴⁸.

The bearer of the acts and the subject of the understanding is one and the same—God. Thus, the principle that orders the events of salvation history and the principle by which the science is ordered for purposes of understanding (*ordo disciplinae*) is the same. Hence, there is only one order that is simultaneously an *ordo disciplinae* and *ordo rerum*.

For Chenu, the *exitus-reditus* schema most directly applied to parts I and II. Chenu assumed a narrow definition of salvation history being specifically Christian and accordingly explains part III with an additional principle of ordering: necessary-contingent. It is only in this last part then that we enter fully into the realm of history, the realm of contingent events.

«The transition from the *Secunda Pars* to the *Tertia Pars* represented the passage from the necessary order to its historical realizations, from the domain of the structures to the concrete history of the gifts of God»⁴⁹.

This manner of speaking brings up the very problem of the neoplatonic character of Chenu's schema. In neoplatonic terms the *exitus*, for instance, is understood as an actual procession rather than a creation *ex nihilo*. Moreover, the implication of necessity in the philosophical doctrine means that neither the *exitus* nor the structure of the *reditus* are contingent in the same way that the incarnation is assumed to be. Seckler denies such conclusions and insists that the neoplatonic context and implication of the schema are considerably faded if not lost⁵⁰. There is then no strict division of what is necessary and what is contingent, what is of nature and what is of grace. Nature as defined by the event of creation is no less a realization of the free love of God.

«Thomas has a unified conception of the works of salvation: angels and humans are from the beginning created for salvation and grace. Creation is already grounded in

⁴⁸ «Gehen nach Auskunft der Bibel alle Dinge aus der Hand Gottes hervor und kehren nach seinem Heilsplan und Heilswerk wieder zu dem zurück, der Alpha und Omega ist, so betrachtet auch der Theologie gemäß den Erfordernissen seiner Wissenschaft die Wirklichkeit in ihrem Bezug auf Gott, insofern dieser Ursprung und Ziel der Dinge ist. Auf eine überraschende Weise kommen hier Ursprung und Ziel der *Geschichte*, Quelle und Vollendung des *Seins*, erste und letzte Ursache des *Verstehens* in eine enge Entsprechung, so daß Theologie nicht nur zur 'Wissenschaft' der Heilsgeschichte werden kann, sondern *die Heilsgeschichte selbst den theologischen Grundentwurf in sich trägt*. Nicht der Theologie bringt also nach Thomas Ordnung in das Gewirr der Heilsereignisse, sondern die Heilsordnung strukturiert die Theologie» (SECKLER, *Ibid.*, p. 35).

⁴⁹ «La transition de la IIa à la IIIa Pars représente le passage de l'ordre nécessaire aux réalisations historiques, du domaine des structures à l'histoire concrète des dons de Dieu» (CHENU, *Introduction...*, p. 270).

⁵⁰ SECKLER, *Ibid.*, p. 34.

an historical relation of God to creatures, therefore, creation is also a contingent event. Hence, the *Summa* is throughout christologically constructed⁵¹.

It is a false assumption on the part of Chenu that there is, in the *Summa*, a grace separated from Christ. The discussion of Christ in part III is not the entrance of a new radical contingency and a new form of grace. Chenu was confusing the chronology of revelation with the *ordo rerum* thereby making the interpretation of the *Summa*'s structure a problem of theological knowledge. Hence, what Seckler sees as a crucial addition to Chenu's thesis is the assertion that Christ is only the way of salvation, not the goal, in as much as Christ is the revealer of the Father⁵². Christ provides insight into the order of being, the *ordo rerum*. The content of this insight is the right understanding of creation and the way of salvation, not a new kind of *reditus*. There is then no «unhistorical» material or structure in the *Summa* wherein Thomas treats the truth of God «abstractly» over against the «concrete history» of God in Christ. The *Summa* is throughout a concrete history of salvation.

Seckler does not, on the other hand, deny any necessity whatsoever in that history. The necessity of things is present at least in regards to their form. In defining Thomas' arguments as the attempt to translate the events of history into an organized science, Chenu conflated Bonaventure and Thomas. According to Seckler, there is an important difference in Thomas between the structure of history and its course or chronological sequence⁵³. The structure of Thomas' *Summa* cannot be divided by what is abstract and what is concrete or by what is necessary and what is contingent. The *exitus-reditus* structure denotes the meaningfulness of events in relation to their source and goal who is God. Statements about the course of history are then made within «generally valid structural laws». Seckler sees the events of history in Thomas' theology structured in a circular fashion from the One who is source and to the One who is end⁵⁴. This cyclical pattern emphasizes in a way unfamiliar to modern theology the identity of the τέλος and the αρχή, the one who is the source and end. Throughout all three parts of the *Summa*, then, the centrality of God as the «subject of events and understanding» is maintained⁵⁵.

Seckler's interpretation, however, lacks an appreciation of the soteriological dimension of the Incarnation. It is not merely revelatory but also effective of salvation. The presence of Christ can already be seen in the teaching of the old law

⁵¹ «Thomas hat eine einheitliche Konzeption des Heilswerkes: Engel und Mensch sind von Anfang an auf Heil und Gnade hin geschaffen [...] Bereits die Schöpfung begründet ein geschichtliches Verhältnis Gottes zur Kreatur; auch die Schöpfung ist ein kontingentes Ereignis; die theologische Summe ist deshalb durchgängig christologisch gebaut» (SECKLER, *Ibid.*, p. 39).

⁵² «[F]ür Thomas ist der Menschgewordene primär nicht der, von dem man spricht, sondern der, der den Vater offenbart. Er ist nicht Ziel des Weges, sondern der Weg; er ist nicht Inhalt des theologischen Denkens, sondern Form» (SECKLER, *Ibid.*, p. 40).

⁵³ «Gott mußte die Welt nicht schaffen, aber da er sie schuf, schuf er sie nach seinem Bild und Gleichnis. Hier aber wird durch Thomas die Wesensstruktur durch Rekurs auf die genannte zweifache Angemessenheit (Thomas nennt sie *ratio naturae*) bestimmt; das Wesen Gottes als Selbstmitteilung; das Wesen der geschichtlichen Selbstmitteilung per visibilia» (SECKLER, *Ibid.*, p. 45).

⁵⁴ SECKLER, *Ibid.*, pp. 29-30.

⁵⁵ SECKLER, *Ibid.*, p. 42.

that convicts sin and awakens belief in a mediator through the sacrificial laws. The moral law was valid before Christ and even before Moses as «the laws written on the hearts of men», natural law. Otherwise, there would have been no conviction of sin⁵⁶. Thomas attempted to leave the mystery of Christ in the background throughout the first two parts, yet he always expressed salvation history in its «concrete, Christian, incarnational, sacramental and ecclesial aspect without being occasioned or structured by sin»⁵⁷. The perspective of the theologian is then that of the creature who is from God, receives all things from God and returns to God. Even in the soteriological section of the *Summa*, part III, the acts of Christ, or rather, the modes of Christ's acts including that of atonement, sacrifice, savior as well as the sufferings of his death, his resurrection and reign are all the works of an instrument, the «tool of the love of God»⁵⁸. The accent in this last section of the *Summa* is not upon the end of the carnal life but upon the end of salvation history. Hence, God and not Christ remains throughout the theme of theology.

No one would dispute that our knowledge of the Trinity (of Persons) comes through the life and teachings of Christ⁵⁹. The issue is whether it makes sense to instruct persons according to an inverse order in which the Trinity or «the movement of rational creatures to God» is considered *before* Christ strictly speaking. Can Christ be understood without knowing something of creation, the moral life and the problem of sin?⁶⁰ The answer involves not only the extent of revelation prior in time to Christ but also the need to speak of God in an a-temporal way in order to insure the eternity and equality of Persons and the freedom of God to act⁶¹. Thomas presents a study of God prior to and apart from the acts by which we

⁵⁶ PESCH, «Um den Plan...», p. 418.

⁵⁷ «Er arbeitet in der einen, konkreten und immer schon in ihrer christlichen, inkarnatorischen, sakramentalen, ekklesialen Qualität begriffenen Heilsgeschichte die nicht von der Sünde begingten oder mitbedingten Strukturen heraus» (PESCH, *Ibid.*, p. 420).

⁵⁸ «[D]ie Wirkweise des *instrumentum*, des Werkzeugs der Heilsliebe Gottes ist.» (PESCH, *Ibid.*, p. 423).

⁵⁹ Rahner has therefore presented no clever insight into how God revealed God's self to the world. His charge of the «inversion» of economy comes from a desire to equate theological understanding with evangelical presentation.

⁶⁰ J. Pieper argues at length for the extent of knowledge presupposed by revelation. The point to be remembered is that God reveals God's self to humans specifically, thus, a measure of natural knowledge is prerequisite for understanding such revelation. Further, the revelation must be investigated, pondered and interpreted for understanding, for revelation is a hidden truth unlike mathematical principles which need only to be stated to be understood. Cf. *Problems of Modern Faith* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1985) pp. 157-173; see also his *Guide to Thomas Aquinas* (San Francisco: Ignatius, 1986) pp. 144-157.

⁶¹ D. Burrell, C. S. C., notes that freedom in acting is essential to the biblical notion of Creator. It is only by the revelation of the Word that is a revealing Word that we are enabled to speak of this Creator and to adapt our language to God. In other words, the events of the life of Christ are not merely events to be interpreted but a revelatory event that provides more than historical datum. After all, just as Scripture reveals something about human nature apart from our experience of it that we cannot know otherwise (it is not sinful per se), so Christ in the Scriptures reveals many things about God that allow us to speak of God beyond the bounds of our experience. *Creation*, pp. 161-184. Moderns such as M. Wiles and G. Lampe who wish to develop theological grammar on the basis of their

know God before discussing those acts because revelation imparts a more full and certain knowledge of the cause, thereby allowing one to speak about the cause directly.

The theologian extends the horizon of what is understood as history by placing the temporal in an eternal context, thereby preventing the discussion from becoming a-historical as it opens itself to the systematic discussion of doctrines. In the context of eternity, it makes perfect sense to discuss God prior to or abstracted from any consideration of creation. Likewise Thomas can discuss the original state of Man with all the powers intact prior to the destructive act of original sin because revelation provides additional data concerning human nature. For instance, from revelation we know that the present existence of human beings does not correspond to the innocent condition in which the first humans were created. Human nature is not sinful strictly speaking. The purpose for discussing cause before effect, even though the reverse is the order of learning (the order of rational investigation is from effect to cause), is to separate the being from the necessity of the act and to prevent the error of reducing the being to these acts only. In other words, specific acts have a limiting power on the agent. To speak of God as Creator or Savior (only) is to reduce the possible to the actual at a specific point in time. God's power extends beyond the horizon of God's acts; hence, *Deus potest aliae facere quam quae facit*⁶². When Thomas states that a knowledge of the Trinity is needed for a correct understanding of creation and salvation, he is referring to the freedom with which those acts are done⁶³.

In treating all things *sub ratione Dei*, Thomas subordinates the history of human salvation to the eternity of God. The temporality of human affairs does not become meaningless as all is seen at once *sub ratione Dei*. On the contrary, everything is thereby seen in its proper context, that is, as created by and ordered to God. Regardless of whether we choose to use Chenu's *exitus-reditus* terminology, we must recognize the pedagogical organization of Thomas' *Summa*. This *ordo* represents a scientific structuring in which the order of being contextualizes the events of salvation history. The order in which things must be understood corresponds to the order in which they exist, the order of being: *Deus* first as cause and all else, *sub ratione Dei*, as effects. This pattern of organization also corresponds to Aristotle's suggested manner of proceeding scientifically: one must treat the subject first according to *an sit* then *quid est* and finally *quomodo*⁶⁴.

experience of God are forgetting that revelation (in Christ) is not merely an event that changes the state of affairs that obtains on this earth (namely, by providing grace under the new Law), but it is also provides us with articles of faith, words, to be understood.

⁶² *ST I* q. 25, a. 5c.

⁶³ «[...] quod cognitio divinarum Personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae» (*ST I* q. 32, a. 1 ad 3).

⁶⁴ ARISTOTLE, *Posterior Analytics I 2*: 71 b 9 - 72 b 4.

B. Structure of the *Prima Pars*.

Unfortunately, much of the literature on the structure of the *Summa* does not address specifically the details of our chosen portion of the text, the so-called, «trinitarian treatise»; rather, they primarily focus on the relation of each Book to the other two or to the particularly sticky situation of Christ in the *Tertia pars*. Of the few studies that are devoted primarily to the *Prima pars*, most of these focus on the unity of qq. 44-103 rather than the unity within qq. 2-43. Hence, our citation of the secondary literature in the next few pages is primarily to establish patterns and assumptions rather than to enter into proper debate.

Thomas indicates the structure of his text in several places. In the prologue to the second question, he identifies the divisions of the *Prima Pars* of the *Summa*:

«The consideration of God will be tripartite. First, we will consider what pertains to the divine essence (qq. 2-26); second, [we will consider] those things that pertain to the distinction of Persons (qq. 27-43); third [we will consider] those things that pertain to the procession of creatures from God (q. 44)»⁶⁵.

All three parts fall under the rubric *De Deo*, Thomas' title for the *Prima pars*. Thomas makes a notable clarification about this order at the end of the first division, question twenty-six. At the beginning and end of that question, Thomas declares that the first section of the *Prima Pars* concerns the «unitas divinae essentiae»⁶⁶. It is noteworthy that Thomas uses the term *unitas* twice to define the subject of the preceding questions and once more in the prologue to part two of *De Deo* (q. 27). His *post factum* corrected description (as opposed to his proposed outline in the second question) means that Thomas understood his first two sections to concern unity and distinction respectively regarding the one Godhead that is a Trinity. By juxtaposing unity and distinction of persons *in divinis*, he treats in turn two aspects of the one subject⁶⁷. The movement from the first to the second divisions is not from monopersonal to tripersonal God but from a consideration of the unity of essence to a consideration of the distinction of Persons.

In attention to Thomas' organizational statements, however, can lead to misunderstanding of his words in individual articles. Chenu's attempt to impose an ordering principle onto the *Summa* that did not correspond to Thomas' own words cannot but impinge to some degree upon the text's internal organization. Moreover, this *exitus-reditus* scheme raises severe questions about particular subsections such as the relation between the treatments of God's oneness (qq. 2-26) and God's threeness (qq. 26-43). The treatment of the divine nature (oneness) before Person, under Chenu's rubric, implies a derivation of the latter from the former as effects from a cause.

⁶⁵ «Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem Personarum (q.27); tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso (q.44)» (*ST I* q. 2 prologue).

⁶⁶ «Ultimo autem, post considerationem eorum quae ad divinae essentia unitatem pertinent [...]» (*ST I* q. 26 prologue). Cf. q. 26, art. 4, ad 2um; and prol. to q. 27.

⁶⁷ *ST I* q. 27 prol.

We do not, however, lay the blame at Chenu's doorstep, for his terminology is only a short-formula for the Neoscholastic reading of the *Summa*. The tendency to view the text as narrative in character, on the other hand, has been the most decisive point for distorting Thomas' words. It is our contention that it was the inattention to Thomas' organizational comments that led his great sixteenth-century commentators and their followers of the late nineteenth and early to mid twentieth-centuries to make quite erroneous statements about Thomas' method. Cajetan and his Neoscholastic followers for the most part ignored these prologues in their commentaries preferring to divide the text according to their own conceptions.

One of the most disastrous developments in the commentaries of the late-nineteenth century was the labeling of the first two sections *De Deo Uno-De Deo Trino*⁶⁸. These titles are foreign to the text and distort Thomas' own words, yet they became almost synonymous with the text well into our own time⁶⁹. The titles *De Deo Uno* and *De Deo Trino* grew naturally out of the early commentaries of Cardinal Cajetan and John of St. Thomas even though they did not actually use these terms. They did, however, understand the text in terms of to an ordering of absolute to relative and commented accordingly.

«The treatise *De Deo* contains two parts. First, it treats God as an entity with absolute attributes or in acting (up to q. 27). Second, it treats God according to what is relative, namely, the mystery of the Trinity (from q. 27-44)»⁷⁰.

John of St. Thomas then repeats this reference to the absolute subject of qq. 2-26 in the *ordinatio primae partis*:

«In the treatise *de Deo* following the section concerning His existence, there is an investigation concerning the essence of God. First Thomas is concerned with those things that pertain to God according to what is absolute (as far as q. 27), then Thomas is concerned with those things that pertain to what is relative [in God]»⁷¹.

Cajetan further solidified this identification of the subject of qq. 2-26 as an absolute when he developed his notion of *hic Deus*.

«In the title an ambiguity occurs immediately. For what does 'God' supposit in this question, 'Whether God is the same as His essence'? In God the individual instance of the nature is distinguished from the concrete instance [of the nature]; that is, we distinguish 'this God' from the divine supposit, Father, Son, and Holy Spirit»⁷².

⁶⁸ Cardinal L. BILLOT, *De Deo Uno et Trino: Commentarius in Primam Partem S. Thomae* (Rome: S. C. de Propaganda Fide, 1897).

⁶⁹ C. LACUGNA, «The Relational God: Aquinas and Beyond»: *Theological Studies* XLVI (1985) pp. 650-654; J. MOLTMANN, *The Trinity and the Kingdom of God* (Atlanta: S.C.M. Press, 1981); W. WILKIS, JR., *Theism, Atheism and the Doctrine of the Trinity* (Atlanta: Scholars Press, 1987) pp. 21-26; et al.

⁷⁰ «Et tractatus de deo secundum se continet duas partes. Prima est de Deo quoad entitatem, et attributa absoluta, sive in operando a quaestione secunda usque ad XXVII. Secunda agit de Deo quoad relativa, seu mysterium Trinitatis a quaestione XXVII, usque ad XLVI» (JOANNES A S. THOMA, *Cursus theologicus*, t. I [Paris: Ludovicus Vivès, 1883] p. 191).

⁷¹ «Post tractatum de Deo quoad an est sequitur investigatio de quidditate Dei. Et primo, agit D. Thomas de his, quae pertinent in Deo ad absoluta usque ad quaestionem XXVIII, deinde de his, quae pertinent ad relativa» (JOANNES A S. THOMA, *Ibid.*, p. 195).

⁷² «In titulo statim occurrit ambiguitas, pro quo supponit Deus in hoc quaesito, utrum Deus sit idem quod sua essentia [...] In Deo [...] distinguitur individuum naturae in concreto, idest hic Deus, a

Subsequent commentaries on the *Summa* or scholastic presentations of theology hardened this reading of absolute/relative with the division titles *De Deo Uno* and *De Deo Trino*. Louis Billot, S. J., M. Daffara, O. P., Cardinal Franzelin, S. J., and J. M. Dalmau, S. J. are just a few of the many Neoscholastics who took up these divisions in their own work⁷³. There are only two notable exceptions in the last three centuries: F. C.-R. Billuart, O. P.⁷⁴ and W. Farrell, O. P.⁷⁵. Unfortunately, Billot's popularity among commentators together with the authorization of Cajetan's commentary in the Leonine edition overshadowed other trends of commentary and nomenclature.

Much of the modern criticism of Thomas' methodology is actually a reaction to the Neoscholastics' tradition of interpretation rather than to Thomas himself. The modern distaste for what seems to be overly speculative or, in a pejorative sense, "philosophical"⁷⁶ in Thomas is more aptly leveled at Cajetan, Billot and the Neoscholastics who were responsible for the inappropriate titles and for characterizing *ST I* qq. 1-43 as a metaphysical, rather than a theological, work. The nineteenth-century Neoscholastic movement was defined in terms of its philosophical interests and readings, giving the texts themselves a noticeable philosophical color (and in this case, a specifically metaphysical one). The theological discussions of these texts followed yet noticeably later, hence, the philosophical issues held center stage throughout⁷⁷.

Thomas' ordering principle, *ordo rerum*, however, does not entail a philosophical discussion of the doctrine of God. The unity of this science, *sacra doctrina*, demands that all remain under or within the *ratio* of being divinely "revealable"⁷⁸. As Thomas attempts to find a rational basis for some of those beliefs, he is pursuing a deeper understanding with the belief that the object of faith is intelligible in itself if not to us in this life. The reasoning upon the faith will typically but not exclusively involve the manifestation of that faith where reason cannot attain of its

supposito divino, idest Patre et Filio et Spiritu Sancto» (Cardinal THOMAS DE VIO CAJETAN, *In Iam Summam Theologiae*, q. 3, a. 3, nn. I-II).

⁷³ L. BILLOT, *De Deo Uno et Trino*; M. DAFFARA, O. P., *De Deo Uno et Trino* (Rome: Maretti, 1945); I. B. FRANZELIN, S. J., *De Deo Uno* (Rome, 1876); I. M. DALMAU, S. J., «De Deo Uno et Trino», in *Sacrae Theologiae Summa* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953).

⁷⁴ F. C.-R. BILLUART, *Summa Sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata* (Liège: 1746).

⁷⁵ W. FARRELL, *A Companion to the Summa* (New York: Sheed & Ward, 1941).

⁷⁶ With this term we would like to signify both the general procedure of reason-based argumentation as well as the specific discipline of metaphysics.

⁷⁷ «Das Interesse an dem Theologen Thomas hinkt bei jedem neuen Forschungsschub immer einige Zeit hinter dem Interesse an dem Philosophen Thomas her. Im frühen 19. Jahrhundert, unter dem Einfluß der Romantik, sucht die katholische Theologie Windschutz bei dem Philosophen Thomas gegen die unheimlichen, sturmwindartigen antitheologischen Bewegungen der Zeit, gegen Rationalismus, Liberalismus, Sozialismus, Religionskritik. Das späte 19. Jahrhundert holt den theologischen Schritt nach» (O. H. PESCH, *Thomas von Aquin* [Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1988] p. 29).

⁷⁸ «Quia igitur sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est, omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti huius scientiae» (*ST I* q. 1, a. 3c).

own accord. Revelation, however, provides the more certain and complete knowledge. The argument from authority never gives up its place to rational argument, though rational argument may be employed where the authority of revelation is retained⁷⁹. As one commentator puts it, the whole of the first 43 questions of *ST I* are «a single and unified treatise of revealed theology called 'De Deo'»⁸⁰. The argument from authority, that is from the authority of revelation, always reigns as the more certain and complete.

Unfortunately, the encrusted layers of more or less «philosophical» commentary on Thomas' trinitarian doctrine cannot be ignored. Due to the prevalence of a philosophical reading of the *Prima Pars*, Thomas no less than Augustine has been a favorite whipping-boy of post-Vatican II trinitarian theology. In order to clear the table for our theological reading, we must first extricate Thomas from the tangled web of trinitarian criticism and historiography (part C below).

C. Separating Thomas from Neoscholastic Readings.

While we cannot go into great detail concerning every aspect of the modern criticism of Thomas' *Summa*, Book I, we can pursue a more practical and perhaps more helpful course by demonstrating: 1) why it is important to see the text as a theological work in the scientific sense rather than a metaphysics (sections 1-2 below); and 2) that by following Cajetan the modern reading of Thomas distorts the text (section 3). By detailing Thomas' own methods of theology, we will also be able to assess and correct the use of Thomas as a feature of the history of western/Latin Trinitarian theology.

1. Textual features opposing the modern readings of Rahner and others⁸¹:

i. First, the titles *De Deo Uno* and *De Deo Trino* are nowhere to be found in Thomas. The terms Thomas uses are *unitas* and *distinctio*. He outlines qq. 2-43 according to what pertains to the unity of Persons followed by what pertains to the distinction of Persons⁸². The aforementioned titles have been attached to the text by commentators since the time of Cajetan. The incredible inertia of these long-standing terms have unfortunately led to the assumption that they are indeed in the text and accurately reflect the structure of the text. Hence, many modern theolog-

⁷⁹ «Ad primum ergo dicendum quod, licet argumenta rationis humanae non habeant locum ad probandum quae fidei sunt, tamen ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur [...]» (*ST I* q. 1, a. 8, ad 1um).

⁸⁰ «[E]inen einzigen und einheitlichen offenbarungstheologischen Traktat 'De Deo'» (H. JORISSEN, «Zur Struktur des Traktates 'De Deo' in der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin», p. 237).

⁸¹ Here we include such authors as E. Jüngel, W. Kasper, J. Moltmann, P. Schoonenberg and W. Simonis. K. Rahner was chosen as the figurehead of this group of critics because he has been more prolific and, due to the English translations of nearly all his works, is also more well-known to the American theological audience.

⁸² *ST I* q. 27, prol.

ians simply refer to the text in these terms with little or no notation of Thomas' own divisions in the prologues to questions two and twenty-seven⁸³.

The view that these anachronistic titles have contributed to the misreading of Thomas is not a new one. In the last 30 years, a few theologians have taken issue with such neoscholastic terms. Carl Sträter, S. J. and Hans Jorissen are notable among these theologians. Sträter demonstrated the absence of the terms *De Deo Uno* and *De Deo Trino* as well as the implication of an absolute subsistence in this text⁸⁴. The word «unus» is limited to being a predicate adjective; that is, Thomas never speaks of the «Unus Deus» but of the «Deus» who is «unus»⁸⁵. Sträter and Jorissen both focus their arguments upon the supposition of the term «divina essentia», yet they disagree on whether it is consistently used by Thomas.

Sträter contends that the object of the beatific vision discussed in q. 12 cannot be an abstraction or a singular reality apart from the Persons but must be the whole reality of the Trinity of Persons. Hence, he proposes a twofold definition of «divina essentia» in which it refers to the divine totality in qq. 2-26 and to the common essence strictly speaking in qq. 27-43. The intuitive character of the beatific vision according to Sträter implies that what is seen or known will not be distinguished one part from another by an act of reason. Moreover, this beatified knowing cannot involve less than what we know by faith in this life.

The supernatural knowledge of God which we have in this earthly life is, due to its obscurity, inferior to the heavenly vision. It is, however, much superior to a natural knowledge of God because by faith we already know God to be one and three⁸⁶.

The structural transition in the prologue to question twenty-seven then does not begin the discussion of a new topic but rather a shift from the discussion of unity to one of distinction within the same Godhead or divine reality⁸⁷. The subject of

⁸³ See the following for traditional uses of these divisions with both negative and positive evaluations: Y. CONGAR, «Le sens de l'économie salutaire dans la 'Théologie' de saint Thomas d'Aquin (Somme théologique)», in *Glaube und Geschichte*. Festgabe Joseph Lortz, vol. II (Baden-Baden: B. Grimm, 1957), pp. 73-122; M.-D. CHENU, *Introduction...*; W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, pp. 290ff; G. LAFONT, *Structure et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*; O. H. PESCH, «Um den Plan...»; K. Rahner, *Mysterium salutis*, II, ch. 5; A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*.

⁸⁴ C. STRÄTER, «Le point de départ du traité thomiste de la Trinité», *Sciences ecclésiastiques* XIV (1962) pp. 71-87.

⁸⁵ Note how Thomas discusses unity in question eleven without ever saying «Deus unus»: the issue of the question is «De unitate Dei»; article three asks «utrum Deus sit unus»; the authority of article three states that «Deus tuus unus est»; the body of article four concludes, «unde manifestum est quod Deus est maxime unus».

⁸⁶ «La connaissance surnaturelle de Dieu que nous avons dans la vie terrestre est, à cause de son obscurité, inférieure à la vision céleste; elle est pourtant de beaucoup supérieure à la connaissance naturelle de Dieu, parce que, par la foi, nous connaissons déjà *Deum esse trinum et unum*» (STRÄTER, *Ibid.*, p. 83).

⁸⁷ «Consideratis autem his quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, restat consideratio de his quae pertinent ad trinitatem personarum in divinis» (ST I q. 27 prol.).

questions 2-26 is, according to Sträter, the total divine reality that is one according to essence and therefore can be signified by «divina essentia»⁸⁸.

Hans Jorissen later attempted to refine Sträter's research by suggesting that we drop his inappropriate and misleading nomenclature in favor of Thomas' own words⁸⁹. It is the *essentia trium personarum* in every question and does not change from signifying the total divine reality in one place to signifying the common essence (only) in another. The problem with Sträter's view, according to Jorissen, is that positing a twofold conception of divine essence actually breaks up the unity of the text no less than the reading against which Sträter argues. Jorissen believes that Thomas' conception of *divina essentia* is uniform throughout the text and that he «knows nothing of an idea of total essence»⁹⁰. Moreover, he argues, Thomas' references to a plurality in God in qq. 2-26 further indicates that the subject of the text is the one that is common to the Three⁹¹. Jorissen contends therefore that a strict consistency in terminology provides for Thomas the better defense against the charge of «monopersonalism» or an «absolute subsistence» in *ST I* qq. 2-26⁹². Thus, the «divina essentia» of the early questions is not a subsistent oneness apart from the Persons or the Persons altogether but the essence held in common by which God is one, and this interpretation makes the term consistent in meaning throughout the *De Deo*. We will return later in this chapter to the consistency of Thomas' language throughout the *De Deo*. For now it is important to note that there is ample textual evidence that the schema of *De Deo Uno-De Deo Trino* is quite misleading.

ii. The second feature that undermines popular criticism of Thomas' doctrine is the centrality of the questions on the divine persons both in their unity and distinction⁹³. Questions 2-43 are integral to the rest of part one and form the heart of the entire *summa*. Thomas' trinitarian doctrine guards against the tendency to construct a doctrine of God upon the doctrines of creation and soteriology. The interpretive categories thereby remain God-defined and not creature-defined.

⁸⁸ «On, en d'autres mots, l'essence divine, qui est l'objet de cette vision, n'est pas l'élément commun des trois personnes; c'est toute la réalité de Dieu. Et, par conséquent, l'*essentia divina* (q. 2, prol.), la *divinae essentiae unitas* (q. 27, prol.) que l'on étudie dans ce traité *de Deo Uno*, est, elle aussi, cette réalité divine totale» (STRÄTER, *Ibid.*, p. 83).

⁸⁹ «Unter der genannten Voraussetzung kann er deshalb ganz unproblematisch die Unterscheidung zwischen der *essentia divina* und der *distinctio personarum* einführen und zum Einteilungsprinzip seines Goteskates machen, her mithin nicht in eine 'allgemeine' und 'spezielle' Gotteslehre aufgeteilt ist» (JORISSEN, *Ibid.*, p. 245).

⁹⁰ JORISSEN, *Ibid.*, p. 245.

⁹¹ *ST I* q. 10, a. 2; *I* q. 11, a. 4 s.c.; etc. Cf. JORISSEN, *Ibid.*, p. 246.

⁹² «Wenn ich recht sehe, ist Sträter's Interpretationsversuch nicht zuletzt von dem Anliegen bestimmt, Thomas von der Unterstellung einer 'absoluten Subsistenz' des göttlichen Wesens freizuhalten, einer Annahme, die in einem Traktat 'De Deo uno' Gott letztlich doch nur einpersönlich denken könnte» (JORISSEN, *Ibid.*, p. 245).

⁹³ To say that the doctrine of the Trinity is important or central to Christian theology today seems to imply a discernible threeness in things or in the acts of God whereby we could say the Father did this and the Son did that or was responsible for that, etc. It is obviously not that for Thomas nor is it the lesser form of identifying triads in aspects of the world as Bonaventure did. Rather it means that what is said about this doctrine is applicable at every turn throughout the whole of theology.

We can clarify this statement by looking at the freedom of God with respect to creation and the salvation of human beings. Thomas states that blessedness is the perfect good of intellectual nature⁹⁴. In God, to be is not other than to understand («non est aliud esse et intelligere») and by the divine simplicity and perfection, God enjoys beatitude. God knows His very being, and the divine will finds repose in this knowledge. Thomas distinguishes the perfect divine life from any act of creation by contending that beatitude does not consist in the willful apprehension of a good, that is, in an act of the will tending toward the good⁹⁵. Perfect goodness is realized in the notional acts or processions of knowing and willing that are the Persons of the Son and Holy Spirit⁹⁶. The divine intellect is perfect prior to and apart from creation. Hence, creation adds nothing to God not does it complete God in any way. God's knowledge is then not altered or increased in any way by creation, because creation is not a good desired; rather it is a good caused by the divine knowledge and will⁹⁷. It is necessary to deny a real relation of God to creation, for God is perfect and complete *in se*. Additionally, Thomas' incorporation of the Augustinian argument for the unity of divine work *ad extra*, serves to connect the Trinity and creation intimately without imputing mutability on the part of the Persons (God). If, in fact, it was the Father alone who created or the Son alone, then our knowledge would be limited to this or that Person because our knowledge of causes is only by way of effect. To say that the creative power is common to the whole Trinity means that the goodness that is the creative power is an overflowing of the entire Godhead. Thus, the whole divinity is the cause of all⁹⁸.

Drawing upon his earlier arguments in q. 19, a. 4 and q. 14, a. 8, Thomas contends that God creates by His knowledge and will. The processions of the Son and Holy Spirit as Word and Love are the very *rationes* or causes of creation. The Persons do have a causality of their own with respect to creatures although the power to create is common and one. By reason of the involvement of the whole Godhead in the creative act, we can know the whole trinity. We cannot know the distinction of Persons, but we can know through natural reason what pertains to God as one because the creative power is shared among the Persons who are one divine nature⁹⁹.

⁹⁴ «Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturae 1» (*ST I* q. 26, a. 1c).

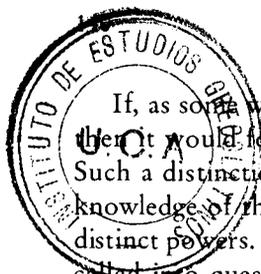
⁹⁵ «Non enim producit creaturas ex necessitate suae naturae, sed per intellectum et per voluntatem [...] et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas» (*ST I* q. 28, a. 1, ad 3um).

⁹⁶ «Unde, cum processionibus divinis aliquas actiones necesse sit accipere, secundum bonitatem et huiusmodi alia attributa non accipiuntur aliae processionibus nisi verbi et amoris, secundum quod Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat» (*ST I* q. 27 a. 5 ad 2um).

⁹⁷ We should note the difference between «knowing» creatures in the modern sense and «causing» creatures in the scholastic sense. For Thomas, «Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem [...] et secundum hoc processionibus Personarum sunt rationes productionis creaturarum» (*ST I* q. 45, a. 7c).

⁹⁸ «Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse: quod est eius essentia, quae est communis tribus Personis. Unde creare non est proprium alicui Personae, sed commune toti Trinitati» (*ST I* q. 45, a. 6 s.c.).

⁹⁹ «Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati: unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem Personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae perti-



If, as some would argue, the creative power was limited to one or two persons, then it would follow that other powers might also be proper only to one Person. Such a distinction according to diverse powers would imply on our part a natural knowledge of the distinction between Persons by way of a natural knowledge of distinct powers. As a consequence, the unity and equality of the Persons would be called into question. Both of these implications are unacceptable, because what God is (*quid est*) is beyond our natural reason¹⁰⁰. The Trinity of Persons are *maxime unus*¹⁰¹, and their distinctions cannot be known apart from revelation¹⁰². It is a fundamental teaching of the Church that all is one in God except where there is opposition of relation, that is, Persons¹⁰³. Hence, any perceived distinction (of powers) must be according to our understanding only. Thomas therefore carefully circumscribes the troublesome issue of appropriating specific powers or attributes to each Person for purposes of illuminating their distinctions¹⁰⁴. We can employ the multiplicity of essential attributes to manifest and discuss the distinctions of Persons, yet we must remember that such distinctions of powers do not pertain to the Persons properly. They are equal in every way except where opposition of relation obtains.

We can argue this point in another way: Natural reason can know of God's existence (or "God as one") by way of his effect¹⁰⁵. Revelation reveals something about that cause in addition to a more certain knowledge of the existence of the cause¹⁰⁶. If only one Person was responsible for the effect, then the revelation concerning the distinction of Persons would involve a revelation of unknown causes of unknown effects. The order of knowing from *quia* to *propter quid* is undermined. Revelation then as imparting knowledge *secundum propter quid* is dependent upon prior knowledge *quia*.

Modern theologians who want to posit a necessity or a real relation on the part of God with respect to creation or salvation are inadvertently suggesting an incompleteness on the part of God. The full story of Christ and the redemption of humankind in some way completes the picture of God in a scheme where there is a real relation from Creator to creation. The supposed profit of such a scheme would

nent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem Personarum» (*ST* I q. 32, a. 1c). «Essentia autem divina non solum idem est realiter cum una persona, sed cum tribus. Unde et una persona, et duae, et tres possunt de essentia praedicari [...] sicut haec est vera: essentia est tres Personae, ita haec est vera Deus est tres Personae» (*ST* I q. 39, a. 6c). See also q. 39, a. 1c.

¹⁰⁰ Cf. *ST* I q. 1, a. 8.

¹⁰¹ Cf. *ST* I q. 11, a. 4.

¹⁰² Cf. *ST* I q. 32, a. 1; q. 12, a. 13.

¹⁰³ Cf. Council of Florence, 1441. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona: Herder, 1963) n. 703.

¹⁰⁴ See *ST* I q. 39, a. 8.

¹⁰⁵ «Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos» (*ST* I q. 2, a. 2c).

¹⁰⁶ «Secundum certitudinem quidem, quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare; haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientia, quae decipi non potest» (*ST* I q. 1, a. 5c).

be to facilitate a discussion of our incorporation and experience of divine life in the most explicit manner. Additionally, a real relation between God and creatures would imply that the works of restoration would also somehow affect God in as much as God could be said to have «experienced» a relationship with his creation (via the incarnation). The implicit assumption is that the incarnation was as much for God's knowledge of human life as it was for our salvation.

The centrality of qq. 2-43 for the whole *Summa*, on the other hand, serves to guard against such notions of relation between God and creatures. The doctrine of the Trinity is not found in creation or Christology in Thomas' *Summa*; rather, it provides the interpretive framework for understanding all other doctrines.

«The knowledge of the divine Persons was necessary for two reasons: first, for understanding the creation of things rightly. Indeed by saying that God created all things by his Word, we exclude the error of presuming that God produced things from a natural necessity. And by positing a procession of love within God, it is shown that God did not produce creatures on account of some need, nor on account of some extrinsic cause, but on account of the love of His own goodness»¹⁰⁷.

Concerning creation, we must remember that the overflowing goodness in divine life existed prior to creation, therefore, creation is a superabundance of good freely given. God is not and need not be in a real relation for His own sake. It is a higher form of love to act for the sake of a creation that adds nothing to the divine life. Likewise, concerning the works of restoration, we must remember that human nature was «in» God prior to the Incarnation in so far as God is the principle and end of all things. The Second Person of the Trinity took up human nature in a visible manner *for our sakes*, for it was already present in a higher and more perfect way in the Godhead¹⁰⁸. The doctrine of the Trinity is central in importance. In the words of Augustine, «nowhere is the way more difficult and dangerous than in plumbing the depths of the unity of the three Persons: Father, Son and Holy Spirit»¹⁰⁹.

Thus, to say that the question of distinction of Persons in the one divine essence is at the heart of the *Summa* is to affirm something important about the nature of God that cannot be forgotten as one reads the remaining questions. We must affirm a unity of Persons in works *ad extra* in order to ground our knowledge of God as cause. The doctrine of the Trinity reveals a dynamic perfection of divine life that is free to overflow into a creative act for our sakes. The doctrines of soteriology and Christology grow out of this same idea of divine life. It is for our sakes alone that God provides a *via* by which rational creatures may attain to God. The inner divine life is the basis or *ratio* of that restoring act, because all divine acts *ad extra* are based upon the inner divine (notional) acts.

«But nevertheless the divine Persons have a causality with respect to the creation of things according to the *ratio* of their processions [...] God is the cause of things

¹⁰⁷ «[...] quod cognitio divinarum Personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae» (*ST* I q. 32, a. 1 ad 3um).

¹⁰⁸ Cf. *ST* III q. 2, a. 7c; and q. 4, a. 3c.

¹⁰⁹ AUGUSTINE, *De Trinitate*, 15.

through His intellect and will, just as a maker of artificial things [acts through his intellect and will]»¹¹⁰.

Thomas demonstrates that God is a knowing and willing cause as opposed to a cause that knows and wills. That is, God knows and wills the divine nature, and such knowing and willing *ad intra* is the *ratio* for *opera ad extra*. Thomas is therein careful to protect God's freedom, immutability, goodness, unity, etc. An error with regard to the doctrine of the Trinity is most dangerous in Thomas' eyes because what is established there informs and can possibly distort other doctrines.

2. Thomas' scientific methodology.

Having noted the centrality of this doctrine of the Trinity in the *Summa* and the consistency of the subject treated in the first two sections of the text (qq. 2-26 and 27-43), it remains to discuss Thomas' methodology particularly with respect to the use of philosophical argument. It cannot be the case that he has, in fact, done what he denounced; namely, attempted to prove the Trinity by arguments from reason¹¹¹. Yet Thomas offered proofs of God's existence as well as of certain essential attributes¹¹². The question arises then of how we might characterize Thomas' methodology as he moves from a discussion of truths accessible to natural reason to a discussion of those things wholly beyond (but not against) reason and knowable by revelation alone. In other words, what is the methodological relation between rational arguments in these two sections? The first thing that can be demonstrated is God's existence, that God is. Thomas calls these demonstrable things the *praeambula ad articulos [fidei]*. These preambles concern the knowledge of God from His effects, for the effects themselves take the place of a definition of the cause¹¹³. Hence, the knowledge of God's existence as well as the causal nature of his Being are knowable through His effects by means of natural reason¹¹⁴.

Natural reason cannot, however, attain to a knowledge of the distinction of Persons¹¹⁵. Doctrines such as this one are knowable by revelation alone and are call-

¹¹⁰ «Sed tamen divinae Personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum [...] Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum Amorem, qui est Spiritus Sanctus» (*ST I* q. 45, a. 6c).

¹¹¹ «Qui autem probare nititur Trinitatem Personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt [...] Secundo, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Dum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium» (*ST I* q. 32, a. 1c).

¹¹² See *ST I* qq. 2-11.

¹¹³ «Ad secundum dicendum quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectuo loco definitionis causae, ad probandum causam esse: et hoc maxime contingit in Deo» (*ST I* q. 2, a. 2, ad 2um).

¹¹⁴ For much of this section, I am dependent upon Ralph McInerny's discussion in his work, *St. Thomas Aquinas* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977), ch. 5.

¹¹⁵ *ST I* q. 32, a. 1c.

ed «articles of faith». What pertains to the articles of faith can be known and proven only by way of authority. These truths are intelligible *in se*, but not to us in this life, only in the next. The distinction between preambles and articles of faith is then not whether a truth is intelligible, but whether it is accessible in *via*, in this life. The preambles of faith such as God's existence, eternity and goodness can be known by natural reason. Thomas' famous «five ways» are just such examples of arguments whose conclusions correspond to the truths of the faith, hence, we say that the assertion of God's existence falls into the category of *preambulae*¹¹⁶. Such demonstrations, however, may be seen only by a few persons with sufficient knowledge of natural things, sufficient leisure and a high degree of moral virtue. It is evidence of the mercy of God that these rationally accessible truths are revealed in addition to the mysteries; namely, so that all may know what is necessary for salvation¹¹⁷. Thus, regarding theological doctrines in general, what is believed and not yet understood by human reason, may possibly be understood either with the aid of the right philosophical proof or certainly in the next life by means of the *lumen gloriae*¹¹⁸. Properly understood, the preambles are not prior to faith but only what is believed on the basis of revelation but can also be (in theory) known on the basis of philosophical truths¹¹⁹.

The line of distinction between preambles and articles is difficult to draw. The dispute over the line between these categories is governed by the degree of illumination one assumes to be possible in this life as well as the continuity of illumination between this life and our heavenly existence. For most theologians, the truths concerning the Trinity, the Incarnation and the forgiveness of sins can be believed but not known in this life and are, therefore, classified as «articles of faith»¹²⁰. The role of philosophical argument in discussing these doctrines is limited to clarifying the mysteries by way of analogies or similitudes and to refute objections brought against these doctrines. That is, having posited a particular doctrine, one can show its inner coherence (or logic) and that it is congruent with other known truths¹²¹. If one does not allow such an authority or the statement of such

¹¹⁶ *ST I* q. 2, a. 3c.

¹¹⁷ *ST I* q. 1, a. 1c; also *Summa contra Gentiles* I 4.

¹¹⁸ For a discussion of the *lumen gloriae*, see *ST I* q. 12, a. 5.

¹¹⁹ It is also important to note that knowing cannot coincide with believing in the same person at the same time. One believes a given truth until it is known, and then one is said to «know» that it is true. MCINERNEY, *St. Thomas Aquinas*, pp. 159-161.

¹²⁰ Anselm and the fourteenth-century nominalists, on the other hand, represent the extremes beyond this normative listing as found in Thomas. One may read Anselm's arguments of suitability to imply a stronger assertion about what is rationally accessible or demonstrable since he did, in fact, attempt to show by reason the truth of the Incarnation and Trinity. That is, one may read his arguments about the being of God (*Monologion*) in the same way as one reads his argument for the existence of God (*Proslogion*). Ockham and later nominalists represented a much more conservative view of the ability of human reason. For them, very little of the Christian faith could be known by reason alone, because the way in which we know things is determined by our intellective acts, not the objects known. Hence, reasoning has more to do with the workings of our minds and linguistics than with the objects of our knowledge. See his *Summa Logicae* 50-52.

¹²¹ «Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere sconsequentes effectus [...] quia scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi ra-

doctrine, no arguments can be adduced for proving the doctrine. Further, to attempt such proofs for what are specifically mysteries is for Thomas a derogation of the faith¹²².

The relation between the preambles and articles is especially problematic in discussions of the Trinity where both essential and proper terms are necessary. Though this doctrine is itself an article of faith, its discussion spans the distinction between preambles and articles. Anselm, Augustine, Peter the Lombard and others attempted to bridge the two categories (or actually blur the distinction between them) by means of the divine attributes and various analogies between Creator and created. In order to protect the dignity of the faith, Thomas, however, demarcated the mysteries of the faith as articles not subject to human understanding. He did not want to exalt human reason beyond its capabilities or to humble the wisdom of God by suggesting that it can be plumbed without the light of glory that is nothing less than the presence of God in the mind¹²³. We will discuss in detail Thomas' treatment of these problems of trinitarian discussion in a later chapter. For now, it is important only to note that arguments from natural reason have different import and roles in Thomas' *Summa* depending upon whether the topic is an article or preamble of the faith.

It would be simplistic, however, to see the division between *ST* I qq. 2-26 and *ST* I qq. 27-43 as a division between arguments from reason and those from authority. Arguments from authority do not assume center stage only in the second part but are present throughout. Thomas states that the theologian uses the philosophical sciences «for the greater manifestation of those things treated in this science [theology]»¹²⁴. Further, the *quae* referred to here are the principles of theology which are revealed by God directly, *immediate*. The argumentation proceeds from that which is revealed, and in cases where the revealed coincides with what is naturally attainable; that is, the existence of God, the argument proceeds upon the more certain—the revealed truth¹²⁵. In fact, the unity of this science depends upon the formality of the object; namely, the *una ratione* by which all things are considered *divinitus revelabile*¹²⁶. Secondly, in *ST* I qq. 27-43, Thomas does not limit himself to arguments from authority. Thomas uses arguments about human knowing and willing to elucidate the mystery of the Trinity. These discussions must be seen as «aids

tiones» (*ST* I q. 32, a. 1, ad 2um).

¹²² «Qui autem probare nititur Trinitatem Personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt [...] Secundo [...], aliquis ad probandam fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium: credunt enim quod huiusmodi rationibus innitatur, et propter eas credamus» (*ST* I q. 32, a. 1c).

¹²³ «[...] ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu» (*ST* I q. 12, a. 2, ad 3um).

¹²⁴ «Ad secundum dicendum quod haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis [...] ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur» (*ST* I q. 1, a. 5, ad 2um).

¹²⁵ «[...] ista scientia est principaliter de his quae sua altitudine ratione transcendunt; aliae vero scientiae considerant ea tantum quae ratione subduntur» (*ST* I q. 1, a. 5c).

¹²⁶ *ST* I q. 1, a. 4, ad 2um.

to understanding». Hence, Thomas outlines the truths of the doctrine before he introduces the argument from human psychology. The fact of processions, their character as intellectual and willful, are all introduced before discussing psychology in general as well as the doctrine of the image¹²⁷.

Thomas does posit an analogy between human psychology and divine life as he proceeds in his discussion from intellectual subsistence to knowing and willing, to processions of word and love, and the subsistent character of that word and love. Yet this elucidation or manifesting function of philosophical argument does not imply a procedure in which Thomas would presume to push the analogy as far as possible in order to reveal a threeness (in oneness) in God. Augustine's attempt to do just this failed (without surprise to him) because each Person understands and loves, so that there are three Persons understanding and loving¹²⁸. Moreover, our knowing and willing are distorted and unbalanced by sin¹²⁹. The argument or supposed psychological proof actually reveals more about the differences between the divine and the human persons¹³⁰. More importantly, for Augustine, the analogy reveals the damage done to the human person by sin and our consequent need for Christ to reform the image in which we are created so that it may rightfully assume its epistemological role¹³¹.

In the *Summa* the argument from psychology is actually begun with the propositions of the faith (statement of revelation) defining the reality of processions and Persons. The whole discussion of the image of the trinity in the mind is actually circular because the psychological explanation is actually dependent upon the Trinitarian doctrine, not *vice versa*. Any philosophical investigation of these truths can only be characterized as «elucidation»¹³². The doctrine itself determines the argument to be used. It is also important to remember that Thomas does not introduce the *imago Dei* until *ST* I q. 93. He could hardly prove much analogously without having first established and defined the basis of the analogy. One must conclude that Thomas proceeds on the basis of an idea of intellectual subsistence stripped of the imperfections of the composition of body and soul and finite existence, while being imbued with all possible perfections of unity, eternity, goodness, infinity, immutability...etc.

iii. 2. If, on the other hand, Thomas were to derive the Persons from the essence by philosophical argument involving the divine attributes, the connection

¹²⁷ Note the relatively late discussion of the *imago Dei* present in the human *mens*. *ST* I q. 93.

¹²⁸ AUGUSTINE, *De Trinitate*, XV 12, 42; VII.

¹²⁹ AUGUSTINE, *De Trinitate*, XIII 25-26; XIV 11.

¹³⁰ AUGUSTINE, *De Trinitate*, XV 21-26.

¹³¹ AUGUSTINE, *De Trinitate*, XIV 23-24. We must be careful, however, not to suppose that even Augustine's argument was without foundation in revelation. He says himself in *De Trinitate* XV 39 that he has been discussing the Holy Spirit according to the Scriptures. Hence even in that heavily «philosophical» discussion of Books VIII-XV, Augustine sees himself arguing on the basis of Scripture not reason alone, that is, using a reasoning illumined by faith not working toward it. In Thomas' terms, then Augustine's work was simply the application of psychology for elucidating as article of faith while at the same time affirming a kind of knowledge by conformity in the next life.

¹³² See *ST* I q. 1, a. 5; q. 32.

between essential attributes and the persons would certainly be more important to the text. The introduction of Word and Love or of the many Augustinian triads would have fit in quite well after q. 20, by which time Thomas had discussed the knowledge and will of God. The fact that Thomas waits until after he has already discussed the divine attributes and divine Persons separately before he broaches the subject of the way in which the attributes can be used to reveal something about the distinction of Persons shows that it was not a central argument. Most every aspect of trinitarian doctrine is expounded before the discussion of the appropriation of essential attributes to specific Persons. Further, unlike his predecessors, Thomas treats the theory of appropriations all within one single, albeit long, article. The divine attributes, therefore, cannot be considered an avenue of philosophical demonstration of the Trinity, but only to elucidate the doctrine in a quite restricted sense. Moreover, because there is not divine essence other than the divine Persons, the coordination of essential and proper terms has ultimately more to do with our theological grammar than with the doctrine itself.

Hence, it is evident that if one asks the question of whether this ordering of topics represents the best or even a good ordering of philosophical arguments demonstrating the Trinity from the One God, the answer is, "No". The argument from psychology or from the divine attributes would in a philosophical argument precede and inform the discussion of the Persons. In the *Summa*, quite the contrary is true. One can more easily argue that the philosophical arguments are informed by the articles of faith simply because they follow their introduction and are shaped by them.

3. The Source of Modern Readings: Cajetan¹³³.

Having dismissed the possibility of Thomas using philosophical arguments to demonstrate the Trinity, it is still unclear what the transition from q. 26 to q. 27 (the transition from discussing God as One to discussing God as Three) involves. We have established above that qq. 27-43 do not contain rational demonstrations but illustrative arguments of the articles of faith which are themselves determined by the content of revelation. Even in question two, the rational demonstrations take place within the theological context of faith¹³⁴. Thus, the demonstration is intended to lead the one believing in God's existence to know rationally that God exists. The failure to see the unity of the preambles and articles within the one faith (rather than the former being an introduction to the faith) is behind the misreading of *De Deo* and the assumption of an absolute Being that can be equated with the

¹³³ Though it would be a difficult case to demonstrate, we would like to assert here that the popularity among Neoscholastics of Cajetan as a commentator on Thomas, the heavy citation of his commentaries by such great Thomists as Billot, Garrigou-Lagrange and Maritain and the inclusion of his commentary in the Leonine edition of the *Summa* all indicate the dominating presence of Cajetan in Thomistic studies throughout most of the last century.

¹³⁴ We know from the preface to the entire *Summa* that it is for beginners in theology and not for unbelievers nor explicitly for evangelical work.

God of the philosophers and is not specifically Christian. In other words, it seems to Thomas' critics that he sets aside revelation until q. 27 as he works with rationally attainable doctrines in the first set of questions. Because of this appearance of a methodological shift, many theologians have taken issue with Thomas because the subject of the two sections does not seem to be identical¹³⁵.

Rather than discuss the many objections voiced by modern theologians, we will focus on the underlying concern, that is, the suspicion that Thomas is using rational speculation to introduce his doctrine of God and that this doctrine in the early questions does not correspond to the Christian trinitarian doctrine that is introduced in q. 27. This suspicion is, though wrong, not unfounded. The idea of Thomas dividing his text into philosophical and theological arguments or of reversing the traditional relation of faith and knowledge comes directly from Thomas' own commentators¹³⁶. Neoscholastics such as Billot, Garrigou-Lagrange, Maritain and others were merely following in the footsteps of Cardinal Cajetan and John of St. Thomas. The modern criticism and rejection of Thomas' method is a reaction to the Thomas that was introduced and taught to the theological community by the great commentators and neo-Thomists. Their use of the neo-scholastic terms, *De Deo Uno* and *De Deo Trino*, betrays the assumptions they carry as well as the source of their readings of Thomas. Consequently, we will offer a critique of the Neoscholastics' commentaries, the basis for modern readings and criticisms, by focusing on what we take to be the key figure in the picture: Cardinal Tommaso de Vio Cajetan¹³⁷.

Cajetan for the most part, did his work very well as he unraveled the complexities of the *Summa*, provided useful formulae for comprehension and highlighted important connections and references within the text. Unfortunately, he also obscured the text at crucial points. In regards to the structure of the first book, he missed the mark by a rather wide margin¹³⁸. Cajetan ignored the organizational

¹³⁵ One could argue, however, that even if the first part is only a natural theology, the God of the philosopher and the God of Christian believers must be the same though not with respect to all descriptions. See MCINERNEY, *Ibid.*, pp. 158-160.

¹³⁶ Another but related issue that underlies modern suspicions of Thomas' method is the rejection, or at least misconception of, the scientific treatment of theology. We will return to this issue in the last chapter where we will pose the question of whether Thomas' insights have any practical value for modern trinitarian theology.

¹³⁷ On the life and works of Cajetan, the following works may be consulted: Y. M.-J. CONGAR, O. P., «Bio-bibliographie de Cajétan»: *Revue Thomiste* XVII (1934) pp. 3-49; M. GRABMANN, «Die Stellung des Kardinal Cajetan in der Geschichte des Thomismus»: *Angelicum* XI (1934) pp. 547-60; P. MANDONNET, O. P., «Cajétan»: *Dictionnaire de théologie catholique*, II (Paris, 1923) pp. 1313-29. Cajetan is most known for his commentaries on Thomas' *De ente et essentia* and *Summa theologiae*, but he also commented upon most of Aristotle's logical works, especially in the early part of his career (1494-99). It may also be worthwhile to keep in mind that Cajetan completed his commentary on *De Anima* (1509) during the period of the *Summa*-commentary (1507-22).

¹³⁸ The Leonine editors generously included this most popular and insightful commentator's words in the critical edition of the *Summa*. The result has been to perpetuate and authorize Cajetan's particular readings of Thomas. Unfortunately, as R. McInerney has convincingly argued, Cajetan was not all that keen in every instance. See his, *Aquinas and Analogy* (Washington, D.C.: Catholic University

comments in *ST* I qq. 2, 26 and 27 as well as the divisions to which they correspond. He also broached the subject of distinguishing Person and essence thirty-six questions earlier than Thomas does. Not until q. 39 does Thomas directly address the grammatical rules for speech about essence and Person. There he enunciates a number of rules by which we might clarify our language, taking into account the distinction between Persons and essence and between the Persons themselves. Cajetan uses Thomas' own distinctions, but changes them from being logical to metaphysical. Thus, by introducing a precision that is not needed in q. 3, he unknowingly turned this theological text into a metaphysics allowing a grammatical distinction from the second section to define the subject of the first questions. That is to say, the God of revelation—the God who is Three Persons discussed as a unity in the early questions—becomes for Cajetan an absolute, concrete subject with its own subsistence (not identical with the subsistence of the three Persons) and accessible to natural reason¹³⁹.

To facilitate our discussion of Cajetan's commentary, we will first outline two of Thomas' discussions of the name *Deus* and its suppositum; that of questions 3 and 39. First, in q. 3, a. 3 the matter of the question is "whether God is the same as His essence or nature"¹⁴⁰. In distinguishing the *significatum* of *humanitas* and that of *deitas*, he states that those things that are not composed of matter and form are individuated *per se*. They are subsistent supposits, and no difference exists between the suppositum and the nature¹⁴¹. It is evident from his response that Thomas answers the question in terms of spiritual beings in general. The comparison then is between what is composed and what is not composed. God is one because God is not composed of parts, namely, of form and matter. Thus, God is not other than His deity or essence.

Compare this response with that of the later discussion in q. 39 that asks, "whether concrete essential names may supposit for persons"¹⁴². The essential term, *Deus*, can be said to supposit properly for essence in so far as it signifies the divine essence by which the divine Persons are God. Yet because we have asserted that divinity is simple (q. 3), the one having (the divine person), and the thing had (the divinity itself), must be the same. Hence, *Deus* signifies both the one having divinity and the divinity itself¹⁴³. Thomas goes on to clarify this manner of signific-

of America Press, 1996). In fact, Cajetan may have skewed the interpretation of the text for generations of readers, preempting a more faithful reading of Thomas' words. The incredible inertia built up with this authorized commentary has led to the conflation of text and commentary.

¹³⁹ As stated above, this first section is not a treatise *De Deo Uno*. It concerns the *una divina essentia trium personarum*. Thomas' heavy use of philosophical argumentation gives the appearance at times of a metaphysical demonstration, but it is purely a theological study moving from faith to understanding not the reverse.

¹⁴⁰ «[U]trum sit idem Deus quod sua essentia vel natura» (*ST* I q. 3, a. 3).

¹⁴¹ In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma [...], ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia» (*ST* I q. 3, a. 3c).

¹⁴² «[U]trum nomina essentialia concreta possint supponere pro persona» (*ST* I q. 39, a. 4).

¹⁴³ «Et haec opinio processisse videtur ex consideratione divinae simplicitatis, quae requirit quod in Deo idem sit habens et quod habetur» (*ST* I q. 39, a. 4c).

ation by noting the different ways in which *homo* and *Deus* supposit for person, the one having. The form signified by *homo* is really divided among the many individuals of the species and is one only according to our consideration. *Homo* supposit for «persons» properly and *per se*. *Deus*, however, signifies a form that is one and common to the Persons. It supposit for the Persons only *ex modo significandi*, that is, with the addition of a specifying predicate¹⁴⁴. For Thomas, the unity of the nature is caused by, or consists of, the unity of the Persons (in the act of being).

The level of precision and clarity in the discussion is markedly different in these two articles. Only in q. 39 does Thomas refer to notional acts, the divina supposita, and the different modes of signification. All that is known in q. 3 is that God is one due to the identity of form and supposit in spiritual beings. Hence, *Deus* is not other than divine essence. Thomas makes this same point in question 39, with an important clarification. There, Thomas equates divine suppositum and divine nature in personal terms because the discussion concerns God particularly and not as a type. Most importantly, *Deus* properly signifies that which is had IN the one having (*ut habente*)¹⁴⁵.

Cajetan, however, does not interpret these two questions according to different manners of signification. In q. 3, a. 3, he understands *Deus* to be an absolute or «concrete individual» more properly signified by «this God»¹⁴⁶. Commenting on the question «whether God is the same as His Essence», Cajetan focuses on the signification of the name *Deus*. In doing so, Cajetan raises a question not in the text; namely, whether divinity has a concrete existence or subsistence apart from the Persons. Cajetan's affirmative answer to that problem is shocking. He argues that the name *Deus* cannot signify a specific suppositum (or *habens divinitatem*) because this name signifies something common to the three. It also cannot signify the Persons because no mention is made of Person. Hence, it cannot be suppositing for Person, Persons, or personal suppositum. Cajetan then opts for another possibility, that of a non-personal suppositum. *Deus*, he says, «signifies a concrete individual of divine nature», not the Person of the Father, Son or Holy Spirit, but *hic Deus*. This *hic Deus* is the divine nature subsisting as an absolute unity. Therefore, later in question 39, Cajetan rejects the Augustinian axiom concerning the unity of works *ad extra* in favor of a divine nature that acts¹⁴⁷. It is *hic Deus* who possesses creative power and performs all divine works *ad extra*. Having defined a concrete, subsistent *Deus* distinct from the Persons, Cajetan has unwittingly established an

¹⁴⁴ «[A]lii melius dixerunt quod hoc nomen *Deus* ex modo significandi habet ut proprie possit supponere pro persona, sicut et hoc nomen *homo*» (*ST* I q. 39, a. 4c). Consequently, Thomas argues that *Deus* cannot be a proper name, that is one signifying a nature, because God's nature is inaccessible to us. It is a name of operation, for we understand God by way of His effects. See *ST* I q. 13, a. 8.

¹⁴⁵ «Nam hoc nomen *Deus*, quia significat divinam essentiam ut in habente, ex modo suae significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona» (*ST* I q. 39, a. 5c).

¹⁴⁶ CAJETAN, *In Summam Theologiae* I, q. 3, a. 3 nn. i and ii.

¹⁴⁷ «Auctor intelligat de essentia in concreto; cum dicit quod in ista, «Deus creat», ly «Deus» supponit pro natura [...] Nec est verum quod actiones sint suppositorum, universaliter; sed singularium subsistentium, quale est «hic Deus»» (CAJETAN, *In Summam Theologiae* I q. 39, a. 4, note x).

absolute divinity that falls into the category of a fourth divine thing. This posited absolute divinity in Cajetan's commentary is the chief source of the «monopersonalism» read into the *Summa*¹⁴⁸.

a) Cajetan's «virtual distinction».

According to Cajetan then the first twenty-five questions of Thomas' *De Deo* concern the absolute divine perfection signified by *hic Deus*. At first glance it may seem that Cajetan is using the same distinction of reason that Thomas later uses that does not deny or call into question the real identity of Person and essence *secundum rem*. Cajetan, however, assumes that Thomas' later distinction supports a discussion of essence separated from Persons.

We can clarify this problem by examining what Cajetan understands by the terms, *secundum rem* and *modus significandi*. He defines the former by the abstraction from the latter. Hence, we have two levels of signifying: one according to the proper reason and the other according to second intentions or manner of understanding¹⁴⁹. When Cajetan says that nature and supposit are the same in God, he is using the example of *homo* and *humanitas* with a metaphysical intention. Their identity is logical while their distinction is metaphysical by means of the *modus significandi*¹⁵⁰. In other words, by reason of Cajetan's own realism, he has inverted Thomas' distinction. For Thomas, the identity of essence and Person *secundum rem* is a metaphysical identity, because essence is signified «as in the one having [it]»¹⁵¹; that is, not apart from Person or personal supposita. The *distinctio rationis* between essence and Person that allows for a plurality of *modi significandi* is the logical distinction. We can be sure of this because Thomas explicitly distances himself from any notion of the essence having an existence apart from the Persons¹⁵², and the identity of essence and supposita in God means that there is nothing other than the Persons in God¹⁵³. Thomas leaves no room for a concrete essence in Cajetan's sense (a non-personal supposita).

¹⁴⁸ By the term «monopersonalism» we mean to denote the notion that God presents Himself to Creation as One and not as Three. The threeness in the Godhead remains self-enclosed and unrelated to works *ad extra*, and is therefore meaningless from our point of view. The charge is based on the assumption that the material of qq. 27-43 is beyond, and unrelated to, human experience, and that the distinction of Persons is inconsequential to the history of salvation. That is, it does not matter that the Son became incarnate but only that there was an incarnation. The mission is not a proper act of the Second Person of the Trinity nor does such act tell us anything about that Person.

¹⁴⁹ «Circos terminos assumptos in antecedente, et consequenter in tota hac ratione, distingue primo ly *natura* et ly *suppositum*. Sumuntur *natura* et *suppositum secundum rem* tantum, quando sumuntur *secundum proprias rationes rei* quam significat *natura*, et *rei* quam significat *suppositum*, abstrahendo a *modis significandi*» (CAJETAN, *In Summam Theologiae* I q. 39, a. 4).

¹⁵⁰ «[V]erbi gratia, quando sumitur *natura humana secundum eius propriam definitionem*, et *Socrates secundum eius rationem propriam* [...] *Sermo praesens est de natura et supposito secundum rem*, et non *secundum modum significandi*: hoc enim potius logici, illud metaphysici negotii est» (CAJETAN, *In Summam Theologiae* I, q. 39, a. 4).

¹⁵¹ «[U]t habente». See *ST* I q. 39, a. 1 and 5.

¹⁵² See *ST* I q. 28, a. 1 and 2.

¹⁵³ «[Q]uod in Deo non sit aliud *essentia* quam *persona secundum rem*» (*ST* I q. 39, a. 1).

We can also demonstrate this problem by looking at Cajetan's explanation of notional acts. Commenting upon Thomas' logical distinction between the notional acts of generation with respect to *deitas* and *Deus*, Cajetan offers a metaphysical explanation¹⁵⁴. We cannot say «Deity generates deity» because «deity» signifies the concrete essence which possesses only works *ad extra* not *ad intra*. Thomas' own distinction between the *habens* and *quod habetur* is lost. Moreover, the nature (substantial nature) is, in fact, different from the suppositum but not «totally» diverse. Cajetan's use of later material from q. 39 is not simply impatience but a significant alteration of the text.

This problem can also be seen in his commentary on q. 39. Commenting on the first article, «whether Person and essence are the same», Cajetan states that in God there is not an absoluteness nor a pure relativity, but there is *quod est relativum* and *quod est absolutum*¹⁵⁵. That is, what is relative is something else besides. Cajetan firmly agrees that essence and Person are the same *secundum rem*, but they do not share the same existence. Thus, paternity and essence are not actually distinct but are indeed virtually distinct. Logically they are one thing *secundum rem*, but they can be distinguished not only by our manner of understanding but also by their acts.

«The effect in act has a cause in the act. But without denying the difference between communicable and incommunicable, the effect in act is distinguished and not distinguished before any act of the intellect. Therefore, it [effect] has a cause in the act, but its cause is a distinction. Consequently, there is a distinction [in the cause] before any act of the intellect»¹⁵⁶.

Cajetan contends that this distinction does not depend upon «intellecting» by which a simple thing can be referred to in multiple terms due to our inability to grasp a singular. Rather, he posits an incomplete diversity based upon diversity of action. The distinction is dependent upon an equivocal cause whose equivocality betrays a distinction virtually present.

«Nevertheless there is one response to all these things: by denying the universal application of that proposition, namely, that distinction alone is the cause of its [distinct] effects. For the effect can arise from a distinction as of an univocal cause or from a distinction virtually contained as of an equivocal cause»¹⁵⁷.

It is not purely *ens rationis* dependent solely upon the work of the intellect; nor is it the formal distinction *ex parte rei* of the Scotists. Rather, it is a distinction

¹⁵⁴ «Non enim est hic sermo de differentia secundum *rationem* tantum: quoniam suppositum et natura in omnibus, etiam in Deo, sic distinguuntur. *Deus* enim et *deitas*, ratione modi significandi, distinguuntur intantum, quod ista est haeretica, *deitas generat deitatem*, et ista catholica, *Deus generat Deum*, ut patet in principio *Decretalium*. Neque etiam est hic sermo de differentia reali, qualis est inter *rem* et *rem*. Constat enim quod natura substantialis et suppositum non possunt naturaliter sic distingui, ut sint totaliter duae res diversae» (CAJETAN, *In Summam Theologiae* I q. 3, a. 3, note vii).

¹⁵⁵ CAJETAN, *In Summam Theologiae* I q. 39, a. 1, note vii.

¹⁵⁶ CAJETAN, *In Summam Theologiae* I, q. 39, a. 1, note x.

¹⁵⁷ «Unica tamen responsione ad haec omnia et similia dicitur, negando universaliter illam propositionem, scilicet quod sola distinctio est cause huius effectus. Nam isti effectus potest oriri a distinctione, ut a causa quasi univoca: et a *virtualiter continente distinctionem*, ut a causa aequivoca» (CAJETAN, *In Summam Theologiae* I q. 39, a. 1, note xii).

dependent upon its own act, that is, upon the equivocality of the cause. The effect in act has a cause in the act either by a distinction in the thing or a virtual distinction. A virtual distinction exists between essence and relation because the former causes a unity and the latter a plurality. Cajetan must make this distinction more than rational or almost totally real because he has posited an existing divine nature apart from the Persons. The unity he is referring to here is not the unity of the Persons *per se*, but the substantial unity of the divine nature with its own subsistence.

In the commentary on article 4 of question 39, Cajetan's "virtual distinction" is played out as he discusses the rules of supposition for *Deus*. Cajetan denies here rather explicitly two rules Thomas proposes: 1) that *Deus* properly supposits for Person *ex modo significandi*; and 2) that actions are only of [personal] supposits. Cajetan is forced to reject the first rule because he insisted upon a distinction from question three between proper and essential predication¹⁵⁸. Thomas contended that it is by reason of the divine simplicity, or more pointedly, the unity of the Persons that *Deus* may stand for nature¹⁵⁹. The divine nature is signified only as it is possessed in the Persons.

Cajetan, however, focuses on two other ways in which nature can be said to be in God. First, there is a specific instance or thing having divine nature¹⁶⁰. Second, there is the singular nature itself subsisting, *hic Deus*. He distorts Thomas' comparison of *homo* and *Deus* contending that the former supposits *de se* for person and the latter supposits *de se* for nature. The divine nature cannot be signified apart from the Persons because it exists and is known only by the acts which are only of the Persons. Human nature, on the other hand, cannot be signified simply because it is not a unity in any real sense. What is left undefended is the unity of the three *in se*; for, in Cajetan's scheme, the Persons have only a derived unity from the divine nature that subsists on its own. Cajetan thereby multiplies the categories within the Godhead: *essentia, hic Deus, supposita divina*. He differentiates the suppositum of *Deus* by showing a multiplicity on the side of *habens naturam* in God whereby God is one and three; that is, the divine nature (by which God is one) and Persons (by which God is three) all have their own proper subsistence.

The reasoning behind Cajetan's distinction appears to be an insensitivity to the *modus significandi*. For Thomas, *Deus* SUPPOSITS *per se* for Person and for divine nature because they are not distinct *secundum rem*. *Deus* SIGNIFIES the divine nature *ut in habente*; that is, in the Person possessing it, but SUPPOSITS for the Persons or the nature (according to first and second intentions); the former *de se*, the latter by *modus significandi*. Cajetan confuses signification and supposition assuming that Thomas' discussion of the *modus significandi* is metaphysical. Thus, he equates two types of supposita with two significata. Moreover, his failure to see the

¹⁵⁸ He argues that essence and Persons can both be concretely signified.

¹⁵⁹ *ST* I q. 39, a. 4c.

¹⁶⁰ It should be noted that there is no difference between saying a specific thing having divine nature and a supposit of divine nature. Thus, the first and third categories of Cajetan's scheme are identical since a nature cannot be held communicable.

unity of the significata led to his denial of Thomas' second rule: that actions are only of suppositis.

b) Distinguishing suppositis and singulars.

Cajetan upholds this rule in principle but denies its universal application. When discussing the suppositum of *Deus creat*, he argues that it refers to the divine essence as a singular subsistence or absolute, concrete subsistence. His distinction between two kinds of concrete subsistence, absolute and personal¹⁶¹, allows him to say that the creative act can be of the divine nature and need not be of the supposita. Thomas, on the other hand, argues that *Deus* suppositis for the essence by reason of the identity of Person and essence only and, therefore, includes the personal supposita as well. Thomas uses an abstraction (mathematical) of essence for the purposes of discussion, but this procedure is not a «separation» of essence and Person technically understood¹⁶². Thus, *Deus creat* suppositis for the Trinity of Persons who by means of their unity are one Creator. Cajetan reads the text as a metaphysician and interprets the distinction between acts of Persons and essence accordingly, that is, using the metaphysical judgment of separation¹⁶³. We can make this clearer: For Thomas, there is nothing other than Person in God (q. 39, a.1). Certain notional acts (begetting, spirating) are proper to one Person or to two; other acts, specifically the *opera ad extra*, are common to all three Persons, not of the common essence but *common to* the Trinity of Persons¹⁶⁴. God is three by reason of the distinction of Persons and one by reason of the unity of Persons.

Cajetan, however, bases the unity of God on the unity of the subsistent nature, *hic Deus* (subsistent, singular divine nature). He interprets Thomas' *Deus qui est unus* as a singular subsistent divine nature, *hic Deus*, thereby establishing a virtual distinction between the concrete essence, *hic Deus*, that creates and the personal

¹⁶¹ Often read as «monopersonal» and «tripersonal».

¹⁶² According to Thomas, *separatio* is the proper mode of reasoning in metaphysics. By this term he means the intellectual act by which one may divine what is the being of the thing and what is not. For instance, one may «separate» being white from being human because whiteness is not proper to human nature. Another way of considering this operation is the «separation» of substance from accidents, including quantity, due to the existence of substance apart from accidents. The intellectual operation of abstraction then involves the whole and the part (universal from the particular) or the form and the matter (mathematics), or knowing one thing without the other even though they are one in reality. See *In Boethii De Trinitate* q. 5, a. 3.

¹⁶³ Thomas clarifies the types of abstraction involved in each of the sciences in his commentary on Boethius' *De Trinitate*. «Sic igitur in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividensis, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae, sive metaphysicae. Alia secundum operationem quae format quidditas rerum, quae est abstractio a materia sensibili; et haec competit metaphysicae. Tertia secundum compositionem universalis a particulari; et haec competit etiam physicae, et est communis omnibus scientiis: quia in omni scientia praetermittitur quod est per accidens, et accipitur quod est per se. Et quia quidam non intellexerunt differentiam duorum ultimorum a primo, inciderunt in errorem, ut ponerent mathematica et universalis a sensibilibus separata, ut Pythagorici et Platonici» (*In Boethii De Trinitate* q. 5, a. 3c).

¹⁶⁴ «[C]reare non est proprium alicui Personae, sed commune toti Trinitati» (*ST I* q. 45, a. 6c).

suppositis. The Augustinian axiom is necessarily reinterpreted in light of this concrete unity of essence to distinguish a *hic Deus* who creates from a *Deus* who begets. In other words, the acts of the personal suppositis are immanent and relative having to do with origin. *Opera ad extra* proceed from the subsisting nature that is itself absolute and concrete. Indeed, Cajetan goes so far as to say that the «divine nature subsists from itself not deriving [literally, 'begging'] its subsistence from the suppositis, but on the contrary, conferring it on them»¹⁶⁵.

The impact of Cajetan's reading is severe. His prominence and popularity as the commentator of St. Thomas has made his commentary the lens through which Thomas has been read and taught, especially since *Aeterni Patris* and the Leonine edition of the *Summa* appeared at the turn of the century. Cajetan's metaphysical reading of Thomas' distinctions completely obscured the scientific procedure of the text. Thomas treats the Godhead as a whole before treating it according to its «parts», thus using a mathematical type of abstraction. Cajetan and scholars dependent upon Cajetan failed to see what kind of science Thomas' theology is and mistakenly read into the text a metaphysical abstraction which is an act of separation. By means of this metaphysical separation, the subsistent divine nature would be treated before and without the personal supposita. Read as a metaphysical text, the *Summa* would portray a complete separation of the Trinity of Persons from the acts of creation and salvation. Contemporary scholars have rightly bristled at the apparent non-identity between the *Deus Unus* and *Deus Trinus*. But it is the metaphysician Cajetan, not Thomas, who proposes an *Deus Unus* creating and restoring humankind.

TIMOTHY L. SMITH

University of Notre Dame.

¹⁶⁵ «[D]ivina natura ex seipsa subsistit nec mendicat subsistentiam a suppositis, imo confert eam illis» (CAJETAN, *In Summam Theologiae* I q. 39, a. 4, note viii).

OBSERVACIONES PARA UNA LÓGICA DE LAS NORMAS. DE KELSEN A TOMÁS DE AQUINO

En el presente trabajo me restringiré a uno de los aspectos del tema general de la obra humana. Y dentro del tema de la obra humana, me referiré a las normas o leyes. Me interesa sobremanera en este caso hacer algunas observaciones relacionadas con el problema de la posibilidad de una lógica de las normas o leyes.

Las observaciones que haré aquí tienen como origen la discusión sostenida por Hans Kelsen con Ulrich Klug respecto de dicho problema. Me limitaré en todo caso a los argumentos sostenidos por Kelsen en contra de tal posibilidad, dejando de lado por ahora las réplicas de Klug, en orden a confrontar el pensamiento de Kelsen directamente con el de Santo Tomás. En la exposición puntualizaré las objeciones de Kelsen, y tal como ocurriría en la estructura de una *quaestio disputata* las asumiré como argumentos en contra de la posibilidad de una lógica de las normas, y desde Santo Tomás consideraré los argumentos en contrario, esto es, a favor de una tal lógica. Con ello no pretendo por ahora más que delimitar el *status quaestionis* al respecto.

En lo relativo a la posición de Kelsen, me remito a su correspondencia con Klug sostenida desde 6.3.1959 hasta 28.7.1965, publicada por Bulygin bajo el título *Normas jurídicas y análisis lógico* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1988). Esta correspondencia de Kelsen, dicho sea de paso, reviste un doble interés: primero, por tratarse de una discusión puntual sobre el problema sostenida frente al eminente autor de una lógica jurídica, como lo es Klug; y segundo, por ser contemporánea a la redacción de su *Allgemeine Theorie der Normen*, como lo confiesa en carta fechada 28.7.1965, diciendo que trabaja ya «desde hace largo tiempo» en dicha obra, la que como se sabe no alcanzó a dar por terminada.

Kelsen abre el debate con fecha 6.3.1965, asumiendo el dilema de Jørgensen, y sosteniendo que en estricto rigor no es posible una lógica de las normas. Dado que la lógica tiene por objeto enunciados, sólo es admisible para Kelsen una lógica de enunciados sobre normas, pero no de las normas mismas. Una norma propiamente tal bajo ningún respecto puede ser considerada como un enunciado. Su posición, según veremos, le hace sospechosa toda lectura de una norma como si fuera un enunciado. Y le hace sospechosa además la existencia de normas o leyes naturales.

Con fecha 15.5.59, esto es, dos meses más tarde, Kelsen fija las razones de su posición frente a Klug. La razón fundamental es que el sentido de una norma es un deber ser, que se refiere a algo que puede ser cumplido o no cumplido. En el caso específico de una norma se trata de un deber ser que emana de la voluntad de una autoridad competente. El sentido de una norma, entonces, se opone radicalmente al sentido de un enunciado. El sentido de una norma está determinado por un acto de vo-

luntad y no por un acto de pensamiento o de razón. El sentido de una norma es prescriptivo, y no asertivo. No procede por tanto ni la aplicación de los principios de la lógica ni las reglas de inferencia a las normas o leyes humanas.

A partir de esta razón básica, Kelsen pasa a rechazar toda lectura de una norma a modo de enunciado. Admite que usualmente se expresa normas en forma de enunciados, ya sea utilizándose el presente del indicativo «tú debes», ya sea utilizando el futuro del mismo modo «se hará tal cosa», o «el que haga tal cosa será penado». Pero ello no pasa de ser maneras de decir, o sea, figuras de dicción, lo cual no torna una norma en un enunciado, ni menos justifica la lectura semántica de las normas como si fuesen enunciados. Quedan rechazadas, por tanto, la lecturas de Jörgensen, juntamente con la de Hare, y la de Dubislav, que consideran la estructura de una norma como compuesta de un indicador de fuerza prescriptiva y de un indicador de contenido descriptivo, del tipo «se ordena que tal y tal cosa». Igualmente queda rechazada la lectura de Klug, que también considera la estructura de una norma como compuesta de dos indicadores, uno descriptivo y uno prescriptivo, pero ordenados condicionalmente, a saber, «si una conducta es de tal y tal tipo, entonces es debida». Según Kelsen estas lecturas no son sino «transformaciones» que pretenden resolver el dilema de Jörgensen, pero tratando de encubrir el sentido normativo bajo el ropaje descriptivo para así justificar lo injustificable. No procede, pues, en principio menos la aplicación de los principios de contradicción o de tercio excluso a las normas. Tampoco procede una inferencia de normas a partir de otras, como por ejemplo una norma singular a partir de una norma general, puesto que al depender de un acto de voluntad, quien establece una norma bien puede hacerlo en oposición a otra.

En carta de 28.7.1959, Kelsen insiste en la razón de fondo de posición. Una norma no expresa algo dado de antemano, sino que crea su objeto. Tratándose de expresiones eficaces, esto es, con fuerza ejecutoria, no resultan verificables al modo como lo son los enunciados en su carácter de teóricos. Dado que son el sentido de un acto de voluntad, ni cabe hablar de normas axiomáticas, verdaderas por sí mismas, ni de normas verdaderas por inferencia a partir de otras normas verdaderas.

Al año y cuatro meses de abierto el debate, esto es, 4.7.1960, Kelsen trata de demostrar lo que en principio había sostenido respecto de la inaplicabilidad de los principios de la lógica a las normas. Para ello atiende a los casos en que, aparentemente se daría una suerte de contradicción entre normas, el caso en que una norma deroga a otra, y el caso de conflicto entre normas. En el primer caso, en el de derogación de una norma por otra, Kelsen sostiene que no hay nada análogo a una contradicción entre enunciados. En el caso de un par de enunciados contradictorios, en virtud del principio de contradicción, es cierto que la verdad de uno excluye la verdad del otro, no pudiendo ser ambos verdaderos a la vez. Pero en el caso de un par de normas, en que una deroga a otra, para efectos de la derogación ambas deben ser válidas. La norma derogada debe tener validez para que la norma derogatoria pueda tener efecto sobre ella. Además, la norma derogatoria, a la par que deja sin efecto la norma derogada, deja ella misma de tener validez. No ocurre nada similar con un par de enunciados contradictorios, puesto que no es que la verdad de uno deje sin efecto la verdad del otro, ni que por ser uno verdadero, deje de ser verdadero a la par que el

otro al ser contradictorio con él. Ahora bien, al tratarse de normas ya no vigentes resulta que tanto la norma derogada como la derogatoria no tienen validez, no pudiendo aplicarse por analogía el principio de tercero excluido.

Ahora, en el caso de conflicto entre normas, Kelsen empieza por rechazar lo que considera un pseudoprincipio, a saber, que en el caso de conflicto de normas, la norma posterior deroga a la anterior. Según Kelsen se trata más bien de una tercera norma, que pretende diluir el conflicto que se plantea en la práctica de no poderse cumplir ambas normas a la vez. Esta tercera norma establece que la norma posterior deroga a la anterior. Bien podría ser el caso de que una tercera norma derogase ambas normas en conflicto. El asunto es que de suyo las normas en conflicto bien pueden tener validez a la vez, teniendo que optarse en la práctica por cuál de las dos cumplir, pudiéndose cumplir o bien la una, o bien la otra. En el caso, en cambio, de un par de enunciados contradictorios, no es admisible que ambos sean verdaderos a la vez; tampoco se trata de que en la práctica uno se resuelva por asentir o bien uno o bien otro. Además, el principio de contradicción o el principio de tercero excluido no pertenecen al sistema de enunciados, no son establecidos para resolver un asunto práctico de conflicto entre enunciados; en cambio, el principio que resuelve el conflicto entre normas, como por ejemplo «la ley posterior deroga a la anterior», es una norma más, que pertenece, por tanto, al sistema de normas. Que en un par contradictorio de enunciados, sólo uno de ellos sea verdadero, no depende de un acto de voluntad; en cambio, que una norma sea válida sí depende de un acto de voluntad. De allí que perfectamente puede darse el caso de dos normas en conflicto que sean válidas a la vez y no puedan darse dos enunciados contradictorios verdaderos a la vez. Los principios de contradicción y de tercero excluido, entonces, son sólo aplicables a los enunciados sobre normas, pero no a las normas mismas.

Con fecha 24.7.1960 Kelsen le hace saber a Klug que está trabajando en un texto sobre el tema en discusión, prometiéndole el envío de una copia dactilografiada cuando esté terminado. Es así que después de casi cinco años, con fecha 9.6.1965, le envía un texto bajo el título *Derecho y Lógica*. En dicho texto, que es bastante extenso, Kelsen resume su posición sobre el problema de la lógica de las normas, y que en lo sustantivo ya se la había hecho saber en sus cartas a Klug. Dado que ya he expuesto hasta aquí el desarrollo de esas ideas conforme las fue comunicando en su correspondencia a Klug, me limitaré sólo a un par de puntos que complementan lo anteriormente expuesto. Desde su posición radical, de que una norma es el sentido de un acto de voluntad, Kelsen rechaza para empezar la idea de una razón práctica. Si bien concede que quien quiere algo tiene que saber lo que quiere, considera que querer y pensar son dos funciones esencialmente diferentes, y que la idea de una razón práctica que establece normas implica admitir un acto de pensamiento inmanente a un acto de voluntad, lo cual es imposible. La idea de una razón práctica sería paralela a la lectura de las normas como compuestas de un factor prescriptivo y uno descriptivo. Induciría además a concebir una analogía entre la validez e invalidez de una norma y los valores de verdad y falsedad. Según Kelsen la validez de una norma es su existencia; por tanto decir que una norma no vale, equivale a decir que no existe. En cambio, no puede sostenerse que la verdad de un enunciado es su existencia, y que

un enunciado falso no existe. Además una norma empieza a valer en el tiempo, e igualmente puede perder su validez en el tiempo. En cambio, la verdad de un enunciado es intemporal; éste ni empieza a ser verdadero, ni puede dejar de serlo con el tiempo.

Por ser una norma el sentido de un acto de voluntad, rechaza Kelsen también la idea de la existencia de leyes o normas naturales. Según su concepto, hablar de un derecho natural es hablar de normas inmanentes a la naturaleza, lo cual implica concebir un deber ser inmanente en un ser; es hablar de una naturaleza a la que le es inmanente una voluntad. Pero concebir una voluntad inmanente a la naturaleza es o bien una superstición animística, o bien la voluntad de Dios en la naturaleza. En síntesis implica concebir una razón-voluntad, que si bien se podría conceder en un plano sobrenatural, no es concebible en el plano humano. Para Kelsen toda la teoría de una razón práctica y de un derecho natural tienen una raíz teológica-religiosa.

En consonancia con la definición de norma, Kelsen no acepta la idea de que se puedan inferir normas a partir de otras. Así queda descalificado un raciocinio práctico en que a partir de una norma general, supuesto un hecho singular, se infiera como conclusión una norma singular que afecte a tal hecho. Para Kelsen tanto la norma general como la particular son puestas por un acto de voluntad individual, sin que medie inferencia alguna. A pesar de la existencia y validez de la norma general, y a pesar de la comprobación del hecho singular subsumible en la norma general, el tribunal competente podría dictar una norma en contrario. Inferir una norma singular a partir de una general supondría que la norma singular es establecida en virtud de un acto de la razón y no de la voluntad, lo cual va en contra de la definición de norma. Lo único admisible para Kelsen es decir que el acto de voluntad que establece la norma singular se *fundamenta* en la validez de la norma general correspondiente, cuando la norma singular concuerda con la norma general. Pero tal fundamentación estaría lejos de ser un acto de inferencia, en tanto bien puede establecerse una norma singular en contrario, como se dijo. También es admisible hablar de *subsunición de un hecho concreto singular en un concepto de una norma general*, por ejemplo el hecho concreto de dar muerte un individuo a otro, puede ser subsumido bajo el concepto de homicidio contenido en una norma general que castiga tal tipo de hecho. Aquí, nuevamente se ha de decir que se está lejos de un acto de inferencia.

Para finalizar con la exposición del pensamiento de Kelsen, cabe señalar que descalifica los así llamados argumentos *a simile* y *a maiore ad minus*. En el caso del argumento *a simile*, Kelsen considera que el tribunal o el juez sólo crea un derecho nuevo en virtud de que se le otorga tal autoridad, cuando no hay posibilidad de subsunción de un hecho concreto bajo el concepto de una norma general. Y en el caso del argumento *a maiore ad minus*, sólo se supone dada la validez de una norma no establecida positivamente, suponiéndose que el legislador habría considerado en el concepto contenido en una norma general hechos concretos de haberlos tenido en cuenta.

Kelsen termina su correspondencia con Klug con fecha 28.7.1965. En esta última carta Kelsen, como ya se dijo, le hace saber a Klug que trabaja desde hace tiempo en su *Allgemeine Theorie der Normen*. En esta carta, junto con distinguir lo que es nor-

ma de lo que es enunciado sobre norma, se admite que puede haber un contenido común entre una prescripción de un deber y un enunciado. Ambos, prescripción y enunciado, pueden tener el mismo contenido, lo mismo que una prescripción ordena puede ser aseverado por un enunciado; pero ello sólo hace que el contenido, que es común a norma y enunciado, sea neutro o «indiferente desde el punto de vista modal». Es más, como ya se advirtió en otra ocasión, una norma es a veces expresada gramaticalmente en forma indicativa, bajo la figura de dicción enunciativa, pero ello no la convierte en enunciado.

No admite Kelsen la salida del dilema de Jörgensen mediante el recurso de que la lógica no sólo es aplicable a oraciones verificables, sino también a oraciones no verificables. Ello implicaría que la lógica no tiene que ver con la verdad o falsedad, sino con la correcta inferencia. Pero ello sólo sería admisible si los principios de contradicción y tercero excluido no tuviesen que ver con la verdad o falsedad, lo cual no es cierto. Y ya se vió que no hay propiamente inferencia de una norma singular a partir de una norma general, ya que es perfectamente admisible que se prescriba la norma singular correspondiente y su contraria, dependiendo ello sólo de la voluntad de quien tiene la autoridad para establecer la norma singular. Además, la inferencia es pertinente a un acto de la razón o pensamiento; en cambio el establecimiento de una norma, a un acto de voluntad. Esto último lleva a pensar que tampoco tiene sentido emplear computadoras para la obtención de normas.

Kelsen tampoco admite la aplicación del cálculo de predicados de la lógica matemática a las normas. Ello supone la lectura ya rechazada de un norma como un enunciado hipotético complejo de tipo condicional, y el tratamiento de los modos normativos como propiedades de conductas efectivas. No habría, por tanto, cálculo de normas, sino de proposiciones que se refieren a conductas efectivas.

Hasta aquí la exposición de las objeciones de Kelsen contra la posibilidad de una lógica de las normas. Me resta en el presente trabajo, de acuerdo a lo propuesto, exponer la posición de Santo Tomás. Pero para ello será conveniente puntualizar las objeciones de Kelsen, ordenándolas a modo de partes o artículos de una cuestión, a saber la de la posibilidad de una lógica de las normas, y conforme a ello exponer la posición de Tomás de Aquino.

En primer lugar, cabe la cuestión de si una norma es un enunciado. Parece que no. Razones:

- A. 1) Significa un deber ser, y por tanto tiene un carácter prescriptivo, y no descriptivo.
2) Es una oración eficaz, no tiene significado teorético.
- B. 1) Si a veces se la expresa en forma de un enunciado en modo indicativo, es sólo una manera de decir.
2) Semánticamente, se compone de un factor normativo o prescriptivo y un de contenido proposicional neutro, el cual puede ser contenido de un enunciado.
- C. 1) Una norma, a diferencia de un enunciado, no admite los valores de verdad o falsedad.
2) Los valores de validez o invalidez aplicables a la norma no son análogos a los valores de verdad o falsedad.

En segundo lugar, cabe preguntar si son aplicables a las normas los principios de la lógica, en especial los de contradicción o de tercero excluido. Parece que no. Razones:

- D. 1) No hay propiamente contradicción entre normas en conflicto, pudiendo ambas tener validez a la vez.
 2) No hay contradicción entre una norma y su derogatoria, debiendo tener ambas validez a la vez.

En tercer lugar, si hay inferencia de normas a partir de otras. Parece que no. Razones:

- E. 1) No hay propiamente inferencia a partir de normas, en orden a obtener otras normas, ni por vía de silogismos categóricos, ni por vía del cálculo de propiedades.

2) Puede haber subordinación o fundamentación.

Finalmente, si las normas proceden de un acto de pensamiento o de la razón. Parece que no. Razones:

- F. 1) Las normas proceden de un acto de voluntad, y no de la razón.
 2) No es admisible una ley natural, pues ello implica una voluntad inherente a una razón o una razón práctica.

Veamos la posición de Santo Tomás. Para él, al igual que para Kelsen, una norma difiere de un enunciado, en tanto se define como cierta regla o medida de los actos. Tiene por tanto un carácter práctico o ejecutorio. Se entiende que la norma tiene una fuerza motiva, lo que la asemeja a un imperativo (*Summ. theol.* I-II q. 90 a. 1, y q. 17 a. 1c. y ad 3um). Este tipo de oración, al modo del imperativo, debe entenderse como un signo eficaz (*In Peri herm.*, lect. 7). A este respecto, en el pensamiento de Santo Tomás se admite la distinción entre signos eficaces que tienen eficacia indirecta, como imperativos, y signos eficaces que tienen eficacia directa, como en el caso de las formas sacramentales. Esta distinción cabría hacerla entre las normas mismas. Hay normas, como las derogatorias, v. gr., que tienen eficacia directa, pero hay normas, las más usuales, que tienen eficacia indirecta, en tanto pueden ser cumplidas o no. Santo Tomás admite que hay signos eficaces expresados en forma indicativa, pero que no por ello describen lo significado. Sería el caso, por ejemplo, de la forma sacramental de la eucaristía (*Summ. theol.* III q. 78 a. 5).

Santo Tomás admite, además, que las oraciones de eficacia directa o indirecta admiten una valoración en términos de verdadero o falso, pero no en forma teórica, sino práctica. A este respecto defiende la tesis de Aristóteles que sólo los enunciados son valorables como verdaderos o falsos en sentido teórico (*In Peri hermen.*, lect. 3). Si un signo de eficacia directa pareciera describir lo que ejecuta, se debe tan sólo a que se efectúa de inmediato lo que se significa, sin posibilidad de no efectuarse, a diferencia de los imperativos, en que cabe que no sea cumplido.

En cuanto a la estructura semántica de una norma, concebida como un complejo de fuerza imperativa o normativa y contenido proposicional neutro sobre el que recae dicha fuerza, es difícil hallar en Santo Tomás algo al respecto. En lo que respecta al menos a un enunciado, para Tomás de Aquino los elementos neutros son los tér-

minos que hacen las veces de sujeto y predicado, y la fuerza está expresada en el modo del verbo. Si hiciésemos extensivo este análisis semántico a los imperativos y a las normas, tendríamos que en éstas hay dos elementos neutros, siendo expresada la norma en el modo del verbo. Así, en el imperativo «Haz esto», tendríamos el término que designa a lo que se ha de hacer —«esto»—, y el término verbal en el modo imperativo —«haz»—. Algo semejante ocurriría con la estructura semántica de una norma. Sólo en interpretaciones posteriores que pretenden seguir a Santo Tomás en este aspecto se encuentra una lectura de los enunciados semejante a la contemporánea. Así, en Suárez y Juan de Santo Tomás, y más tarde en Maritain, Tonquédec y Hoenen, se habla de una composición neutra sobre la que recae un acto de asentimiento. Dado que en general estos autores admiten que dicha composición neutra puede ser objeto de otros actos, como el de duda o interrogación, bien podría entenderse que no tendrían objeción en concebirla como objeto también de un acto imperativo o normativo. En todo caso, está claro que para Tomás de Aquino y para sus seguidores sólo se da la descripción o aserción en el enunciado, entendiéndose que no hay elementos descriptivos en una norma, sin perjuicio de que los elementos neutros sean eventualmente objeto tanto de una enunciación o descripción como de una norma o imperativo.

En Santo Tomás se encuentra claramente la distinción entre verdad especulativa y verdad práctica. Ahora bien, cuando defiende la tesis aristotélica de que sólo un enunciado puede ser verdadero o falso, está hablando de la verdad especulativa. Bajo este respecto no cabe entender la validez de una norma como análoga a la verdad especulativa, puesto que ello consistiría en una cierta adecuación con una realidad anterior a la norma. Pero podría entenderse que una norma, admitido un orden natural anterior a la norma, es válida o inválida en tanto se corresponde con dicho orden natural (*Summ. theol.* I-II q. 95 a. 2. y q. 90 a. 1 ad 3um). En el caso de las normas cabría hablar más bien de verdad práctica, pero respecto del acto cumplido, como en el caso de la obra de arte (*In Peri hermen.*, lect. 3). Dado que la validez no consiste en la eficacia de la norma, bajo este respecto no habría correspondencia tampoco de la validez con la verdad práctica.

Respecto a la posibilidad de inferencia a partir de normas, está claro que para Tomás de Aquino es perfectamente viable mediante el raciocinio práctico. Es más, el proceso silogístico de la razón práctica es semejante al proceso de la razón especulativa. A partir de ciertos preceptos de la ley natural procede a determinar ciertas leyes humanas particulares (*Summ. theol.* I-II q. 91 a. 3). Del ejemplo, a partir del principio de ley natural, que no se le ha de hacer mal a nadie, se deriva silogísticamente que no hay que matar (*Summ. theol.* I-II q. 95 a. 2). Para Tomás de Aquino, éste es el modo en que se establece parte del derecho positivo, a saber el derecho de gentes (*Summ. theol.* I-II q. 95 a. 4).

Para Tomás de Aquino es atendible la objeción de que las normas o leyes no derivan de la razón, sino de la voluntad (*Summ. theol.* I-II q. 90 a. 1 obi. 3a). Pero la voluntad requiere de la regulación de la razón en orden a que sus imperativos tengan razón de ley o norma (*Summ. theol.* I-II q. 90 a. 1 ad 2um). Para él es además obvio de que no es la razón especulativa la que mueve a obrar (*Summ. theol.* I-II q. 9 a. 1 ad

2um). Imperar es por esencia un acto de la razón, aunque presupuesto el acto de la voluntad (*Summ. theol.* I-II q. 17 a. 1). Este es el punto crucial donde Kelsen resulta irreconciliable con Tomás de Aquino. La razón como fuerza motora de la voluntad es la razón práctica. Pero como fuerza que mueve a la acción se comporta como regla o medida, y en ello difiere de la razón especulativa, para la cual, la regla o medida es la realidad. Bajo este supuesto, una norma o ley difiere de un enunciado.

En cuanto a la existencia de leyes de la naturaleza, Tomás de Aquino no tiene los reparos que tiene Kelsen, pues funda dichas leyes en el ordenamiento del gobierno divino, esto es, en la ley eterna. Y es respecto de este ordenamiento natural que las leyes tienen razón de ser, en tanto derivan de él. Pues de lo contrario debería hablarse de corrupción de la ley o de iniquidad (*Summ. theol.* I-II q. 95 a. 2, y q. 90 a. 1 ad 3um).

Con esta confrontación del pensamiento de Kelsen con el de Santo Tomás respecto a la posibilidad de una lógica de las normas, he pretendido por ahora tan sólo contribuir al establecimiento del *status quaestionis*. Me parece claro que para evitar los dilemas en que incurre Kelsen se ha de empezar por las cuestiones que con mucha perspicacia planteó Tomás de Aquino, a saber si el imperar sea acto de la razón o de la voluntad (*Summ. theol.* I-II q. 17 a. 1) y si la ley es algo racional (*Summ. theol.* I-II q. 90 a. 1). Por supuesto que quedan muchos puntos por resolver respecto del mismo pensamiento de Santo Tomás, como por ejemplo el modo de derivación silogística de las leyes humanas a partir de las eternas, y el carácter del raciocinio práctico jurídico. Sobre estos puntos y otros relacionados con el problema de la posibilidad de una lógica de las normas en lo que atañe al pensamiento tomista, obviamente hay mucha literatura por delante, que no cabe señalar aquí.

MIRKO SKARICA

Universidad Gabriela Mistral, Santiago de Chile.

DÉMOCRATIE ET CHRISTIANISME

La question du rapport entre démocratie et christianisme est un aspect du problème plus vaste des rapports entre politique et religion, qui constituent deux réalités profondément différentes. Au centre de la religion, il se trouve les idées de Dieu, de l'homme et de leur rapport; de l'infini et du fini; du salut, de la responsabilité; de la faute et du pardon. Au centre de la politique, il se trouve la recherche de la bonne ou droite vie terrestre de la personne et de la communauté, ainsi que de la libération des graves maux liés à la condition humaine: misère, tyrannie, maladie, ignorance. Cependant, l'hétérogénéité entre la religion et la politique ne signifie pas leur indépendance mutuelle. Au plan historique, on pourrait difficilement voir un hasard dans le fait que la démocratie est née et s'est développée en Occident, dans des Pays de vieille tradition chrétienne, où le christianisme militant coexiste aujourd'hui avec un humanisme laïciste, qui ne peut cependant renier ses vieilles origines religieuses. Même ceux qui portent sur la démocratie un jugement négatif, ne peuvent pas douter de ce fait. C'est pourquoi nous nous sentons encouragés de soulever la question de savoir s'il n'existe pas un rapport amical entre démocratie et christianisme, et à reconnaître que leur rencontre est une nécessité pour la démocratie. Elle ne peut être autonome ou agnostique vis-à-vis de l'Évangile. Ces remarques ont l'intention de circonscrire le sens de notre enquête, qui loin de vouloir développer une théorie complète du christianisme et de la démocratie, se borne à faire émerger l'influx positif du premier sur la seconde et l'idée que la démocratie a besoin d'une inspiration en quelque sorte «religieuse», sans pour cela déroger à son caractère temporel et profane. La distinction entre César et Dieu reste essentielle, d'autant plus qu'elle n'est pas seulement chrétienne; elle est christique.

1. Le problème du rapport entre démocratie et christianisme, qui évidemment ne pouvait pas exister dans les démocraties de l'antiquité (la *πόλις* grecque), est moderne, presque récent. Il naît pendant la Révolution française, où le jacobinisme exprime une force d'attraction largement sécularisée et parfois antichrétienne, alors qu'ailleurs on crée une expression qui aura la vie longue: la «démocratie chrétienne», un terme qui ne signifie pas un groupement politique, mais plutôt une conception déterminée de la société et de la démocratie¹.

¹ En 1791, intervenant dans les travaux de l'Assemblée Constituante, l'Évêque de Lyon, Mgr Lamourette, parla des «principes lumineux de la démocratie chrétienne». Plus d'un demi siècle plus tard, Frédéric Ozanam écrit à son ami Foisset: «J'ai cru et je crois encore à la possibilité d'une démocratie chrétienne, et dans le domaine politique, je ne crois en rien d'autre» (cité par P. Letamendia, *La démoc-*

Le fait qu'il y a aujourd'hui une espèce d'amitié ou une *entente cordiale* entre le christianisme et la démocratie, constitue une nouveauté, du moment que, pendant de long siècles, il y a eu une sorte d'indifférence supérieure de la théologie et de la pratique chrétiennes vis-à-vis des formes légitimes de gouvernement, une attitude nettement formulée par la pensée de St. Augustin: *Quid interest sub cuius imperio vivat homo moriturus, si illi qui imperant ad impia et iniqua non cogant?*². Cette époque étant passée, aussi bien que celle de l'*ancien régime* des monarchies absolues, l'Eglise catholique semble exprimer aujourd'hui, dans sa doctrine sociale, une préférence, non pas pour la démocratie en tant qu'un ensemble de procédures et de règles de jeux —dont la discussion est ouverte et libre et n'engage pas la foi chrétienne— mais pour l'«esprit démocratique» et les valeurs qui inspirent ou devraient inspirer plus facilement une société démocratique plutôt qu'une société totalitaire et idéologique: ces valeurs sont le respect pour les droits de l'homme, la promotion du bien commun, la liberté, la solidarité, etc. Dans les démocraties, la liberté d'initiative de la personne est davantage mise en valeur, et sa vocation de transcender la société politique pour s'orienter vers l'ordre des biens éternels semble rencontrer moins d'obstacles. On retrouve sans difficulté une attitude analogue dans *Centesimus Annus*, la plus récente encyclique sociale de l'Eglise, qui demande de fonder en vérité la démocratie à travers une explicite reconnaissance des droits de l'homme.

2. La nouvelle situation représente une heureuse solution de l'équivoque qui, au XIXe. siècle, s'était instaurée entre la religion et la politique: les courants de la démocratie laïciste étaient décidés à combattre les Eglises chrétiennes et celles-ci se méfiaient profondément d'une démocratie qui, souvent, était fondée sur l'individualisme et le rationalisme, sur l'autonomie humaine totale et sur la religion conçue seulement comme une affaire privée de la conscience³. La situation a été ultérieurement compliquée par des problèmes politiques inhérents à la Révolution française, par le problème moral que posait la sécularisation et les problèmes économiques et sociaux qui étaient à l'origine du capitalisme et de la première révolution industrielle. En général, la critique catholique à l'égard de la démocratie —active jusqu'aux années vingt de notre siècle— visait la démocratie jacobine et agnostique et la démocratie bourgeoise liée à la franc-maçonnerie et à l'illusion du progrès nécessaire. Toutefois, on ne doit pas oublier qu'aux origines de la démocratie des temps modernes —aussi bien qu'aux origines du libéralisme —on rencontre des idées chrétiennes, parfois laï-

cratie chrétienne, coll. «Que sais-je?», Vendôme 1977, p. 3s.

² *De civ. Dei* IV 17.

³ Sur l'attitude négative du gouvernement de l'Eglise sur la déclaration du 1789 on lira les suivantes expressions de Pie VI dans une lettre au Cardinal de la Rochefoucauld: «C'est dans cette vue qu'on établit, comme un droit de l'homme en société, cette liberté absolue, qui non seulement assure le droit de n'être pas inquiété pour ses opinions religieuses, mais qui accorde encore cette licence de penser, de dire, d'écrire et même de faire imprimer impunément en matière de religion, tout ce que peut suggérer l'imagination la plus dérégulée; droit monstrueux qui paraît cependant à l'Assemblée résulter de l'égalité et de la liberté naturelles à tous les hommes [...] droit chimérique [...] contraire aux droits du Créateur suprême à qui nous devons l'existence et tout ce que nous possédons».

cisées. Il serait suffisant de penser au théisme de Locke, dont des études récentes ont montré qu'il joue un rôle essentiel pour sa pensée politique et pour l'idée des droits naturels⁴; aux résonances chrétiennes du mot d'ordre de la Révolution française (*liberté, égalité, fraternité*), et peut-être surtout à la Déclaration d'indépendance américaine du 4 juillet 1776: «Nous considérons comme vérités évidentes que tous les hommes sont créés égaux, qu'ils ont reçu de leur Créateur certains droits inaliénables et que parmi ces droits on compte la vie, la liberté et la recherche du bonheur». Cette Déclaration est un grand acte politique et peut-être la contribution la plus élevée du «principe américain» à la tradition de la philosophie publique.

Avec le rattachement explicite des droits de l'homme à Dieu Créateur, la Déclaration américaine se relie à la tradition chrétienne des droits de l'homme plutôt qu'à celle du rationalisme, qui visait à fonder ces droits sur le principe d'autonomie du sujet humain selon p. ex. la philosophie de Kant. La dialectique entre autonomie et théonomie est encore aujourd'hui au cœur du problème théorique de la justification des droits de l'homme. A ce sujet il semble remarquable d'observer que la liste et surtout l'ordre de ces droits sont assez différents dans la déclaration universelle de 1948 et dans la *Centesimus Annus* (cf. § 47). Sans le déclarer expressément, l'encyclique semble considérer surtout les droits de l'homme qui découlent des inclinations radicales posées en lui par la loi naturelle, et qui appartiennent à la personne humaine en tant que telle.

Après la fin de la seconde guerre mondiale, la croissante responsabilité des partis d'inspiration chrétienne dans des différents Etats, aussi bien que l'apport donné par des penseurs et des politiciens chrétiens aux Constitutions de l'Italie, de la France et de l'Allemagne, ont exercé une influence sur l'éclaircissement des rapports entre la démocratie et le christianisme. L'attitude des Eglises a probablement été décisive pour le sort de la démocratie dans notre siècle, qui a connu la plus grande extension du totalitarisme et où il s'est formée, avec Gentile, Lénine, Maurras, Pareto, Schmitt et Sorel, un puissant groupe de philosophies anti-démocratiques et souvent ouvertement totalitaires. Dans ce contexte, la doctrine sociale de l'Eglise attribuait une nouvelle vigueur à sa propre tradition de pensée politique dépendant de la Bible et des philosophies aristotélicienne et thomiste. La préférence pour les systèmes démocratiques est aussi due à une interprétation plus radicale d'un critère de la théologie politique chrétienne, formulée par la première et la seconde Scolastique, à savoir que l'autorité du gouvernement *politique* monte du bas vers le haut et réside, par conséquent, dans le peuple, qui la reçoit directement de Dieu. On interprète ainsi la fameuse phrase paulinienne *Omnis potestas a Deo*. Le flux de l'autorité politique vers le haut s'applique à tout régime politique droit selon la classification aristotélicienne (monarchie, aristocratie, *πολιτεία* ou démocratie), mais il semble désormais surtout approprié à la démocratie. Ici il ressort avec beaucoup d'évidence une différence essentielle entre l'Eglise et l'autorité civile, car, malgré la commune origine divine de toute *auctoritas*, celle-ci provient, dans le premier cas, directement d'en haut, tandis

⁴ Cfr. J. DUNN, *Western Political Thought in the Face of Future*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

que dans le second cas, elle monte d'en bas et rejoint le gouvernement civil à travers le peuple⁵.

3. Comment définir la démocratie et le christianisme? J'admets qu'il n'est pas difficile de définir le contenu du second, disant qu'il s'agit d'une religion *historique* et *publique* et non d'une religion *politique*. Par le deuxième terme, j'entends une conception religieuse limitée au périmètre de la société et à elle subordonnée; par contre, par le premier terme, j'entends l'idée d'une religion transcendante, capable d'imprégner la vie sociale et de transformer les rapports terrestres sans se borner à une projection vers l'au-delà. Dans la mesure où le christianisme refuse d'être une religion politique ou nationale, il est une religion historique et publique qui vise à une projection sociale. Son intuition la plus profonde au sujet de la vie temporelle est peut-être que le message évangélique, annoncé pour la vie éternelle, comporte et transmet un contenu social et politique qui doit se réaliser dans l'histoire. Illuminée par l'humanisme de l'Incarnation du Verbe —humanisme théocentrique—, la vie chrétienne est dominée par la loi de l'incarnation et possède donc une structure «incarnatoire».

Quant à la démocratie, la question est plus complexe: beaucoup de disputes risquent de ne jamais se calmer, parce qu'elles dérivent de déterminations de l'idée de démocratie bien différentes entre elles: celle de Lénine est toute autre que celle de Kelsen qui, à son tour, se distingue considérablement de celle de Rawls ou de Habermas, qui se différencie encore de la démocratie selon Tocqueville, Bergson, ou Maritain.

⁵ Sur l'origine divine de l'autorité politique et sur la légitimité du gouvernement démocratique, l'encyclique *Pacem in terris* s'exprime de la manière suivante: «La coexistence des hommes ne peut être ni ordonnée ni féconde s'il lui manque une autorité qui assure l'ordre et contribue suffisamment à la réalisation du bien commun. Cette autorité, comme l'enseigne St. Paul, vient de Dieu [...] Toutefois, cette provenance de Dieu ne signifie pas que les hommes n'aient pas la liberté de choisir les personnes chargées de la tâche d'exercer l'autorité, et de déterminer aussi les structures des Pouvoirs publics [...] Pour cette raison, la doctrine exposée plus haut, est en plein accord avec toute sorte de régimes authentiquement démocratiques» (nn. 46 et 52).

Sur le remarquable sujet que le pouvoir civil représente le peuple et non pas Dieu, on trouve d'importantes convergences entre Cajetan, Bellarmino et Suarez. Selon Cajetan, la différence entre l'autorité papale et celle civile consiste dans le fait que la première ne réside pas dans la communauté, mais provient de Dieu par loi divine; elle repose dans une personne, tandis que la seconde réside premièrement dans le peuple et est par lui transférée au roi (cfr. *De comparatione auctoritatis papae et concilii cum apologia eiusdem tractatus*, 1511/1512). Une opinion proche est soutenue par Bellarmino dans son *Controversiarum de membris Ecclesiae* et par Suárez (cfr. *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*, «Utrum principatus politicus immediate a Deo sit, seu ex divina institutione»). Dans le cas du pouvoir public, il n'y a pas d'intermédiaire entre Dieu et le peuple, et le pouvoir est immédiatement inhérent au peuple comme un tout, non pas à une personne singulière ou à un group. A partir de l'idée que le pouvoir civil réside dans la communauté, Suarez semble soutenir une plus profonde naturalité de la démocratie, car celle-ci existe sans l'intervention d'autres dispositions positives adjointes, tandis que elles sont demandées par la monarchie et l'aristocratie.

Ces thèmes sont traités d'une façon excellent dans le beau livre de Y.-R. SIMON, *Philosophy of Democratic Government*, Chicago 1951, chap. III.

La définition la plus complète et la plus célèbre se trouve peut-être chez A. Lincoln qui, dans son allocution à Gettysburg (19 novembre 1863), détermina la démocratie comme le *government of the people, by the people, for the people* (du peuple, par le peuple et pour le peuple). Le peuple exerce donc son droit originaire à l'auto-gouvernement et est la source immédiate de l'autorité politique (*of the people*): celle-ci est exprimée par le peuple (*by the people*) et constituée pour le bien du peuple (*for the people*). Cette détermination paraît réalisée dans les démocraties modernes plus que dans celles de l'antiquité, qui étaient grevées par le poids de l'esclavage. Le peuple n'était donc pas constitué par la totalité des gens, mais seulement par les citoyens libres.

D'autre part, la liberté des peuples de l'antiquité était conçue selon une dimension plus vaste que celle des peuples modernes (nous pensons ici à la liberté d'après la conception de l'école libérale): pour les premiers, la liberté politique embrassait un contenu positif, c'est-à-dire, qu'elle se réalisait dans la participation directe du citoyen aux décisions politiques, tandis que pour la liberté libérale moderne, l'objectif est d'acquérir une sphère d'autonomie privée (liberté *de* plutôt que liberté *pour*). L'idée de liberté démocratique reprend l'intuition des hommes de l'antiquité, dans ce sens qu'elle conçoit la liberté politique authentique comme une participation aux décisions politiques de la part des citoyens⁶. Je préférerais, par conséquent, parler de *démocratie républicaine*, ou encore de *république démocratique*, pour faire ressortir davantage la nécessaire convergence du principe démocratique (auto-gouvernement du corps politique, critère de l'autorité qui monte d'en bas vers le haut) avec le principe républicain, tourné vers le bien commun et sensible aux vertus civiques. Les deux choses — l'auto-gouvernement et le bien commun — doivent être sauvegardés par la philosophie publique démocratique.

L'apport du levain évangélique à la philosophie démocratique.

4. La tradition de la raison pratique a élaboré, au cours d'un processus long et difficile qui va jusqu'à nos jours, les principes de tout authentique gouvernement politique, qui correspondent à ce que nous avons appelé l'«esprit démocratique»: il s'agit de la dignité de l'homme et de ses droits et devoirs; d'institutions qui les défendent et les favorisent; du bien commun; de la défense des pauvres; de la solidarité ou fraternité civique; de la recherche concernant les sources de la richesse des nations; du personnalisme communautaire; de l'inter-dépendance des peuples et de la coopération internationale; du travail en tant que service commun; de la loi morale en tant que fondement de la société; de la base morale de l'autorité politique; du droit positif soumis au jugement des lois rationnelles non-écrites; de l'auto-gouvernement en tant que droit inaliénable qui réside dans le peuple; de l'autorité politique nommée

⁶ Dans les libéral-démocraties qui cherchent de adapter le principe libéral (liberté *de*, division du pouvoir) et celui démocratique (participation aux décisions politiques), on assiste généralement à une espèce de «mouvement pendulaire», qui favorise tantôt le premier, tantôt le second.

d'en bas; du gouvernement limité et contrôlé; du gouvernement des lois et non pas des hommes (*lex facit regem, et non viceversa*); du «constitutionalisme»; du caractère pédagogique des lois en vue de la vie vertueuse, etc...⁷.

Tous ces critères qui constituent la véritable philosophie démocratique, sont en accord avec le christianisme, et plusieurs d'entre eux auraient été impossibles sans l'influx positif exercé par lui. Il est notre intention d'affirmer, non pas que le christianisme est nécessairement lié à la démocratie, mais que celle-ci est liée au christianisme, conformément à trois processus: 1) la démocratie est née dans l'histoire comme une manifestation ou projection du levain évangélique et de sa loi d'amour universel; 2) les valeurs démocratiques et les principes du gouvernement démocratique trouvent leur meilleure justification dans la philosophie chrétienne; 3) sans l'œuvre pédagogique d'animation accomplie par le christianisme, il se détérioreraient assez vite ou seraient oubliés au milieu de la lutte pour le pouvoir ou pour la possession. J'appelle le premier «processus de création», le second «processus de justification» et le troisième «de sauvegarde». Je n'affirme pas que la démocratie serait tout à fait impensable sans le christianisme, mais que les principes du gouvernement démocratique ne peuvent être conçus, défendus et réalisés d'une façon plénière sans l'Évangile.

L'apport positif du christianisme à la démocratie est basée d'une manière apparemment paradoxale sur leur hétérogénéité radicale: *seulement l'infinie altérité permet la sauvegarde efficace et la fécondation du dedans*, en vertu d'une loi que nous pourrions appeler comme la loi de la «sur-abondance du spirituel». Une démocratie vivifiée par l'Évangile reste une démocratie laïque, respectueuse de la distinction entre l'autorité civile et l'autorité religieuse, alors que l'État reconnaît à son tour la liberté religieuse.

C'est de l'Évangile, plus que du stoïcisme ou des Lumières (dans lesquelles circulent, d'ailleurs, différents éléments de christianisme laïcisé) que les hommes ont appris l'unité de la famille humaine; l'égalité de tous les hommes; la dignité de la personne (*Deus qui humanam dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti...*); une certaine idée de peuple, dans laquelle retentissent les harmoniques de l'idée biblique de peuple de Dieu; la valeur du travail et du pauvre, de la justice et de la loi morale aussi pour le pouvoir politique et pour l'État; l'inviolabilité de la conscience; le principe de la destination universelle des biens donnés par le Créateur à toute la famille humaine et qui doivent affluer à tous, et surtout la loi universelle de l'amour, qui transforme l'étranger en prochain. D'après Maritain, «la soif de la justice a été creusée dans l'âme des siècles chrétiens par l'Évangile et par l'Église; c'est de l'Évangile et de l'Église que nous avons appris à n'obéir que si cela est juste»⁸.

Des considérations analogues valent pour la question de l'origine et de la tâche de l'autorité. C'est parce que les hommes sont tous égaux devant Dieu et parce que

⁷ A propos de ces aspects, cf. V. POSSENTI, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Marietti, Genova 1992.

⁸ J. MARITAIN, *Christianisme et démocratie*, dans *Oeuvres complètes*, Editions Universitaires-Éditions St. Paul, Fribourg (Suisse)-Paris 1988, vol. VII, p. 729.

l'autorité a sa source en Lui que personne et aucun groupe d'hommes n'a, de par la nature, le droit de commander dans la société. Les chefs sont donc élus par le peuple, sont par lui revêtus d'autorité et contrôlés comme ses vicaires ou représentants. Cette conception rend inadmissible toute prétention oligarchique, qui voudrait réserver seulement à quelques-uns le privilège de l'autorité; elle rend aussi inadmissible l'existence d'une minorité idéologico-révolutionnaire, autorisée à guider le peuple, parce que pourvue de la vraie science de l'histoire.

5. S'il n'est pas rejeté, le levain évangélique qui est à l'oeuvre dans la vie civile, conduit vers la *société ouverte*, dont on note une remarquable affinité avec l'idée de démocratie. Pour y arriver, il ne suffit ni l'économie du marché, ni la puissance de la technologie, ni une éthique relativiste. Quand Popper écrit que l'individualisme est devenu, de pair avec l'altruisme, le fondement de la civilisation occidentale, qu'il est actif dans la doctrine centrale de Kant («il faut reconnaître que les individus humains sont des fins et il ne faut pas s'en servir comme de simples moyens pour rejoindre ses propres fins»), et encore plus dans le christianisme, et qu'aucune autre pensée n'a été aussi puissante pour le développement de l'homme⁹, il apprécie ce qu'on devrait appeler plus exactement le principe chrétien de la personne et de l'amour. Les sociétés démocratiques constituent, dans un certain sens, des sociétés ouvertes et sont sans doute plus ouvertes que les sociétés tribales, autoritaires ou totalitaires. Elles ne s'ouvrent pas toutes seules: elles deviennent ouvertes si elles sont animées et poussées par une *morale ouverte et universelle* et par une *religion ouverte et universelle*, dont l'exemple suprême se trouve dans l'Évangile.

Le personnalisme communautaire.

6. Ces intuitions trouvent un soutien dans l'idée du personnalisme communautaire, dans lequel s'exprime la vocation sociale de la personne. On sait très bien que la philosophie politique d'Aristote fut élaboré autour de la définition de l'homme en tant qu'animal politique par nature. La base dernière de tout société politique, en vertu de laquelle elle se différencie d'une société animale, doit être individuée dans la présence ou immanence en tout homme du λόγος (raison et langage) et des critères du bien et du mal¹⁰. Une société démocratique où les hommes sont respectés comme êtres de raison et de langage, capables de comprendre les critères du bien et du mal, est une réalité beaucoup plus riche d'une société civile dans l'acception hegelienne (*bürgerliche Gesellschaft*), définie par lui comme système social des besoins, et qui comme telle existe aussi pour les animaux. Sur ces problèmes, le christianisme greffe un paradigme plus profond, car, plaçant la dimension sociale et la communication à

⁹ Cf. K. R. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, Routledge & Keegan Paul, London 1964, vol. 1, 102.

¹⁰ Cf. ARISTOTE, *Polit.* 1253 a 8-18.

l'intérieur même de la vie divine, il en fait des modèles pour la vie humaine¹¹. Quand, au début de l'Évangile de St. Jean, nous lisons le verset: «Au commencement était le Verbe», c'est-à-dire le Λόγος ou la Parole, nous comprenons que la Parole parle à quelqu'un. Nous pouvons donc penser que le début du quatrième Évangile fasse allusion à la Communication et à la Relation soit intradivine soit avec les hommes en vertu d'un libre choix de Dieu. En cela aussi se fondent les analogies entre démocratie et christianisme, car les deux sont liés (d'une façon différente, bien sûr) à la communication et au dialogue.

Si l'homme est un être d'action et de communication, alors une démocratie individualiste qui minimise l'échange inter-personnel — le remplaçant par des procédures qui suivent des règles artificielles — est très limitée, du moment qu'elle retranche des dimensions essentielles de la vie collective. La vieille tradition russe de la communauté et peut-être aussi quelques aspects de l'idéal socialiste prouvent qu'ils ont compris cela. Travaillant pour une démocratie solidaire et fraternelle, le ferment chrétien agit comme principe de critique permanente de différents aspects des démocraties libérales contemporaines et de leurs cultures. Quelques-unes d'entre elles donnent des citoyens l'interprétation de sphères morales renfermées les unes contre les autres, c'est-à-dire, incapables de communiquer et de collaborer autrement que par des pactes de garantie réciproque. Ainsi, l'État serait seulement le garant d'un ensemble de convenances extérieures, liées entre elles uniquement par des contrats.

Le principe de personne, faisant allusion à l'élément divin que l'homme porte en lui en tant que *imago Dei* et revenant sur l'idée d'un Dieu Createur par amour, exigerait une continuelle reconstruction de la vie civile par ce même élément divin. Cependant, les États totalitaires en quête de pouvoir, comme aussi les démocraties agnostiques et bourgeoises, ne s'orientent pas d'après ce qui, dans l'homme, est divin, mais plutôt d'après ce qui est matériel et parfois inférieur: elles pratiquent, à des titres différents, «la politique des corps». Dans cette assertion, on peut résumer la tentation matérialiste et relativiste, présente dans les démocraties de l'Occident.

D'autre part, le respect de l'élément divin présent dans l'homme, va toujours de pair, dans le christianisme, avec un réalisme anthropologique, qui ne peut pas fermer les yeux sur les conséquences du péché originel, sur la méchanceté et sur l'égoïsme, toujours prêts à s'allumer dans l'homme dès que la lumière et la référence à Dieu s'éteignent.

S'inspirant à la philosophie des Lumières, la démocratie moderne a adopté une anthropologie optimiste, avec le mythe de la bonté naturelle de l'homme, qui a laissé des traces aussi dans les doctrines socialistes et marxistes. Les anthropologies pessimistes, qui voient en l'homme un être dangereux — voué au mal et prêt à employer tous les moyens pour obtenir le pouvoir, et satisfaire sa vanité (Machiavelli, Hobbes) — sont-elles meilleures? Le christianisme dessine de l'homme une image réaliste, celle d'un être capable de bien et de mal. Ainsi faisant, il offre une suggestion re-

¹¹ A ce propos, il faudrait rappeler le volume de Henri DE LUBAC, *Catholicisme. La fonction sociale du dogme*, 5e. éd., Aubier, Paris 1952.

marquable à la philosophie démocratique, qui n'a pas besoin de se lier à une conception anthropologique vainement optimiste. Au maximum, le critère démocratique du suffrage universel est-il plus proche du pessimisme que de l'optimisme, du moment qu'une expérience constante montre que les régimes oligarchiques, le suffrage restreint, les partis uniques des nomenclaturas idéologiques, s'occupent très peu du peuple et des classes moins favorisées qui n'ont pas de voix. Le suffrage universel est donc une méthode nécessaire, permettant à celles-ci de s'exprimer et de faire valoir leurs propres positions.

En résumé, il semble que deux soient les idées dans lesquelles on aperçoit mieux l'influx du christianisme sur la démocratie: 1) celle de personne, qui est une notion chrétienne étrangère dans l'ensemble à la tradition islamique, asiatique, africaine. L'idéal politique qui paraît être plus cohérent avec le christianisme est une démocratie de personnes, pas d'individus; 2) l'idée d'une civilisation de l'amour. Cette notion est comme l'autre chrétienne, non pas induiste ou musulmane. Seulement aux sources du christianisme vivent l'idée d'une vie donnée par amour et l'archétype de la Croix.

Une alliance au-delà des Lumières.

7. Aucune autre expression n'est aussi capable de faire avancer l'homme qu'une culture démocratique de substance évangélique et d'envergure personnaliste et communautaire¹². Son intention est de conduire à l'émancipation humaine, et non seulement à l'émancipation politique; les deux émancipations ne peuvent être séparés, comme ce serait le désir du libéralisme, qui fait du citoyen une abstraction de l'homme. Mais si ces émancipations doivent procéder ensemble, il faut une conception générale de la vie et une «*esperance temporelle*» que l'Évangile peut nourrir. Le principe démocratique revêt une dimension universelle, c'est-à-dire, historico-mondiale. Sur un autre plan, le christianisme est une religion, absolument universelle: dans le Christ, il n'y a ni juif ni grec, ni esclave, ni libre. Leurs universalités respectives les rendent aptes à une rencontre, dans le sens que *le théisme chrétien et le ferment évangélique sont nécessaires pour la vie de la démocratie*.

S'il était possible de décrire une oeuvre qui nous fait encore défaut, *L'Évangile et la démocratie*, celle-ci serait le meilleur couronnement de notre discours, car la démocratie du futur sera «*religieuse*» ou ne sera pas. Elle sera différente de celle des temps de l'antiquité et de la modernité. La religion et non la révolution produit une nouvelle dimension sociale: les grandioses et terribles expériences de notre siècle devraient le faire comprendre.

¹² «*La démocratie doit son existence au christianisme. Elle est née le jour où l'homme a été appelé à réaliser dans sa vie temporelle la dignité de la personne humaine, dans la liberté individuelle, dans le respect des droits de chacun et par la pratique de l'amour fraternel à l'égard de tous*» (R. SCHUMAN, *Pour l'Europe*, Paris 1963, p. 56).

Visant la vigueur de la vie morale et des vertus, le levain évangélique rejoint la vie démocratique à son point le plus névralgique. Contrairement à l'affirmation du matérialisme historique marxiste, *l'anatomie de la société civile est l'éthique et non pas l'économie politique*. Celui qui réussit à améliorer le comportement moral des gens, remplit la tâche la plus importante dans la société. Il n'y a pas de société qui — même si elle disposait d'institutions très perfectionnées — puisse se maintenir convenablement et constituer une *res publica* acceptable, si les citoyens se laissent trop aller aux vices et au déchainement des passions. De plus, dans son rapport avec la société civile, le christianisme ne se limite pas aux accords de sommet: il agit à *l'intérieur* du peuple et *avec* le peuple, respectant la structure pluraliste des formations sociales intermédiaires entre le citoyen et l'Etat, pour faire naître une démocratie des citoyens, loins des illusions d'une démocratie sans les citoyens et sans le peuple, comme il était le cas des soi-disantes «démocraties populaires». Ainsi, on crée des centres d'activité sociale et des contre-pouvoirs diffus.

Si l'alliance entre le principe chrétien et le principe démocratique aura une durée convenable, on peut espérer que l'Europe retournera aux vraies valeurs de la philosophie démocratique de la vie et de la politique, qui actuellement à l'Est aussi bien que dans les «sociétés libérales» de l'Ouest, sont plus ou moins négligées. Mais pour rejoindre ce but, il faut dépasser une conception actuellement répandue à l'Ouest, selon laquelle la démocratie ne serait pas un ensemble de valeurs, mais une pure méthode, qui, en établissant seulement les procédures pour la prise de décisions politiques, peut accueillir *n'importe quel contenu*. Une telle démocratie formelle-procédurale serait cependant incomplète et, dans sa substance, agnostique, et indifférent vis-à-vis des valeurs: la raison la plus profonde en est qu'on ne croit plus dans la possibilité de les connaître rationnellement. L'insuffisance d'une démocratie basée sur des règles de procédure, et pour le reste relativiste, devrait apparaître clairement: elle serait une démocratie sans aucun but et proche de l'image qu'en a donné Hans Kelsen. Ce type de démocratie, qui voudrait s'appuyer sur le dogme de l'autonomie humaine selon laquelle la liberté est obéir à soi-même, semble incompatible avec le christianisme. L'unité d'un peuple appartient à l'ordre de la raison pratique et du «coeur», et ne peut être assurée uniquement par des règles formelles. Ceci vaut particulièrement pour la démocratie, parce que la plus grande liberté inhérente à cette forme de gouvernement, l'expose au risque de l'anomie. Il est, par conséquent, d'autant plus nécessaire de trouver une base de vérité et des valeurs communes dans la lutte contre les facteurs toujours menaçants de la désagrégation sociale.

8. Nous avons fait une brève allusion à Tocqueville, Bergson et Maritain, car dans nos positions s'expriment des idées proches à celles de ces auteurs. Pour Tocqueville, les idées de morale et de religion se connectent à celles de liberté et d'égalité d'une façon telle que chacune s'affaiblit en se séparant des autres. La religion et la morale aident la société à être une communauté unie et donc à durer dans le temps (cf. *La démocratie en Amérique*). Pour Bergson, la démocratie «est d'essence évangélique,

et [que] elle a pour moteur l'amour»¹³, et elle transcende la condition des sociétés closes. Selon les paroles de Maritain, «c'est seulement par la démocratie que peut être accomplie une *rationalisation* morale de la politique. Parce que la démocratie est une organisation rationnelle de liberté fondée sur la loi»¹⁴.

Si l'on s'interroge sur la culture dominante dans nos sociétés occidentales, il faut avouer qu'elle est assez différente de celle des auteurs mentionnés. Bentham semble prévaloir même sur Locke, alors que la démocratie entendue comme la politique des corps se borne à la recherche utilitaire du plus grand bien-être pour le plus grand nombre. Au lieu d'une culture fondée dans l'utilitarisme, le relativisme et le positivisme s'impose le choix pour une culture qui s'abreuve aux sources de l'antiquité classique, de l'humanisme, du christianisme, selon une requête déjà avancée par M. Scheler (cfr. *Vom Ewigen im Menschen*). Au cœur de cette culture pour une diverse démocratie on trouve l'homme comme personne religieuse insérée dans le royaume de Dieu, et capable de progresser et de régresser; on trouve les idées de peuple, de loi naturelle comme loi non-écrite et directrice des communautés politiques, de bien commun et enfin de citoyen.

Il faut bien avouer que dans cette nouvelle culture il serait nécessaire de transformer les paradigmes introduits par la pensée libérale dans les sociétés démocratiques. Les aspects sur lesquels le changement nous semble plus décisif concernent les points suivants de l'idéologie libérale: 1) on n'accepte plus fins sociaux établis par nature; 2) Dieu n'est plus considéré comme normatif pour la politique, et par conséquence le rôle public du christianisme s'épuise; 3) la politique tends à se bâtir sur les impulsions égoïstes des citoyens; 4) l'autorité politique est légitimée seulement et exclusivement par le consentement; ça implique que l'objet ou le contenu de la décision politique ne soit plus restreint par des considérations intrinsèques sur le bien et le mal, le licite et l'illicite.

Il faut donc mettre en question la conception de la philosophie des Lumières et celle du courant libéral de l'indifférence publique devant la vérité, à laquelle sont liées des positions aujourd'hui fort répandues et selon lesquelles la morale ne concernerait que le domaine privé, tandis que le droit —séparé de la morale— ne serait qu'un instrument pour réglementer la société de l'extérieur. Pour ces positions, la démocratie est essentiellement pluraliste, ce qui est vrai si nous considérons la sphère variée des opinions politiques et la fluctuation des intérêts. On ne peut cependant pas soutenir ceci si, descendant à un niveau plus profond, on considère que la démocratie est ancrée dans des valeurs. De la nécessité d'une rencontre entre la démocratie et le christianisme découle celle d'*aller au-delà des Lumières* —au delà de son idée d'une démocratie agnostique, moralement relativiste, qui tend à mettre toutes les affirmations sur le même plan, parce qu'elle ne sait plus distinguer entre les vraies et les fausses— pour retrouver la couche chrétienne des démocraties. Le dépassement

¹³ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, dans *Oeuvres*, PUF, Paris 1963, p. 1215.

¹⁴ J. MARITAIN, *L'homme et l'Etat*, dans *Oeuvres complètes*, éd. cit., vol. IX, p. 547.

des Lumières semble s'imposer pour une raison très profonde, c'est-à-dire le progressif épuisement de son potentiel de libération.

Lorsqu'on pense aux rapports entre la démocratie et le christianisme, on doit *servir aussi de la tradition théologique et philosophique russe et orthodoxe*. Les concepts mentionnés ci-dessus au sujet de ce rapport ont été formulés selon la tradition du catholicisme et de la science politique classique. Il serait nécessaire de les intégrer à la lumière de l'économie trinitaire et du symbolisme de la tradition orthodoxe. Ce processus serait conforme à l'histoire spécifique du peuple russe, qui a moins d'expérience avec l'*Aufklärung*, le libéralisme et le catholicisme et plus avec le marxisme et l'orthodoxie. La culture russe doit aujourd'hui faire face à la tâche de donner à la démocratie une substance nouvelle et valable, en rejetant les versions de l'*Aufklärung* et celle de Lénine¹⁵.

Un principe de non-accomplissement ou de non-achèvement — également d'origine chrétienne et souvent rappelé par Aldo Moro — fait parti, lui aussi, de l'esprit démocratique. La démocratie est une idée asymptotique, est un mouvement en avant et possède, dans ce sens aussi, des similitudes avec le ferment évangélique. Elle a besoin d'institutions et du droit, car sans eux les idées n'ont pas de jambes. Aujourd'hui la perspective de la maison commune européenne de l'Atlantique à l'Oural, dont la garantie la plus sûre est le fondement constitué par les communes racines chrétiennes des nations européennes, manque de l'apport d'un *droit et d'institutions pan-européens*. La marche vers cette «maison» ne continuera pas si les peuples d'Europe ne vivront pas à la lumière des principes démocratiques et si leurs systèmes économiques, politiques et juridiques seront trop différents. La tâche est énorme, mais nous ne manquons pas de ressources. Il est plus facile d'avoir un futur commun si on possède un passé commun: le christianisme peut lier notre passé européen avec notre futur européen.

VITTORIO POSSENTI

Université des Etudes de Venise.

¹⁵ Pour Lénine, la démocratie n'est pas le meilleur régime politique: «La démocratie n'est nullement une limite insurmontable; elle est simplement une étape qui va du régime féodal au capitalisme et du capitalisme au communisme» (*Stato e rivoluzione*, Edizioni Riuniti, Roma 1966, p. 178). Dans la «démocratie prolétaire», où la démocratie directe a pris la place de la démocratie représentative et où le système parlementaire est supprimé, il n'y a pas de rôle pour l'opposition et même pas un contrôle effectif du pouvoir.

GNOSEOLOGÍA DE LA LEY NATURAL¹

Las frecuentes discusiones sobre los derechos humanos, los alegatos políticos acerca de los principios que deben regir la sociedad, las discusiones intelectuales acerca de la fundamentación racional de las normas en el ámbito de las ciencias sociales, la ética y la filosofía del derecho, plantean interrogantes acerca de cómo se conocen los preceptos secundarios de la ley natural, que son aquellas normas que rigen —de un modo más inmediato que los primeros principios prácticos— la vida individual y social. Entre esas interrogantes se impone, por una parte, aquélla que pone en duda la eficacia práctica de una derivación puramente científica y abstracta de las llamadas normas secundarias de la ley natural. A esa interrogante he intentado dar respuesta en este artículo. Para ello me he fundamentado en los pocos textos en que Tomás de Aquino se refiere a la derivación de aquellos preceptos más específicos, teniendo en cuenta la gran autoridad que el Aquinate posee en relación con la verdad sobre la ley natural. Especialmente útiles para la interpretación de esos textos me han parecido las *Nove Lezioni sulla Legge Naturale* de Jacques Maritain², donde se distingue claramente lo que es el conocimiento científico y el conocimiento por connaturalidad de dicha ley, distinción que, en mi opinión, resuelve el problema planteado.

Si la eficacia práctica del conocimiento de la ley natural depende, principalmente, de ese rasgo suyo —la connaturalidad—, el estudio psicológico de ese conocimiento se encuentra estrechamente ligado a una ética de la virtud, que ha sido magistralmente desarrollada en nuestros días —de acuerdo a una recepción muy actual de la filosofía de Tomás de Aquino (que indirectamente puede ser llamada aristotélica)—, por Martin Rhonheimer y Giuseppe Abbà, entre otros. A ellos me he referido también en este estudio para resolver el problema de la derivación de las normas secundarias.

La complejidad del tema no permite, por cierto, un único punto de partida, ni una revisión minuciosa de todos sus argumentos en estas pocas páginas; he decidido, por tanto, comenzar por establecer una diferencia entre la ley natural y el derecho de gentes, distinción en la que ya se vislumbra la importancia del conocimiento por connaturalidad de la ley natural, para analizar a continuación en los próximos epígra-

¹ Esta investigación ha sido realizada en el contexto de un proyecto financiado por FONDECYT, Fondo de desarrollo científico y tecnológico de Chile.

² Jacques MARITAIN, *Nove Lezioni sulla Legge Naturale*, introduzione, traduzione e note di Francesco Viola, Editoriale Jaca Book, Milano 1985. El acceso a la edición original francesa de esta obra no me ha sido posible hasta ahora.

fes como se produce la aprehensión afectivo-cognoscitiva de los primeros principios prácticos y de las normas específicas o secundarias, y su contraposición a un conocimiento científico de esa normativa.

Dice Tomás de Aquino que «una norma puede derivarse de la ley natural de dos maneras: bien como una conclusión de sus principios, bien como una determinación de algo indeterminado o común. El primer procedimiento es semejante al de las conclusiones demostrativas que en las ciencias se infieren de los principios [...] Pues bien, hay normas que se derivan de los principios comunes de la ley natural por vía de conclusión; y así, el precepto “no matarás” puede derivarse a manera de conclusión de aquel otro que manda “no hacer mal a nadie”»³.

Las normas que se derivan de los principios comunes de la ley natural por vía de conclusión, son las que tradicionalmente se han llamado normas o preceptos secundarios. Cuando son promulgadas por quien tiene a su cargo el cuidado del bien común, constituyen el derecho de gentes. Pero anteriormente a la deducción de las normas que constituyen el derecho de gentes y su promulgación, la razón individual las descubre al interior de la experiencia moral, es decir en el curso del progreso de la conciencia moral. Este primer modo de encontrarse con los preceptos secundarios hace que estas normas sean también de ley natural.

Que los preceptos secundarios son de ley natural cuando se conocen al interior de la experiencia moral, es una verdad que se puede fundamentar en lo que dice Tomás de Aquino cuando afirma que las normas que se derivan del derecho natural, por ser naturales al hombre, le son dictadas por su *razón natural*, y son constituidas en un segundo momento como el derecho de gentes⁴. Anteriormente, en el mismo texto, dice que «al derecho de gentes pertenecen las normas que se derivan del derecho natural como las conclusiones de sus principios; por ejemplo, la justicia en las compraventas, y otras cosas así, sin las cuales no sería posible la convivencia humana; y este derecho es de ley natural, porque el hombre es por naturaleza un animal político, según se expone en *I Polit.*»⁵. Las normas derivadas son conocidas, por tanto, por la *razón natural*, y luego promulgadas como derecho de gentes. Este último es también de ley natural, pero es constituido en un segundo momento, por lo que no es producto de una racionalidad inmediata como es la de la razón natural.

La noción de *razón natural* que aparece en el texto citado de Tomás es de especial importancia para el tema planteado. Sugiere la realidad de una razón que conoce la naturaleza de forma directa, connatural, y no por reflexión sobre los conceptos que ella misma se haya formado sobre esa naturaleza. El hombre que no ha hecho todavía un estudio conceptual y lógico-deductivo de esas normas, conoce —por medio

³ *Summ. theol.* I-II q. 95 a. 2.

⁴ «Del derecho natural, en efecto, así dicho, se aleja el derecho de gentes, porque aquél es común a todos los animales, y éste sólo a los hombres entre sí. Mas considerar algo en comparación con lo que de ello se deriva es propio de la razón; y de aquí que este, ciertamente, sea natural al hombre, debido a su razón natural que lo dicta. Por eso, también el jurisconsulto Gayo dice: *Lo que la razón natural constituyó entre los hombres es observado entre todos los pueblos, y se llama derecho de gentes*» (*Ibid.* II-II q. 57 a. 3).

⁵ *Ibid.*

de ella—, los preceptos de la ley natural a partir de su experiencia moral. Ese conocimiento es indispensable para que la persona se mueva a la aplicación prudencial de la ley natural a ciertas circunstancias particulares, como veremos más adelante. Esa aplicación es la que permite que dicha ley sea realmente reconocida en la sociedad.

La distinción entre los preceptos secundarios de la ley natural y el derecho de gentes —aunque en definitiva ambos preceptúen lo mismo— se hace aquí como un llamado de atención sobre esa forma de conocimiento más natural de la ley. En mi opinión, la defensa de los llamados derechos humanos no debe hacerse sólo desde una controversia intelectual que permanezca alejada de la recta experiencia moral que está en el origen de su conocimiento.

Jacques Maritain ha afirmado con profundidad, más allá de las muchas discusiones teóricas acerca del derecho de gentes que se han desarrollado a partir del s. XVII, que nosotros podemos deducir de las opiniones de Santo Tomás que este derecho —o mejor dicho la ley común de la civilización, como él llama al derecho de gentes— difiere de la ley natural por el modo en que es *conocido*. El derecho de gentes es conocido por el ejercicio conceptual de la razón, mientras que la ley natural es conocida por inclinación⁶. De este modo hace una diferencia entre conocer los preceptos de la ley natural a través de una racionalidad formal, y conocerlos a través de la connaturalidad que tiene la razón humana con las inclinaciones naturales del hombre.

Estas distinciones nos acercan a un tema quizá olvidado, pero importante para encontrar el núcleo desde donde se puede fundamentar la universalidad de la ley natural, tan deseada en la modernidad: se trata de las inclinaciones esenciales y virtuosas del hombre al bien en el plano *ontológico*; y del conocimiento por connaturalidad de esas inclinaciones en el plano *gnoseológico*.

1. LA ONTOLOGÍA Y LA GNOSEOLOGÍA DE LA LEY NATURAL

«Siendo la ley regla y medida, puede existir de dos maneras: tal como se encuentra en el principio regulador y mensurante, y tal como está en lo regulado y medido. Ahora bien, el que algo se halle medido y regulado se debe a que participa de la medida y regla. Por tanto, como todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna, es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna, a saber, en la medida en que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsados a sus actos y fines propios. Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella [la criatura racional] una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo

⁶ Cfr. Jacques MARITAIN, «Quelques remarques sur la loi naturelle»: *Nova et Vetera* LIII (1978) 9-10.

que se llama ley natural. De aquí que el Salmista (Sal. 4,6), tras haber cantado: *Sacrificad un sacrificio de justicia*, como si pensara en los que preguntan cuáles son las obras de justicia, añade: *Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien?* Y responde: *La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes*, como diciendo que la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo que tal es el cometido de la ley, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. Es, pues, patente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional⁷.

Este texto de Tomás de Aquino sirve para distinguir el contenido ontológico y gnoseológico de la ley natural. Ambos aspectos se hallan tan intrínsecamente unidos, que su separación ha redundado en una pura teorización de la ley natural, ocasionando así una enorme ineficacia práctica.

La impronta de la ley eterna en la criatura racional⁸, según el texto de Tomás recién citado es, por una parte, de índole ontológica, porque se constituye como un conjunto de inclinaciones naturales hacia una manera de obrar, que es el fin del hombre. Estas inclinaciones originan un orden tendencial que la razón divina ha establecido en la naturaleza humana. Por lo tanto la ley natural no es meramente garantizada por la razón divina, sino que es producida por ella⁹.

De ese pasaje se desprende —como ha hecho notar Maritain¹⁰— que son las inclinaciones, y no la facultad discursiva de la razón, el elemento formal que hace conocer la ley natural¹¹. La *gnoseología* de la ley natural depende estrechamente de su

⁷ *Summ. theol.* I-II q. 91 a. 2c.

⁸ «El concepto de ley eterna no es solamente un concepto teológico. Es una verdad tan filosófica como teológica, y la filosofía puede llegar a establecerla por sus propios medios» (Jacques MARITAIN, «Quelques remarques...», 4). Efectivamente, Tomás de Aquino dice que «Dios es creador de todas las cosas por su sabiduría, y respecto de esas cosas guarda una relación semejante a la del artífice respecto de sus artefactos, según expusimos en la Parte I [q. 103 a. 5]. El es además quien gobierna todos los actos y movimientos de cada una de las criaturas, como dijimos en la misma Parte I [q. 103 a. 5]» (*Summ. theol.* I-II q. 93 a. 1c). La demostración filosófica de la verdad de la creación, que es competencia de la Metafísica, es supuesta por la Ética, ciencia que se ocupa de la ley natural.

Nos estamos refiriendo a la ley eterna tal como la entiende Tomás de Aquino en la II Parte, en la cual adquiere un relieve novedoso respecto a sus obras anteriores. En el *Comentario a las Sentencias* la ley divina es la ley divina positiva, cuyo contenido se encuentra sobre todo en los preceptos del decálogo. En la *Suma contra Gentiles*, en el libro III, aunque se intenta explicar la *ratio* del gobierno divino sobre el hombre, todavía Tomás se refiere a la ley divina como la ley divina positiva, como si en gobernar al hombre mediante la ley se agotara la ley eterna. La II Parte, en cambio, distingue claramente ley eterna y ley divina positiva. Cfr. Giuseppe ABBÀ, *Lex et virtus*, LAS, Roma 1983, pp. 249-250.

⁹ Esto no significa que para conocer la ley natural haya que comenzar por demostrar la existencia de Dios y la realidad de la creación divina, sino que en el conocimiento práctico de la ley natural el hombre se encuentra con esta norma como algo inscrito en su naturaleza, es decir dado.

¹⁰ Jacques MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, pp. 57ss.

¹¹ Félicien Rousseau ha hecho notar que el deslizamiento fuera de la tradición auténtica de la ley natural proviene de la ignorancia, o quizá del desprecio, del conjunto de inclinaciones que constituyen el fundamento objetivo de esa tradición, lo que ha acarreado una angelización peligrosa de la moral humana, haciéndola inepta, en buena parte, para enfrentar los problemas más cruciales de la humanidad. Cfr. Félicien ROUSSEAU, «Loi naturelle et dynamisme de la raison pratique de l'homme»: *Laval Théologique et Philosophique* XXXII (1976) 165.

ontología. Las inclinaciones dan a conocer la ley a través de la razón natural, «que no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros»¹² y ella, como dice Tomás, nos permite discernir el bien y el mal. Adviértase que Tomás de Aquino no se refiere a la luz de la razón discursiva, sino a la de la razón natural, que juzga por connaturalidad con las inclinaciones propiamente humanas de nuestra naturaleza, las cuales, a su vez, han sido creadas en nosotros de acuerdo a la sabiduría eterna.

En este sentido la ley natural es cosa de la razón, y la razón es regla y medida de nuestros actos, el primer principio de los actos humanos¹³. La razón natural ha sido descrita por Maritain como «forma» o entelequia de nuestras energías psicológicas —las inclinaciones humanas, ontológicas, animales y racionales— que cumple su función de una manera preconsciente, si se entiende por conciencia la reflexión sobre sus contenidos. Las inclinaciones naturales son refractadas por el cristal de la razón en su vida inconsciente o preconsciente. Lo que agrada espontáneamente al animal racional es consonante con la razón¹⁴.

Estas afirmaciones coinciden con las de Robert Spaemann cuando dice que si todos aceptamos que hay algo bueno o malo en sentido absoluto no es por una suposición o simplemente porque tengamos que aceptar algo, sino porque «se trata de un conocimiento que todos poseemos, mientras no reflexionamos expresamente sobre ello». Y así «cuando un hombre se comporta como el polaco P. Maximiliano Kolbe que se ofrece libremente al *bunker* de hambre de Auschwitz para, a cambio, salvar a un padre de familia, no pensamos que lo que fue bueno para el padre de familia y malo para el Padre Kolbe sea, considerado en abstracto, una acción indiferente, sino que en ella vemos a un hombre que ha salvado el honor del género humano que sus asesinos habían deshonrado. La admiración surge allí donde se cuente la historia de este hombre, sea entre nosotros, o sea entre los pigmeos de Australia»¹⁵.

La ley está inscrita en la naturaleza, por lo que el elemento ontológico es el primer aspecto de la ley natural. Por eso se ha hecho bien en buscar los fundamentos de la ley natural en la metafísica. Sin embargo, la ley natural es tal no sólo porque radica en la naturaleza, lo cual ha sido demostrado científicamente desde la filosofía, sino también porque es *conocida naturalmente*, por *connaturalidad*. También la ley natural es conocida de un modo reflejo, por medio de la ciencia y de la filosofía, pero su conocimiento más originario, y el que posee una mayor eficacia práctica, es este conocimiento natural, muchas veces indemostrable, oscuro, asistemático, vital, que procede por experiencia tendencial. El hecho de que una buena parte de los hombres sea incapaz de justificar racionalmente sus propias convicciones morales más profundas, no es signo de que posean convicciones irracionales o inconsistentes, sino al contrario, es signo de la naturalidad esencial de su conocimiento, y de que poseen una racionalidad más que humana, porque está más directamente regulada por la razón divina¹⁶.

¹² Cfr. nota 6.

¹³ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 90 a. 1 ad 3um.

¹⁴ Cfr. Jacques MARITAIN, «Quelques remarques...», 2-3.

¹⁵ Robert SPAEMANN, *Ética. Cuestiones fundamentales*, EUNSA, Pamplona 1988, p. 23.

¹⁶ Cfr. Francesco VIOLA, *Introduzione a Jacques MARITAIN, Nove lezioni...*, pp. 23-24.

Con esta tesis está de acuerdo Millán Puelles cuando dice: «Conocemos nuestros deberes más elementales —los señalados por los “preceptos primeros” de la ley natural— de una manera enteramente pre-discursiva, es decir, sin hacer ningún especial razonamiento en el cual la naturaleza específica del yo humano, que es fundamento ontológico de nuestros deberes —también de los primordiales o más elementales— se comporte a la vez como un fundamento lógico. De ningún modo es preciso, para tener una inequívoca conciencia de esas obligaciones, el pensarlas como fundadas en nuestro ser natural. O sea : no solamente no las derivamos de nuestro ser natural en calidad de fundamento lógico de ellas, sino que tampoco hace falta, para poder conocerlas, que las pensemos como ontológicamente fundamentadas en nuestro ser natural. Más aún: para poder entenderlas de ese modo se requiere tenerlas ya captadas sin referirlas todavía a ningún fundamento ontológico (ni general, ni particular, ni inmediato, ni mediato)»¹⁷.

Es distinto lo que sucede en la reflexión filosófica acerca de la experiencia moral de la ley natural. En ella se nos pone de manifiesto la naturaleza específica del yo humano como lo que es congruente con nuestra conducta éticamente recta. El resultado de esa reflexión es un conocimiento especulativo verdadero que no tiene eficacia práctica inmediata, porque es un conocimiento establecido por la razón teórica, y no por la razón práctica, que constituye una función distinta de la misma razón de la cual la razón teórica es también nada más que una función. Ese conocimiento especulativo verdadero no puede transformarse en mandato —según ha afirmado Millán Puelles criticando a Pieper, quien ha intentado establecer un «realismo ético» en oposición a un «idealismo ético»—¹⁸. En otras palabras, el afán de realismo filosófico no nos debe llevar a establecer la teoría del conocimiento como el fundamento de la experiencia moral, y ni siquiera de la filosofía moral, la cual debe explicar la *gnoseología* de la ley natural a partir del funcionamiento recto de la razón práctica. Esta *gnoseología* de la razón práctica es, si cabe decir, más realista filosóficamente para explicar la experiencia moral, que la teoría del conocimiento.

En relación a lo sostenido por J. Pieper en su libro *La realidad y el bien*, y también en relación a un vasto sector del pensamiento moral neotomista¹⁹, me parece que la tesis de que la naturaleza es el fundamento de la ley natural y, por tanto, de la moral, ha recibido una mejor justificación por M. Rhonheimer. Señala este autor que «el principio “todo deber se fundamenta en el ser” [recuérdese que es éste el principio con el que Pieper abre su investigación sobre la realidad y el bien] es problemático, si el ser queda equiparado a la *essentia* [...] Mientras la *essentia* es para el ser del hombre algo necesario de una manera metafísicamente constitutiva, el sector de los actos constituye, en cambio, el ámbito de la libertad, el cual trasciende lo constitutivamente necesario. Mas el ser que es puesto libremente no es *derivable* de algo constitutivo metafísicamente necesario, sino *fundamentable* en él»²⁰.

¹⁷ Antonio MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994, p. 52.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 53.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*

²⁰ Martin RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1987, p. 42; citado por Antonio MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación...*, pp. 53-54.

En la raíz de la crítica que Rhonheimer dirige a Pieper, está el hecho de que no se ve cómo pueda ser posible que un mero indicativo se transmute en un imperativo a través de una pura derivación por inferencia. Esto implicaría la transformación de un conocimiento especulativo de la razón teórica en un mandato de la razón práctica, lo cual, según Millán Puelles, es imposible²¹. No es que a partir de una consideración teórica acerca del ser del hombre no se pueda establecer teóricamente un deber ser general de la conducta humana. Por cierto que eso lo puede y lo debe hacer la lógica, la teoría del conocimiento y la misma metafísica. Pero ese deber ser general no tiene una eficacia práctica inmediata, porque no ha sido imperado por la razón práctica.

La razón práctica es además, como afirmábamos²², *ratio naturalis*, razón natural, capaz de una eficacia valorativa y ordenadora prediscursiva porque simplemente toma conciencia de las inclinaciones naturales a los bienes humanos, impresas según la razón divina o ley eterna en el hombre. Esa toma de conciencia hace patente, dice Rhonheimer reflexionando sobre el acto de la razón práctica, «las exigencias éticas del ser humano o de la naturaleza humana; con lo cual el ser humano o la naturaleza humana están aquí en un contexto práctico, es decir, no simplemente como objeto de la razón teóricamente cognoscitiva, sino como una experiencia, metafísica y antropológicamente esclarecida, que de sí misma tiene la razón práctica; por tanto, un ser y una naturaleza en cuyo concepto y contenido está ya presente e implícita la eficacia ordenadora y valorativa de la razón práctica como “ratio naturalis”»²³.

En el conocimiento de la ley natural por la *ratio naturalis*, la naturaleza y la conciencia están unidas de una manera vital. La razón natural es el modo en que la voz de la naturaleza humana es percibida inmediatamente por la conciencia del hombre. Por eso es una razón que no reflexiona ni raciocina, ni tampoco establece evidencias o verificaciones. Es una razón que percibe en sí misma su propio ser, estableciendo un contacto inmediato e íntimo con lo real, a pesar de que es falible y está perturbada por factores históricos y culturales. Es —como ha dicho de Finance— una *razón informante*, no una *razón raciocinante*, que se manifiesta a través de productos espontáneos, profundamente racional, pero que no depende de un juicio crítico, de un pensamiento formal y reflejo²⁴.

Ahora bien, los primeros preceptos de la ley natural, de los que toma conciencia la razón natural, son sometidos posteriormente por la razón del científico —ya sea filósofo moral, teólogo moral o jurista— a su propio régimen, que es el de la deducción y construcción de conceptos. Este conocimiento apoya sus demostraciones y se funda en la necesidad lógica, con el fin de establecer leyes para la comunidad. Entonces, dice Maritain, la ley, en cierto grado se positiviza. Es necesario que la ley natural sea conocida, defendida y proclamada de este modo. Pero no se debe insistir demasiado en la función legisladora de la razón, hasta el punto de olvidar el papel

²¹ Cfr. nota 14.

²² Cfr. notas 9 y 10.

²³ Martin RHONHEIMER, *Natur als Grundlage...*, pp. 376-377; citado por Antonio MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación...*, p. 56.

²⁴ Cfr. Francesco VIOLA, Introducción a Jacques MARITAIN, *Nove lezioni...*, pp. 23-24.

principal que le cabe en el conocimiento de la ley natural a la experiencia moral de la razón natural, porque entonces la legislación pierde su eficacia práctica²⁵.

Cuando la ley natural es sólo producto de las funciones lógicas de la razón, se objetiviza demasiado, se distancia de lo que realmente mueve al sujeto agente y, por tanto, de la naturaleza y, lo que es peor, pierde la perspectiva de lo que es su fundamento, una razón superior mucho más alta que la humana, la razón divina. La defensa que ha hecho Maritain de la peculiaridad gnoseológica de la ley natural —el conocimiento por connaturalidad— ha sido motivada por la exigencia de neutralizar lo más posible la intervención de la razón humana, para subrayar el rol que juega el *lógos* divino en su conocimiento, a través de las inclinaciones naturales al bien. Desde esta perspectiva la ley natural ya no es fácil presa de la falacia naturalista²⁶.

Porque el objetivo de Hume al discutir el *is-ought* era considerar si es posible, para la razón aislada, distinguir entre el bien y el mal moral, o si deben concurrir otros principios²⁷ para capacitarnos a hacer esa distinción. Sus argumentos se han dirigido expresamente contra «aquéllos que afirman que la virtud es sólo conformidad con la razón; que hay una armonía y un desorden eternos de las cosas, que son los mismos para todos los que ellos consideran como seres racionales; que los parámetros inmutables de lo correcto y de lo incorrecto imponen obligaciones no sólo a las criaturas humanas, sino también a la Deidad en sí misma...»²⁸.

Anscombe ha afirmado que la peculiaridad del filosofar de Hume ha sido hacer consideraciones sofísticas que, sin embargo, descubren problemas muy profundos e importantes que deben ser investigados²⁹. Y el texto anterior hace una de esas consideraciones, porque plantea el problema de si la razón aislada es capaz de mover al bien. Es cierto que Hume no se inserta en una discusión acerca de las diferencias entre distintas funciones de la razón, como lo hacemos hoy nosotros resolviendo problemas actuales de la ética. El discutía con moralistas de su época, concretamente con Joseph Butler, y especialmente con Samuel Clarke³⁰. Pero los problemas que ha suscitado el utilitarismo, que es una consecuencia de su filosofía, nos llevan a buscar esas distinciones en los textos clásicos de la filosofía de Tomás de Aquino. Además, aquéllos con quienes discutía son deudores de dudosas interpretaciones que se hicieron de esos mismos textos³¹. En realidad, los antecedentes de Clarke se encuen-

²⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 28-29.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 31-32. No significa que el hombre deba conocer primero la existencia de Dios para inferir de ese conocimiento la ley natural, sino que por connaturalidad, el hombre conoce un orden tendencial fundamental inscrito en su naturaleza, un orden dado.

²⁷ En el *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, Hume entiende por «principios» ciertos actos mentales como la conciencia, el sentido moral, los sentimientos, las pasiones, etc. (Cfr. RAPHAEL, *British Moralists*, §§ 488, 490, 505, etc.; citado por John FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1984, p. 38).

²⁸ David HUME, *A Treatise of Human Nature*, Book III, Part I, sec. 1, en RAPHAEL, *British Moralists*, § 488); citado por John FINNIS, *Natural Law...*, p. 38.

²⁹ Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, «Modern Moral Philosophy», en *The Is-Ought Question*, ed. by W. D. Hudson, Macmillan, New York 1969, p. 177.

³⁰ Cfr. John FINNIS, *Natural Law...*, p. 38.

³¹ Cfr. John FINNIS, *Natural Law...*, p. 42ss.

tran en Grotius, padre del iusnaturalismo racionalista moderno, quien, a su vez, se inspiró en los comentarios acerca de la filosofía de Tomás de Aquino que hicieron Suárez y Vázquez.

Pues bien, al comienzo de este epígrafe citábamos un texto de Tomás de Aquino que dice en síntesis lo siguiente: hay en la criatura racional una participación de la ley eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Esa participación permite al hombre, por medio de la luz de la razón natural, discernir el cometido de lo bueno y de lo malo, que es el cometido de la ley³². Me parece que Tomás afirma allí que los primeros principios de la ley natural se conocen por connaturalidad. Hay otro texto del Aquinate que nos permite reafirmar esta tesis e iniciar el análisis de cómo se conocen los preceptos secundarios de la ley natural.

2. EL DINAMISMO DE LA RAZÓN PRÁCTICA EN EL CONOCIMIENTO DE LA LEY NATURAL

«Los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo»³³. Tomás comienza esta cuestión haciendo un *paralelo* entre el dinamismo de la razón práctica en el conocimiento de la ley natural y el de la razón especulativa en el conocimiento teórico.

Por lo que se dice a continuación este paralelismo parece ser casi una identificación entre esos dos tipos de conocimiento, ya que explica más o menos largamente lo que es la evidencia en el orden especulativo. Establece una diferencia entre la evidencia en absoluto y la evidencia en relación a nosotros, diciendo en un párrafo largo que para la posesión de este segundo tipo de evidencia se requiere ser docto en algunos conceptos o definiciones fundamentales.

En seguida explica cuál es la evidencia para todos —sin necesidad de ser docto— en el orden especulativo, afirmando que lo primero que alcanza nuestra aprehensión es el ente, cuya noción está incluida en todo lo que el hombre aprehende. Es precisamente en las nociones de ente y no-ente donde se funda el primer principio indemostrable que dice «no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa», principio en el cual se asientan todos los demás principios.

Continuando con el *paralelismo* entre el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico de la ley natural, Tomás dice: «así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: “el bien es lo que todos apetecen”. En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: “El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse”. Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá ba-

³² Cfr. nota 6.

³³ *Summ. theol.* I-11 q. 94 a. 2.

jo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano»³⁴.

La profundidad de este argumento no se entiende bien cuando el paralelismo mencionado se interpreta como una completa simetría entre el razonamiento teórico y el razonamiento práctico, como si los preceptos secundarios de la ley natural se fundaran en el primer principio de la razón práctica con el mismo tipo de deducción que se realizan los razonamientos teóricos.

La interpretación que hace Maritain de ese texto me parece iluminadora de la profundidad del argumento del Aquinate. Dice lo siguiente: «En la *Prima Secundae*, q. 94, a. 2, Tomás afirma que toda cosa sobre la cual el hombre tiene una inclinación natural es aprendida por la razón como naturalmente buena —*naturalmente*, vale decir por inclinación, no mediante conceptos— y, por tanto, que debe ser hecha. Toda esta problemática está en cierta medida complicada por el hecho de que, en la citada q. 94, Tomás de Aquino se sirve continuamente del paralelo entre intelecto especulativo e intelecto práctico y, en virtud de este paralelo, compara constantemente el dinamismo de la razón práctica en el conocimiento de la ley natural y el de la razón especulativa en su conocimiento teórico. El habla aquí de los principios propios o específicos de la ley natural como *quasi* conclusiones de los principios comunes, esto es como si fueran proposiciones deducidas de los principios comunes. De hecho estos principios específicos o principios propios de la ley natural no son de ninguna manera conclusiones racionalmente deducidas; él quiere sólo decir que ellos tienen en el régimen del conocimiento práctico un rol similar o comparable al de las conclusiones en el régimen especulativo».

«La cuestión es todavía más complicada por el hecho de que, cuando el filósofo reflexiona sobre estos principios con su conocimiento de filósofo que es un conocimiento de segunda mano, un conocimiento reflexivo de la ley natural, puede justificar estos principios específicos de modo racional y lógico como si fueran conclusiones de los primeros principios; de aquí la tentación, para comentaristas un poco superficiales de este texto de Tomás de Aquino, de no darse cuenta que se encuentran propiamente frente a un paralelo y pensar que los preceptos específicos de la ley natural son realmente deducidos de modo lógico y racional de los principios comunes, así como sucede en el conocimiento especulativo. De este modo la noción de conocimiento por inclinación se pierde del todo y se tiene un procedimiento racional que imita, no se sabe como, las inclinaciones de la naturaleza»³⁵.

Esa interpretación explica, a mi parecer, que Tomás diga a continuación del texto citado antes, que dado que «el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales»³⁶. Con ello afirma una vez más el conocimiento por connaturalidad de la ley na-

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Jacques MARITAIN, *Nove lezioni...*, p. 50.

³⁶ *Summ. theol.* I.II q. 94 a. 2.

tural. Tomás ha establecido un *paralelo*, y no una similitud o simetría, entre el proceso de la razón teórica y el proceso de la razón práctica.

Ahora bien, el saber de la ley natural se da a través del conocimiento de los preceptos específicos o secundarios suyos, que son los que inmediatamente se pueden aplicar, por medio de la razón prudencial, a la práctica. Porque ¿de qué nos serviría saber que «hay que hacer el bien y evitar el mal» en relación a una acción concreta, si no conocemos la especie a que pertenece esa acción y su valoración moral, todo lo cual se expresa en un precepto específico?³⁷ Nadie se detiene a tomar conciencia de ese primer principio si no es teniendo en vista realizaciones prácticas, las cuales se relacionan inmediatamente con preceptos específicos de la ley natural.

Dichas normas se manifiestan en las costumbres y en la leyes. Dice Tomás de Aquino: «En el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana reciben el nombre de leyes humanas [...] Por eso dice Tulio en la *Retórica* que en su origen el derecho procede de la naturaleza; luego, con la aprobación de la razón, algunas cosas se convirtieron en costumbres; finalmente, estas cosas surgidas de la naturaleza y aprobadas por las costumbres, fueron sancionadas por el temor y el respeto de las leyes»³⁸.

La distinción de estas tres instancias —la naturaleza, las costumbres que han sido aprobadas por la razón, y las leyes que han sancionado lo que se originó en la naturaleza y fué aprobado por las costumbres— lleva implícita la diferencia entre distintos procesos de la razón práctica, la cual procede, por una parte, de modo directo y natural, como promotora de un orden producido por la conciencia común; y, por otra, de modo reflejo, para justificar el orden que ella misma ha fundado³⁹. Las costumbres aprobadas por la razón pueden referirse a la experiencia moral de la humanidad, mientras que la sanción de esas costumbres por el temor y el respeto de las leyes puede referirse a la promulgación del derecho de gentes de un modo formal.

La distinción es sugerente porque notamos por experiencia que los hombres no necesitamos esperar que los preceptos específicos de la ley natural sean promulgados como ley —en las declaraciones de derechos humanos— para hacerlos parte de nuestra experiencia moral. Si fuera así, las decisiones morales serían lentas y engorrosas, mucho más en la medida en que los procesos racionales por medio de los cuales se demuestra la verdad acerca de ciertas normas específicas sean más técnicos desde el punto de vista de la lógica, y tengan que ser resueltos por medio de largas controversias intelectuales. Aunque también sabemos por experiencia que la justificación racional y la promulgación de estos preceptos es muy importante para el buen funcionamiento de la sociedad. Existe una reciprocidad necesaria entre estas dos experiencias, y no se debe descuidar ninguno de los dos extremos.

³⁷ Sobre el concepto de especie de acción y su valoración moral, ver Martin RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, Armando Editore, Roma 1994, pp. 123-140.

³⁸ *Summ. theol.* q. 91 a. 3.

³⁹ Cfr. Jacques MARITAIN, *Nove lezioni...*, p. 134.

En el texto de Tomás de Aquino recién citado, los preceptos secundarios de la ley natural son primero aprobados por la razón natural y convertidos en costumbres, y luego sancionados por el temor y el respeto de las leyes⁴⁰. Esta división aparentemente cronológica, pero que no necesariamente sigue un cierto ritmo en el tiempo, es iluminadora de un cierto orden que existe entre dos experiencias distintas de la razón práctica en relación a dichos preceptos, y está relacionada con la distinción que hace Maritain, a la cual nos referimos al comienzo de este artículo, entre el derecho de gentes y la ley natural.

En la medida en que estos preceptos de la ley natural son costumbres aprobadas por la razón, estamos en el ámbito de un conocimiento por connaturalidad. La experiencia de ese conocimiento es más originaria y radical. Es el fundamento del derecho de gentes, conocido a su vez por un ejercicio racional, lógico y conceptual de la razón, realizado por deducción, que da origen a un orden jurídico formal, aunque no necesariamente escrito en un código⁴¹. Tiene que haber una coincidencia entre estos dos tipos de racionalidad, porque la ley tiene una finalidad práctica que le es esencial, y una ley perfectamente fundamentada desde la lógica, pero que no sea conocida también por connaturalidad por aquellos que toman decisiones morales, no tiene ninguna eficacia práctica.

Me parece que es necesario un cierto conocimiento por connaturalidad de la ley para obedecerla, lo cual se puede entender quizá a través de lo que dice Tomás de Aquino sobre el efecto educativo de la ley: «El efecto propio de la ley es hacer buenos a sus destinatarios»⁴². Ahora bien, para que eso suceda, el ciudadano tiene que someterse dócilmente al dictamen de la razón de quien preside, en lo cual consiste su virtud. «Resulta, pues, manifiesto que es propio de la ley inducir a los súbditos a su propia virtud»⁴³. Tomás de Aquino parece decir que el ciudadano tiene que tener antes una cierta virtud que le lleve a obedecer al que dicta la ley. ¿Qué es primero, la ley o la virtud?

Esa interrogante me parece es respondida por Tomás de Aquino cuando explica si puede ponerse la política como parte de la prudencia. Dice lo siguiente: «El siervo es movido por su señor por el imperio, igual que el súbdito por el jefe, pero de distinto modo a como son movidos los animales irracionales y los seres inanimados por sus respectivos principios motores. En efecto, tanto los unos como los otros son solamente impelidos, pero no se conducen por sí mismos, ya que carecen del dominio de sí por medio del libre albedrío. De ahí que la rectitud del gobierno no se da en ellos, sino en quienes les mueven. En cambio, los siervos y cualquier clase de súbditos son regidos por el mandato de otro, pero moviéndose ellos libremente»⁴⁴. A lo que podemos agregar la siguiente consideración: «Es evidente que al súbdito y al siervo, en cuanto tales, no les compete regir y gobernar, sino más bien ser regidos y gobernados. Y por eso la prudencia no es virtud del siervo ni del súbdito en cuanto

⁴⁰ Cfr. nota 34.

⁴¹ Cfr. Jacques MARITAIN, *Nove lezioni...*, p. 67.

⁴² *Summ. theol.* I-II q. 92 a. 1c.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Summ. theol.* II-II q. 50 a. 2c.

tales. Mas, dado que todo hombre, por ser racional, participa algo del gobierno según el juicio de la razón, en esa medida le corresponde tener prudencia»⁴⁵.

Comentando esos pasajes de Tomás de Aquino, John Finnis dice que «lo importante es que el *imperium*, la “intención del legislador” promulgada, representa para el sujeto un determinado modelo de acción, el cual, habiendo sido elegido por el legislador como obligatorio, puede actualmente *ser* obligatorio ante los ojos de un sujeto razonable porque el *imperium* del gobernante (en favor del bien común) puede ser razonablemente considerado por el sujeto como si fuera su propio *imperium*. Porque, como un *imperium* individual, su resolución formulada para actuar, motiva su ejercicio por ser transparente por el valor de sus objetivos y la oportunidad de los medios elegidos para realizarlos; así, a los ojos del sujeto el *imperium* del gobernante es obligatorio precisamente por ser transparente para el bien común, para las necesidades para las cuales el sujeto considera las estipulaciones del gobernante (quien reconoce la necesidad de resoluciones de la autoridad para los problemas sociales) como una respuesta relevante»⁴⁶.

En síntesis, el que es gobernado tiene que tener una cierta disposición a entender lo que le mandan las leyes, disposición que le hace comprender el mandato, porque ya tiene la virtud necesaria para ese entendimiento. Por eso dice Aristóteles al comienzo de la *Ética a Nicómaco* que «el joven no es discípulo apropiado para la política, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y la política se apoya en ellas y sobre ellas versa; además, por dejarse llevar de sus sentimientos, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción; y es indiferente que sea joven en edad o de carácter, pues el defecto no está en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión. Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los intemperantes; en cambio, para los que encauzan sus deseos y acciones según la razón, el saber acerca de estas cosas será muy provechoso»⁴⁷.

Existe, por tanto, una cierta anteposición de la educación a las leyes, lo cual facilita su conocimiento por connaturalidad necesario para su eficacia práctica. Maritain señala que «se puede tener una regla que dependa de la esencia humana, exigencia que se ligue necesariamente al primer principio “hacer el bien y evitar el mal”, pero que sea conocida, por una parte, por inclinación —en este sentido pertenece a la ley natural— y, por otra parte, mediante el ejercicio conceptual de la razón —en este sentido pertenece al derecho de gentes—»⁴⁸. Así, por ejemplo, «obedecer a las leyes del grupo social» es una norma que se puede considerar como una conclusión racional, establecida por el ejercicio conceptual de la razón, que la puede fundar de modo racional, deduciéndola de un primer principio que dice «los hombres deben vivir en sociedad». Nos encontramos ante un precepto del derecho de gentes. Sin embargo esta misma norma puede ser conocida por inclinación, porque es conforme a una de

⁴⁵ *Ibid.* q. 47 a. 12c.

⁴⁶ John FINNIS, *Natural Law...*, pp. 341-342.

⁴⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*: 1095 a 2-12 (ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989).

⁴⁸ Jacques MARITAIN, *Nove lezioni...*, p. 67.

las tendencias más radicales de la naturaleza humana que inclina al hombre a vivir en sociedad. En este caso la norma será de ley natural⁴⁹.

¿Cuáles son las condiciones personales necesarias para que se conozcan por connaturalidad los preceptos secundarios de la ley natural, como el mencionado en el párrafo anterior?

3. EL CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD DE LAS NORMAS SECUNDARIAS DE LA LEY NATURAL.

Tomás de Aquino dice que «El primer precepto de la ley es éste: “El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse”. Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano»⁵⁰. En este texto se hace una diferencia entre el primer precepto de la ley natural y sus preceptos secundarios, que mandan realizar ciertas acciones específicas llamadas también bienes humanos, porque contribuyen a la realización personal de quienes las realizan. Hay que notar que el texto dice que la razón capta estos bienes humanos de un modo natural, por lo que nos encontramos todavía en el ámbito de la *ratio naturalis*.

Dentro del primer precepto se incluyen otros todavía muy generales, a los que se refiere Tomás cuando dice: «Como el bien —al que se refiere el primer precepto— tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello que a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno⁵¹ y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales»⁵². A continuación señala cuál es el orden de las inclinaciones naturales, constituido por la inclinación que tiene el hombre, en común con todas las demás sustancias, a conservar su propio ser; por la inclinación que tiene el hombre, en común con los animales, a la conjunción de los sexos y a la educación de los hijos; y por la inclinación que tiene el hombre de acuerdo con su naturaleza racional a conocer a Dios y a vivir en sociedad⁵³.

En relación a esas inclinaciones esenciales de la naturaleza humana, que señalan los primeros principios de la ley natural, Tomás señala muy en líneas generales en el mismo texto, algunos ejemplos de preceptos secundarios. Por ejemplo, dice que como estamos inclinados a conservarnos en el ser, «pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción»⁵⁴; y

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 67-68.

⁵⁰ *Summ.theol.* I-II q. 94 a. 2.

⁵¹ El primer principio de la ley natural es conocido no en virtud de las nociones que lo componen, como en el caso de los primeros principios de la razón teórica, sino en cuanto a su contenido que son las inclinaciones. Cfr. Jacques MARITAIN, *Nove lezioni...*, p. 135. Por eso no es un principio que encierre una tautología.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Cfr. *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

como estamos inclinados a conocer a Dios y a vivir en sociedad, «pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto»⁵⁵.

Todo lo que conserva la vida humana y evita su destrucción, lo que produce la ignorancia y es contrario al respeto debido a los conciudadanos, se ha especificado a lo largo de la historia en preceptos que constituyen las normas secundarias de la ley natural. Ellas se refieren a cualquier objeto particular de las categorías que Tomás ha distinguido como inclinaciones esenciales de la vida humana: la conservación del ser, la conservación de la especie, el grupo familiar, la vida social.

A partir del primer principio —que frecuentemente se enuncia así: «hacer el bien y evitar el mal»— la razón humana procede a desarrollar y enunciar otros preceptos de la vida moral, que son el fruto del discurso propiamente moral, y que constituyen principios específicos del obrar moral. Ya hemos afirmado anteriormente que este desarrollo no es fruto sólo de un discurso deductivo y abstracto. En el orden práctico la experiencia humana y el progreso de los pueblos —entendido como una acumulación de esa experiencia— son fuentes también de conocimiento práctico. Esta es una verdad que, según afirmaciones de Maritain, con frecuencia se ha olvidado en el tomismo, identificándose el desarrollo de la ley natural con el discurso científico de la ética, y ésta, además, entendida sólo como una ciencia deductiva. También desde la perspectiva del racionalismo moderno, dice el mismo autor, no hay lugar para un progreso normal en el conocimiento de la ley natural a través de la experiencia moral, es decir a través de la profundización de la conciencia moral⁵⁶.

¿Cómo se puede explicar filosóficamente el progresivo conocimiento de la ley natural a través de una experiencia moral recta? Dice Tomás de Aquino que, «como la forma propia del hombre es el alma racional, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón. Y esto es obrar virtuosamente. Por consiguiente, así considerados, todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural, puesto que a cada uno la propia razón le impulsa por naturaleza a obrar virtuosamente»⁵⁷. Esto quiere decir que los fines de todas las virtudes singulares constituyen los principios más específicos de la ley natural, porque en sus principios más generales, como vimos más arriba, la ley se constituye por las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana.

Pues bien, los fines de las virtudes son conocidos por la razón natural en la medida en que se tiende a ellos por medio de las virtudes morales⁵⁸, constituyéndose en el plano de la acción como los principios en el plano del conocimiento⁵⁹. «La transformación de las inclinaciones naturales en su identidad como bienes humanos —es decir en su identidad como «aquello que es bueno para la razón» o «un bien objetivo de la razón»— deriva de un proceso inventivo de la razón natural, que ciertamente se desenvuelve todavía en el ámbito de los principios, sin los cuales no puede tener una

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Cfr. Jacques MARITAIN, *Nove lezioni...*, p. 100.

⁵⁷ *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 3.

⁵⁸ *Ibid.* II-II q. 47 a. 6 ad 3um.

⁵⁹ *Ibid.* II-II q. 47 a. 6c.



Fundamentación auténtica, pero que puede sin embargo ser reconstruído argumentativamente. Así llegamos a la identificación de los principios específicos de las acciones que no son otros que los fines de las virtudes singulares. Los principios específicos del obrar no se refieren sólo a que “es necesario hacer el bien y evitar el mal”, sino a que “p, q...r” debe hacerse y “s, t...u”, debe evitarse, donde “p, q...r” se constituyen como tipos de acciones “buenas” y “s, t...u” como tipos de acciones “malas”. El primer principio de la razón práctica se encuentra aquí especificado, pero implícitamente presente como causa de la distinción entre distintos tipos de acciones morales⁶⁰.

Podemos ciertamente plantearnos desde un punto de vista teórico cuales son los bienes humanos que protegen las normas secundarias de la ley natural, los que en terminología de Finnis han sido llamados “formas básicas del bien humano”⁶¹, y establecer una argumentación teórica para demostrar que son verdaderos. Pero ahora nos interesa saber cómo el hombre común los llega a conocer, porque es evidente que esos bienes se deben constituir como ciertas convicciones suyas para que realmente le muevan y pueda llevar una vida moral recta.

Acabamos de ver que al conocimiento de los bienes humanos básicos, es decir de los fines de las virtudes o preceptos específicos de la ley natural, se llega por un proceso inventivo de la razón natural. Ese proceso es explicado por Tomás de Aquino cuando se pregunta si puede darse la virtud intelectual sin la moral. Su respuesta es la siguiente: “así como el hombre está bien dispuesto respecto de los principios universales por el entendimiento natural o por el hábito de ciencia, para estar bien dispuesto respecto de los principios particulares de lo agible, que son los fines, necesita ser perfeccionado por algunos hábitos mediante los cuales resulte en cierto modo connatural al hombre juzgar rectamente del fin; y esto lo logra por la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, puesto que *según es cada uno, así le parece a él el fin*, conforme se dice en el libro III *Ethic.*”⁶².

Nos volvemos a encontrar con un paralelismo entre la razón teórica y la razón práctica. Anteriormente nos referíamos al paralelismo que existe entre esas dos funciones de la razón en relación al conocimiento de los primeros principios teóricos y los primeros principios de la ley natural⁶³. Ahora nos encontramos con un paralelismo entre el conocimiento de los primeros principios de las ciencias —al que se llega por el entendimiento natural y por el hábito de la ciencia—, y el conocimiento de los principios particulares de lo agible, que es alcanzado por aquel que, teniendo virtudes morales, los conoce por connaturalidad.

Los principios particulares de lo agible se identifican con las normas secundarias, y con lo que Tomás de Aquino ha llamado *fin próximo* de una acción⁶⁴. El fin próximo de una acción es idéntico al *objeto de una acción*, es decir a aquello que en un o-

⁶⁰ Martin RHONHEIMER, *La prospettiva...*, p. 240.

⁶¹ John FINNIS, *Natural Law...*, pp. 85ss.

⁶² *Summ. theol.* 1-II q. 58 a. 5.

⁶³ Cfr. nota 34.

⁶⁴ “Actus aliquis duplicem finem: scilicet proximum finem, qui est obiectum eius, et remotum, quem agens intendit” (*In II Sent.* dist. 36 q. 1 a. 5 ad 5um).

brar es su contenido moral⁶⁵. Ese contenido se define por la intención con que se ha realizado esa acción. Por ejemplo, «estar en la cama» es una acción que se puede realizar con la intención de «reposar». En este caso «reposar» sería el *objeto de la acción*, y a la acción de reposar se la puede llamar, según Rhonheimer, *acción base intencional* para distinguirla de la *acción-base*, que es el elemento físico último de la acción, en el ejemplo anterior el simple hecho de «estar en la cama»⁶⁶. Pues bien, toda acción base intencional es objetivamente el acto de una virtud específica⁶⁷.

La acción base intencional constituye el fin específico de una virtud singular la cual, a su vez, se haya comprendida en el fin genérico de la virtud cardinal, hacia el cual tiende el apetito. Tomás de Aquino dice que la prudencia «es perfectiva de todas las virtudes morales que se encuentran en la parte apetitiva, cada una de las cuales hace que el apetito tienda a algún género de bien humano; así, la justicia inclina a aquel bien que es la equidad en aquellas cosas que pertenecen a la vida común; la templanza, a aquel bien que consiste en moderar los deseos y así con cada una de las virtudes»⁶⁸.

Estas inclinaciones virtuosas, como vimos, se constituyen, a su vez, como principios dados cognoscitivamente. Así, por ejemplo, la inclinación a la equidad en las cosas que pertenecen a la vida común, es aprehendida cognoscitivamente como un principio de justicia que rige diversos tipos de acciones específicas en relación a la vida, la propiedad, las comunicaciones, etc. Según esos ámbitos diversos de acciones o materias de acciones se distinguen las acciones-base intencionales⁶⁹.

Si los principios de las acciones se constituyen a partir de los fines de las virtudes, podría quizá hacerse un estudio teórico detallado de cuales son los preceptos secundarios analizando las diversas virtudes específicas contenidas en los géneros supremos del bien moral —las virtudes genéricas o cardinales—. Obtendríamos así una especie de código de la ley natural, en que se manifestaría la verdad teórica acerca de ella.

Pero la convergencia entre los principios de las acciones y los fines de las virtudes nos interesa ahora más bien desde otra perspectiva, que es la de la razón práctica, que conoce los preceptos secundarios —como máximas virtuosas, según la definición de Giuseppe Abbà⁷⁰— desde el interior de la experiencia moral, porque la persona virtuosa que conoce tiene una «connaturalidad con los bienes humanos» en sus disposiciones afectivas.

Por eso dice Aristóteles que «el vicio destruye el principio» de las acciones morales, es decir no permite conocer el precepto específico que rige la acción que se realiza⁷¹. «El placer y el dolor —dice— no destruyen ni perturban toda clase de juicio, por ejemplo, el de si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos, sino los prácti-

⁶⁵ Cfr. Martin RHONHEIMER, *La prospettiva...*, p. 85.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 85-88.

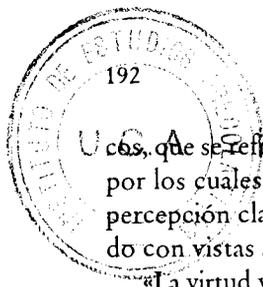
⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 88.

⁶⁸ Cfr. *De virtutibus in communi*. a. 6c.

⁶⁹ Cfr. Martin RHONHEIMER, *La prospettiva...*, p. 245.

⁷⁰ Cfr. Giuseppe ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona 1992, pp. 208ss.

⁷¹ *Ética a Nicómaco*: 1140 b 19.



cos, que se refieren a la actuación. En efecto, los principios de la acción son los fines por los cuales se obra; pero el hombre corrompido por el placer o el dolor pierde la percepción clara del principio, y ya no ve la necesidad de elegirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal causa⁷².

«La virtud y el vicio preservan y destruyen, respectivamente, el principio, y en las acciones el fin es el principio, así como en matemáticas las hipótesis; ni allí es la razón la que enseña los principios ni aquí; es la virtud, ya natural, ya producida por el hábito la que hace pensar bien sobre el principio»⁷³.

La virtud y el vicio, que son disposiciones afectivas adquiridas, tienen un influjo directo sobre el conocimiento de los principios y sobre la eficacia por la cual éstos guían las acciones. El virtuoso hace el bien en base a la connaturalidad afectiva con los bienes humanos que constituyen la ley natural. El aspirar intencional de sus disposiciones afectivas hace que él haga con facilidad, constancia y alegría lo que corresponde a los principios. Así se hace posible la prudencia —que «es una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre»⁷⁴.

La prudencia juzga e impera «la acción buena —*eupraxia*—»⁷⁵, que se va a realizar, a partir de una deliberación que tiene a los principios morales —o principios específicos de la ley natural— como primera premisa. Dice Tomás de Aquino comentando a Aristóteles: así «como los silogismos especulativos tienen sus principios, así el principio de lo operable es tal fin que es bueno y óptimo, cualquiera sea el fin en razón del cual alguien obra; y da algunos ejemplos, para el templado lo óptimo y un principio específico es alcanzar el medio debido en las concupiscencias del tacto. Ahora bien, que esto sea lo mejor no aparece sino para el bueno o virtuoso, que tiene una recta apreciación del fin, puesto que la virtud moral hace recta la intención del fin»⁷⁶.

En este punto nos encontramos con una interpretación de Abbà, que resulta de un alto interés para comprender el conocimiento por connaturalidad de los preceptos específicos que definen la vida buena. La vida buena —dice— consta de elecciones concretas —prudentes— reguladas por esos principios. Las facultades implicadas en la producción de elecciones carecen por naturaleza de la preparación para realizarlas, y para que la dinámica de las elecciones resulte verdaderamente buena, tiene que efectuarse mediante virtudes y virtudes diversas. En relación a cada virtud individual se puede definir un *eidos*, es decir un tipo de conducta que la virtud induce a realizar. Los principios que regulan cada una de las virtudes constituyen especificaciones de los primeros principios de la ley natural, especificaciones en las que los primeros principios están relacionados con las facultades operativas para indicar en qué modo deben actuar a fin de producir buenas elecciones⁷⁷. Ahora bien, esos principios se-

⁷² *Ibid.*: 1140 b 13-19.

⁷³ *Ibid.*: 1151 a 17-21.

⁷⁴ *Ibid.*: 1140 b 20-21. Cfr. Martin RHONHEIMER, *La prospettiva...*, p. 249.

⁷⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario de la Ética a Nicómaco*, n. 1167, traducción y nota preliminar de Ana María Mallea, CIAFIC Ediciones, Buenos Aires 1980.

⁷⁶ *Ibid.*, n. 1273.

⁷⁷ Cfr. Giuseppe ABBÀ, *Felicidad, vida buena...*, pp. 208ss.

cundarios de la ley natural conocidos por connaturalidad con las inclinaciones virtuosas, y reguladores, a su vez, de las acciones virtuosas, pertenecen al mismo nivel de abstracción y de generalidad al que pertenecen los modos de responsabilidad propuestos por Grisez⁷⁸.

Es ampliamente reconocida en nuestros días la contribución original e iluminadora de la teoría de la ley natural y la razón práctica propuesta por Grisez y Finnis. Sin embargo los modos de responsabilidad, aunque coinciden con las máximas virtuosas por sus contenidos, no son formulados de acuerdo al mismo método. Los modos de responsabilidad forman el querer en vista de la responsabilidad moral que les es inherente, teniendo en vista el cumplimiento humano integral. Las elecciones en que la voluntad se atiene a los modos de responsabilidad contribuyen a formar el querer, y un conjunto coherente de virtudes que integran el carácter. Para cada modo de responsabilidad Grisez indica las virtudes correspondientes.

Aparentemente la teoría de los modos de responsabilidad de Grisez coincide con la teoría de la virtud de Tomás de Aquino. Pero hay entre ellas una diferencia muy importante: Grisez no advierte que las virtudes son absolutamente necesarias para las buenas elecciones. Es a través de ellas que se asientan los preceptos específicos, y puede facilitarse la producción de las buenas elecciones.

Antes habíamos dicho que un cierto grado de virtud es necesario para obedecer a las leyes, lo que significa que el que obedece participa por medio de su razón del *imperium* del gobernante. Eso significa que tiene un cierto grado de prudencia, es decir de virtud. «La prudencia —dice Tomás— radica en la razón cuya función propia es regir y gobernar. Por lo tanto, en la medida en que cada cual participa del gobierno y dirección necesita de la razón y de la prudencia. Por otra parte, es evidente que al súbdito y al siervo, en cuanto tales, no les compete regir y gobernar, sino más bien ser regidos y gobernados. Y por eso la prudencia no es virtud del siervo ni del súbdito en cuanto tales. Mas, dado que todo hombre, por ser racional, participa algo del gobierno según el juicio de la razón, en esa medida le corresponde tener prudencia»⁷⁹.

Podemos concluir que la educación moral es el fundamento del conocimiento por connaturalidad de los preceptos específicos de la ley natural, educación que debe preceder al conocimiento científico de dichas normas para que estas cumplan su fin, que es práctico. Dice Aristóteles que «si los razonamientos bastaran para hacer buenos a los hombres, reportarían justamente muchas grandes remuneraciones, como dice Teognis y sería preciso procurárselos; pero de hecho, si bien parece que tienen fuerza suficiente para exhortar y estimular a los jóvenes generosos y para infundir el entusiasmo por la virtud en un carácter noble y verdaderamente amante de la bondad, resultan incapaces de excitar a la bondad y a la nobleza al vulgo, que de un modo natural no obedece por pudor, sino por miedo, ni se aparta de lo que es vil por vergüenza, sino por temor al castigo»⁸⁰.

⁷⁸ Cfr. *Ibid.*

⁷⁹ *Summ. theol.* II-II q. 47 a. 12.

⁸⁰ *Ética a Nicómaco*: 1179 a 6-14.

Estas y otras consideraciones de Aristóteles, en el capítulo nueve del libro X de la *Ética a Nicómaco*, han llevado a Gadamer a afirmar que la eficacia práctica de los razonamientos éticos presupone que estamos ya conformados por las ideas normativas en las que fuimos educados y que presiden el orden de toda la vida social. Por eso sería vano el intento de derivar las ideas normativas en abstracto y darles validez con el pretexto de su rectitud científica. Toda virtud o práctica de la virtud se da encarnada en este *ethos* concreto. Aunque esto significa que el *ethos* puede ser cuestionado o entrar en crisis y que de hecho ha sucedido así en la historia⁸¹.

¿Qué sucede cuando este *ethos* entra en crisis? Gadamer ha señalado que el principio que rige la racionalidad práctica no es el juicio universal o el axioma, sino más bien «lo que se da», el *hoti*, la facticidad⁸². Pues bien, nos podemos preguntar qué sucede cuando el *hoti* sustenta un *ethos* en crisis y adquiere el carácter de principio. Es el tema que desarrollaré en un próximo artículo.

MARÍA ELTON

Universidad de Los Andes, Santiago de Chile.

⁸¹ Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca 1977, vol. II, pp. 306-307.

⁸² Cfr. *Ibid.*, p. 314.

DEICIDIO Y ORFANDAD

1. LA INCUBACIÓN MODERNA DE LA MUERTE DE DIOS

En una de las piezas más profundas de la literatura filosófica de todos los tiempos —el libro A de la *Metafísica*—, Aristóteles dice que la vida compete a Dios de un modo perfectísimo porque su intelección subsiste en acto perpetuo. La vida eterna del acto puro es la mejor de las vidas, al punto tal que Dios no es sino esto: el ente que vive eternamente como la bondad en grado sumo. La vida de Dios, por ende, es la vida óptima¹. Diecisiete siglos después, Santo Tomás de Aquino suscribió con complacencia la teoría del Estagirita, aceptando igualmente el razonamiento mediante el cual el Filósofo ha deducido que Dios no sólo es un ente viviente, sino también el ente que posee la vida en plenitud e incluso por antonomasia².

Esta tesis aristotélica, encomiada y suscrita por Santo Tomás, echa por tierra una de las acusaciones más severas dirigidas contra la teología del jefe del Liceo: su Dios, según se dice, no sería una deidad personal. Pero, ¿cómo es que la divinidad viviente de su metafísica no habría de ser un Dios personal si la vida le atañe de un modo pleno y arquetípico en cuanto es una substancia espiritual e inteligente en un grado de suprema eminencia? Desde el momento en que la divinidad del aristotelismo es una substancia intelectual, la negación de su condición de ente personal carece de la más mínima consistencia, pues el concepto de *πρόσωπον* se predica analógicamente de todas las substancias de tal índole y, por otro lado, a ninguna de ellas le es ajena la entidad propia de una persona. De esta manera, siendo una substancia intelectual, la negación de la personalidad del Dios de Aristóteles está despojada de todo fundamento.

Sobre la base de esta especulación legada por Aristóteles y Santo Tomás, cabe afirmar que, habiendo un Dios, es imposible que muera, en tanto que, si no hubiera Dios alguno, tampoco habría de morir, porque algo que no es carece de vida, de donde su muerte en absoluto puede acontecer. ¿Por qué, entonces, a partir de Nietzsche, se ha hablado tanto de la muerte de Dios? Es difícil saberlo, pero las razones que han pesado en la divulgación tan extendida de la proposición *Dios ha muerto* no

¹ Φεμὲν δὴ τὸν Θεὸν εἶναι ζῶον ἀίδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ ἀίδιος ἑπάρχει τῷ Θεῷ τοῦτο γὰρ ὁ Θεός (*Metaphys.* A 7: 1072 b 28-30).

² «Vita maxime proprie in Deo est [...] Illud igitur cuius sua natura est ipsum eius intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae. Tale autem est Deus. Vnde in Deo maxime est vita. Vnde Philosophus, in XII *Metaphys.*, ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam: quia intellectus eius est perfectissimus, et semper in actu» (*Summ. theol.* I q. 18 a. 3 resp.). Cfr. *In Evang. Ioannis*, cap. 14, lect. 2; *In XII Metaphys.*, lect. 8, n. 2544; et *Summ. c. Gent.* I 97-98.

las hemos de hallar leyendo los escritos del citado pensador alemán. Heidegger ha advertido que esta proposición ya conocía una dilatada trayectoria previa a su popularidad postnietzscheana, pues no es más que una reverberación moderna de la célebre sentencia de Plutarco «El gran Πάν ha muerto», recuperada por Pascal en el siglo XVII y luego reiterada y usufructuada por Hegel y Schopenhauer³. Heidegger ha recordado, además, que el precedente más destacado de la enunciación *Dios ha muerto* lo había brindado Hegel pocas décadas antes, quien juzgaba que el sentimiento sobre el cual reposa la religión de la Edad Moderna «es el sentimiento de que el mismo Dios ha muerto»⁴. Esta oportuna declaración de Hegel es útil en orden a captar no sólo los antecedentes de tal proposición en los trabajos de Nietzsche y en el pensamiento subsiguiente, sino también para entender los alcances de la significación que se le ha impreso en la presente etapa de la historia de la humanidad.

En efecto, dos rasgos se concitan en el juicio *Dios ha muerto* emitido por Nietzsche. Uno de ellos es su repudio de toda trascendencia supramundana y, en particular, sobrehumana, en pugna contra las conclusiones más augustas de la tradición metafísica de nuestra civilización y contra el contenido explícito de la revelación bíblica. Concretamente, la metafísica nacida en la tierra de los griegos de la antigüedad y la teología cristiana de nuestra era habrían entronizado en la historia la *idea* de una divinidad majestuosa y absolutamente perfecta que habría enajenado al hombre hasta haberle obligado a someterse servilmente a sus designios despóticos. La medida de la crueldad de este Dios todopoderoso estaría dada por la fuerza opresora que habría desplegado para sojuzgar al hombre; una opresión llevada al extremo de haberle convertido en algo semejante a un títere destinado a protagonizar el juego macabro de una deidad empeñada en la exacerbación de su omnipotencia a expensas de la frágil finitud del ente humano. Por eso la peor de las miserias del hombre consistiría en su existir acatando su condición de hijo de este padre que le habría traicionado implacablemente: si constituimos la prole de un Dios encarnizado con sus hijos, la única esperanza de poder remontar esta fatalidad radicaría en rebelarnos contra su sevicia infinita. Nietzsche ha sintetizado sin tapujos la dicotomía donde se resuelve la dialéctica del antropocentrismo moderno: *o Dios o el hombre*.

De acuerdo a Nietzsche, el Dios del cristianismo y de la metafísica no nos dejaría alternativas: su reino es nuestra esclavitud y, a la larga, nuestra condena a muerte en el colmo de la desesperación. La causa incausada de la metafísica, el Dios Padre de la religión cristiana, sería el enemigo por excelencia del género humano. Mientras siga

³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, 5. Aufl., Frankfurt am Main 1972, S. 197-198. Pascal recogió la oración del *De defectu oraculorum* 17 de Plutarco en sus *Pensées sur la vérité de la religion chrétienne*, n. 524d: [B.] PASCAL, *Oeuvres complètes*, texte établi et annoté par J. Chevalier, Paris 1954 (=Bibliothèque de La Pléiade 34), p. 1238. Sobre su recepción por parte de Schopenhauer y su traslado al pensamiento de Nietzsche, véase C. FABRO C. P. S., *Introduzione all'ateismo moderno*, 2a. ed., Roma 1969 (=Cultura XXVIII), VII 1: «La "morte di Dio" nell'irrazionalismo vitalistico di A. Schopenhauer e F. W. Nietzsche», t. II, pp. 908-917.

⁴ G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als kantische, jacobische und fichtische Philosophie*: ID., *Erste Druckschriften*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1928 (=Philosophische Bibliothek 62-63), Band I, S. 345-346. Cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, loc. cit., ibid.

siendo y creyéndose hijo de Dios, el hombre será mero hombre, «una cuerda tendida entre la bestia y el Superhombre: una cuerda sobre un abismo⁵». Su liberación estriaría, pues, en desechar la ignominia del hombre reducido a mero hombre, a hijo de Dios, proyectándose a la instancia entitativa de este Superhombre que exige la muerte de la divinidad como *conditio sine qua non* de nuestra anhelada emancipación y, junto a ello, la renuncia a la fe en un más allá del mundo y del propio hombre: «El Superhombre es el sentido de la tierra [...] ¡Os incito a que *permanezcáis fieles al sentido de la tierra* y a que no deis fe a quienes os hablen de esperanzas ultraterrenas!»⁶.

El segundo rasgo latente en la proposición *Dios ha muerto* ostenta una relevancia todavía mayor. Ya no es la simple confesión atea de aquel Nietzsche ardientemente empeñado en la denostación de la dignidad suma de una deidad alienante abocada a avasallar sin miramientos al hombre, a su hijo despreciado; es su carácter de fruto inevitable de un pensamiento que ha arribado a ella al modo de una coronación del derrotero observado por la evolución del espíritu protestante desde su mismo nacimiento en la doctrina de Lutero. Ciertamente, en boca de Nietzsche, la fórmula *Dios ha muerto* ha emergido como el resultado de un pensamiento impregnado de la afectividad morbosa subyacente al engaño luterano acerca del conflicto insoluble que existiría entre nuestra naturaleza, víctima irredimible del pecado, y un Dios a quien no podríamos conocer en tanto librados al ejercicio de las potencias aprehensivas de tal naturaleza, la cual, según el jefe de la Reforma, habría sido corrompida completamente por la prevaricación humana. Entre la naturaleza del hombre y Dios, el pecado habría introducido una ruptura irremediable.

Abandonada a sus penurias, según el sentir protestante, la creatura racional no podría evitar la comisión de un pecado tras otro ni el vivir congruamente en compañía de este maleficio ineludible, de donde la autenticidad del obrar humano implicaría la admisión de la irreversibilidad de la mácula que heriría inexorablemente a nuestras acciones. Así las cosas, si quieres ser el hombre que auténticamente eres, el hombre signado por la imposibilidad de esquivar su incursión incesante en el delito, *pecca fortiter*, pues con ello responderás fielmente a las inclinaciones de tu naturaleza horadada. Pero ni Dios se regocija ante el espectáculo de una humanidad compelida a reiterar sin pausa las faltas de nuestros primeros padres ni el hombre tiene en sus manos ocasión alguna de reparar los agravios a su Creador. Lutero ha abjurado de la alegría católica de la redención traída por Jesucristo. De ahí la tristeza visceral incrustada en el corazón del protestantismo y, con ella, la melancolía, la angustia y la tragedia que han sellado su historia.

Ahora bien, ¿es que Dios no hace nada para aventar el oprobio de esta frustración del hombre? Ésta es la pregunta que desde Lutero hasta Nietzsche todo protestante se ha dirigido a sí mismo, mas ninguno ha logrado responderla en la medida en que haya continuado profesando al menos una pizca de fidelidad a los principios de la Reforma. La disyuntiva protestante, por tanto, es dramática: el enclaustramiento

⁵ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Stuttgart 1992 (=Universal-Bibliothek 7111), S. 8.

⁶ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, S. 6.

en una creencia ciega e irracional, como aquélla de una fe disociada de la razón humana, que desiste de penetrar en el misterio oscuro y tenebroso de una divinidad inabarcable y desinteresada de la suerte de un hombre conminado a deambular por la historia como un vagabundo en el desierto, o, en su defecto, la rendición ante la evidencia denunciada por Nietzsche a despecho de la ingenuidad y de la hipocresía patentes en la afirmación de la paternidad del Dios que nos habría traicionado.

Por más que no haya sido pergeñada por su verborragia punzante y descontrolada, la sentencia *Dios ha muerto* ha adquirido fama merced a la protervia de Nietzsche, quien la ha propalado exitosamente una vez extraída de las premisas protestantes donde yacía en forma larvada, aunque presta a salir a luz ni bien la osadía de algún romántico rebelde se atreviera a desnudarla tal como había sido anticipada y promovida durante los casi cuatro siglos de congojas espirituales anteriores.

La proposición *Dios ha muerto*, por ende, no es ajena a la lógica interna del protestantismo. Es verdad que una porción abultada de los teólogos de esta corriente, con sinceridad indiscutible, la rechaza de plano, mas no lo es menos que dentro de la misma teología reformada de a poco se ha ido forjando un criterio que ha tendido a justificarla en nombre de los propios principios imanentistas implícitos en el nominalismo y en el agnosticismo de Lutero. No por casualidad la denominada *teología de la muerte de Dios* ha brotado como una derivación congruente con tales principios asumidos con firmeza por el grueso de los autores protestantes. A la cabeza de esta orientación ha figurado Dietrich Bonhoeffer, cuyo pensamiento no sólo ha conmovido los círculos reformados de las naciones de habla alemana, sino que también le ha valido erigirse como el inspirador inmediato de la *Death of God Theology* esparcida con singular suceso en los países angloparlantes⁷.

Bonhoeffer ha reclamado que la *muerte de Dios* sea afirmada como tal en nombre de la adultez histórica alcanzada por el hombre de nuestro tiempo. La pretensión de seguir confesando la fe cristiana en el Dios trascendente de la revelación bíblica y de practicar las virtudes morales conforme a la ética del pasado y al modo en que el cristianismo ha concebido tradicionalmente la ley evangélica deberían calificarse como anacronismos que atentaría contra la posibilidad del afianzamiento y del progreso de dicha adultez. La honestidad y la autenticidad del hombre de hoy día, estimaba Bonhoeffer, solicitarían que nos entreguemos a vivir en este mundo como si no hubiera Dios alguno —*etsi deus non daretur*—⁸. Esta exclamación, empero, no ha provenido de una meditación serena ni tampoco encierra ninguna originalidad. El teólogo de Oxford Edward L. Mascall ha observado que Bonhoeffer, por una parte, la ha acuñado durante su confinamiento «en un campo de prisioneros nazi, en condiciones de grave quebranto físico y emocional», y, por otra, que constituye «una seria respuesta teológica a la debilidad de la tradicional teología protestante liberal del siglo pasado»;

⁷ A modo de resumen de las propuestas nucleares de este movimiento, véanse los ensayos reunidos en TH. J. J. ALTIZER-W. HAMILTON, *Radical Theology and the Death of God*, Harmondsworth 1968.

⁸ «Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen —“etsi deus non daretur”» (D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, 3. Aufl., München-Hamburg 1966, S. 241).

mas nada de esto excusa la contradicción escandalosa inserta en el pensamiento de Bonhoeffer, pues, en el fondo, como bien lo ha apuntado el mismo Mascal, latía en él la convicción de que Dios «nos obliga a vivir de acuerdo con una mentira»⁹.

Tal la secularización conducente a una «nueva fe», descrita por Bonhöffer como un reemplazo de aquélla que habría fenecido merced a las conquistas de un cristianismo sustentado sobre las ruinas de la religión¹⁰. Estas palabras de Bonhöffer han provocado la reacción vehemente de Fabro: la asignación al hombre moderno de una adulez equiparada a su rebelión contra Dios, además de reflejar una clara actitud de apostasía, no puede eludir la premonición de una tragedia apocalíptica¹¹.

No se puede negar, pues, que el enunciado *Dios ha muerto* encubre tanto una falsedad intrínseca cuanto el auge histórico de un sentimiento (*Gefühl*), como decía Hegel al interpretar con bastante acierto el enderezamiento básico del espíritu protestante que triunfaba en la Edad Moderna, llamado a sustituir la integridad y la solidez de la dogmática católica y la arquitectura silogística de la metafísica¹². El acierto hegeliano al juzgar la trama sentimental en que reposa la afirmación moderna de la *muerte de Dios* hubiese sido expresado mejor todavía si se hubiese incluido esta precisión que disipa el peligro de una generalización arbitraria: se trata, en todo caso, de un sentimiento gestado, sostenido y acrecentado al calor del protestantismo acaudillado por Lutero, porque conviene recordar que la Edad Moderna ha sido igualmente el escenario histórico de una exégesis ininterrumpida y fecunda de los dogmas cristianos relativos al pecado original y a la redención que el reformador ha renunciado a suscribir y que, por otro lado, no parece que Hegel los haya conocido a fondo.

Esta última aseveración se prueba atendiendo el mensaje trasuntado en estas delicadas palabras de Luis de Granada, pronunciadas en pleno siglo XVI, apenas consumado el cisma más doloroso habido en la historia del cristianismo, en las cuales el teólogo dominicano puso al descubierto cómo y cuánto la maravilla de la redención se encuentra iluminada por el misterio del Verbo Encarnado: «Estando pues el hombre tan caído en los ojos de Dios, y en tanta desgracia suya, tuvo por bien aquel Señor (no menos grande en la misericordia que en la majestad) de mirar, no á la injuria de su bondad soberana, sino á la desventura de nuestra miseria: y teniendo más lástima de nuestra culpa, que ira por su deshonra, determinó remediar al hombre por medio de su Unigénito Hijo, y reconciliarle consigo. Mas ¿cómo le reconcilió? ¿Cómo lo podrá eso hablar lengua mortal? Hizo tan grandes amistades entre Dios y el hombre, que vino á acabar, no solo que Dios perdonase al hombre, y le restituyese en su gra-

⁹ E. L. MASCALL, *The Secularization of Christianity*, New York 1966, trad. españ. de J. Valero: *Cristianismo secularizado. Análisis y crítica*, Barcelona 1969, p. 59.

¹⁰ Cfr. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, S. 190-192. Vide G. WALDMANN, *Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit. Philosophische Untersuchungen zum Phänomen des christlichen Glaubensvorgangs und zu seiner Bedeutung für die Situation der Gegenwart*, Tübingen 1968, S. 216 und 343-344.

¹¹ «Chiamare adulto il mondo che si è emancipato da Dio in tutte le sfere dello spirito è abdicare alla diagnosi dell'errore e alla speranza della guarigione, è convalidare la vittoria della Bestia e l'apostasía universale di cui parlano il Vangelo e l'Apocalisse [Luc XVIII 8; Apoc XIII 1sq.], rinunziando alla lotta» (C. FABRO C. P. S., *Uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967 [=Cultura XXXII], p. 437).

¹² Cfr. G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, loc. cit., ibid.

cia, y se hiciese una cosa con él por amor, sino (lo que excede todo encarecimiento), llegó á hacerle tan una cosa consigo, que en todo lo que tiene criado no hay cosa mas una que son ya dos; porque no solamente son uno en amor y gracia, sino también en persona. ¿Quién nunca jamás pensara que así se había de soldar esta quiebra? ¿Quien imaginara que estas dos cosas, entre quien la naturaleza y la culpa habían puesto tan grande distancia, habían de venir á juntarse, no en una casa, ni en una mesa, ni en una gracia, sino en una persona? ¿Qué cosa mas distante que Dios y el pecador? ¿Qué cosa agora mas junta que Dios y el hombre? Ninguna cosa hay [...] mas alta que Dios, y ninguna mas baja que el cieno, y con tanta dignidad subió el cieno á Dios, que todo lo que hizo Dios, se diga que lo hizo el cieno; y todo lo que sufrió el cieno, se diga que lo padeció Dios? [...] Estas son las paces, y este el remedio que nos vino por manos de nuestro Salvador y medianero»¹³.

Para la razón humana, enaltecida por la adquisición de la sabiduría metafísica, y para el alma cristiana, imbuída de las verdades de la fe divina, la fórmula *Dios ha muerto* es crasamente falsa; mas es un hecho plantado frente a nosotros la abundancia de hombres que piensan de esta manera, como también lo es el que muchos otros, si bien admiten que Dios es, viven de espaldas a esta verdad: viven como si no hubiera Dios alguno —*etsi Deus non daretur*—, o como si hubiese muerto, habida cuenta que ni le dedican la especulación y la contemplación que su verdad merece, ni ordenan sus vidas conforme a los mandatos que Él ha establecido en vistas de nuestro máximo bien: la bienaventuranza imperecedera.

2. LA NEGACIÓN DE LA CAUSA INCAUSADA

En el lenguaje ordinario del hombre de nuestro tiempo, en vez de decirse que Dios es, se dice que Dios existe. Por su parte, los ateos, quienes niegan que Dios sea, exclaman que Dios no existe. Con ello se da por supuesto que el acto de existir sería el mismo acto de ser. La metafísica, no obstante, posee motivos muy serios para cuestionar este modo de expresarse, ya que todavía está pendiente de demostración si hay razones válidas que amparen la identificación de ambos actos con la ligereza exhibida en el habla cotidiana¹⁴. De cualquier modo, lo importante es que, al negarse que Dios sea, ora diciéndose que no existe nada divino, ora que *Dios ha muerto*, se niega explícitamente la causa incausada de todas las cosas causadas.

Para comprender que la negación de la causa incausada se halla implícita en las proposiciones *Dios no existe* y *Dios ha muerto*, convengamos en que la negación de

¹³ L. DE GRANADA O. P., *Guía de pecadores, de la cual se contiene una larga y copiosa exhortación á la virtud y guarda de los mandamientos divinos* 1 4, nueva ed., Paris s. d. (=Autores Célebres), pp. 30-31.

¹⁴ La identificación de los significados de las voces *ser* y *existencia*, como asimismo de los verbos *ser* y *existir*, ha originado un serio problema metafísico que se viene arrastrando desde la Edad Media hasta nuestros mismos días, mas acerca del cual numerosos pensadores no parecen debidamente anoticiados. Sobre este problema, consúltese el artículo de G. E. PONTERRADA, «Los nombres del ser»: *Sapientia* XXV (1970) 21-52.

tal causa incausada equivale a la negación de Dios y, al unísono, la negación de Dios equivale a la negación de la causa incausada. El nudo gordiano de este planteo anida en lo siguiente: si Dios es, todas las cosas causadas tienen en Él a su causa, la cual necesariamente debe ser una causa incausada; mas, por otro lado, si hay una causa incausada de todas las cosas causadas, también con una necesidad absoluta, esta causa incausada ha de ostentar los atributos propios de un ente divino.

Nos encontramos en el corazón de la metafísica; más aún, en la cumbre del esfuerzo especulativo ejercible por la razón filosofante en aras del conocimiento de la primera causa de todas las cosas causadas, pues el estudio de las causas de todas las cosas causadas, principalmente el estudio de la causa incausada, constituye el culmen de la más prominente teorización sapiencial que el hombre pueda llevar a cabo durante su peregrinaje terrenal. He aquí, entonces, que la negación de Dios, la negación de la causa incausada, tal como hoy se yergue frente nosotros, atenta directamente contra la inteligencia metafísica, ya que tal negación comporta la aseveración del fracaso de la apodíctica de la ciencia del ente en cuanto ente. Fracaso, en efecto, porque, a estar de aquello incluido en los enunciados *Dios no existe* y *Dios ha muerto*, no habría una causa incausada de todas las cosas causadas, a la cual todos llaman *Dios*, y, por tanto, tampoco habría ente divino alguno, y, en consecuencia, sería en vano que existiera una ciencia abocada a la obtención de su inteligencia, ya que la búsqueda de una inteligencia de algo que no es, como no puede ser de otra manera, sería tan infructuosa cuan desatinada. En tal sentido, no está de más que rememoremos otra famosa tesis de Aristóteles: una cosa sólo puede ser conocida en la medida en que de algún modo sea, tenga ser o se relacione con el ser. Estas palabras del maestro macedonio son lapidarias: «Nadie conoce qué es lo que no es»¹⁵.

La metafísica acepta el desafío de quienes niegan a Dios, de éstos que incurren, por tanto, en la denostación de su aptitud como ciencia de los primeros principios y de las primeras causas de todas las cosas principiadas y causadas. El punto de partida de la contestación metafísica a dicho desafío es la evidencia de que todas las cosas de este mundo, sin ninguna excepción, son causadas; son, en consecuencia, efectos de sus causas, pues la causa y el efecto se relacionan entre sí a título de correlatos necesarios: no hay causa sin efecto ni efecto sin causa. Juan es padre de Francisco en tanto y en cuanto éste haya sido engendrado por aquél, de modo que la causa generativa se verifica como verdadera causa recién cuando el hijo se manifieste como verdadero efecto suyo. Paralelamente, no podría haber efecto alguno sin una causa que lo produzca; así, Francisco no sería el hijo de Juan si éste no le hubiese gestado.

¿Quién puede señalar tan sólo una cosa de este mundo que carezca de causas, que no sea efecto? Nadie, porque nada de este mundo escapa a tal condición, esto es, el proceder de determinadas causas. Sin embargo, las causas son diversas: las causas intrínsecas de las cosas, cuales los principios inmanentes a sus entidades —v. gr., los elementos de cuya composición depende la generación de las sustancias corpóreas—, y sus causas extrínsecas, a la manera en que el agente obra un efecto en orden a un fin —por ejemplo, el carpintero fabrica sillas que sirvan para el descanso—. En

¹⁵ *Analyt. post.* B 7: 92 b 5-6.

rigor, en el sentido más pleno de la palabra, las causas por antonomasia son estas últimas, las causas extrínsecas. Pero, habida cuenta de que las causas intrínsecas no cumplen la función de causas en un sentido pleno y perfecto, ahora no nos atañe adentrarnos en el examen de tales principios immanentes a las cosas instaladas en este mundo. Al contrario, es a la vista de la causalidad de los principios extrínsecos a las cosas mundanas que nos cercioramos de la verdad ya anticipada: todas las cosas de este mundo tienen causas extrínsecas de las cuales son efectos, o bien, siendo efectos de determinados principios extrínsecos, éstos son sus causas.

Según lo adelantado, dos son las causas extrínsecas de las cosas causadas: el agente, productor o causa eficiente, y el fin o causa final. De esta manera, al afirmarse la causa incausada, se afirma que todas las cosas que son efectos tienen un agente y un fin incausados. En el polo opuesto, la negación de la causa incausada incluye la negación concomitante de la primera causa eficiente y del fin último. Restrinjámonos al tratamiento de la negación del primer agente productor de las cosas que patentizan su condición de efectos.

La negación de la causa incausada apunta, ante todo, a la negación de la primera causa eficiente. La comprobación de este aserto no ofrece dificultades: cuando alguien dice que no hay tal causa primera, no está diciendo que no haya ningún agente que produzca efectos, pues todo hombre cuerdo admite la procedencia de los efectos a partir de sus principios extrínsecos; lo que quiere decir, en cambio, es que ninguna causa eficiente reviste la condición propia de un primer agente.

Esta tesis requiere una aclaración: si bien la evidencia del principio de causalidad se capta ya en la mera intelección de la condición causada de todo efecto en cuanto tal, ello no significa que la percepción de la existencia de su causa implique inmediata y necesariamente el conocimiento de la naturaleza de tal causa. Veo, por ejemplo, que la puerta se está abriendo y no dudo en absoluto que este efecto, el movimiento de la puerta, resulta de la acción de alguna causa; pero no me es ni inmediata ni necesariamente evidente que la puerta se esté abriendo a causa de una ráfaga de viento, del impulso que le inflinge la fuerza de la mano de mi amigo Pedro o de algún otro principio. El desarrollo del saber científico de los hombres certifica ampliamente este dato; así, el acto primero y fundamental de la medicina estriba en la detección de las enfermedades, mas consta que entre el conocimiento de la índole de las afecciones morbosas y la determinación de sus causas extrínsecas media una distancia plagada de dubitaciones, incertidumbres, ignorancias y errores que sólo parcial, lenta y pacientemente han sido remontadas gracias a la averiguación médica de tales causas. Todo parece indicar que este panorama nunca habrá de desaparecer del ámbito de la medicina; de hecho, como siempre ha acontecido, aunque en medida constantemente variable, muchas causas de enfermedades permanecen ocultas ante el entendimiento humano.

La verdad capital del principio de causalidad no es una incógnita para nadie, pues todos aceptan que no hay efecto sin causa. Pero, en contraposición a esta verdad, el principio de causalidad es violado en el mismo momento en que se niega la causa incausada o la primera causa eficiente de todas las cosas que devienen al modo de efectos. Las razones alegadas por los metafísicos para calificar esta negación como una

violación del principio de causalidad se condensan en la argumentación desenvuelta a renglón seguido.

Todas las cosas de este mundo material son efectos de causas eficientes naturalmente anteriores a tales efectos. Por igual motivo, ninguna de ellas es causa de sí misma, ya que todo efecto, al depender de causas naturalmente anteriores, es posterior a sus causas. No hay cosa alguna que sea al mismo tiempo anterior y posterior a sí misma, ya que esto es imposible. De ahí que no pueda haber nada que sea efecto de su propia eficiencia ni causa de su propia entidad de efecto. Asentado este criterio, vemos también que las causas eficientes de las cosas sensibles de este mundo obran de un modo encadenado: Francisco es hijo de Juan; éste, causa de Francisco, a su vez, es hijo de Andrés, su padre y abuelo de Francisco; mas Andrés, padre de Juan, es hijo de José, abuelo de Andrés y bisabuelo de Francisco. Ante la evidencia del mencionado encadenamiento de causas eficientes, se impone, pues, la necesidad de resolver este problema: si los agentes particulares son causas productivas de sus respectivos efectos, pero, junto a ello, son, a su turno, efectos de causas eficientes anteriores, ¿existe una sucesión infinita en el orden de las causas eficientes? En definitiva, ¿es posible que toda causa eficiente sea efecto de un principio productivo anterior a sí misma, con lo cual la cadena de causas eficientes implicaría la acción de un número infinito de agentes particulares anteriores y, por tanto, de infinitos efectos posteriores? No; no es posible: es absolutamente imposible. ¿Por qué? Porque toda causa eficiente, en la medida en que sea el efecto de una causa anterior, es una causa segunda o intermedia: intermedia, porque es posterior a su agente y anterior a su efecto; segunda, porque, en cuanto efecto, es antecedida por otra causa. Por ende, es absolutamente necesario que todas las causas segundas o intermedias reciban su eficiencia causal de una causa primera, es decir, de una causa que no sea efecto de ninguna causa anterior a sí misma, ya que, de lo contrario, si no hubiera un primer agente incausado, tampoco habría un primer efecto que inicie la cadena de causas eficientes segundas o intermedias, de donde tampoco habría efectos de ninguna clase, lo cual repugna a las más evidencias más rudimentarias. Con una necesidad absoluta, entoces, todo efecto procede de una primera causa incausada.

Esta demostración metafísica de la causa primera de todas las cosas causadas, de la causa incausada, ha sido llevada a cabo con singular resonancia por Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII. En la obra maestra del Aquinate, la *Summa theologiae*, tal demostración es indicada como la segunda de sus célebre cinco vías ordenadas a probar que Dios es¹⁶. Pero algunos de los más insignes filósofos que le precedieron ya habían adelantado la razón clave de este argumento. Platón, para el caso, afirmaba que todas las cosas originadas derivan del acto productivo de una causa¹⁷. Poco después, Aristóteles confirmaba que hay un primer principio de todos los entes principados, lo cual excluye la existencia de causas infinitas¹⁸. Ya en la era cristiana, San A-

¹⁶ Cfr. *Summ. theol.* I q. 2 a. 3 resp.

¹⁷ Τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμέν ὅτι αἰτίου τινὸς ἀνάγκη εἶναι γενέσθαι (*Timaeus* 28c).

¹⁸ Ἀλλὰ μὴν ὅτι γ' ἔστιν ἀρχὴ τις καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἰτία τῶν ὄντων [...] δῆλον (*Metaphys.* α 2: 994 a 1-2).

gustín de Hipona enseñó que todas las cosas mundanas han sido hechas por la potencia creadora divina, el primer principio, que no sólo no ha sido hecho a partir de nada, sino que obra como la causa de todo efecto, pues cupo al primer principio de todas las cosas de este mundo sembrar en ellas las virtudes productivas y las razones seminales de los efectos que, en cuanto causas segundas, están convocados a surtir¹⁹. Proclo, autor neoplatónico bizantino de la etapa postrera de la filosofía griega de la antigüedad pagana, decía algo más tarde que los efectos producidos por los entes segundos, por causas que son efectos de causas anteriores, reflejan la causalidad de los principios primeros de los cuales proceden las causas causadas²⁰. Avicena, filósofo árabe que vivió en Persia a fines del siglo X y a comienzos del siguiente, ha brindado una serie de meticolosos raciocinios metafísicos enderezados a demostrar la causa incausada de todas las cosas existentes al modo de productos de un principio anterior a sí mismos²¹. Conforme lo ha establecido Santo Tomás casi al final de su vida, otro filósofo musulmán, cuya identidad permanece hasta ahora en el anonimato, ha redactado en la Edad Media un epítome de los *Elementos de teología* de Proclo, traducido al latín y vastamente citado y comentado en aquellos tiempos, que ha circulado con diversos títulos, pero entre los cuales ha prevalecido el de *Liber de causis*²², donde la primera de las proposiciones que lo integran reza: «Toda causa primaria es más influyente sobre su [efecto] causado que la causa segunda universal»²³.

La causa primera de todos los efectos, la causa incausada, es Dios. Es absolutamente imposible que tal causa no sea en sí misma de naturaleza divina, porque solamente a algo que posea los atributos propios de la divinidad le compete ser la causa primera incausada de cuantas cosas procedan de un principio productivo anterior. Puesto que todas las cosas de este mundo son efectos de determinadas causas, el único ente que no es efecto de nada, sino la causa de todas las cosas causadas, es Dios.

La negación de la causa incausada, luego, es la negación de Dios. La negación de Dios, por tanto, es la negación de la causa primera incausada. Mas cualesquiera de ambas negaciones impele a afirmar que el universo es absurdo, ya que si no hubiese una primera causa incausada no habría efectos de ninguna tenor: removida la causalidad eficiente de Dios, serían imposibles las cosas mundanas, todas las cuales son efectos de la causa primera incausada. Quienes niegan esta causa, al mismo Dios, no

¹⁹ «Deus vero solus unus creator est, qui causas ipsas et rationes seminarias rebus iniecit» (*Quaest. in Heptat.* II q. 21: PL XXXIV 602). Cfr. *De civ. Dei* XII 25: PL XLI 374-375.

²⁰ Πάν τὸ ὑπὸ τῶν δευτέρων παραγόμενον καὶ ἀπὸ τῶν προτέρων καὶ αἰτιωτέρων παράγεται μειζόνως, ἂν ὧν καὶ τὰ δεύτερα παρήγετο (*Elem. theol.* 56: *Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary* by E. R. Dodds, 2nd ed., 1st rpt., Oxford 1964, p. 54).

²¹ Cfr. las versiones latinas de los textos de Avicena recogidos en *De quinque viis ad demonstrandam Dei existentiam apud antiquos Graecos et Arabes et Iudaeos praeformatis vel adumbratis textus selectos, collegit et notis illustravit R. Arnou S. I.*, Romae 1932 (=Textus et Documenta. Series Philosophica 4), pp. 59-63 et 67-71.

²² Cfr. *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*, prooem., par H. D. Saffrey O. P., Fribourg (Suisse)-Louvain 1954 (=Textus Philosophici Friburgenses 4/5), p. 3.

²³ *De causis*, prop. 1a: O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg im Breisgau 1882, p. 163.

pueden explicar ni el absurdo ni la imposibilidad de un universo principiado, causado o efectuado que no procedería de la única causa que lo ha creado tal cual es.

La negación de la causa incausada, de la causa primera de todas las cosas que son efectos de un principio anterior a sí mismas, torna absurda la existencia del universo. El ateo, aquél que niega a Dios y, con mayor fuerza todavía, aquél cuyo pensamiento ha decretado que *Dios ha muerto*, no puede explicar por qué, cómo ni para qué este mundo, porque si el universo no procediera de una causa incausada como de su primer principio, o bien no procedería de ninguna causa, o bien procedería de causas siempre precedidas de causas anteriores, o sea, de una serie infinita de causas, ninguna de las cuales sería la causa primera. Tanto es así que, si todas las causas, a su vez, fuesen efectos de otras causas, la infinidad de causas sería inevitable y, al mismo tiempo, si no hubiese una primera causa incausada, tampoco habría efecto alguno. La negación de la causa primera incausada, entonces, conmina a sostener, en primer lugar, que el universo sería improcedente, y, en segundo lugar, que de este universo se predicaría el atributo de la infinidad en acto.

La afirmación de la improcedencia del universo equivale a la negación de la condición de efectos de todas las cosas existentes en este mundo. Por cierto, todo efecto procede de sus causas, y toda causa, paralelamente, es el principio de la procesión de sus efectos. Algo exento de causas, luego, no es un efecto precisamente porque de nada procede. Mas, ¿se puede decir que el universo es improcedente, que no procede de ninguna causa? Para saberlo, se impone averiguar en qué radica la procesión o la procedencia.

Improcedencia significa carencia de origen. Ligadas a ella, las palabras *procesión* y *proceso* designan el acto o el movimiento por el cual una cosa procede de otra, oficiando esta última al modo de origen de aquello que de él procede. Así, por ejemplo, decimos que la lluvia procede de las nubes, pues se origina en éstas a la manera de una precipitación del agua hasta ese momento suspendida en la atmósfera. En consecuencia, una cosa improcedente es algo que no tiene origen o que no resulta de un proceso o procesión; es, mas sin proceder de nada. Para el caso, la lluvia no es algo improcedente, pues procede de las nubes cuya precipitación determina su origen. Por ende, a la vista de una cosa improcedente, la razón humana se dirige a extraer la siguiente inferencia: tal cosa no tiene principio, ya que su ser no obedece a ningún proceso o procesión.

Las cosas que proceden de otras tienen en éstas su principio o su origen; aquéllas que de nada proceden, las cosas que son improcedentes por no hallarse sujetas a ninguna procesión, no son originadas o principiadas: carecen de principio o de origen. Esta distinción de las cosas que proceden de otras y de aquéllas improcedentes o carentes de origen o de principio lleva a preguntarnos si es lo mismo el que una cosa sea procedente y el que sea un efecto o algo causado. Más concretamente aún: ¿es lo mismo ser principiado y ser causado, el tener un principio y el ser un efecto? Es evidente que el problema reside, pues, es establecer si la causa y el principio son una misma cosa o si existe entre ellos alguna diferencia.

La voz *principio* indica tan sólo origen, algo desde lo cual una cosa procede, mientras el sustantivo *causa* señala igualmente un principio, pero en un sentido más

restringido. La diferencia estriba en que el principio es mero origen, mientras la causa es un principio productivo de un efecto. Clásico es el ejemplo con el cual se suele ilustrar esta diferencia de la causa y del principio: el punto es principio del segmento, mas éste no se sigue de aquél, ya que el punto carece de toda virtud productiva y, por ende, no puede obrar la entidad del segmento. Dicho de otra forma: puesto que el punto es principio del segmento, éste tiene su origen en aquél; empero, habida cuenta que el punto no es causa del segmento, éste no es efecto suyo. Con ello se pone de manifiesto que el principio es verdadero origen de una procesión, mas no necesariamente está dotado de fecundidad o, si gusta, de la virtud apta para producir un efecto. Opuestamente, la causa es principio de sus efectos, pues éstos tienen en ella su origen, mas, en adición al mero principio, aquélla encierra en sí misma la idoneidad para obrarlos.

Existe otra diferencia importante entre el principio y la causa: mientras aquél no implica necesariamente ninguna anterioridad o prelación con respecto a las cosas que en él tienen su origen, la causa, con una necesidad absoluta, siempre e indefectiblemente es anterior a sus efectos, los cuales, no menos necesariamente, siempre son posteriores a sus causas. No hay anterioridad ni posterioridad algunas del punto y del segmento en sus relaciones mutuas, ya que, siendo estériles en orden a la producción de algo diverso de sí mismos, ninguno de ambos se sigue del otro. Pero si bien el concepto de principio no incluye la razón de anterioridad, la noción de causa, contrariamente, implica una anterioridad absoluta en relación con su efecto y, por tanto, la posterioridad también absoluta de éste en relación con su causa. Juan, padre de Francisco, es necesariamente anterior a su hijo y éste necesariamente posterior a aquél.

Cuando se dice que la causa es necesariamente anterior al efecto y éste necesariamente posterior a la causa, la anterioridad y la posterioridad no se consideran en términos temporales. No hay duda acerca de que algo puede ser anterior y posterior en razón del tiempo, así como el mes de agosto es anterior al mes de septiembre y éste posterior a aquél, o como la niñez es anterior a la vejez y ésta posterior a aquélla. Sin embargo, en las relaciones de las causas y de los efectos entre sí no se atiende la anterioridad y la posterioridad en función del tiempo, pues en tales relaciones no se contemplan los vínculos mutuos con arreglo a esta medida del movimiento, sino conforme al orden de sus respectivas naturalezas. Existiendo, entonces, la anterioridad y la posterioridad *ex ratione temporis*, existe también la anterioridad y la posterioridad *ex ratione naturae*. La anterioridad de la causa y la posterioridad del efecto se toman, pues, mediante la comparación de sus naturalezas. La anterioridad de Juan en relación con Francisco y la posterioridad de éste en relación con aquél no aluden a una preexistencia temporal del padre con respecto al hijo ni a la existencia temporalmente posterior del hijo con respecto al padre; alude a la virtud inserta en la naturaleza de Juan de engendrar a Francisco y a la necesidad de la naturaleza de éste de ser engendrado por Juan.

El padre no podría engendrar al hijo por el mero hecho de preexistir a éste temporalmente. La generación del hijo exige necesariamente que el padre posea y ejerza la virtud natural de engendrarle. Tampoco el hijo podría ser engendrado por el mero

hecho de suceder al padre en el tiempo, toda vez que la simple existencia temporalmente posterior no comporta ninguna dependencia con respecto a algo anterior. Prueba de ello es que la mera preexistencia temporal de Juan a Francisco no ha fructificado ni en la paternidad de aquél ni en la filiación de éste. Juan es padre de Francisco en la misma medida en que éste haya sido engendrado por aquél y Francisco hijo de Juan en tanto aquél en esa misma medida. La anterioridad de la causa y la posterioridad del efecto, por tanto, remiten al orden de sus naturalezas. Aquélla siempre es anterior porque el efecto, según su misma naturaleza, depende necesariamente de la causa, y el efecto siempre posterior porque, también según su naturaleza propia, ha menester de una causa naturalmente preexistente que lo produzca.

Las proposiciones sobre los principios y las causas recién consignadas confirman la aseveración inicial del presente capítulo: la negación de la causa incausada torna absurdo el universo. ¿Qué otra cosa se podría decir de un universo que no procediera de una primera causa incausada? Sí; el universo sería absurdo si la totalidad de las cosas que de él forman parte, todas ellas procedentes a la manera de efectos, no hubiesen sido producidas por causas anteriores. Producidas por causas anteriores, tales cosas no pueden proceder de una serie infinita de causas. De acuerdo a algo ya expuesto, una serie infinita de causas solicitaría que todas fuesen efectos, los cuales, a su vez, obrarían al modo de causas segundas, mas no puede haber causas segundas sin una causa primera. Luego, si todas las causas fuesen causa segundas, no habría efectos de ningún tipo, pues la primera causa segunda, que es causa de las posteriores, no sería el primer efecto, ya que su causa también sería una causa segunda, y así al infinito.

Negada la primera causa incausada, el universo aparecería frente a nuestros ojos como un efecto de infinitas causas causadas productivas de un número igualmente infinito de efectos; mas esto repugna a dos evidencias elementales: que el mundo es finito y que las cosas a él pertinentes tampoco son infinitas según el número. Por ende, si los efectos no son numéricamente infinitos, tampoco se justifica que haya un número infinito de causas. Es necesario, pues, que las causas sean de un número finito; pero, si el número de las causas es finito, algunas de ellas debe anteceder a todas las demás, dado que, en caso contrario, se registraría nuevamente la sinrazón de una serie infinita de causas. Pero la causa que antecede a todas las restantes, por ser la primera, es causa de toda otra causa segunda, no es efecto de nada: es la causa incausada.

Sin una primera causa incausada, el universo no existiría; es más, sería absurdo, porque las cosas de este mundo llevan impresas la procedencia desde un origen o de un principio. Sin embargo, el origen del universo no puede ser un mero principio de su procesión, un simple punto de partida, pues es notorio que todas esas cosas son efectos de causas determinadas, lo cual estatuye que el principio del proceso universal de todas las cosas de este mundo sea un agente productor, ya que el mundo se sigue de él como un efecto de su causa. Por eso mismo, la imposibilidad de la improcedencia del universo es tan absoluta cuan insostenible por la razón humana. De hecho, nadie cuestiona que todas las cosas mundanas proceden como efectos de sus causas. Mas, si esto es así, ¿qué motivos inducirían a pensar que el universo sería im-

procedente cuando todas las cosas que lo integran desmienten patéticamente cualquier pretensión de poner en tela de juicio su condición de efectos? ¿Qué excusa habría de emplearse para afirmar la improcedencia de un universo cuyas partes no pueden disimular el rostro propio de las cosas causadas?

Llegados a esta instancia, los hombres acusan una sensación sobrecogedora, pues si aceptan que todas las cosas de este mundo son causadas y que todas ellas proceden como efectos de una primera causa incausada, rápidamente son invadidos por el asombro que les suscita la aproximación a una verdad sublime, a saber, que lo más admirable entre todas las cosas no radica en que el mundo sea el efecto de la causa primera incausada, sino en la evidencia de que esta primera causa incausada no es algo de este mundo.

3. NI DEICIDAS NI HUÉRFANOS

A veces la razón del hombre de enfrasca en una contienda encarnizada contra el principio de causalidad; no porque algún impulso secreto encerrado en su naturaleza la induzca a lidiar contra dicho principio, sino porque la pérdida de la recta intelección metafísica del ente en cuanto ente y del ser por el cual son todas las cosas hiere su ductilidad para aprehender la procedencia de todos los efectos, cuales todas las causas segundas, desde la causa primera incausada. Pero como Dios es esto mismo, la causa primera incausada, las deficiencias y los errores humanos, por lo que concierne a la percepción de todo aquello que atañe al meollo de la causalidad, siembran el extravío en el espíritu del animal racional, pues en tal circunstancia el hombre no llega a entender a carta cabal de dónde procede, cuál es su primer principio extrínseco y, en última instancia, en qué estriba su condición de ente cuyo ser depende omnímodamente de la virtud causal de su Creador. Brevemente: a la postre, el vicio señalado desemboca en el rechazo humana de la causa divina de toda nuestra entidad, la cual causa, analogía mediante, también es concebible con arreglo a la relación de causalidad que existe entre el padre con respecto a su hijo. Al negarse, entonces, la causa primera incausada, se niega paralelamente que los hombres seamos hijos efectuados por la causa paterna divina. Así, Dios no sería nuestro Padre; por tanto, metafísicamente considerado, el hombre sería un huérfano según su propio ser.

Si regresamos la mirada a la *muerte de Dios* aludida en el párrafo inicial de este artículo, veremos que tal empresa deicida, auspiciada por el pensamiento imanentista y antropocéntrico moderno, es igualmente, aunque no tan incosciente o ingenuamente como en ocasiones se la retrata, el manifiesto desesperado de la orfandad humana. El sadismo del pensamiento que nada quiere saber de Dios, o que mueve a vivir alardeando una autonomía absoluta en relación con Él, es el mismo pensamiento de un hombre que se considera a sí mismo tan huérfano cuanto se haya autocondenado al desamparo óptico sucedáneo a su repulsa del único Padre dispensador del ser de sus hijos. Si Dios hubiera muerto, según lo desea tal pensamiento, el ser del hombre se hallaría a la intemperie, suspendido entre la imposibilidad de sustentarse en la fragilidad del ente humano que se estima a sí mismo *causa suiipsius*, y una nada

extramundana que habría venido a sustituir a la deidad escarnecida por el hombre re-nuente a reconocerse hijo suya.

En su bregar buscando refugio en medio de las inclemencias de la vida y de la historia, el hombre que se ve a sí mismo huérfano de Dios ha recurrido no más que a paliativos precarios e inocuos, porque nada puede reemplazar la ausencia de su Padre. Con los humanos intentos de deicidio ha dado comienzo, pues, la carrera indetenible de la invención de un subterfugio tras otro para justificar la obstinación del hombre en la recusación de la divinidad. Esta invención de subterfugios incluso es proclive a sublimar aquellos paliativos de su situación calamitosa a la manera de un tributo de gratitud a las cosas escogidas arbitrariamente como consuelos de una desdicha incurable, sean las gemas del arte, los beneficios de la protección brindada por la sociedad política, el acceso a las riquezas, la figuración social, los deleites culturales, o cualquier efímera gloria mundana obtenible aquí abajo. Por eso no extraña el que los hombres con frecuencia ensalcen aquello que les suministra algún gozo, alguna alegría, algún placer o, mejor aún, un remedio fugaz de su sufrimiento.

Quien se cree huérfano de Dios, resignado a penar la presunta carencia de su único Padre, procura afanosamente un tutor, alguien o algo que haga las veces de la deidad expulsada de su alma. En el fondo, lo que apetece de un modo inconfeso es mantener a buen resguardo la libertad que le habría permitido romper todos sus nexos con Dios, porque la suya es una orfandad cuyo principio ha estado determinado por un arrebato anárquico: la libertad de negar que el principio de su ser también lo es de su propia libertad. Es, entonces, una orfandad adquirida a la manera de una liberación que incluye forzosamente un acto de perfidia, toda vez que es operada como una traición a la causa gracias a la cual el hombre fue creado libre por quien libremente le ha comunicado el ser, el acto que no sólo no pertenece a la esencia de la creatura racional, sino que, a la inversa, se distingue realmente de su quiddidad.

La metafísica dispone de un arsenal de argumentos que desbaratan la sofística escondida en el canto anárquico a una libertad desvinculada del ser participado por el hombre merced a una libre donación divina. Uno de ellos se halla adornado de una eficacia notable: el hombre puede estallar en el más encendido panegírico de su libertad, aun de aquélla que ilusoriamente estima poseer sin que se cuente entre sus posesiones, pero nunca podrá desmentir la evidencia incontrastable de que lo más noble y perfecto de su entidad, el acto de ser por el cual es, no lo ejerce libremente. *El hombre no es libre de ser*. Contra esta verdad chocan todas las ambiciones veleidosas que en vano pretenden equiparar el valor de la libertad a la eminencia superlativa e imparangonable del ser.

Con una prioridad absoluta de naturaleza, antes de ser libre, el hombre es. Quien se cree deícida también cree ser libre de convertirse en un huérfano anteponiendo su libertad subjetiva a la obligación de gratitud óntica hacia la causa divina del ser que ha recibido dentro de los términos coartantes de su esencia finita, ya que no sería libre sin la previa e indispensable comunicación divina del ser que el hombre no es, sino que participa gratuitamente. Pero el ejercicio péfido de su libertad ingrata es del todo impotente para rivalizar con la excelencia del ser que participa y, más impotente todavía, para abjurar de la verdad del ser en su identidad con la substancia de la

causa incausada, porque aquél que infructuosamente dictamina la muerte de Dios ni siquiera puede dejar de ejercer el acto de ser cuya participación la hace capaz de obrar libremente.

Dada la imposibilidad absoluta de desear la cesación del ejercicio del acto de ser, y dada asimismo la conservación del ser de todas las cosas que lo participan determinada por la única causa incausada creadora del universo, quienes se consideran huérfanos, porque se suponen deicidas, seguirán siendo lo que son —entes que participan finita y gratuitamente el ser—, mas sin poder dejar de ser. Pueden, seguramente, revertir el delito de ejercer su libertad en rebeldía contra la majestad del Padre de todos los hombres, aun de aquéllos que no se avienen a admitir que hasta para considerarse huérfanos es necesario que Dios les preserve en el ejercicio del acto de los actos y de la perfección de todas las perfecciones. Empero, cómo sea posible que puedan reconciliarse con el Padre de su ser, el algo cuyo conocimiento rebasa el misterio de la metafísica.

Dentro del ámbito metafísico donde la razón humana discurre librada a sus solas fuerzas naturales, el análisis apodíctico del ser participado destruye de un modo inapelable la falacia del deicidio. Esto autoriza a inferir que la orfandad humana no pasa de ser una ficción, pues si Dios es, y si lo que es no puede dejar de ser, la conservación del hombre en el ejercicio del acto de ser ya es un testimonio elocuente de la paternidad perpetua de la causa incausada en relación con todos sus efectos, por más que algunos de éstos, haciendo un uso pésimo de su libertad, se resistan a vivir en consonancia con esta verdad.

Quizás anide en esta verdad el motivo de la desesperación de quienes presumen de deicidas. Más que su orfandad ilusoria, les carcome la evidencia de no poder dejar de ser ni de entrever, aunque más no sea a tientas y en medio de una tribulación desgarradora, que su perseverancia inalterable en el ejercicio del acto de ser ocasionalmente les impulsa a vislumbrar tenuemente la subsistencia eterna del mismo ser, a despecho de nuestra humana pequeñez para conocer de una manera perfecta que el mismo ser subsistente es la esencia de nuestra causa incausada, es decir, eso mismo que imitamos en la misma medida en que lo participamos.

MARIO ENRIQUE SACCHI

NOTAS Y COMENTARIOS

APOSTILLA SOBRE LA IRREDUCTIBILIDAD DEL BIEN COMÚN A LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS PARTICULARES

Precisiones previas.

1) Las breves consideraciones que aquí se hacen —desgranadas, básicamente, en formalidad metafísica— no quieren tan sólo interpretar el pensamiento de un autor, Santo Tomás de Aquino, sino contribuir a la dilucidación de un aspecto objetivo de la realidad política¹. Con todo, no parecen ociosas ciertas advertencias. Pues, por un lado, es cierto que los principios del tomismo se integran en lo que Bergson llamó «la metafísica natural de la inteligencia humana»², y que sus planteos jurídico-políticos manifiestan un incuestionable realismo, como reconoció Alf Ross³. Mas, por otro, huelga decir que todo ello no equivale a aceptación pacífica de su doctrina. De a

¹ Estas pocas líneas constituyen una reflexión *ad mentem S. Thomae*. Por ello no corresponde atribuirles de citas, o indicar a cada paso los *loci* correspondientes. Con todo, puede resultar útil señalar alguna bibliografía secundaria para los parágrafos que siguen.

[Precisiones previas]: G. DE RUGGIERO, *Historia del liberalismo europeo*, trad. españ., Madrid 1944; ID., *Teoría de la constitución*, trad. españ., Barcelona 1976; B. DE JOUVENEL, *La soberanía*, trad. españ., Madrid 1957; C. SCHMITT, *La dictadura*, trad. españ., ibi 1968; A. E. SAMPAY, *Introducción a la teoría del estado*, Buenos Aires 1951; M. KRIELE, *Introducción a la teoría del estado*, trad. españ., ibi 1980; J. A. WIDOW, «Libertad y libre albedrío», en *Razón y libertad*, Madrid 1990; A. CATURELLI, «Examen crítico del liberalismo como concepción del mundo»: *Gladius* N° 2-3; A. GARVENS, «Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham»: *Franziskanische Studien* (1934); H. H. HERNÁNDEZ, *Derechos humanos y tomismo*, Buenos Aires 1989.

[Mención...]: S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, trad. españ., Pamplona 1988; F. LAMAS, *La concordia política*, Buenos Aires 1975.

Sobre el tema del bien común, vide Y. SIMON, «Common Good and Common Action», en *A General Theory of Authority*, Notre Dame 1980; CH. DE KONINCK, *De la primauté du bien commun contre les personalistes*, Quebec 1943; C. CARDONA, *Metafísica del bien común*, Madrid 1966; G. SOAJE RAMOS, «Sobre la politicidad del derecho»: *Boletín de Estudios Políticos* (1958); L. LACHANCE, *L'humanisme politique de S. Thomas*, París 1939; S. M. RAMÍREZ, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Madrid 1956.

² Cfr. H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, París 1923, p. 352.

³ Cfr. A. ROSS, *Sobre el derecho y la justicia*, trad. españ. de G. R. Carrió, Buenos Aires 1977, p. 238.

llí que se imponga la necesidad de una determinación respecto del campo semántico de la expresión *derechos particulares*, y la salvedad de que estas líneas, inspiradas en Santo Tomás, suponen un horizonte conceptual aristotélico.

II) Cabe aclarar, entonces, que por derechos particulares no se alude a los llamados «derechos individuales» modernos. Si se intentara una caracterización de lo que se ha entendido por derechos individuales, o «derechos del hombre», o «fundamentales» a partir de los últimos siglos, se debería decir que, en rigor, muchos de ellos no son derechos, sino libertades (con el sentido, vigente desde Hobbes, de ausencia de coacción externa). Lo cual vale sobre todo respecto de las formulaciones del liberalismo clásico. A partir de sus presupuestos metafísicos, y como consecuencia del oscurecimiento de la noción de bien humano intrínseco y objetivo, la valiosidad se ha trasladado del fin a los medios. De allí que cada individuo no deba ser turbado en la prosecución de los fines que se asigne como propios, y que el derecho venga a identificarse con el poder actuar sin impedimentos, o sin más impedimentos que aquéllos que los individuos consienten o consentirán. Se opera una escisión entre moral y política: ésta es el ámbito que asegura la intangibilidad de las libertades. Y se da, asimismo, una juridización de la política, bajo la forma de subordinación al derecho entendido en perspectiva subjetivista. Como consecuencia de todo ello, la sociedad política es vista como un instrumento contractual al servicio de los fines particulares. Ahora bien, el ideal democratista que irrumpe a fines del siglo XVIII no se aparta, en lo esencial, de los presupuestos del orbe de ideas liberal. Por un lado, la libertad política aparece como reaseguro eficaz de las libertades civiles. Por otro, la soberanía de la voluntad general, limadas sus aristas más revolucionarias, se incorpora al orden constitucional burgués como «poder constituyente» del pueblo. En efecto, tal poder excluye la posibilidad de ejercicio directo por parte de la multitud. Pero dado que ésta, en tanto titular del poder constituyente, se halla en estado de naturaleza, sus representantes («poder constituido») podrán gobernar en su nombre desligados del reconocimiento de cualquier orden axiótico objetivo dado. Así pues, el ingrediente democratista coadyuva a legitimar, en última instancia, la afirmación de que tanto el individuo cuanto la sociedad —suma de individuos— encuentran la fuente de sus derechos en la autonomía de la voluntad emancipada.

Más allá de discrepancias circunstanciales, no puede dejar de señalarse que todas las manifestaciones históricas del liberalismo (que es una *Weltanschauung*) son, en cuanto al primer fundamento, tributarias del nominalismo y de su negación del orden natural.

III) Por el contrario, esta reflexión apela a la realidad de una naturaleza humana inclinada a fines específicos, en cuya consecución radica el bien del hombre. Ello porque tales inclinaciones radicales de la naturaleza corresponden a constitutivos ónticos del ser del hombre, llamados a su desarrollo y acabamiento. La consecución de los fines dinámicamente señalados por las inclinaciones equivale a actualización de las virtualidades y a la correspondiente perfección de la naturaleza humana. Su plenitud es una perfección segunda educida a partir de una perfección inicial dada. Ahora bien, el sentido del término *natural* en sede práctica viene determinado por el que posee en sede teórica —antropológica y metafísica—. Se podrá hablar, entonces, de sociabili-

dad, ley o derechos naturales en tanto se refieran a fines inherentes a la naturaleza del hombre. Dicho todo lo cual, establezcamos que los «derechos particulares» de que se trata aquí son derechos (subjctivos) naturales. Lo cual implica su ordenación a fines/bienes perfectivos.

IV) El bien humano resulta inasequible para la persona aislada. De allí surge la necesidad de la vida social, obligatoria por ordenarse, precisamente, a la perfección del hombre. Pero, dado que ella consiste en un orden de fines, la inserción social de las personas será plural y jerárquica. Todas las sociedades naturales no autárquicas ostentan razón de parte respecto de aquélla que sí lo es, a saber, la sociedad política. Luego, parece adecuado considerar como derechos particulares no sólo a los correspondientes a individuos aislados, sino también a los de los grupos (naturales) y sociedades infrapolíticas en general.

Mención de dos argumentos centrales concernientes a los fundamentos de la praxis.

Hay dos núcleos temáticos relativos al orden práctico-moral a partir de cuya consideración puede colegirse la inviabilidad de la reducción del bien común político a la protección de los derechos particulares. Los asentamos escuetamente con el sólo objeto de dejarlos indicados.

En primer lugar, el orden moral —en el cual se integra la política— comprende una pluralidad de elementos, pero su primer principio de articulación radica en el bien. Tanto las virtudes, como las normas, los deberes y los derechos se fundan en el bien humano al que se ordenan y que los legitima. Efectivamente, la virtud es una disposición conveniente respecto de la perfección de la naturaleza del hombre; la ley es una ordenación imperativa dirigida al bien común; la obligación comporta necesidad de fin, en cuanto algo se impone como imprescindible para alcanzarlo; y los derechos (subjctivos) mismos sólo pueden afirmarse en relación con el bien de las personas. De allí que hacer consistir el fin del obrar político no en un bien (común), sino en la vigencia de derechos, resulte, por lo menos, reductivo.

En segundo lugar, considerando el ámbito específicamente político, también puede señalarse como indebida su reducción a lo jurídico. En efecto, la vida política no sólo admite sino que reclama la presencia de la amistad. Ella forma parte del bien común como una dimensión necesaria a la plenitud de la vida virtuosa. Y, como amor social, hace posible, a menudo, la subsistencia misma de la sociedad política.

La cuestión desde el punto de vista entitativo del fin de la sociedad política.

I) El fin común de lo social en general aparece como un bien que no puede ser alcanzado aisladamente por las partes. Esto vale para la doble perspectiva tanto de la promoción y conservación de ese bien, como para la perfección resultante de su participación: es producto de una empresa común, y perfectivo de una comunidad.

II) La realidad política, en tanto social, tiene carácter accidental, y práctico, lo que significa que se constituye por y para un fin. En síntesis sumarisima: todo agente o-

bra por un fin. Ahora bien, el ser categorial de lo social es producido por el entramado de relaciones que tienen por sujetos a los hombres; en concreto, esas relaciones se originan en conductas. En tanto tal, la sociedad está constituida por una cierta unidad y disposición de las conductas humanas, que conforman una sociedad en la medida en que se aúnan en pos de un objetivo común. Como toda realidad práctica, la sociedad está constitutivamente referida a un fin. Luego, éste es el fundamento de inteligibilidad y la causa primera de la existencia de la sociedad. Ella no se explica ni existe si no es por referencia a su fin. Tal principio entra en la definición del todo práctico que son las realidades sociales. Es así como fines específicamente diversos darán origen a sociedades específicamente diversas. La sociedad política, por ejemplo, tiene como fin el bien común político, y sus notas definitorias (natural y autárquica, por ejemplo) le advienen a partir de notas propias de aquél.

Se puede hablar, entonces, de la existencia de una sociedad política ante todo a partir de su fin. Pero tal entidad, en la medida en que es, es una. Y también su unidad deriva del fin, uno y común. Este, en efecto, ejerce la causación que reduce a unidad los múltiples elementos que componen el todo de orden político. Así, la pluralidad de conductas que constituyen la materia próxima de la sociedad se aúna en la persecución del máximo fin común; hay obrar colectivo (político) en la medida en que tal fin unifica las acciones de las partes. Por otro lado, un elemento clave de la causa formal, la autoridad, tiene por función esencial la dirección imperativa de los hombres hacia el bien común. Ahora bien, esa dirección cumple un papel cohesionante en la medida en que imprime una disposición que trasciende la pluralidad de fines particulares. Estos últimos, por sí mismos, no revisten un carácter cohesivo respecto de la integridad del todo político. Mas el fin común, supraordenado respecto de todos los demás, reduce a unidad la multiplicidad de las partes y, de esa manera, funda —entitativamente— el ser de la sociedad política.

III) Cabe preguntarse, entonces, si acaso el primer principio del todo político pueda ser reducido a una pluralidad de fines, o al conjunto de los fines de las partes —sean o no interdependientes—. Tal sería el caso si el bien común se redujese a los derechos individuales y grupales. Cada uno de los bienes comunes correspondientes a las sociedades infrapolíticas es específicamente inferior al bien común político. Y su reunión total no alteraría cualitativamente su carácter infrapolítico. Además, ya no se trataría de un fin en el que se estructura *un* orden de perfecciones —materiales y espirituales— participables, sino de tantos fines cuantas partes haya. Con lo cual se plantean ciertas dificultades. Por un lado, el fin que aúna y unifica no es uno ni unificante, porque no es causalmente común (véase *infra*), y aparece como formalmente múltiple. Por otro, no existe un fin distintivamente político, superior al reaseguro de los bienes grupales e individuales de las partes. Ambas dificultades comprometen la especificidad y la naturaleza de la realidad política, y son solidarias. La primera pone en tela de juicio la causación y la supraordenación de su fin propio; la segunda oscurece la necesidad de la vida política como promotora de un bien comprensivo aunque diverso del de los grupos y los individuos.

IV) Es pertinente aclarar que el carácter de común que se atribuye al fin de la sociedad política debe entenderse como de común por la causación. Consiste, concretamente, en una causa que atrae por modo de fin, y que produce efectos en todo

miembro de la comunidad de la que es causa. El bien natural autárquico convoca y perfecciona como un fin que no por común deviene ajeno. No es un universal lógico, cuya nota de común constituya lo menos noble de un ser (como «animal» en hombre), sino precisamente aquello que extiende su causalidad más allá de un solo individuo gracias a a su valiosidad intrínseca y a su riqueza perfectiva. En efecto, hay comunidad de causación si lo común es más perfecto que lo individual; a nivel de la causalidad final esto equivale a mayor plenitud de bien. Luego, si el fin *político* no es más perfecto que los fines infrapolíticos, no hay causa final para la sociedad política. Ante lo cual se plantean nuevamente dos alternativas: o negar la existencia del todo de orden político debido a la carencia de un fin real y propio que lo origine —opción inviable, pues su existencia se comprueba empíricamente—, o cuestionar el carácter natural de la sociedad política. Porque tal nota implica el hallarse positivamente abocada a la consecución de un orden específico de bienes exigidos por la naturaleza humana. Esto equivale, por un lado, a la imposibilidad de resolver su fin en el socorro circunstancial a otros grupos (de allí que el principio de subsidiariedad mismo se desvirtúe si se lo divorcia del de la primacía del bien común). Así como también, por otro lado, impide explicar la presencia de lo político a partir de insuficiencias humanas contingentes —o de un avatar histórico—.

Conclusión.

El principio de la politicidad natural del hombre conlleva necesariamente la afirmación de que el fin de la sociedad política es un bien común propio y específico, irreducible y supraordenado respecto de todos los otros fines naturales de sus miembros. Proponer la promoción de bienes infrapolíticos como fin del cuerpo político suscita ciertas aporías, cuya solución coherente demande, tal vez, una opción radical.

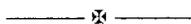
En efecto, si la función del orden político se reduce a proporcionar ayuda para que los grupos menores alcancen sus objetivos, luego el fin cumplido (natural) del hombre resulta ser prepolítico. Lo político fungiría como allanador de obstáculos, o removedor de impedimentos circunstancialmente atravesados en el camino de los grupos infrapolíticos. Estos parecerían ser, de suyo, autárquicos. Pero se encontrarían necesitados de ayuda, y de protección. Se plantea, aquí, una situación compleja: sociedades autárquicas requerirían la presencia de otra que, sin un fin específico, les creara condiciones favorables y las protegiera. La causa de la vida política se identificaría, entonces, con la causa de que aquellas sociedades reclamen apoyo en sus desfallecimientos y protección ante peligros. Y podría ser la debilidad y maldad humanas.

La opción a que se aludía *supra* tiene que ver con lo que acaba de decirse. La conjunción de autarquía (natural) prepolítica con debilidad (¿caída?) histórica —que de alguna manera se sigue a partir de la reducción del fin político a la protección de los derechos particulares— parece más compatible con los principios contractualistas sobre el origen y la naturaleza del estado que con el de la politicidad natural. También parece legítimo concluir que no hay conciliación coherente entre este último principio y la reducción que se viene cuestionando. Esta implica la recepción implíci-

ta de posiciones contractualistas, cuyos presupuestos, las más de las veces, se hallan en franca contradicción con los del realismo clásico-escolástico. Por todo ello no resulta aventurado plantear radicalmente que o se sostiene la politicidad natural, o se sostiene la protección de los derechos particulares como fin de una sociedad política que ya no tendrá carácter natural.

SERGIO RAÚL CASTAÑO

Universidad de Buenos Aires.



NOTA SOBRE EL LIBRO *LA ECONOMÍA COMO CIENCIA MORAL* DE RICARDO F. CRESPO¹

«[...] Senior y Cairnes no son muy famosos [...] Sin embargo, debemos sumarle a Mill, por una parte. Y, por otra, no debemos olvidar que ellos no trabajan en las partes vistosas de la teoría económica, sino “bajo tierra”, en los cimientos metodológicos. Por eso, aunque no se noten, han influido muy poderosamente [...]» Esta cita, que pertenece a un artículo del autor que resume muy bien su pensamiento², puede parecer, al lector, fuera de contexto. Y, en cierto sentido, lo está. Sin embargo, expresa notablemente una de las intenciones del autor de este libro, plenamente lograda, y creo que característica saliente de su obra: trabajar desde «la base» de la economía, reformular sus fundamentos metodológicos, hacer un llamado de alerta frente a la decadencia del paradigma dominante, y formular precisas y sólidas nociones filosóficas para la economía política.

El autor tiene sobrados títulos para hacerlo. Hace años que viene publicando una serie de importantes ensayos que adelantan la tesis central de su libro: su tesis de doctorado es sobre el pensamiento de L. Robbins, y una característica personal que, al menos en nuestro medio, es muy escasa e importante: es licenciado en economía y doctor en filosofía. El autor de esta reseña, acostumbrado a la interdisciplinariidad entre economía y filosofía, puede dar testimonio de la importancia de haber estudiado ambas carreras (no es mi caso, por cierto).

La economía como ciencia moral no es simplemente una crítica más al paradigma neoclásico dominante, sino que, antes de realizar esa crítica, establece una tesis central que sorprenderá incluso a quienes de ningún modo niegan la importancia de una ética objetiva como reguladora de la economía política. Porque el autor no sostiene

¹ Cfr. R. F. CRESPO, *La economía como ciencia moral*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1997, 199 páginas.

² Cfr. R. F. CRESPO, «La economía como ciencia práctica»: *Sapientia* LII (1997) 391-394.

que la economía política sea una ciencia especulativa que, a la hora de hacer política económica, debe pedir ayuda a una ética objetiva, fundada en el realismo. Si ello sería ya suficientemente revolucionario, frente al instrumentalismo positivista aún dominante en muchas comunidades académicas, el autor da un paso más. Apoyándose en la filosofía de las ciencias aristotélica, más un detallado estudio del acto humano en Santo Tomás, el autor sostiene que la economía política es parte de la moral. Siendo la economía la correcta administración de la ciudad para una vida *buen*a, y siendo la crematística su aspecto sólo instrumental a ese fin que, cuando se *desvía*, se convierte en una actividad contraria al fin último humano y en ese sentido «aberrante», se desprende que la economía no es sólo ciencia práctica sino parte de la moral, dado su fin y su objeto, que es un aspecto del acto humano. Acto humano que, al ser libre, implica necesariamente para la economía dos características definitorias: una, que ya nombramos, su practicidad, y otra, su inexactitud, no por deficiencias de método, sino por su objeto. La esencial no-necesidad de los razonamientos económicos no es una privación, un defecto, sino algo que *se* desprende de su objeto. Objeto que reclama, como dijimos, su esencial moralidad.

Asentadas estas bases, el autor está en condiciones de analizar la «disolución del paradigma clásico» y su paulatina transformación en el paradigma neoclásico dominante, paradigma que desde un punto de vista metodológico es mecanicista y positivista, y, por otra parte, olvida la practicidad esencial de la economía política³, debido, fundamentalmente, a la adopción del *value-free*. Esto es, que la economía no debería hacer «juicios de valor», influido ello por la separación, escisión de Hume entre *ser* y *deber ser*.

Particularmente importantes para el autor, lo cual ya se notaba en sus escritos anteriores, son los casos de M. Weber y L. Robbins —a este último le dedica todo un capítulo—⁴. El primero, después de haber sostenido enfáticamente el *value-free* para todas las ciencias sociales y por ende para la economía, debería reinterpretarse como alguien que reclamaba más bien una «imparcialidad política» para el científico social, al mismo tiempo que reconocía ampliamente que debe guiarse por valores a la hora de elegir los problemas relevantes de su ciencia⁵. El segundo es un caso paradigmático para el autor. Hacia el final de su vida profesional, Robbins reconoce no sólo el aspecto práctico, político y ético de la economía sino que reclama una reformulación de los planes de estudios de economía, convirtiéndola en lo que es, una ciencia social plenamente humanística y no en una «económica» positivista y mecanicista como aún se sigue enseñando hoy en día. Teniendo en cuenta la importancia de la figura de Robbins en la London School of Economics, es entendible la preocupación del autor para que este aspecto del pensamiento de Robbins no sea olvidado.

³ No es casual, al respecto, el abandono del término *political economy* (que no es lo mismo que *economic policy*) por *economics*, esto es, una «económica» como la «física».

⁴ Ver su ensayo «Max Weber and Ludwig von Mises, and the Methodology of the Social Sciences», en P. F. KOSLOWKI (ed.), *The Theory of Ethical Economy in the Historical School*, Springer Verlag, Berlin-New York-Tokyo-Heidelberg, cap. 2; y *Economía y filosofía práctica. Apuntes para una revisión del estatuto epistemológico de la economía con especial referencia a L. Robbins*, tesis de doctorado presentada en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1994, inédita, 349 pp.

⁵ Esto, de acuerdo a la interpretación de W. Hennis, con quien el autor concuerda.

Estos son «síntomas» de «la recuperación de la practicidad de la economía», todos ellos sistematizados en el último capítulo de su obra. Se enumeran allí el conjunto de escuelas que ya son importantes paradigmas alternativos en esta *crisis* epistemológica de la economía: los neo-austríacos, los subjetivistas radicales, el nuevo institucionalismo, los post-keynesianos, etc. El autor tiene el cuidado de tomar de todos ellos lo positivo sin embanderarse *in totum* con ninguno. Porque todos carecen de algo fundamental: una sólida base filosófica sobre la base de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, que, sin confundirlos, el autor ha explicado con erudición en los tres primeros capítulos de su obra (el cuarto está dedicado a temas más específicamente económicos de Aristóteles).

No puedo más que recibir con entusiasmo a esta obra que espero que pronto pueda traducirse al inglés y sumarse así al conjunto de epistemólogos que, desde diversas corrientes, tienen una crítica común: el paradigma neoclásico dominante⁶. La obra se destaca por su solidez, su independencia de juicio, su amplia base bibliográfica, tanto clásica como contemporánea, por lo original de su enfoque —esto es lo más importante— y por el valor que en mi opinión tiene la base antropológica que adopta el autor: Santo Tomás de Aquino. Si la economía política tiene como objeto material a «la acción humana», el autor ha advertido que nadie mejor que el Aquinate para darnos un fundamento sólido de la economía política como ciencia. Por otra parte, el carácter moral de toda ciencia social práctica es un aspecto necesariamente derivado de algo fundamental en la epistemología de punta: el *theory-ladenness*. Esto es, que todo enunciado observacional está interpretado desde una teoría, que esa teoría se establece para solucionar problemas relevantes y que esa relevancia es *value-laden*, esto es, cargada de valoración moral. ¿No es evidente, acaso, que la economía moderna nace como una preocupación por «la riqueza de las naciones» y que la preocupación al respecto no era sino solucionar la pobreza de los pueblos, preocupación esencialmente cargada de un valor moral positivo? Sí, es evidente, pero la cuestión es que una negativa concepción de la «no-practicidad» de la economía nos rodea tanto que pocos nos damos cuenta de ello (yo incluso, nunca negué pero tampoco afirmé explícitamente esta cuestión).

Mi entusiasmo no me impide, sin embargo, formular algunas preguntas al autor. 1ª) ¿No hay un aspecto positivo del aspecto especulativo en toda ciencia social? ¿No hay un núcleo central teórico especulativo que tenga una «autonomía relativa» respecto al aspecto práctico-práctico? ¿No es la ética, según Derisi, una ciencia *especulativo-práctica*? Compartimos con el autor la tesis de que la pérdida de la practicidad

⁶ Algunos ejemplos: B. CALDWELL, *Beyond Positivism*, 1982; D. MCCLOSKEY, *The Rhetoric of Economics*, University of Wisconsin Press, Madison 1985; D. LAVOIE (ed.), *Economics and Hermeneutics*, 1990; R. E. BACKHOUSE (ed.), *New Directions in Economic Methodology*, 1994 (incluye colaboraciones de Mark Blaug, Lawrence Boland, Vivienne Brown, Bruce Caldwell, David Colander, D. Wade Hands, Daniel Hausman, Willie Henderson, Kevin Hoover, Terence Hutchinson, Tony Lawson, Donald McCloskey, Uskali Mäki, Philip Mirowski y Alexander Rosenberg, muchos de ellos importantísimos epistemólogos de la economía en el mundo anglosajón); T. BOYLAND-P. F. O'GORMAN, *Beyond Rhetoric & Realism in Economics*, 1996; y T. LAWSON, *Economics & Reality*. Salvo el libro de McCloskey, los demás fueron publicados por Routledge and Keegan Paul, London.

⁷ Cfr. O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 3a. ed., EDUCA, Buenos Aires 1980, *passim*.

de la economía *se* debe a un paradigma positivista fruto del iluminismo. Pero, ¿no es a ese positivismo al cual critica Husserl en nombre de la teoría y la contemplación pura⁸?

2^a) Aunque ese núcleo central teórico tenga por objeto a la acción humana libre ¿no estaría caracterizado ese estudio por una deducción de las implicaciones formales de las valoraciones *libremente* establecidas de los sujetos actuantes en el mercado? ¿No cabría, por parte del autor, una reconsideración un tanto más positiva, en ese sentido, del deductivismo de Menger y Mises y de la escuela austríaca en general?

3^a) ¿No es la caracterización de la Modernidad, por parte del autor, demasiado negativa? Parece identificarla con el Iluminismo, pero, ¿son lo mismo?

Aquí concluyen preguntas que sólo establecen un diálogo con el autor que seguramente llevará a aclaraciones sumamente positivas.

Ricardo F. Crespo ha logrado, a mi juicio, una obra madura, meditada, que dará sus frutos a mediano y largo plazo. Mientras tanto, y el autor lo sabe, los planes de estudio de nuestras carreras de economía, incluso en universidades de orientación cristiana, seguirán organizados con el paradigma dominante. La epistemología contemporánea ha estudiado suficientemente por qué los paradigmas dominantes tienen la «piel gruesa» incluso en momentos de crisis. Yo propongo algo drástico. Elimínense las carreras de economía. Cámbiense las por post-gradados en *moral sciences* posteriores a carreras de grado con sólida formación humanística. Y hay que ofrecer en esos post-gradados nuevas y sólidas bases teóricas de economía política. Ricardo F. Crespo tiene al respecto, aún, mucho que ofrecer. Y reléguese el estudio del paradigma neoclásico a historia del pensamiento económico. Porque eso ya es historia. El futuro está esperando

GABRIEL J. ZANOTTI

Universidad Austral.



UNA CONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO ARGENTINO

Hasta los primeros años del siglo XX el científicismo dominaba todavía el ambiente científico y cultural del país. Hacia 1910 se inicia la crítica y superación del positivismo e irrumpen las corrientes filosóficas europeas de las últimas décadas del siglo XIX. No pocos de los antiguos positivistas desean salir de la crisis de su filoso-

⁸ Cfr. E. HUSSERL, *The Crisis of European Sciences*, Northwestern University Press, Evanston 1970.

fía orientándose unos hacia el científicismo —movimiento que ya no niega la metafísica, a la que concibe como una elaboración que se hace con los últimos datos de las ciencias—, otros hacia el pragmatismo de W. James, otros hacia un vago espiritualismo. Los jóvenes prefieren la filosofía idealista y desde ella inician la reacción contra la forma mental del positivismo y el clima cultural que había creado. En dicha tarea de crítica y superación del positivismo ha tenido un papel importante la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, fundada el 13 de abril de 1895. Coriolano Alberini (1886-1960) —figura que ha suscitado y suscita nuestro interés—, a quien pertenecen los escritos que, como volumen, aparecen de nuevo a la luz pública, ha sido decano de dicha facultad, de la cual había egresado, durante tres períodos (1924-1927, 1931-1932 y 1936-1940) y vicerrector de la universidad dos veces, en 1928 y 1940¹. Encarna Alberini la reacción frente al positivismo en la Argentina. Esta reacción se produce hacia 1910 y está signada por las tendencias idealistas. Es decir, hacia la primera década del siglo se busca fundamentar una filosofía de mayor trascendencia y amplitud que el positivismo.

Cabe recordar algunas de las características de la promoción positivista en la Argentina. Es la generación que trae la inmigración, los ferrocarriles, el desarrollo agropecuario, las escuelas normales, el desarrollo de la riqueza, la capitalización de Buenos Aires. A través de la Escuela Normal de Profesores de Paraná ha tenido esa generación gran influencia en la educación argentina, influencia que ha desaparecido alrededor de 1920. Ha sido una generación, una promoción de hombres diversos que ha dado lugar a una atmósfera cultural también diversa. Ha reunido a católicos y a positivistas. En esa atmósfera cultural cabían todos los matices de la filosofía, desde un positivismo ortodoxo, en base a las ideas de A. Comte, H. Spencer, E. Häckel, hasta un catolicismo, a base de la filosofía de J. Balmes. También tenía lugar el escepticismo de Eduardo Wilde. Unos y otros, católicos y positivistas, estaban atrasados respecto de los cambios culturales que estaban ocurriendo en Europa.

Después de 1870, se inicia en Francia, Alemania, Italia e Inglaterra, la reacción antipositivista, a la que no ha sido ajeno el desenvolvimiento de la epistemología, que posibilitaba un estudio de las bases filosóficas de las ciencias y el análisis del valor del conocimiento científico. Aparece esta promoción de hombres de la generación del '80 cuando la Argentina empieza a afirmarse en lo económico. Se estudian las ciencias naturales y las matemáticas y se profesionaliza la Universidad.

Desde su actitud de reacción ante el positivismo, reacción que desarrolla ya desde 1910 como profesor y decano de la Facultad de Filosofía y Letras, y en ella para todo el país, se perfila, o mejor, se ve en Alberini al pensador unido al profesor y al organizador. En efecto, Alberini se ha pronunciado decididamente contra el positivismo en la cátedra, en sus escritos —surgidos, en gran parte, a propósito de discursos, conferencias, clases, seminarios— y en la acción, dando a conocer a pensadores que tenían de la filosofía visiones más amplias.

Alberini ha dejado varios estudios sobre el desarrollo de las ideas filosóficas en la Argentina; entre ellos «La pensée française dans la culture argentine»², La filosofía y

¹ Rememoramos ahora la reedición de C. ALBERINI, *Problemas de historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, prólogo de D. Toribio. Secretaría de Cultura de la Nación-Editorial Fraterna, Buenos Aires 1994 (= Colección Identidad Nacional 4), 167 páginas. ISBN 950-714-045-X.

² Publicado en 1926 en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*.

las relaciones internacionales»³, «English Influences in Culture and Thought»⁴, «Die Deutsche Philosophie in Argentinien»⁵, «La metafísica de Alberdi»⁶, «La idea de progreso en la filosofía argentina»⁷, «Génesis y evolución del pensamiento filosófico argentino»⁸, y «La cultura filosófica en la Argentina»⁹.

Estos escritos, reunidos en volumen bajo el nombre Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina, ya han sido publicados en 1966 por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata con un prólogo de Rodolfo Agoglia. Este mismo volumen es el que ha sido motivo de la presente reedición que, aunque no cuidada, es de interés para estudiantes y estudiosos de la historiografía de las ideas filosóficas en la Argentina. A través de sus escritos incluidos en este volumen, muestra una de las líneas en que de un modo permanente se ha desenvuelto su pensar el pensamiento argentino

Para Alberini, el pensamiento filosófico forma la tercera dimensión de la cultura nacional. La cultura filosófica es erudición, crítica y creación. A partir de 1910 se ha ido acentuando cada vez más el primer carácter y hay algo del segundo. Se ha ganado mucho en información y en espíritu crítico. Y ha comenzado a despertar el carácter inventivo o creativo de la filosofía argentina. Si la filosofía, por su universalidad, no tiene patria, la tienen los filósofos. Estima innegable la influencia de la nacionalidad en la filosofía: «Existe una necesidad cronotópica, esto es, según tiempo y espacio, mas no cabe convertir este hecho [...] en esencia de la verdad filosófica». Considera que no se puede hacer historia del pensamiento filosófico argentino si sólo se atiende lo genérico y común de las corrientes de las ideas, la coincidencia e identificación de las mismas con las europeas, con olvido de lo diferente y propio. O si se prefiere, hay que compararlas, para diferenciar a fondo. En tal sentido, Alberini ve que la recepción de las corrientes europeas en la Argentina ha dado lugar al «nacimiento de una síntesis», que «por el hecho de ser espiritual ha tomado un carácter creador, es decir, que esta síntesis, ya no puede reducirse a ninguno de sus elementos»¹⁰.

Diego Francisco Pró, quien ha analizado exhaustivamente la figura de Alberini, advierte que éste «no se propuso escribir estudios extensos, sino sustanciales y sintéticos»¹¹. Y lamenta que no se diera tiempo para desarrollar con extensión los resulta

³ En *Verbum* N° 69 (1927). Discurso que Alberini pronunció en castellano en el 6° Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en la Universidad de Harvard en septiembre de 1926, al que concurrió como único representante de América Latina. Se publicó en las correspondientes actas: *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, 1926.

⁴ En *The Daily Telegraph*, 3 de septiembre de 1937.

⁵ Traducido por H. B. de Schweide y editado por H. W. Hendriock, Berlin-Charlottenburg 1930, 84 páginas. El libro comprende las tres conferencias dadas por Alberini en las Universidades de Berlín, Leipzig y Hamburgo en castellano y alemán desde enero a marzo de 1930.

⁶ En *Archivos de la Universidad de Buenos Aires*, Año IX, t. IX, junio-septiembre de 1943.

⁷ Conferencia pronunciada en 1943 en la apertura de los cursos de la Universidad Nacional de Cuyo.

⁸ En *Cuadernos de Filosofía* VII (1953). También prólogo del libro de L. FARRÉ, *Cincuenta años de filosofía en la Argentina*, Peuser, Buenos Aires 1958, 363 páginas.

⁹ En *La Libertad*, Mendoza, 16 de diciembre de 1935.

¹⁰ C. ALBERINI, *Problemas de historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, p. 94

¹¹ Cfr. D. F. PRÓ, *Coriolano Alberini*, Valle de los Huarpes, Mendoza 1960, 536 páginas. Elena Suárez, viuda de Alberini, autorizó a Pró a publicar el epistolario de su esposo y donó su biblioteca al

dos que alcanzó en sus indagaciones¹². Asimismo, Pró afirma, refiriéndose a la significación de la obra de Alberini en el pensamiento argentino: «Se puede decir que es el primer ensayo de una historiografía *interna y crítica* de las ideas filosóficas argentinas». Señala en tal sentido que a Alberini le ha precedido una historiografía *externa* «a veces por falta de métodos apropiados y del sentido de los matices, otras porque [los autores] superponían etapas del desarrollo de las ideas en el país»¹³.

A propósito del juicio de Pró respecto de la obra de Alberini, en relación al pensamiento argentino, corresponden algunas aclaraciones conceptuales. La ciencia histórica o historiografía es posible en dos sentidos. Es posible, en un primer sentido, porque se funda en la historicidad de la existencia humana. Y también es posible, en el sentido de que investiga y hace objeto de su estudio a la realidad histórica. La historiografía filosófica argentina o historiografía de las ideas filosóficas es una historiografía especial. La teoría de la ciencia histórica distingue tres formas de historiografía: la monumental, la anticuaria y la crítica. En el fondo, todas ellas se fundan en la historicidad de la existencia humana. Si, en la historiografía general, la historiografía *crítica* es la más científica e iluminadora, lo propio sucede con la historiografía de las ideas, en cuanto es una historiografía especial. El carácter *externo* se presenta en la historiografía de las ideas como glosa de doctrinas, biografías superficiales de pensadores, erudición de datos sin espíritu crítico, ausencia del sentido de los problemas y del carácter de desenvolvimiento y proceso de los mismos y de sus soluciones a través del curso histórico. Alberini, cuya figura, desde nuestro constante y renovado interés por la historia del pensamiento filosófico argentino, ha suscitado y suscita nuestra atención¹⁴, revela, a través de sus páginas relativas al pensamiento argentino, lo que ha sido una cuestión permanente e intensa en su pensar: su génesis y evolución y su adecuada inserción en la cultura universal.

MATILDE ISABEL GARCÍA LOSADA

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.



Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Bajo la dirección de Pró, hoy profesor emérito de dicha universidad, la sección de historia del pensamiento filosófico argentino ha sido un centro de investigaciones de excelencia en esta materia. El anuario *Cuyo* recoge tales investigaciones, siendo de consulta necesaria para una visión equitativa de lo que se ha hecho y se hace en filosofía en la Argentina. El citado Instituto de Filosofía ha publicado los siguientes textos de Alberini: *Escritos de ética* (1973), *Escritos de metafísica* (1973), *Escritos de filosofía de la educación y pedagogía* (1973), y el *Epistolario*, 2 tomos (1980).

¹² Cfr. D. F. PRÓ, *Historia del pensamiento filosófico argentino*. Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, Mendoza 1973, p. 73.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cfr. nuestras páginas relativas a su *Epistolario* en *Revista Venezolana de Filosofía* XIV-XV (1980) 219-220, y XVI (1982) 150-151.

IN MEMORIAM JOSEF PIEPER (1904-1997)

Uno de los fenómenos intelectuales mas interesantes de este siglo ha sido, sin duda alguna, la aparición en su primera mitad, pero sobre todo en el período de entreguerras, de toda una legión de pensadores cristianos de enorme relevancia e indiscutida genialidad. Maritain, Gilson, Marcel y Garrigou-Lagrangé en Francia; Lewis, Elliot, Chesterton, Waugh y J. Green en Inglaterra; Messner, Grabmann, Scheler y R. Allers en los países de habla alemana; DeKoninck, Bourke, Y. Simon y Kluberantz en Norteamérica; D'Ors, Maeztu, Zubiri, García Morente y Pemán en España; Gemelli, Sciacca, Olgiati, Del Noce en Italia, reformularon y recrearon las tesis centrales de la sabiduría occidental en un marco marcadamente cristiano. Una explicación posible de este fenómeno, que no es éste el lugar de desarrollar, es que éstos y tantos otros pensadores descubrieron que el núcleo maduro de la cultura de Occidente se encontraba en el cristianismo, fundamentalmente en el cristianismo católico.

Hace pocos días falleció en su apacible casa de Malmedyweg, en las afueras de Münster, uno de los mas destacados y difundidos representantes de esta legión de intelectuales: Josef Pieper, quien puede ser justamente caracterizado como uno de los mas admirables filósofos cristianos de este siglo. Nacido en 1904 en la aldea westfaliana de Elte —Étienne Gilson lo llamaba *le philosophe westphalien*—. Estudió filosofía, derecho y sociología en Münster y Berlín, doctorándose en 1929 con una tesis sobre Tomás de Aquino. Luego vivió varios años de su trabajo como escritor libre, sin ingresar de un modo formal a la estructuras académicas. En esto último influyó decisivamente su franca oposición al nazismo, la que se hizo evidente cuando, encargado por una editorial de escribir unos libros sobre las virtudes, comenzó su labor con el correspondiente a la fortaleza, la virtud cuyo acto más propio, sostenía Pieper, es la firme resistencia al mal y que alcanza su culminación en el martirio.

Movilizado durante la Segunda Guerra Mundial, debió suspender su trabajo intelectual, el que reinició a fines de la contienda, siendo designado en 1946 profesor de la Escuela Superior de Pedagogía de Essen. Poco tiempo después pudo volver a su querida Westfalia, al ser nombrado profesor ordinario de antropología filosófica en el *Philosophisches Seminar* de la Universidad de Münster, cargo que ejerció hasta que fué designado profesor emérito. Luego de su retiro, y en esa calidad de profesor emérito, continuó dictando cursos y seminarios en la misma universidad, actividades que sólo abandonó poco antes de su muerte. Cabe destacar la gran acogida que tenían estos cursos, a los que asistían muchos más oyentes de los que suelen frecuentar este tipo de actividades.

Su obra escrita es de una vastedad inusual para un filósofo, ya que incluye decenas de libros, centenas de artículos, casi un millón de ejemplares editados en traducciones al inglés, español, francés, italiano, polaco, sueco, portugués, holandés y japonés. Casi todos sus libros son muy breves, ágiles y armónicos, como que se inspiró en una forma musical, la *suite*, para diagramar sus escritos. Si bien su obra filo-

sófica abarca casi todas las partes de la filosofía, hay cuatro temas que parecen haber acaparado preferentemente su atención: el de las virtudes morales y teologales (*Las virtudes fundamentales*), el de la esperanza y el fin de los tiempos (*Sobre el fin de los tiempos, Sobre la esperanza, Muerte e inmortalidad*), el del ocio y la contemplación (*El ocio y la vida intelectual, Una teoría de la fiesta, Entusiasmo y delirio divino*) y el del realismo filosófico (*El descubrimiento de la realidad, Defensa de la filosofía, Actualidad del tomismo*). Además, escribió enjundiosos libros de historia de la filosofía, entre los que se destacan el muy suscito pero sumamente ilustrativo *Escolástica* y una originalísima *Introducción a Tomás de Aquino*.

Por otra parte, sus libros están escritos en un exquisito estilo literario, rico y directo, que no sólo deleita a quien los aborda, sino que hace enormemente atractivas para el lector las doctrinas que desarrolla. Esta belleza literaria de su obra le valió, entre otras varias distinciones, el haber sido designado miembro de número de la Academia Alemana de la Lengua y de la Poesía con sede en Darmstadt. También como conferenciante desarrolló una actividad prolífica y destacada, que lo llevó a los Estados Unidos, la India, Japón y a toda Europa.

Pero la reseña de toda esta rica actividad intelectual no alcanza mínimamente para dar una imagen adecuada y completa de la personalidad filosófica de Josef Pieper. En efecto, él era un auténtico filósofo, no un erudito, un mero *scholar* o un historiador de la filosofía. Por ello, todo lo que Pieper escribía, aún cuando comentaba a Platón o a Tomás de Aquino, era auténticamente original y decididamente novedoso. Es notable ver, cuando se leen sus obras más propiamente tomistas, que es el mismo Pieper quien habla, a partir del Aquinate, pero con una impronta personal que toma inconfundibles a sus trabajos: basta con leer unos pocos renglones para darse cuenta de que se trata de una obra suya.

Esta novedad se pone en evidencia en muchas de sus doctrinas más elaboradas; por ejemplo, la que sostiene la primacía de la perspectiva de las virtudes en la ética tomista. Efectivamente, mucho antes que los sostenedores actuales de esa interpretación, como Pinckaers, Abbà o McIntyre, Pieper defendió que el núcleo de la filosofía moral tomista no se encontraba en el *Tratado de la ley* o en el de los *Actos humanos*, sino específicamente en la *Secunda secundae*, la parte más extensa de la *Summa theologiae*, en la que se estudian exhaustivamente las virtudes morales. Que la ética tomista es esencialmente una ética de virtudes, era una afirmación completamente revolucionaria en los años '30, y que le atrajo más críticas que elogios, pero que hoy aparece como la exégesis más acertada de la ética de Tomás de Aquino.

Este carácter tomista original de su pensamiento también se manifiesta en la particular perspectiva con que encara los estudios éticos: la de la buena vida humana. Para Pieper, como por otra parte también para su maestro de Aquino, «lo que en estas cuestiones morales más interesa es averiguar qué es, en rigor, lo que fundamentalmente hace a un hombre bueno y recto»; y refiriéndose específicamente a la justicia, precisa que «lo exigido por el recto ser del hombre no es tan sólo que se realice "lo justo", sino que se *sea* además justo». Esta perspectiva de la «vida buena» o de la «vida lograda», reivindicada en nuestros días por Robert Spaemann y otros autores, distingue netamente a la ética realista propuesta por Pieper de las modas consecuencialistas, constructivistas, deontologistas o consensuales a que nos tiene aconstum-

brados la ética contemporánea y que han abocado, todas ellas, a la desfundamentación, la vacuidad y el desconcierto.

Éstas y varias otras doctrinas fueron desarrolladas por el filósofo de Münster a partir de la experiencia y de la razón, pero siempre en el marco provisto por la fe cristiana. Efectivamente, para Pieper la filosofía sólo puede alcanzar su límite en el contexto de la fe, ya que de lo contrario se cae en un «especialismo» estéril o en un panteísmo idealista de matriz hegeliana. «Posiblemente —escribía Pieper— se constatará que más de una vez he traspasado los límites que se le han impuesto al filósofo. Asumo ese reproche. Sin embargo, sólo tendrá razón allí donde la línea divisoria entre el vestíbulo y el *sancta sanctorum* quede claramente visible. Es necesario distinguir entre filosofía y teología; pero mantenerlas separadas me parece no sólo apenas posible sino, sobre todo, ilícito, ya que ambas acaban así siendo igualmente estériles». Ésta es, por otra parte, la actitud que han asumido todos los genuinos pensadores cristianos de este siglo: conscientes de que la gracia eleva a la naturaleza, no han despreciado irreflexivamente sus luces, sino que las han asumido positivamente en sus intentos de comprensión del mundo contemporáneo.

Estas posiciones de Pieper le valieron en algunos círculos el mote de «anticuado», aunque, es preciso reconocerlo, nada sea más necesario hoy en día que este tipo de «anticuados». En ese sentido, ha escrito Hans Urs von Balthasar que «debemos un profundo agradecimiento a Josef Pieper por repetirnos sin descanso, en sus meditaciones pasadas de moda, aquello de lo que más necesita saber nuestro tiempo». Es posible sostener por ello, parafraseando a Karl Löwith, que Pieper ha sido un pensador esencial para este tiempo indigente: indigente de sentido de la realidad, indigente de actitud contemplativa, indigente de auténtica comprensión del ser, y, sobre todo, indigente de apertura al Ser trascendente, que otorga significado a todo lo real y, en especial, a la entera vida humana. Josef Pieper sabe ahora, abandonadas las limitaciones de este mundo, mucho más de todas estas verdades, es decir, de lo que realmente vale la pena saber.

CARLOS I. MASSINI CORREAS

Universidad Nacional de Cuyo. Universidad de Mendoza.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.



JOSÉ MARÍA DE ESTRADA (1915-1997)

A los ochenta y dos años falleció en Buenos Aires el Dr. José María de Estrada, quien había nacido en Mar del Plata en 1915 en el seno de una familia que ha ofren-

dado hombres ilustres a la vida política, académica y literaria. Estrada se consagró a la filosofía ni bien hubo dejado atrás la adolescencia. Su juventud le muestra abocado con entusiasmo a los estudios filosóficos, coronados en 1943 con la obtención de la láurea doctoral de la Universidad de Buenos Aires. Gozó del privilegio de haber sido uno de los beneficiarios que la enseñanzas impartidas en los añorados Cursos de Cultura Católica que ennoblecieron la vida espiritual y científica argentina como ninguna otra institución lo ha hecho hasta ahora. En ese medio trabó relación con personalidades y doctrinas siempre presentes en su pensamiento y en su afecto. Casares, Pico, Meinvielle, Sepich, Derisi, Garrigou-Lagrange y Maritain le introdujeron en el tomismo, al mismo tiempo que su espíritu, encariñado con las más diversas manifestaciones de la belleza, le movió a entergarse a una auténtica contemplación filosófica de la armonía de formas poéticas y pictóricas obsequiadas por aquella extraordinaria generación de artistas de entonces donde brillaban Lugones, Marechal, Fichman, Guillermo Butler, Bernárdez, Dondo, Vallejos, Ballester Peña y Juan Oscar Ponferrada. La admiración y gratitud que le suscitaba el recuerdo de esas jornadas ya lejanas quedó fielmente expuesta durante su intervención en la última Semana Tomista celebrada en Buenos Aires apenas tres meses antes de su deceso.

Estrada desarrolló una larga actividad docente en Buenos Aires y La Plata hasta el final de su vida. Formó parte del claustro de fundadores de la Universidad Católica Argentina y se sumó a la Sociedad Tomista Argentina desde sus pasos iniciales en 1948. Su palabra oral y escrita trasuntaba la misma serenidad de su vida y de sus teorizaciones, felizmente expresadas también en una serie de libros y artículos que no fueron destinados a un mercado, sino tan sólo a testimoniar principios suscritos con una firmeza no exenta de caritativa comprensión hacia las opiniones que no compartía.

La esencia del arte (1944) fue el primer libro publicado por Estrada. Sus páginas reflejan las presencias notorias de las doctrinas de Maritain y de Derisi. Con él pasó a formar parte del valioso y prolífico movimiento de autores argentinos que se han destacado en el cultivo de la estética. En esta misma línea, pero ahora con un énfasis singular en el enraizamiento del arte en nuestra naturaleza y en el despliegue de sus virtudes, apareció en 1947 *La vida y el tiempo*, una de las piezas filosóficas más hermosas y profundas que vieron la luz en nuestra patria. El epílogo de esta obra («Coloquio intemporal sobre el tiempo», pp. 81-95) merece leerse una y otra vez en razón de la altura especulativa que alcanza el diálogo imaginario entre Fedro y Teófilo. Las confesiones de este último a su interlocutor congregan el resumen de la concepción sustentada por Estrada acerca de la tarea del artista: «Vuestro Demiurgo encontraba la materia eterna por una parte y las Ideas también eternas por otra; su trabajo consistía en hacer mezclas: él fabricaba, pero no creaba; de ahí su semejanza con el artista; pero no veo en todo ello mucho más que espléndidos signos» (p. 92).

De 1948 data su *Breve introducción a la metafísica*, donde, además de Maritain y Derisi, han pesado en Estrada las elucubraciones admiradas de Sertillanges, Garrigou-Lagrange y Gilson. Pero más relevante todavía es la *Filosofía del tiempo* de 1955, libro que le exhibe compenetrado de la densa problemática del tiempo agitada tradicionalmente en el campo de la física, si bien ello no le impidió advertir que una

porción considerable de la cuestión requiere un análisis metafísico que no siempre se le ha deparado. Un año más tarde, Estrada editó *El legado del nacionalismo*, un alegato a favor de la necesidad de preservar y fortalecer las raíces hispánicas y católicas que han trazado la matriz de la convivencia humana en la Argentina.

El Ensayo de antropología filosófica fue puesto en circulación en 1958. No contiene un esquema sistemático; sí, en cambio, una visión del hombre cuya originalidad se debe apuntar. Baste la cita de los títulos de sus capítulos para comprobarlo: «La vida», «El signo en la vida humana», «El lenguaje», «La verdad y la persona» y «El arte». No hay aquí el menor alarde de erudición. Estrada se ha constreñido a explayarse sobre el ente humano ateniéndose a las verdades nucleares concluidas por la razón filosofante cuando se ha empeñado en desentrañar su esencia, los atributos que le pertenecen y su entroncamiento con el ser que le actualiza convirtiéndole en «sujeto de operaciones humanas, [en un] ser sustantivo, independiente e incomunicable en sí mismo» (p. 137).

La Breve estética filosófica de 1989 cierra la producción escrita de Estrada. Retoma en ella las inquietudes que la han acompañado a lo largo de toda su vida. La virtud del arte, hoy escarnecida arbitrariamente por ataques desenfrenados a la técnica que no parten de una justipreciación de sus cualidades, sino de una reacción melancólica e irenista contra su humano mal uso, vuelve a ser reconsiderada a través de una fina evaluación del magnífico portento inventivo y recreador que destila el artista, quien representa con gallardía el señorío alcanzado por la humanidad en su acto regitivo de la naturaleza inferior y en su imitación —a distancia infinita, pero imitación al fin— de la maravilla de la creación divina del universo.

Ocho artículos de Estrada han honrado la trayectoria de *Sapientia*: «Reflexión acerca del principio de identidad» (VIII [1953] 276-282); «Dos notas acerca del signo» (XI [1956] 221-227); «Arte y metafísica» (XIX [1964] 177-193); «La esencia de lo estético» (XXXIII [1978] 9-16); «El pensamiento filosófico de Octavio Nicolás Derisi» (XXXV [1980] 183-188); «Libertad y temporalidad» (XLI [1986] 67-74); «Limitación de la antropología filosófica» (XLIII [1988] 105-108); y, por último, «El saber del arte» (XLVI [1991] 187-190). La reunión de estas contribuciones y del resto de su obra en un volumen que permita analizar y aprovechar íntegramente su valioso pensamiento filosófico es un cometido a tenerse en cuenta de ahora en adelante.

Sapientia rinde su homenaje sincero al distinguido filósofo y querido amigo que nos ha precedido en el regreso a la casa del Padre Eterno.

MARIO ENRIQUE SACCHI



BIBLIOGRAFÍA

IGNACIO ANDEREGGEN, ZELMIRA SELIGMANN, MARTÍN ECHAVARRÍA Y GERARDO ECHEVARREN, *La psicología ante la gracia*. Ediciones de la Universidad Católica Argentina. Buenos Aires 1997. 413 páginas.

La presente obra es una investigación interdisciplinar a cargo del Pbro. Dr. Ignacio Andereggen y la licenciada Zelmira Seligmann. Colaboran además el sacerdote G. Echavarrén y el licenciado M. Echavarría. Tiene como finalidad desentrañar el concepto de psicología y su relación con la gracia en vistas de la formación de los futuros profesionales católicos.

Comienza la obra con una introducción del Dr. Andereggen en donde plantea la problemática de una psicología intrínsecamente católica. Si las ciencias humanas, como todas las ciencias experimentales, parten de un concepto empírico y estadístico de «normalidad», la fe enseña que esta normalidad lleva consigo las huellas de una caída del hombre desde su condición originaria, es decir está afectada por el pecado. Sólo la fe cristiana indica el camino del retorno «al principio» (cfr. Mt. 19,8), un camino que con frecuencia es bien diverso del de la normalidad empírica.

A continuación la licenciada Z. Seligmann analiza la psicoterapia como un camino de conformidad a la Voluntad Divina. El psicólogo debe ser capaz de promover un desarrollo pleno del paciente y para ello es menester que él mismo, el psicólogo, emprenda el camino de la conversión. Su rebeldía a la realidad, su caprichos e indocilidad al orden dado por Dios debe ser motivo de purificación interior. Así, pues, como el maestro lleva al alumno a la verdad que él anduvo primero, y es guía de lo que ya conoce, el psicólogo debe limpiar su interior de estos malos afectos y aceptar la ley de Dios. Como señala con acierto la autora, el psicólogo católico encuentra, de esta manera, una posibilidad concreta de cumplir con su misión, en la profesión: «La vocación cristiana, por su misma naturaleza, es también vocación al apostolado» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 863).

El enjundioso estudio del licenciado Martín Echavarría recae sobre la soberbia y la lujuria como patologías centrales de la psique según Alfred Adler y Santo Tomás de Aquino. Procura mostrar la vigencia de la psicología cristiana tradicional, señalando los puntos de convergencia entre los descubrimientos de Alfred Adler, y alguno de sus discípulos, y las enseñanzas sobre el hombre de Santo Tomás de Aquino, sobre todo aquéllas de índole moral. Divide el trabajo en dos grandes partes: 1) Soberbia y lujuria según Adler y Santo Tomás, y 2) Psicología profunda de la soberbia y la lujuria. En la primera parte advierte el afán desordenado de superioridad como la causa de un trastorno general del carácter, que se distingue por determinados rasgos, como la vanidad, la avaricia, la envidia, la pusilanimidad, etc., y que esclavizan a la persona sometiendo todas sus fuerzas anímicas en pos de la obtención de la propia excelencia. Así, pues, dentro de los alcances de la obra de Adler merecen señalarse sus descripciones y teorías acerca del carácter neurótico y la centralidad caractereológica de la soberbia en dichos trastornos. De tal modo, la persona puede construir un «fin ficticio». Los límites del autor consisten en una suerte de

santificación de la comunidad humana, cerrándose a toda perspectiva que va más allá de ella; la reducción de la religión a los límites de la mera razón, ya que la «fe en la ciencia y en su progreso» pueden, según Adler, reemplazar a la fuerza que da la fe religiosa.

En la segunda parte del estudio habla de una psicología hecha desde lo alto, en donde narra la relación de enfermedad y pecado. Sigue aquí las ideas de Rudolf Allers, discípulo católico de Alfred Adler. Se refiere a una «enfermedad por analogía», la del alma, y el profundo desacuerdo con autores como Jung y Fromm, que consideraban al pecado y la mala conciencia como un camino necesario para alcanzar la salud psíquica. Estudia la relación entre santidad y neurosis, distinguiéndolas claramente y señalando cómo únicamente el santo está por completo más allá de la neurosis. Aborda el tema de la comunidad, que por medio de la caridad nos une a Dios y a la Iglesia, realizando de modo más pleno la aspiración comunitaria y personal humana. Resalta la virtud de la templanza, y sobre todo de la humildad y la castidad, que se oponen a la soberbia y a la lujuria. Concluye el capítulo con una descripción de la relación de la psicoterapia con la pedagogía a la luz de la concepción agustiniano-tomista del «maestro interior». Acompaña su estudio una abundante bibliografía.

El sacerdote Gerardo Echavarren, doctor en filosofía, hace un concienzudo estudio sobre Sigmund Freud y la antropología cristiana. Como el mismo autor aclara, los distintos temas corresponden a algunos de los conceptos freudianos más frecuentes. No obedecen al orden cronológico de su evolución especulativa ni tan siquiera a una estricta lógica, aunque ha procurado afrontar de entrada las ideas básicas sobre religión y moral, definitorias del sentido antropológico de toda su teoría (cfr. p. 166). De tal modo aborda 1) el complejo de Edipo y la religión del Padre; 2) Dios como imagen del hombre viejo; 3) el sacrificio religioso; 4) Moral y neurosis; 5) Instinto, líbido y objeto; 6) Destinos de la líbido; 7) Estructura anímica; 8) La angustia; 9) Amor y odio; 10) La identificación; 11) Egoísmo constitutivo; 12) El inconsciente y el conocimiento; 13) Voluntad y apetito sensible; 14) Deseo y consentimiento; 15) Insuficiencia del pasado; y 16) El pecado original. Advierte el autor el monismo subjetivista freudiano que se concentra en torno del concepto de líbido o energía amorosa, cuyo único sentido es la expansión y la descarga. No se concibe, en la teoría de Freud, que la persona pueda hacer de sí misma un don para el otro. Freud se ubica, pues, en la antítesis del cristianismo al calificar a la religión como la peor de las ilusiones. En cambio, la verdadera fe es todo lo contrario de una proyección de deseos humanos: es apertura a Dios, infinitamente más de lo que el hombre pueda querer o desear.

En el cap. IV, el Dr. Anderegggen realiza un medular estudio sobre la psicología postmoderna y mística. Indica, con meridiana claridad y sólido fundamento científico, que «la doctrina postmoderna, en la medida que es unitaria, es mucho más “moderna”» que lo que su autodenominación permite vislumbrar. No consiste sino en la consecuencia más lógica de ciertos filones de la filosofía moderna: los directamente anticristianos. Analiza a J. Baudrillard, que presenta la oposición irreductible entre religión y seducción. Esta, según Baudrillard, es el verdadero fondo de la realidad, que vela por destruir el orden de Dios.

Los capítulos V, VI y VII estudian la obra de Rudolf Allers. Este psiquiatra vienés y doctor en filosofía fue en sus comienzos discípulo de A. Adler, de quien se distanció luego por negarse éste a darle a su psicología una perspectiva metafísica. Sus estudios *Reflexiones sobre la patología del conflicto* y *El amor y el instinto. Estudio psicológico*, publicados en 1936 y 1938 respectivamente, revisten gran actualidad por la agudeza de sus observaciones.

Concluye la presente obra con el artículo del Dr. Andereggen sobre la gracia según Santo Tomás de Aquino. El hombre, por naturaleza, está destinado a amar a Dios sobre todas las cosas, pero no puede hacerlo de hecho, en la medida humana, sin ayuda de la gracia. Para merecer a Dios se requiere la gracia santificante. Y el mi merecer proviene de Dios. Rescata la dinamicidad propia de la gracia, cuya riqueza trasciende la riqueza del ser, y que ubica al hombre en un estado nuevo.

En definitiva, una obra escrita por varios especialistas sobre un tema de indudable relevancia. Resulta un aporte adecuado en el campo científico del estudio alma humana con un acertado enfoque de la psicología, filosofía y teología.

José Ignacio Ferro Terrén

ROBERTO ANDORNO(H), *La bioéthique et la dignité de la personne*. Presses Universitaires de France. Paris 1997 (=Collection Médecine et Societé). 128 páginas.

La bioética contemporánea estaba necesitando urgentemente un libro como éste de Roberto Andorno. En efecto, atestada de libros pesados, farragosos, llenos de falacias (Engelhardt) y hasta perversos (Singer), necesitaba un libro breve, bien escrito, desinteresado y objetivo, en el que se expusieran sucinta y claramente los temas, problemas y soluciones centrales de esa nueva rama de la ética. El A. ha logrado este objetivo de modo completo, explicando los principios fundamentales de una consideración práctica del *bios* humano, de modo tal que pueda hacerse acreedora con propiedad del calificativo de «ética».

Comienza Andorno por replantear la problemática de la bioética, poniendo en evidencia que el carácter ambiguo del progreso tecnocientífico, sobre todo cuando se refiere al hombre mismo y puede llegar a la alteración de su naturaleza en las generaciones futuras. Sostiene acertadamente que la respuesta ética a los desafíos de la tecnociencia biomédica contemporánea puede hacerse tanto desde una perspectiva objetivista como desde una relativista; esta última se centra en la noción de «calidad de vida», mientras que la primera tiene su concepto central en el de «dignidad de la vida», que es el único capaz de fundar una bioética completa y racionalmente justificada.

Pasa luego el A. a considerar el problema de los llamados «principios bioéticos», criticando acertadamente a los que son un lugar común de la bioética anglosajona: de benevolencia, autonomía y justicia, fundamentalmente en razón del contexto ético subjetivista y contractualista en el que se plantean habitualmente, con lo que abocan a una bioética sin absolutos morales, es decir, sin principios que valgan siempre y sin excepción y que planteen prohibiciones definitivas a la manipulación biomédica. En su reemplazo, Andorno propone como principios de la bioética los de «respeto a la vida», que aparece como el principio fundamental y central, el «terapéutico», el de «socialidad y subsidiaridad» y el de «libertad y responsabilidad».

Ahora bien, estos principios los propone el A. en un marco decididamente objetivista, en el que la autonomía es considerada en el contexto y al servicio de la realización humana y no como un valor absoluto e ilimitado. Para Andorno, siguiendo en esto a la ética clásica, el bien humano es algo que trasciende la voluntad subjetiva de los sujetos y se ancla en las estructuras ónticas del hombre, quedando la libertad humana sujeta a las exigencias éticas que la razón elabora a partir de esas estructuras. De lo contrario, una libertad desbordada y una subjetividad exacerbada, conducen inexorablemente a una ética (?)

capaz de tolerar y hasta justificar las mayores aberraciones morales, con la única condición de que hayan sido aceptadas autónomamente por los sujetos involucrados.

Luego realiza el A. una interesante consideración sobre el papel del derecho en el resguardo de los principios bioéticos. Pone de relieve que la misión esencial del derecho es la de fijar y garantizar el *minimum ethicum* de la sociedad, es decir, aquellos principios sin los cuales la vida social resulta imposible en cuanto vida humana. No se trata, sostiene el A., de pretender la imposición a toda la sociedad de un sistema moral completo, sino sólo de garantizar un conjunto de exigencias mínimas, que garanticen una cierta ecología moral básica de la sociedad, que haga posible la tarea personal de realización humana y el respeto de la dignidad de todas y cada una de las personas.

Luego de realizar una ajustada síntesis de la noción de persona, que se identifica fácticamente con la de individuo humano, y de realizar una acertada y penetrante crítica a los eugenismos antiguos y modernos, pasa el A. a aplicar las exigencias éticas que se siguen coherentemente de esa noción de persona a los momentos centrales de la existencia humana personal: el inicio de la persona, donde se abordan las cuestiones del aborto y de la fecundación-manipulación tecnológica de embriones humanos; el de la identidad de la persona, tratando la problemática de la clonación y del acceso al genoma humano; y, finalmente, el de la extinción de la persona, donde se debate el tema de la eutanasia y las problemáticas conexas.

En la conclusión, Andorno sintetiza admirablemente el cometido de la bioética, cuando escribe que «en los últimos decenios, los progresos biomédicos han contribuido notablemente al bienestar de la humanidad y es legítimo esperar que continúen haciéndolo. Pero al mismo tiempo, ellos ha creado nuevos riesgos para la integridad e identidad del hombre. Es por esto que ha nacido la bioética. La tarea de la nueva disciplina es la de domesticar el dominio, es decir, lograr que los desarrollos biotecnológicos resulten subordinados al sentido de la vida humana en la tierra. Porque las técnicas no son fines en sí mismas; no existen sino para servir al hombre, que sigue siendo el fin de todas las instituciones sociales y políticas» (p. 118).

Estamos en presencia, tal como se desprende de la breve reseña que hemos realizado, de un auténtico *manual* de bioética, en el que se contienen la totalidad de los tópicos centrales de esa disciplina, abordados de modo preciso y suscito. Si a ello le agregamos que esos temas están admirablemente bien tratados, debemos aceptar que hemos encontrado una pequeña obra maestra. Obra maestra que era especialmente necesaria en el ámbito de la bioética, donde la farragosidad, la imprecisión y la verborragia resultan ser moneda corriente. Sólo nos queda, por lo tanto, felicitar a su autor por la tarea realizada y esperar una pronta versión castellana de la obra, que será de enorme utilidad para todos aquéllos, médicos, moralistas o simples ciudadanos responsables, que buscan soluciones acertadas a los extraordinarios problemas que plantea la biotecnología contemporánea.

Carlos I. Massini Correas

AA.VV., *Evangelium Vitae e Diritto. Acta Symposii Internationalis in Civitate Vaticana celebrati*. Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano 1997. 630 páginas.

Es para mí importante poder realizar la reseña de este libro invalorable que es la publicación de las Actas del Simposio Internacional sobre la *Evangelium Vitae* y el Derecho, que tuvo lugar en Roma en el mes de mayo de 1996. Este simposio contó con la

participación de cerca de cuatrocientos docentes e investigadores (juristas, moralistas, biólogos y filósofos), más de doscientos universidades y otras instituciones culturales de treinta y seis países de distintos continentes.

Las personalidades que estuvieron presentes en el simposio, entre las que podemos destacar, entre muchas otras, a Mons. Carlo Caffarra y a los Prof. John Finnis, Carlos Massini Correas, Pedro Serna, Hugo Obiglio y Andrés Ollero, dejaron marcado su valioso aporte. Esta obra incluye treinta y seis trabajos de distintos autores y que por razones obias no podemos comentar cada uno de ellos en esta breve reseña, por lo cual tomaremos algunos que nos han parecido de gran interés y que además muestran en alguna medida la orientación y el enfoque de los demás trabajos.

El Dr. Carlos Masini Correas escribió sobre «El derecho a la vida en la sistemática de los derechos humanos». Comienza con ciertas precisiones terminológicas acerca del derecho a la vida. La primera refiriéndose a que la expresión «derecho a la vida» parece no corresponder a la verdadera estructura del derecho subjetivo, ya que como sostiene el autor, «todo derecho supone una relación de cuatro términos»: 1) un sujeto de derecho, 2) un obligado a cumplir con el deber correlativo del acto, 3) una prestación u obrar humano y 4) un fundamento justificatorio de ese derecho, que es la razón fomal por la que él existe y es, por lo tanto, debido. Luego de este análisis, propone hablar de «derecho a la inviolabilidad de la vida», en razón de que denominación precisa mejor el objeto del derecho y disminuye la posibilidad de malentendidos. La segunda precisión terminológica hace referencia a que la palabra *vida* es empleada para designar «precisa y exclusivamente la vida humana». Buscando la fundamentación de los derechos humanos, distingue entre fundamento próximo (título) y fundamento remoto (principio práctico primero o muy próximo a él). En estos derechos, su «fundamento o justificación objetiva, tanto mediata como inmediata, se vincula al carácter personal del viviente humano y a la dignidad que corresponde a toda persona». Brinda una definición de lo que él entiende por derechos humanos: «todos aquellos derechos subjetivos cuyo título radica en la personidad de su sujeto activo, o en alguna de las dimensiones básicas del desenvolvimiento de esa personidad y de los que se es titular, los reconozca o no el ordenamiento jurídico positivo y aun cuando éste los niegue». Una vez que se ha determinado qué cosa son los derechos humanos, el autor analiza cuáles son éstos. Para su determinación se remite a lo expuesto por la Nueva Escuela del Derecho Natural, tomando especialmente las enseñanzas de John Finnis, para quien «la materia de los derechos humanos viene dada por los bienes humanos básicos». «El derecho a la inviolabilidad de la vida, tiene su fundamento o justificación racional en la eminente dignidad de la persona humana y su contenido o materia está dado por el respeto al bien básico de la vida en cuanto modo propio de la existencia de los entes humanos». Pasa luego a resolver tres cuestiones que son esenciales para la dilucidación del carácter y alcances de este derecho. Brevemente se refiere a las cuestiones de la duración de estos derechos, a la de su carácter absoluto o *prima facie* y a la de su ubicación en la escala de los derechos humanos. Ya llegando al final del trabajo, pasa a analizar un tema de actualidad: «el menosprecio de la vida humana, tanto en las ideas, como en las praxis concretas de los hombres». Ante este incuestionable problema del hombre actual, intenta brindar una respuesta intentando determinar cuáles son las causas fundamentales de este fenómeno. Para Massini, la razón fundamental del proceso de desdignificación «radica en la ruptura cada vez más radical de cualquier referencia a un Ser Absoluto y trascendente, fuente raigal, por vía de participación, de la dignidad que compete a todo ser humano».

Otro de los trabajos presentados fue el de Jesús Ballesteros, quien se refirió al tema «El derecho a la vida y el derecho al ambiente». Divide su trabajo en dos títulos muy interesantes. En el primero de ellos («La conjura contra la vida»), analiza brevemente desde la *Evangelium Vitae* dos posiciones opuestas: la de la «libertad sin ley» y la de la «ley sin libertad», pero que, como dice el autor, coinciden en «el miedo a la vida y al futuro al asumir las premisas malthusianas del crecimiento poblacional en progresión geométrica y de los aumentos en progresión aritmética». El segundo título es «El derecho al medio ambiente en la doctrina de la Iglesia y en las declaraciones internacionales». Aquí recuerda, también desde la *Evangelium Vitae*, el dominio del hombre sobre todas las otras cosas creadas. Destaca que en las conferencias internacionales referidas al tema del medio ambiente se ha insistido que «el único del derecho al medio ambiente es el ser humano». Una vez que ha dejado sentado quién es el titular indiscutido del derecho a un medio ambiente sano, pasa a mostrarnos la contracara de aquella facultad. La *Evangelium Vitae*, «al mismo tiempo que rechaza el reduccionismo biológico, se opone con igual contundencia al utilitarismo y hedonismo, al señalar que el dominio confiado al hombre por el Creador no implica el poder disponer de las cosas como mejor le parezca, ya que hay que aceptar la sumisión a las leyes biológicas y también morales. Además, otro punto muy importante de destacado por el autor es que «la mentalidad ecológica subraya la exigencia de superación del instanteísmo, a través de la imposición de la solidaridad entre generaciones». En un punto interesantísimo de este trabajo y luego de subrayar que el derecho al medio ambiente es un derecho que corresponde a la humanidad en su conjunto, escribe que existe una «mayor responsabilidad de los países del Norte en relación con los del Sur en el mantenimiento del desarrollo duradero» y que «la principal causa de los desequilibrios ecológicos no es el incremento de la población del Sur, sino el uso abusivo por parte del Norte de recursos no renovables e indispensables para la continuidad de la especie, así como la acumulación de armas capaces de destruir varias veces el planeta».

El último trabajo escogido es el del Dr. Jorge Adolfo Mazzinghi, quien expuso sobre un tema que hemos elegido para comentar, ya que su tema nos resultó muy interesante y además por lo sugestivo de su título: «La fragilidad del matrimonio es raíz de un ataque a la familia». Nos dice el autor que «el orden natural prevé que un hombre y una mujer se unan íntima y perdurablemente para transmitir la vida», y que esa unión «fue elevada por Jesús a la dignidad de Sacramento y acogida por las leyes civiles en términos que si no llegaban a consagrar el carácter sacramental, respetaban, por lo menos, la estructura requerida por el orden natural». Como bien sabemos, en estos tiempos, el matrimonio ha dejado de «ser visto como una unión que es camino para la plenificación y la santidad de quienes lo contraen». A esto ha contribuido en gran medida la difusión universal del divorcio vincular. Nos dice el autor que esto «es la consecuencia necesaria de una filosofía extraviada, desentendida del destino último del hombre» y del papel de la sociedad regida por un estado que prescinde de su deber de lograr el bien común. Posteriormente, y luego de brindar ciertas estadísticas que demuestran el descenso de la tasa de nupcialidad luego de las leyes divorcistas (en Argentina e Italia), va al meollo de su trabajo, demostrando cómo la fragilidad del vínculo matrimonial es factor decisivo en el descenso del índice de natalidad. Escribe que gran parte de los jóvenes prefieren la política «prudencial», de esperar el afianzamiento de su unión antes de acometer el cumplimiento del fin esencial del matrimonio, y también que la fragilidad del vínculo es «un motivo serio para procurar que el eventual retorno al mercado «nupcial» no se vea gravado por la existencia de una prole capaz de desvalorizar las perspectivas del cónyuge divorciado». Concluyen-

do, nos deja un mensaje de aliento para el futuro donde la institución del matrimonio cumple un rol esencial. Nos dice que «la lucha por defender la vida [...] incluye una revalorización del matrimonio, base insoslayable de las familias en las cuales la fecundidad florecerá como una resultante libre de la unión entre los cónyuges».

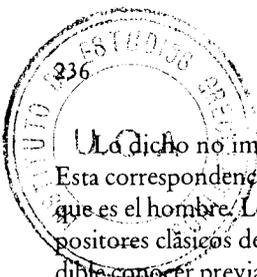
Los tres trabajos elegidos reflejan en forma nítida la filosofía a esclarecedora acerca del derecho a la vida contenida en esta publicación, donde éstos, además de los que no hemos comentado, han honrado con sus aportes a continuar la enseñanza perenne de esa encíclica. No podemos más que aconsejar al lector acercarse a esta obra tan enriquecedora en donde la vida, ese don maravilloso que hemos recibido, es no sólo defendido, sino también valorado y elevado al rango que merece.

Pablo Javier Olaiz

CELIA BORDÍN, MARTA FRACAPANI, LILIANA GIANNACARI Y ALBERTO BOCHATRY, *Bioética*. Lumen. Segunda Edición. Buenos Aires 1996. 224 páginas.

La estructura del libro, escrito en coautoría por dos médicos especializadas en pediatría, una abogada y un licenciado en teología, consta de una parte dedicada a la bioética general y otra con temas bioéticos específicos. La primera se integra de breves capítulos sucesivos sobre la bioética como disciplina, la persona humana, el «principio de la conciencia», la praxis médica, el comité de ética del hospital y el asunto de la información y la confidencialidad en el comité de ética. La parte especial se compone de un capítulo acerca de la atención de enfermos graves, tres capítulos sobre «problemas tanatoéticos» (el morir, la definición de la muerte y el trasplante de órganos), otros dos sobre la eutanasia, y el último acerca de la investigación biomédica. Contiene, además, varios anexos con el texto de algunos importantes documentos de deontología médica, comenzando con el célebre juramento contenido en los *Escritos hipocráticos*. La lectura de la obra nos ha suscitado reflexiones críticas, tanto en lo tocante al contenido de sus tesis y argumentaciones, como a los aspectos metodológicos, que aquí publicamos con la modesta intención de contribuir a la mejor comprensión de estas cuestiones tan importantes y actuales.

El primer capítulo trata brevemente del área temática de la bioética, su distinción parcial con la ética médica, su transdisciplinariedad: «Nos damos cuenta de que necesitamos de la filosofía para que instale el problema global del hombre y lo tematice, instaurando el debate ético; pero al mismo tiempo, la filosofía necesita permanecer abierta a las otras ciencias que conocen la realidad de la vida del hombre en sus distintos niveles (biológico, psicológico, etc.) para encontrar los caminos hacia lo concreto» (p. 17). Y en lo que respecta al método, se dice que «es necesaria una antropología profunda y universal para que *de ella surjan* los principios, valores y virtudes» (p. 18). Al respecto, notamos que allí se incurre en el error de concebir la ética como saber inferido a partir de la antropología filosófica, cuando en realidad la filosofía práctica demuestra sus conclusiones por premisas de su mismo orden, o sea por primeros principios prácticos conocidos con inmediata evidencia, lo cual no quita que para la obtención de *algunas* de sus verdades se valga de proposiciones provistas por la antropología, en conjunción con principios del orden práctico. La relación epistémica entre la ética y la antropología es por tanto la *subalternación parcial* de aquella a ésta (cfr. la enjundiosa disertación de G. Soaje Ramos, «Ética y antropología filosófica II: Sobre antropología y ética filosófica. Sus relaciones epistémicas»: *Ethos* XVI-XVIII [1991] 71-105).



Lo dicho no importa negar que haya congruencia entre el ser del hombre y su deber. Esta correspondencia existe, y puede verse que el contenido de los deberes depende de lo que es el hombre. Lo que afirmamos, en coincidencia con casi toda la tradición de los expositores clásicos del derecho natural, es que para conocer tales deberes no es imprescindible conocer previamente la naturaleza del hombre. Acertadamente puntualiza Antonio Millán Puelles: «La concordancia con el ser natural del hombre no es, en su aplicación a la ética, un principio gnoseológico; es una *ratio essendi*, no es una *ratio cognoscendi*» (*La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*. Rialp, Madrid 1994, p. 467). «El ser-hombre no sólo hace posible, y necesario, el tener deberes, sino que radicalmente determina el contenido o materia de todos ellos, y en eso estriba lo que ante todo se trata de decir al afirmar la necesaria congruencia del deber con el ser propio del sujeto correspondiente. Mas con ello se afirma algo por completo distinto de la posibilidad de establecer especulativamente la materia del deber, derivándola, mediante algún razonamiento, de lo que es el ser-hombre» (*Ibid.*, p. 457). Podemos relacionar aspectos de la naturaleza humana con normas de derecho natural, y en tal sentido no es incorrecto decir que el derecho natural es el orden de la conducta que mejor se ajusta a las inclinaciones y necesidades de la naturaleza humana, y que permite el mejor desenvolvimiento de las potencialidades de tal naturaleza. Así por ej. hay indudable correspondencia entre la corporeidad del ser humano y el derecho a que se le permita satisfacer sus necesidades biológicas, entre la espiritualidad del hombre y el deber de no obstruirle su desenvolvimiento espiritual, entre la naturaleza social del hombre, su indigencia, su inclinación o apetito social, y su derecho a formar asociaciones y sus deberes de cooperación con la comunidad política, etc. Pero esto no significa que para establecer los mencionados imperativos, haya de hacerse una derivación a partir de los correspondientes juicios enunciativos acerca de la naturaleza humana (y menos aún una indagación reflexiva metódica en el terreno de la filosofía especulativa), sino que aquéllos se infieren a partir de juicios de valor, como serían, en los ejemplos dados, «El conocimiento es un bien», «La cooperación con los demás es un bien», etc., en conjunción con principios normativos universales.

El segundo capítulo del libro que estamos comentando, se dedica a los conceptos de vida humana, persona, dignidad y calidad de vida, después de hacer una reseña histórica acerca del segundo de los mencionados. El destinar un capítulo para esta clase de definiciones es encomiable; sin embargo, hay que notar la brevedad excesiva de la exposición (para todo lo dicho, apenas un par de páginas), y grandes vaguedades en los enunciados (así por ej. la proposición «la vida no es un valor absoluto» puede quedar subordinado a otros valores que la persona considere como superiores» (p. 24), permite las interpretaciones más disímiles). Además, se ha omitido todo esclarecimiento acerca de la locución «calidad de vida», respecto de la cual son tan comunes las falacias de equivocidad en el discurso bioético corriente. Al respecto, los autores se han limitado a definir formalmente la calidad de vida como «satisfacción subjetiva de una persona en su situación física, mental y social», asumiendo así el mayor relativismo subjetivista.

En el tercer capítulo se exponen someramente algunos importantes derechos de los enfermos, tanto respecto de los médicos, como frente a la comunidad política: el derecho a la salud, a la información, a no ser internado contra su voluntad, a conocer su historia clínica, a la intimidad. La consideración de cada uno se hace en términos muy generales, sin siquiera exhibirse la principal problemática que se presenta con respecto a cada uno y dentro del marco de los «derechos humanos». Hay algunas indicaciones sobre el alcance o, lo que es lo mismo, los límites de algunos de ellos; por ej. en lo tocante al de-

ber de respetar el secreto médico, dentro del tratamiento del derecho de la intimidad, se señalan las exigencias del bien común o del peligro grave para terceros, v. gr. en el supuesto de enfermedades contagiosas (p. 40).

El capítulo que sigue reúne una triada de asuntos de gran importancia: a) los usuales tres (o cuatro) principios de la bioética actualmente más difundida, b) las virtudes del médico y del investigador en relación con la temática bioética, y c) la doctrina de los métodos proporcionados y desproporcionados en la decisión de aplicar o no un tratamiento o intervención médicas.

Con respecto a los denominados *principio de autonomía*, *principio de beneficencia* y *de no maleficencia*, *principio de justicia*, los autores los asumen como válidos y adecuados para tratar las cuestiones bioéticas. No se hace consideración crítica sobre la verdad de cada uno de ellos, no se explicita su sentido ni sus diversos sentidos posibles, no se plantea la oposición que suele surgir entre ellos y la solución a seguir en tales casos de conflicto. Para nada aparecen los principios clásicos de la filosofía moral, ni para contrastarlos con aquellos ni para integrarlos. De tal modo está completamente ausente —tanto en este capítulo como en el resto del libro— cualquier referencia a lo intrínsecamente ilícito, así como al principio de que el fin no justifica los medios, que son de decisiva importancia en asuntos como la eutanasia, el suicidio asistido, el aborto, la experimentación en seres humanos, etc.

Con respecto a los tres supuestos principios de la bioética que se proclaman en este capítulo, hay que notar que después, en el tratamiento de los temas particulares a lo largo de la segunda mitad del libro, no se mencionan nunca en la argumentación. Es notable que la única referencia de tales principios que se puede encontrar está en el capítulo acerca de los comités hospitalarios de ética y las tomas de decisiones en ellos, donde se dice: «Es muy difícil lograr respetar la *autonomía* sin que sufra la *beneficencia*, o respetar la *beneficencia* sin que sufra la *justicia*, o aplicar *justicia*, sin que alguien se sienta invadido en su *autonomía*» (p. 69).

Con respecto a las virtudes del médico y del científico en las cuestiones bioéticas se hacen interesantes y valiosas consideraciones, inspiradas en el libro de James Drane *Becoming a Good Doctor. The place of Virtue and Character in Medical Ethics* (Sheed and Ward, Kansas City 1988), y en el breve artículo de P. Toon «After Bioethics and Towards Virtue»: *Journal of Medical Ethics* n. 219 (1993) 17ss. Es innegable la importancia que de suyo tiene el tratamiento de los temas morales en relación con las virtudes, a lo cual se suma su especial actualidad, por el resurgimiento del interés por ellas entre los filósofos, el «redescubrimiento» de la teoría de la virtud y su papel en el desarrollo de la teoría ética (cfr. S. Pinckaers, «Redécouvrir la vertu»: *Sapientia* LI (1996) 151ss.). Sin embargo, casi no se conocen estudios que traten de las virtudes de los agentes en las graves cuestiones bioéticas. Por tanto, es especialmente recomendable la lectura del libro que comentamos, en esta parte. Asimismo, la ocasión es propicia para remitir al lector al artículo de Mario Caponetto, «Fundamentación ética de la medicina. La práctica asistencial y la investigación científica»: *Moenia* n.º XXV p. 37ss., que contiene reflexiones sobre las virtudes del médico y del científico.

En la última sección de este capítulo se expone claramente el criterio para determinar cuándo es moralmente lícito prescindir de un recurso médico, aun eficaz. Se brinda una noticia histórica de la teoría que discierne entre *medios terapéuticos ordinarios* y *extraordinarios* en los moralistas de los siglos XVI y XVII (Domingo Báñez, el Card. de Lugo y S. Alfonso de Ligorio), de suerte que los primeros son recursos éticamente obligatorios y

los segundos son opcionales. Luego, muestran la misma doctrina en Pío XII. Los autores acertadamente expresan la preferencia, hoy en día y habida cuenta del desarrollo tecnológico alcanzado, de la distinción entre *medios proporcionados* y *medios desproporcionados* (de acuerdo con el tipo de terapia, riesgos, grado de dificultad, costos, resultados esperados, etc.), más exacta que el distingo anterior. Aclaran además que el referido criterio es válido tanto para no iniciar la terapia como aun cuando desde el punto de vista emocional advierten la diferencia entre ambos comportamientos (pp. 58 y 97). Como aplicación de ello, afirman la tesis —de nuestra parte acotamos: tesis siempre pacífica entre los moralistas católicos— de que es lícito en conciencia renunciar a tratamientos que procurarían únicamente una prolongación precaria y penosa de la existencia. Luego se mencionan casos de medios que pueden ser desproporcionados (p. 57). El asunto se prosigue en el séptimo capítulo del libro, intitulado «Problemas en la atención de enfermos graves», tratándose allí de los criterios éticos para resolver la admisión y la permanencia de una persona en las unidades de terapia intensiva (pp. 87-92).

Dedican un punto a las decisiones sobre tratamiento de neonatos (pp. 97-100). Los desarrollos de la clínica, la cirugía, las técnicas diagnósticas y la terapia intensiva permiten que sobrevivan infantes en condiciones tales que hace menos de treinta años no habrían tenido ninguna esperanza de salvarse. El tema es muy importante, pero el desarrollo que se hace en este libro es confuso en el punto crucial, porque no se distinguen dos cuestiones: a) la decisión de iniciar o no iniciar tratamientos cuando son muy costosos (lo cual se da mayormente con respecto a los neonatos inmaduros) y b) los supuestos en que el costo económico no es el factor único o más relevante para la decisión de negar el tratamiento. Con respecto a lo primero, la solución debe regirse por la *doctrina de los medios proporcionados y los desproporcionados* mencionada supra, que en el libro se trata adecuadamente, cuando el desembolso debe ser afrontado por la familia, y por los criterios de la *justicia distributivo*, cuando la terapia debe ser costeadada por la comunidad. Con respecto a lo segundo, cuando se admite la omisión de tratamiento, los autores de la obra que comentamos no hacen la *decisiva distinción entre el caso en que las terapias son mera prolongación del padecimiento, o fútiles o desproporcionadas con los resultados separables, y el caso en que al contrario la intervención médica sería eficaz para la dolencia que afecta al infante, pero se la rebusa porque se trata de una persona con deformaciones físicas o con deficiencia mental*. Del texto se interpreta más bien que se cohonestada la omisión de asistencia médica en este segundo caso, y se ejemplifica con los niños con mielomeningocele (p. 99). Hay que rechazar categóricamente esta idea, pues tal comportamiento es una eutanasia por omisión (o sea un homicidio) de niños, sin ninguna justificación posible, y con el agravante de ser llevada a cabo por los médicos, y eventualmente, pedida o consentida por los padres de la víctima. La gravedad de tal conducta ni siquiera puede verse morigerada con el atenuante del homicidio eutanásico por piedad, en cuanto aquí el acto no se hace intentando el beneficio del ser humano que se elimina.

En el capítulo que lleva la rúbrica «Problemas tanatoéticos», se discurre interesantemente sobre el significado de la muerte en diversas concepciones, el morir, los estados diversos de los moribundos y sus necesidades, y se desenvuelve una consideración particular de los niños moribundos. Después se dedica un punto al dolor. El contenido principal de los capítulos «Problemas tanatoéticos» II y III es la determinación de la muerte de la persona y los trasplantes de órganos. Al respecto, después de una exposición de ilustrativos datos históricos —desde el primer trasplante de córnea en 1905 hasta las posibilidades actuales del trasplante de cabeza completa— se consideran cuestiones éticas y se complementa con la respectiva legislación nacional al respecto.

Se dedica un par de capítulos a la *eutanasia* 24 y otros temas afines. La exposición se inicia muy atinadamente con el discernimiento de las acepciones de este vocablo tan polisémico. Si el deslinde semántico es recaudo metódico muy conveniente en todo estudio filosófico, ea insoslayable en este tema, ya que a menudo en la literatura de divulgación, así como en la prensa, suelen confundirse bajo ese mismo nombre cosas tan distintas como la «supresión de la vida en un enfermo a petición propia, de sus familiares o terceros» y la «supresión de medios terapéuticos desproporcionados en la fase terminal», que son precisamente dos de los varios significados que se suelen dar al vocablo, y que netamente distinguen aquí los autores.

Después de referirse algunos antecedentes histórico-legales desde algunos pueblos de la antigüedad, hasta la legalización de la eutanasia en Holanda en los últimos años, se hacen breves consideraciones del tema desde el punto de vista de la política legislativa. Con respecto a la cuestión del encuadramiento de la eutanasia (o sea si debe dejársela incluida en la categoría del homicidio ordinario con la pena correspondiente, o se la debe separar como un homicidio con pena atenuada, o si se la debe despenalizar cuando se cumplen ciertos requisitos, como se ha hecho en Uruguay desde hace más de cincuenta años, y en los Países Bajos recientemente), en el libro se plantea la alternativa, pero sus autores no dan ninguna respuesta, y remiten al *consenso*: «Las valoraciones sociales deben ser tenidas en cuenta por el legislador. No existe derecho sin consenso social; derecho sin consenso no es derecho. Es ese consenso el que le indica al legislador, en el caso concreto del delito de eutanasia, si el mismo debe ser despenalizado, como en el caso de Holanda, o bien si se debe atenuar la pena» (p. 160). La tesis transcrita debe desaprobarse categóricamente, teniendo en cuenta que: a) el consenso no puede valer como criterio para determinar lo que debe permitirse o prohibirse en la sociedad, y menos aun en cuestiones tan relevantes como éstas en que se trata de conductas de unas personas que destruyen la vida de otras. Ello se desprende del sentido común, es sólidamente asentado por la genuina filosofía política que afirma el bien común político y no el consenso de los individuos como principio de legitimidad de las leyes. En ello ha concordado también siempre la doctrina política del magisterio eclesiástico. Son oportunas al respecto las enseñanzas de la encíclica *Evangelium Vitae* de 1995, que nos advierte: «Aun en los regímenes participativos» la legislación resulta decidida por los más fuertes, «que tienen la capacidad de manipular la formación del consenso» (nº 70). Y para el caso de que el consenso sea auténtico, sostiene que «la autoridad pública [...] nunca puede aceptar legitimar, como derecho de los individuos —aunque éstos fueran la mayoría de los miembros de la sociedad— la ofensa infligida a otras personas mediante la negación de un derecho suyo tan fundamental como el de la vida». Y ejemplifica allí mismo con la tolerancia legal del aborto y de la eutanasia (nº 71). b) La función del derecho positivo es enderezar la conducta en el sentido de la justicia, y de ninguna manera es su función el «legalizar» lo torcido, como en cambio surge del párrafo transcrito del libro que comentamos.

En el introito del segundo de los capítulos referidos a la eutanasia, intitulado «Conflicto de valores», se pone a la misma altura el respeto a la vida y el respeto a la libertad y ambos son calificados como valores supremos (p. 167). Por asentarse tal proposición en la ocasión de tratar del tema mencionado, de ella parece colegirse que la conducta de matar a otro para cumplir con su voluntad es la realización de un valor ético no menos importante que el respetar su vida. Sin embargo, cuando poco después se trata de la omisión de medios proporcionados y útiles, se dice que estamos en la *eutanasia por omisión*, y se expresa claramente que «el consentimiento de la propia víctima no borra la ilicitud del ac-



to, ni tampoco el móvil piadoso» (p. 171), de lo cual *a fortiori* se infiere la desaprobación de la eutanasia por acción letal positiva.

En el último y el más exiguo de los capítulos, intitulado «Investigación biomédica», se dedica apenas una página a la valoración ética de tal acción, y luego se transcriben las recomendaciones de la Asamblea Médica Mundial de Helsinki sobre el tema (1964), con las sucesivas enmiendas de Tokio (1975), Venecia (1983), Hong Kong (1989), y finalmente las Normas Internacionales de la Experimentación Biomédica con animales. Bajo el subtítulo «Valoración ética» la única conclusión que se expresa acerca de los experimentos médicos y científicos en seres humanos es que la persona sometida al ensayo debe dar su autorización. Ni siquiera se menciona la principal problemática al respecto, que excede en mucho al problema del consentimiento para el experimento.

Además de diversos méritos y deficiencias particulares que nos ha parecido ver en la obra, y que hemos señalado en los párrafos precedentes de esta reseña, finalmente nos permitimos expresar las siguientes apreciaciones críticas globales:

a) Con respecto a casi todas las más graves transgresiones bioéticas que se realizan en la actualidad en la praxis hospitalaria, no encontramos el juicio reprobatorio pertinente, sino una respuesta permisiva (en la omisión de tratamientos cuando el niño es inválido o deficiente mental) o un notable silencio (respecto del aborto en general, el aborto de criaturas defectuosas, la narcosis de los moribundos sin su conocimiento, los experimentos médicos peligrosos en personas sanas —v. gr. inoculación de virus o de células cancerosas— y lo mismo en niños).

b) Como subtítulo de la obra se ha puesto la leyenda *Experiencia transdisciplinar desde un comité hospitalario de ética*, dado que los cuatro coautores son miembros del Comité de Ética del Hospital Pediátrico Humberto Notti (de Mendoza), cuerpo colegiado que cuenta con ocho años de trayectoria, como allí leemos. Sin embargo, a lo largo de la obra no nos parece ver que se haya volcado tal tipo de experiencia, pues todo el discurso se mantiene en el nivel de las normas más generales. Aun cuando los motivos del secreto profesional y el derecho de intimidad mandan obviamente silenciar toda circunstancia que identifique a los protagonistas de las relaciones médicas, ello no impide que se expresen y analicen los supuestos particulares cognoscible en la experiencia de una junta consultiva ética hospitalaria.

c) No se menciona en ninguna parte el principio que manda abstenerse de los actos «intrínsecamente malos», ni el principio de que «el fin no justifica los medios», que está comprometido en la mayoría de las cuestiones bioéticas batallonas.

d) Falta toda referencia a la «ética de situación», que caracteriza el discurso bioético contemporáneo. ¿Es también admitida por los autores? No podemos estar seguros de la respuesta negativa, si tenemos en cuenta que en el capítulo dedicado a los principios éticos en general, no se afirma la universalidad absoluta de las normas morales.

En su favor, reconocemos la intención humanista de la obra, que se han propuesto sus autores, sin privarla de un sólido y conocimiento biomédico y técnico.

Camilo Tale

ROBERTO J. BRIE, *Los hábitos del pensamiento riguroso*. Ediciones del Viejo Aljibe. Buenos Aires 1997. ISBN 987-96569-03. 49 páginas.

En este interesante ensayo el Profesor Roberto J. Brie aborda la realidad de la crisis de la sociedad contemporánea. Su raíz, sugiere, es de carácter intelectual. Estamos frente

al «oscurecimiento de la inteligencia», como lo dijera M. F. Sciacca. Para introducir su discurso bosqueja el diagnóstico que sobre la misma hace Karl Mannheim desde un enfoque sociológico: la sociedad moderna, estructurada y organizada de una forma crecientemente racional-funcional, en lugar de conducir a los hombres a comportamientos cada vez más substancialmente racionales, paradójicamente los lleva a conductas cada vez más irracionales, con la consiguiente multiplicación de los conflictos y su exacerbación (lo cual) amenaza al sistema básico de convivencia. La causa de ello, según Mannheim, consiste en que nuestra sociedad está favoreciendo solamente la racionalidad funcional y no exige en igual medida la racionalidad substancial (la facultad de actuar en situaciones dadas con capacidad de juicio en base a una inteligencia de las conexiones). Esto produce un efecto paralizador del juicio propio; las personas se esfuerzan por autoconformarse en todos los aspectos de su vida a esta funcionalidad, en el marco de un proceso que viene determinado por los que planifican una tal racionalización de la sociedad.

Brie puntualiza que de lo anterior sólo pretende poner de relieve «la pérdida o renuncia, fácilmente observable en general, de la capacidad propia de juicio». La solución sólo se dará a través de la educación e insiste, en este punto, en la importancia de «la generación de hábitos intelectuales que nos habitúen a pensar con rigurosidad, científicamente», lo cual es deseable en general, especialmente en los profesionales y decisivo en el ámbito de la vida universitaria.

A continuación, distingue la ciencia en sentido objetivo de la ciencia en sentido subjetivo (los hábitos del pensar rigurosamente). Los hábitos intelectuales hacen posible y facilitan la actividad científica y su producto, los conocimientos científicos. Enuncia siete operaciones a ejercitar para aprender a discurrir científicamente, a saber: 1) la definición; 2) la distinción; 3) la relación; 4) el discernimiento de la causalidad; 5) la sistematización; 6) la crítica; y 7) la síntesis.

Así, al habituarnos a *definir* adquirimos sentido crítico, pues pedimos precisión sobre lo que una palabra significa, en sus notas esenciales, cuando se la utiliza dentro de un contexto, o de un juicio. Evitamos de este modo confusiones, equívocos y ambigüedades. La *distinción* es la operación por la que separamos una cosa de otra, contando con que en el orden real están unidas, y por análisis, a base de progresivas distinciones, los hombres avanzamos en el conocimiento.

Mediante nuestros juicios expresarnos *relaciones*. En este punto, Brie se luce con una luminosa observación de Jean Guitton: «Lo más difícil no es tanto tener temas o ideas, como unir dos temas o ideas por un pasaje que no sea artificial». Luego, esta capacidad de relación nos abre el camino al conocimiento de la *causalidad* como principio explicativo de las cosas. Todo saber, además, tiende a ser inexorablemente sistemático, es decir, un conocimiento organizado. La *sistemática* depende de un principio ordenador que conforme progresa el conocimiento, irá variando en cada sujeto y en las ciencias. El predominio histórico de determinados paradigmas científico-filosóficos encuentra explicación por su dependencia respecto de ciertos principios sistematizadores.

El hábito de la *crítica*, citando a Eisler, será «el arte de la apreciación, como la operación del espíritu que permite distinguir lo verdadero de lo falso, lo valioso de lo que no es valioso». Así, por contraste, se va generando la propia capacidad de juicio. ¿Cómo se logra un equilibrado espíritu crítico? Responde haciendo una lúcida y sugerente comparación analógica entre el desarrollo intelectual de una persona y el que se da en las ciencias, y así distingue los distintos criterios de certeza: autoridad y propio convencimiento. Termina caracterizando al más dificultoso de los hábitos, la *síntesis*, coronación y madurez de los saberes. La ciencia, por que el mismo entendimiento tiende a ello, busca alcan-

zar visiones lo más abarcativas posibles de todos los conocimientos. No escapa a sus consideraciones, el grave obstáculo que para ello representa la marcada tendencia a la especialización de los saberes profesionales, con su consecuente pobreza de relación, de relación totalizante. Señala tres tendencias que serían causa de la generalizada pérdida de capacidad crítica (es de destacar la nota que, al punto, hace al referirse a la actual problemática a la que se enfrentan hoy las universidades asediadas por una concepción meramente instrumental del saber).

Brie se deja leer con amabilidad. Resulta muy recomendable la lectura de este trabajo, pues arroja claridades muy fértiles para el trabajo intelectual en momentos en que urge despertar inteligencias, para lo cual, el cultivo de sus hábitos y su ejercicio riguroso son decisivos en la adquisición de la mentada «capacidad propia de juicio».

Ezequiel Coquet

ALBERTO CATURELLI, *La Libertad. Cinco meditaciones filosófico-teológicas*. El Copista. Córdoba, Argentina, 1997. ISBN 950-43-8182-0. 203 páginas.

Alberto Caturelli es uno de los filósofos argentinos y también reconocido a nivel internacional, más importantes de este tiempo, no sólo por la profundidad de sus reflexiones, por la claridad de su doctrina y lo que ha elaborado a través de otros libros y distintos cursos dictados en el país y en el extranjero, si no por la valentía con la que expone ciertos temas hoy considerados «tabués» por la seudocultura contemporánea. Hoy, y a través de este magnífico volumen nos sorprende con el tema de la libertad, tal como lo expresa según la intención del autor en el prólogo, al afirmar que «sólo desea poner en claro por medio de esta reflexión, esa perfección del hombre que es la libertad». Sin embargo, dice Caturelli, «el problema no es sólo filosófico, sino teológico, por lo tanto se debe auscultar el tema a la luz de la fe y *sin miedo a respetos humanos*» (p. 10). El libro está desarrollado en cinco partes, que bien llama el autor «meditaciones», ya que son distintas reflexiones acerca de un mismo tema.

La meditación 1, tal como lo advierte la contratapa, trata sobre la filosofía de la libertad a partir de una metafísica del acto de ser. Aquí el autor, nos presenta la naturaleza de la libertad, para lo cual se pone a indagar sobre el acto de ser y la relación con la libertad, en donde el orden inteligible se hace evidente por aquello primero que aprehende la inteligencia: el ser en cuanto tal, que es el que trasciende al ente y de este modo queda afirmada la primacía del *acto de ser* por sobre el ente. De ello se concluye que *el ser-acto* es lo primero querido, ya que el querer «apetece el ser como bien» (p. 21). Así, queda descubierto el «querer originario del bien» del cual depende toda elección en el tiempo y que será «la raíz ontológica primera de la libertad» (p. 22ss.). Esta libertad es la libertad de un sujeto, al cual se le presentan objetos y en donde la inteligencia mueve a la voluntad para presentarle esos objetos o el objeto como un bien (Summ. theol. I-II 9c. y ad 3; I-II 10, 2; *De verit.* 22, 12; *De malo*, 6). Por lo tanto existe una *dialéctica de la libertad* (p. 26), en el buen sentido de la palabra, en donde la inteligencia y la voluntad mutuamente se implican, llegando a la formación del plexo *determinación-indeterminación*, que es una actividad que tiende al bien en el tiempo presente y en el cual se desencadena la *elección*, implicando todo ello a la totalidad de la vida de la persona (p. 28). A partir de aquí, el autor trata de explicar la relación entre *libertad, tiempo y eternidad*, que es una relación que e-

mana propiamente de la búsqueda natural del hombre, que se completa cuando éste alcanza el Bien Infinito. Sin embargo, «sólo en el acto final de contemplación del Dios-Amor, le será posible alcanzar la *libertad absoluta*» (p. 37).

No podía estar ausente el tratamiento de la libertad, sin otra noción que es la de liberación (p. 45). Caturelli dice que hay un aspecto *positivo*, es decir, la acción de poner en libertad o de restitución de la libertad (pp. 45-46), y otro *negativo* y *equivoco*. El primero debe entenderse como *autoperfeccionamiento* de la voluntad y por ello, es liberación como autoposesión interior de la persona, por lo cual, será cada vez más libre y más buena, pero ello supone además la creación de hábitos morales, y es lo que hace comprender a la verdadera liberación como una *askesis* (p. 48). En sentido negativo, es entender la liberación como un fin y no como un «medio para», pues, ni la potencia de la libertad es fin, mucho menos puede serlo «el proceso o acción de liberación» (p. 46). Pero este concepto de liberación será comprenderá más ampliamente en la II y III meditaciones.

En la II meditación, el autor ha querido reflexionar sobre el *Aniquilamiento de la libertad en el inmanentismo moderno* y en la «sofística» actual. Aquí precisamente el autor hace un despliegue del conocimiento profundo que tiene del mundo contemporáneo. Arranca desde el voluntarismo de Ockham, causante principal del «desfondamiento» de la metafísica del ser. Por eso, la libertad termina en la *pura espontaneidad* y la *autodeterminación* (p. 55). Sin embargo, tanto Ockham como sus seguidores serán los futuros anunciantes de Lutero (pp. 56-57), para quién la libertad es sólo un *figmentum*, es decir, un término sin sentido. Por eso, es cierta la afirmación de Caturelli: «Lutero rechaza a la filosofía, para fundar *otra filosofía*, cargada de irracionalismo voluntarista y que termina llevando a la teología al ámbito de lo irracional» (pp. 58-59). A partir de este momento, se abre la puerta a la «falsa realidad», es decir, a la *aparición de las cosas*. Con la presencia del pensamiento de Descartes, adviene el racionalismo, el idealismo el empirismo y todo comienza a ser nada más que «fenómenos» y entonces el ser libre significa «tener poder» o «hacer lo que yo quiero» (p. 64). De este modo, y con fuerte afirmación del sujeto, desaparece la libertad, que se trueca, según Caturelli, por una «desnuda espontaneidad» que se llama *poder de obrar* (Ibid.). La libertad como un postulado antes de razón práctica, se convierte ahora en un principio absoluto del obrar personal (pp. 64 y 84ss.). Así, negado el orden natural se llega a la *nada* de la libertad (p. 88). Ockham y Hume habían reducido la realidad a cualidades y fenómenos, pero ahora se trata de la desaparición de los «valores éticos», porque ya no hay «conocimiento de lo ético» (B. Russell); sólo se puede hablar de conductas «buenas» o «malas» (Schlick) y por tanto la libertad carece de sentido (L. Wittgenstein); así, la libertad consiste en el no-conocimiento de los actos futuros; por lo tanto no hay libertad (Engels). Por lo visto, concluye el autor, «sin orden del ser, sin naturaleza, no hay libertad»; lo que se dice, son «meras palabras», «son cosas vacías» (Carnap) (p. 97).

Pero todo esto no llega sólo, pues para el autor, la presencia del *principio de inmanencia* es la causa del aniquilamiento de la libertad. Precisamente aquí es cuando la libertad comienza a ser confundida con la espontaneidad (p. 98). Si se identifica la espontaneidad con la libertad y por otra, se niega la libertad bajo la presión de la necesidad de aquellas actividades vitales e instintivas, en consecuencia la libertad moral desaparece totalmente y se abre el camino de la negación más radical del hombre (p. 99).

La III meditación es en realidad un estudio sobre la teología de la libertad. En el primer punto, que el autor ha titulado «tránsito de la metafísica a la teología de la libertad», se empieza por confirmar la pérdida del sentido de la Revelación Divina y de la tradición

bíblica (p. 107), por lo cual resurgen ciertos «mitos pre-filosóficos», fruto de una «inversión de los misterios cristianos», como el mito de la *necesidad* en Spinoza, Fichte, Hegel, Marx, los marxismos, el empirismo contemporáneo, etc. (p. 109). Por lo tanto, para Caturelli, éste es el *panorama* mostrado por la filosofía de la inmanencia y por eso sin dejar de ser rigurosamente críticos, dice el autor, el pensamiento «cristiano-católico puede y debe fundar la doctrina de la libertad en dos planos: Uno, estrictamente *metafísico* y otro, *teológico* que con mucha razón aún está pendiente» (*Ibid.*). Aquí Caturelli analiza a partir de la *Libertatis Conscientia* (IV 44 y 47) el verdadero sentido de la liberación, que en realidad es un «hecho comunicativo con Dios» frente al mal trágico de la época que se manifiesta con la pérdida de esta comunicación con Dios, dando lugar al pecado y transformando a la liberación en un principio inmanente que va contra la libertad, como «si luchara contra ella» (p. 121). Así, la Santa Iglesia, la Viña de Yahvé, hoy aparentemente «talada», «hollada» y «desolada» por la «autodemolición» denunciada por Pablo VI, es sin embargo, aunque parezca vencida, la única fuerza liberadora en virtud de su Cabeza (Cristo), que liberará a los hombres oprimidos por la «liberación (hoy) inmanentista» (p. 123). Por lo tanto, sólo aquél que es «señor de sí mismo» por el hecho de ser «uno en Cristo», el cristiano santo, será (en consecuencia) el hombre más libre (p. 127).

La IV meditación es eminentemente teológica, porque el autor tiene por objeto mostrar el asentimiento de María Santísima, como el acto de libertad perfecta en sumo grado, bajo la luz de la teología mariana y centrada en el *Magnificat*, que para el autor es el *himno mariano de la verdadera liberación* (p. 146). Nos hallamos en presencia del filósofo-teólogo y de un maestro hondamente maduro que nos pasea gustosamente por las mejores obras de mariología, comentarios y pasajes de la S. Escritura. Para Caturelli, el *Magnificat* es la expresión y el himno de la Anunciación y constituye como una síntesis de toda la historia de la Salvación (p. 148). Sin embargo, si bien es el cántico de la verdadera liberación del hombre, hoy sufre la distorsión de la llamada «hermeneútica de la liberación», la cual termina por invertir su sentido (p. 164), por causa del espíritu modernista, relativista e historicista, que nos presenta a la Iglesia como una mera búsqueda histórica a partir de la *praxis* y desde la *praxis*, cuyas consecuencias han sido las «eclesiologías militantes» de carácter marxista, como es el caso de la «teología de la liberación», a la cual la Sagrada Congregación para la Fe le ha aplicado el correctivo necesario para salvar este error gravísimo.

Por último, en la V meditación, titulada «Libertad, confesión y martirio», el autor reflexiona sobre la naturaleza de cada uno de estos aspectos y explica el tránsito de una a otra, hasta llegar al martirio que es el paso de la libertad perfecta a la libertad absoluta, fuera del tiempo. Así, cuando cada elección en el tiempo interior escoge, en cada bien finito, al Bien Infinito, se ha alcanzado el estado de libertad total (*libertas maior*) (p. 181). Y en este acto de libertad total escuchamos Su Palabra, porque Él es la libertad subsistente donada en el Instante (p.185). En realidad es libertad infinita, que todo lo atrae hacia Sí (p. 187). Pero ante tal atracción, debe haber también una confesión: «Tal es el enigma y en el orden sobrenatural, el misterio de la libertad cristiana ante la solicitud de la confesión de Cristo» (Mt.10, 32-33). Sin embargo, el acto ubérrimo del confesor, aún no alcanza todavía el grado supremo del martirio, que es su consumación por la efusión de la sangre (p. 191). Luego del martirio, sólo espera «la visiónfacial como acto interminable de libertad absoluta, que es lo que vale para todo hombre que se salva y llega a la visión de Dios» (p. 196). A partir de aquí, el autor nuevamente recorre las obras de grandes maestros de la espiritualidad, de la historia, como Eusebio de Cesarea, y termina aclarando

que sólo el «lenguaje de los místicos sugiere el estado de la visión facial, ... ya que el acto de libertad absoluta y las palabras “mueren” en la *Palabra*». (p. 197).

El libro del Dr. Caturelli resulta una síntesis muy lograda, a partir de estas reflexiones que nos ha brindado en cinco meditaciones, para un tema tan amplio como el de la libertad. Recomendamos su lectura y apreciamos que ha de contribuir a provocar en otros nuevas reflexiones sobre el mismo tema, tan significativo para la vida de los hombres de ayer como de hoy.

Guillermo E. Spiegel

RAIMONDO CUBEDDU, *Atlante del liberalismo*. Ideazione Ed. Roma 1997. ISBN 88-8612-27-2. 165 páginas.

Raimondo Cubeddu, de quien hemos reseñado otros libros, es profesor de la Universidad de Pisa. La obra que consideramos ahora es un verdadero atlas actualizado del liberalismo, muy útil para llegar a entender de qué se está hablando cuando salen a colación sus diversas formas, en un momento en que no sólo ha cambiado el atlas político del mundo, sino también el de sus ideas.

El libro de Cubeddu es interesante por sus dos partes. En la primera, capítulos 1 y 2, hace una cuidadosa caracterización del liberalismo clásico, que es la corriente troncal a la que Cubeddu adhiere. En el capítulo tercero describe y hace una apreciación acerca de otras formas actuales como los *liberals* y *libertarians* de Estados Unidos, los anarco-capitalistas utilitaristas e iusnaturalistas, los minarquistas, los individualistas radicales, los objetivistas que siguen a Ayn Rand, el socialismo liberal y el liberalismo italiano. Se trata de un quién es quién en el liberalismo y de su distinción de las posturas conservadoras. Este esfuerzo puede resultar muy benéfico en países como el nuestro donde muchas veces se recurre al simple expediente de calificar a una postura de liberal sin saber bien de qué se trata ni la postura ni el liberalismo. Esta atención a la precisión es dispensable para cualquier diálogo. Esta reseña no ahorrará el trabajo de leer el libro, pero procurará señalar algunas ideas centrales del mismo.

El liberalismo —si no hacemos ninguna precisión, nos estamos refiriendo al liberalismo clásico: Locke, Montesquieu, Mandeville, Hume, Smith, Kant, von Humboldt, Hayek, Buchanan— es la teoría de la modernidad acerca del mejor régimen político. El enfoque clásico poseía una noción de libertad enmarcada en las virtudes, cuyo ejercicio general en busca de la vida buena constituye la mejor forma política. Para el liberalismo, en cambio, esta última se obtiene mediante un crecimiento en las posibilidades de elección individual, con un concepto de libertad desconectado de unas virtudes y bienes objetivos. Es decir, mientras que el pensamiento clásico reconoce una idea del bien y una capacidad de conocerlo, o, al menos, atisbarlo, el liberalismo se pone de espaldas a la cuestión del bien, que ahora consiste en la máxima autonomía individual. Se enmarca claramente en el agnosticismo moderno.

El carácter peculiar del liberalismo clásico, señala muy bien Cubeddu, consiste en una íntima relación entre el mercado y las instituciones políticas. Otro rasgo definitorio es su carácter de teoría y praxis para el control y reducción del poder del estado. Para el liberalismo hay una desigualdad natural que es compensada por la *Rule of Law* o igualdad ante la ley, que defiende a los individuos del estado. La libertad humana es consecuencia de la

desigualdad natural. Dados estos factores, se hace necesario el individualismo metodológico, es decir, una interpretación individualista para el estudio de las instituciones sociales. Entre la libertad y la necesidad de un orden, aparece el liberalismo con una serie de reglas —nomocracia— que surgen de un modo espontáneo, no telocráticamente. Se trata de averiguar cuáles normas son las imprescindibles para evitar las consecuencias imprevisitas o no deseadas de las acciones libres. En tanto se mejore el conocimiento, dichas consecuencias serán mejores, por una especie de tendencia a imitar la conducta exitosa. Del mismo modo que, en el mercado, el desarrollo y conocimiento de las acciones subjetiva conducen al orden, así sucede también en la sociedad. Se trata de un orden que surge, no de un ordenamiento que se impone. La combinación *catalaxis* (mercado)-política, o la consideración del marginalismo como teoría de la acción, conducen a un orden autogenerado. Este liberalismo tiene su origen en la teoría del derecho natural racional. Surge como superación de la crisis del *ordo christianus* que, según dice Cubeddu, ya no puede fundar su derecho natural en la Revelación —el autor señala erróneamente que esto es lo que hace Santo Tomás de Aquino (p. 133)— y de la cosmología ptolemaica. Visto lo anterior, el liberalismo trataría de conciliar la solución clásica del problema del orden, con el valor de la responsabilidad individual, propio de la tradición cristiana. Acá Cubeddu da un paso en falso, puesto que la solución clásica y su concepto de libertad no disminuyen sino que, aún más, refuerzan, la responsabilidad individual.

En cuanto a la segunda parte del libro, el quién es quién, Cubeddu nombra en primer lugar al ya explicado liberalismo clásico y lo distingue acertada y cuidadosamente de las otras formas, ante todo, de la democracia, la que recurre al poder para conseguir la realización de la libertad, en una conducta que no es nada liberal. Los *liberals* son un conjunto de pensadores que responden a la tradición democrática norteamericana y socialdemócrata europea, que se hacen fuertes con el *New Deal*: Mill, Dewey, Hobhouse y Rawls. Desde que se proponen el logro de un objetivo ético-político, son claramente no liberales en sentido clásico. En cambio, los *libertarians* son más afines al liberalismo clásico. Se trata de un ala radical y consecuente de dicho liberalismo, que lleva la defensa de la libertad individual y la negación del Estado hasta sus últimas consecuencias. A su vez, pueden distinguirse varias ramas en los mismos, con pensadores como Nozick, Rothbard, David Friedman y Ayn Rand. Luego, Cubeddu establece las diferencias entre el liberalismo y el conservadurismo, que es un sistema telocrático, no nomocrático evolucionista, como el liberal.

Finalmente, en las conclusiones, el autor reconoce los límites del liberalismo. La división de poderes no asegura el control del poder. El deseo de resultados ciertos conduce a la delegación de acciones al Estado. La distinción entre la esfera privada y la pública no es real y hasta los más recónditos actos privados tienen efectos públicos e inversa. Termina admitiendo que «no es cierto que el modelo cataláctico de la acción humana y del nacimiento de las instituciones sociales sea la solución para defender la libertad individual de los abusos de quienes detentan el poder. Sin duda es la mejor, pero no resuelve completamente el problema» (p. 145, cursiva en el texto). La tradición liberal, concluye, tanto en su variante clásica como en la libertaria, son aún, comparativamente, las soluciones mejores (p. 146).

Se podrá o no disentir de estas afirmaciones por cierto lógicas en un autor liberal, pero no se podrá negar que la contribución de un libro tan claro, documentado y actualizado es muy útil y merece nuestro agradecimiento.

ANDREA DALLEDONNE-ROSA GOGLIA, *Cornelio Fabro, pensatore universale*. Frosinone 1996.

La obra reúne intervenciones en la jornada realizada en Frosinone a un año de la muerte del querido Padre Cornelio Fabro. La hermana Rosa Goglia, docente de filosofía en aquella ciudad, laboriosa y entusiasta discípula, nos trasmite muchos datos de su vida y obra. De ella leemos «Cornelio Fabro, discepolo della verità, maestro di libertà» (pp. 11-18), «Nota biografica di Cornelio Fabro» (pp. 51-54) y «Bibliografia di Cornelio Fabro» (pp. 55-117). Otro muy conocido seguidor y amigo, Andrea Dalledonne, se ocupa de «Cenni sul pensiero e sull'opera di p. Cornelio Fabro» (pp. 19-50). Difícilmente se pueden encontrar dos personas más allegadas al gran sacerdote y filósofo para retratarnos su pensamiento, su vida y muerte y su obra. Dalledone sintetiza los cuatro puntos capitales de la filosofía fabriana: 1) Repensamiento crítico-teorético del tomismo; 2) El estudio genético-crítico de la esencia antropocéntrica del pensamiento moderno; 3) La interpretación y reconocimiento de la validez y originalidad del pensamiento de Kierkegaard en la defensa de la dignidad del hombre singular en relación al Absoluto y de la eterna verdad del cristianismo, en oposición al pensamiento moderno «demoledor de toda trascendencia»; 4) La crítica radical del equívoco de fondo de la actual teología progresista que introdujo el *a priori* moderno en la fundación de la dogmática y de la moral (p. 19). Es consciente de la dificultad de la empresa: son sólo bosquejos o apuntes. Una síntesis esencial completa de nuestro autor sería, precisamente con él, un verdadero contrasentido, toda vez que se empeñó «en la superación del racionalismo, del formalismo y por lo tanto de cualquier sistema» (p. 49). A pesar de la elevación especulativa de su objeto, y quizá precisamente por eso, con estricta fidelidad discipular termina con una invitación a imitar al maestro, que «ha dedicado toda su vida a los estudios, siempre inclinado a la investigación teórica a fin de intensificar sin reposo el amor y el servicio a la verdad. Esta actividad debe empeñarnos a cada uno, como él dice, hasta el extremo de las fuerzas» (p. 49).

Para quienes admiramos a Fabro pero por obvias razones, ante todo de distancia, no hemos tenido un trato permanente con él, resulta extremadamente útil el aporte de la Hermana Goglia. En realidad, debieron unificarse sus intervenciones, pues la primera y la segunda contienen en definitiva su biografía, con datos sabrosísimos como los de la p. 16 nota 4 sobre su infancia. La Hermana Goglia se propone componer una bibliografía completa sobre el maestro, para lo cual pide se le escriba (Prof. Sor Rosa Goglia. Istituto Maria De Mattias. Via C. Monteverdi, 38. 03100 Frosinone. Italia. Teléfono/fax 0775 202741). Queda hecha la invitación a los lectores, sobre todo a los muchos seguidores que Fabro tuvo en la Argentina.

Por ella, en este libro, nos enteramos o confirmamos cosas como ésta del querido autor: «El especial reconocimiento que ha tenido en círculos no católicos. Siempre pienso que nuestros pueblos (así Argentina como Italia) son católicos, pero, cual dice Salleron de Francia, una minoría hegemónica en la cultura nos persigue, nos domina, nos margina, y apenas nos tolera. Hasta nos crea el complejo de que somos un escaso grupúsculo a contramano de la historia. A pesar de ello Fabro recibió el grado de «commendatore al merito della cultura» (p. 52), medalla de oro del presidente de la república para los beneméritos de la escuela, la cultura y las artes (año 1964, p. 53), medalla de oro de la cultura (premio Epifania 1968) por la región Friuli-Venezia Giulia (p. 53). Al ganar por concur-

so su cátedra en la Universidad estatal de Perugia fue el primer sacerdote en conseguir algo así en Italia desde 1870 (p. 14). Formó parte de organizaciones académicas como la Fundación Giovanni Gentile para los estudios filosóficos (p. 52) y, desde luego, fue fundador y primer presidente del Centro Italiano di Studi Kerkegaardiani (Potenza, 1987). Ya a los 20 años tuvo su láurea en filosofía. Se dedicó a las ciencias naturales, donde evidenció notables aptitudes. A los 26 años se laureó en teología. Fundó el primer instituto europeo de historia del ateísmo (p. 52). Perito del Concilio Vaticano II. Para él no hubo incompatibilidad entre su vida de estudioso y el desempeño, en más de una ocasión, de funciones directivas universitarias (p. 53). Fue miembro de más de 10 academias. Si tenemos en cuenta la calidad indiscutida y la originalidad de sus trabajos, esto es que no se caracterizaba por su preocupación desordenada por publicar, la dimensión cuantitativa de su producción adquiere un relieve impresionante». La Hermana Goglia trae la más completa bibliografía que conozcamos, aunque señala que sería sólo el 85% de ella, y expresamente señala no haber podido obtener una suma ingente de recensiones de un período juvenil. Así y todo tenemos 37 libros, 34 de ellos aproximadamente de autoría exclusiva, y una nómina de artículos que abarca 53 páginas, lo que haría, en definitiva, alrededor de 1000 títulos de los más variados pero unificados en sus grandes preocupaciones nucleares. De los numerosos cursos dados muchísimas veces compuso apuntes (*dispense*). Menciona 10 libros ya publicados sobre Fabro. Volvamos a datos de su vida: relata su gravísima enfermedad, ni la primera ni la única, a los tres años, cuando su preocupada madre lo llevó al santuario della Madonna delle Grazie, en Castelmonte, y lo colocó sobre el altar, logrando del cielo la milagrosa curación y, para siempre, la devoción del hijo a la Santísima Virgen. De niño estuvo siempre enfermo y era considerado un anormal, hasta que en cada paso escolar descolló y fue reconocido y premiado como eminente. Nos enteramos también de anécdotas de Fabro sacerdote, de sus partidos de fútbol con los chicos de la parroquia, de su emoción ante la Santa Misa, de los días de la última enfermedad y su testimonio cristiano ante el dolor. Así como de su socrática humildad: «Eppure, che ho fatto? Sono più ignorante di prima!» (p.18 nota 7: dicho en su lecho en el hospital).

Nos enteramos también cómo para nuestro autor, en atención a sus notables y reconocidas condiciones para la música y para las ciencias naturales, su elección por la filosofía implicó real sacrificio de aquellas vocaciones. A menudo dijo que debía desposar a una sola dama. Y se casó con la filosofía (cfr. p. 12: «Perché non divenne musicista», y «Perché non divenne scienziato»). Sólo nos cabe decir que fue, a la verdad, un matrimonio sacrificado, fecundo y feliz.

La agradecida discípula comienza su tarea con palabras que son como un eco del maestro, que lo retratan, y que presentan la simbiosis fabriana de sabiduría y libertad: «El filósofo verdadero es un maestro que ... te comunica una sabiduría radical, de manera silenciosa, casi inadvertible y con la sensación de que todo esto que has adquirido, es obra tuya, de tu libertad» (p. 11). Quien recorre los títulos de sus escritos puede verificar la coherencia entre pensamiento y vida, entre lo que ha teorizado y lo que ha vivido existencialmente. Más de uno ha destacado y también escrito que el lecho de su dolor ha sido una cátedra de enseñanza. Su vida, su enfermedad y su muerte han sido la firma de todo aquello que ha escrito» (p. 120).

ELIZABETH STASI DE MONTES DE OCA, *Modernidad. Posmodernidad. El sentido inteligible de las secuencias epocales*. Fundar. Buenos Aires 1995. 118 páginas.

La licenciada Elizabeth Stasi de Montes de Oca, quien se desempeña como docente en la UCA, en la UNSTA y en el Instituto del Profesorado Don Bosco, es una estudiosa de temas de filosofía moderna y contemporánea. Su preparación en el campo de la historia de la filosofía le proporciona un excelente medio para abordar un tema de gran actualidad: el del sentido del cambio epocal que experimentamos en esta última parte del siglo XX: el paso de la modernidad a la postmodernidad. El libro que presentamos consta de tres partes. La primera estudia el tema fundamental de la filosofía de la historia. Después de presentar algunos ejemplos de enfoques modernos de este tema (Hegel, Comte), la autora traza los lineamientos de lo que podría considerarse una ontología de lo histórico, acompañada por un enfoque de epistemología del saber histórico. La segunda parte está destinada a un tema central en toda la filosofía de la historia: la perspectiva de futuro, y en modo particular la pregunta sobre el fin de los tiempos. Aquí pone de relieve los riesgos de una interpretación nihilista de la historia y abre el discurso a una perspectiva de esperanza, acorde con la ontología creacionista, de la que parte. En la tercera sección aborda el tema de la relación modernidad-posmodernidad, profundizando en el pensamiento de algunos de los más importantes protagonistas de este giro: Heidegger, Gadamer, Vattimo, con referencias dialogantes a Habermas, Lyotard y otros.

El libro resulta muy útil para cuantos desean iniciarse en el debate acerca de la historia, la temporalidad, y los caracteres distintivos de la mentalidad posmoderna. No se limita, sin embargo, a una simple descripción de los hechos, sino que ofrece pautas de teoría (especialmente ontología y gnoseología) tendientes a que el lector logre una más plena comprensión del giro epocal actual y a que alcance una respuesta de apertura a la trascendencia y a la esperanza. El ensayo está enriquecido además por oportunas referencias bibliográficas y citas de los autores con los que dialoga.

Francisco Leocata S. D. B.

ROBERT WHELAN-JOSEPH KIRWAN-PAUL HAFFNER, *The Cross and the Rain Forest. A Critique of Radical Green Spirituality*. Acton Institute for the Study of Religion and Liberty, William B. Eerdmans Publ. Co. Grand Rapids, Michigan, 1996. ISBN 0-80284201-1. 163 páginas.

Se ha producido en los últimos años una inflación enorme de la cuestión ecológica. Da la impresión de que es necesario encontrarle su lugar justo. En este libro se trata de hacerlo, juzgando este tópico desde la tradición cristiana. La idea desarrollada en el estudio reseñado es que la ecología se ha transformado en una religión que propone un nuevo dios para reemplazar al Creador. En cambio, para la visión cristiana, la naturaleza no tiene otro derecho de alabanza que el hecho de haber sido puesta por Dios para servir al hombre, rey de la creación. Este reinado humano es lo objetable para los ecologistas. Postulan toda una cultura de equiparación en que el «círculo de la vida», «la madre naturaleza» y demás *slogans* afines son inculcados diariamente. Los autores de este libro ofrecen un análisis y crítica cuidadosos de los orígenes y consecuencias del ecologismo radical, su visión de Dios, de los seres humanos y los animales. Conjuntamente muestran que esta

ideología reclama por un reordenamiento de prioridades que es esencialmente no cristiano. En lugar de esta ideología extrema, los autores proponen la reconsideración de la ecología cristiana.

Robert Whelan, del Institute of Economic Affairs, escribe la introducción y los primeros dos capítulos, que se llevan la mayor parte del libro (100 páginas). Primero da cuenta de una profunda bibliografía que centra la tarea del cristianismo en la misión ecológica y afirma que, lejos de no importarle esta cuestión, lo que él pretende es mostrar las raíces no cristianas de la subversión ecologista actual. Luego se concentra en el carácter ideológico-religioso del *modmientto verde* y de la *New Age*, y en su oposición al cristianismo. Esto no significa que los cristianos puedan desentenderse del problema ecológico, pero su enfoque del mismo debe basarse en la misma Fe cristiana. Finalmente señala que el movimiento verde se vuelve en contra del mismo hombre porque es él quien daña realmente la naturaleza. Por tanto, dicen los verdes, hay que frenar el crecimiento de la población, pues el mismo es una forma de polución. Al mismo tiempo, defienden los derechos de los animales (Jim Mason y Peter Singer). Es precisamente esta última cuestión —la de los derechos de los animales, y la visión cristiana acerca de su posición entre las criaturas— la aclarada por Joseph Kirwan (Plater College, Oxford) en el capítulo tercero. La postura verde rebaja al hombre y deifica la naturaleza.

Cierra el libro la propuesta de una ecología cristiana de Paul Haffner (Universidades Gregoriana y Lateranense). Es autor de un libro sobre el pensamiento de Stanley Jaki acerca de la ciencia y la creación. En un apéndice final titulado «Hechos científicos» constan datos reales acerca de tópicos que han sido exagerados los últimos años: el calentamiento global, el agujero de Ozono, la extinción de las especies y la deforestación. No se pretende despreciar estos problemas, sino precisar con datos fehacientes su real dimensión.

En definitiva, se trata de un libro muy útil para todos los interesados en conocer el *status* real de la cuestión ecológica y de los movimientos de defensa del ambiente. Combina un carácter difusivo, con un análisis profundo de los planteamientos ecologistas y de las posibles respuestas cristianas.

Ricardo F. Crespo

CARLOS JOSÉ MOSSO, *Derecho, moral y vida. Cuestiones de nuestro tiempo*. Ediciones Cruzamante. Buenos Aires 1997. 128 páginas.

Este libro contiene ocho trabajos del autor sobre temas que conciernen a la vida y la muerte de la persona humana frente a la moral y el derecho. Pienso que las cuestiones abordadas en sus páginas se tomarán aún más inquietantes en el curso de las próximas décadas, porque se observa en el horizonte inmediato, simultáneamente, un explosivo desarrollo de las técnicas biogenéticas y una expansión, a nivel mundial, de corrientes materialistas, immanentistas y relativistas que pretenden transformar al hombre de sujeto de derechos inalienables en un mero objeto de experimentación. Es como un retorno al paganismo y un abandono de la visión antropológica que emerge del Antiguo y el Nuevo Testamento. Pueblos que fueron cristianos tienden a olvidar, a través de la actividad legislativa de sus representantes, que el hombre, todo hombre, es imagen y semejanza de Dios.

El cristianismo, en el curso de dos milenios, proyectó su influjo renovador en los ordenamientos jurídicos y políticos y fue un factor decisivo en el proceso histórico de creciente comprensión de la dignidad inherente a toda persona, desde el comienzo de la concepción hasta la muerte natural. Esa cosmovisión, ese enfoque del hombre, el mundo, la vida y la muerte, se encuentra en la base, como principio y fundamento, del libro de Carlos José Mosso. Hoy, sin embargo, resulta explícita o implícitamente cuestionada por el neopaganismo contemporáneo. Los falsos profetas de nuestro tiempo no sólo tienden a demoler las bases del genuino humanismo de inspiración cristiana sino que también dejan sin contenido ideológico al derecho positivo. Ganados por el relativismo dominante, los émulos de las nuevas técnicas biogenéticas prescinden del orden natural objetivo y reclaman la sanción de nonnas que legalicen el aborto, la eutanasia, la fecundación extracorpórea, la experimentación embrional y fetal, la mezcla de gametos humanos y no humanos, la clonación, y todas las aberraciones que pueden ejecutarse como consecuencia de un impresionante desarrollo tecnológico divorciado de Dios y de su ley moral.

El Papa Juan Pablo II, en su encíclica *Evangelium Vitae*, ha recordado la vigencia de un principio fundamental del derecho natural, que jamás puede ser puesto entre paréntesis ni excepcionado de manera alguna. Me refiero a que siempre es ilícito provocar de modo directo la muerte de una persona inocente, desde su concepción hasta su muerte natural. La vida humana inocente es sagrada y nadie, por más que tenga la aceptación del 99% de la población, puede contrariar ese principio. Lamentablemente, el creciente desconocimiento del orden natural objetivo transfiere en los hechos en letra muerta ese precepto inderogable. Precisamente al regular los momentos en que el hombre necesita mayor protección, en el amanecer y en el ocaso de su vida, es cuando las legislaturas de casi todos los países del mundo se encaminan hacia compromisos legislativos humanicidas que tiran por la borda el dos veces milenario respeto hacia la vida inocente para optar por corrientes que tienden privilegiar el confort, la comodidad, el hedonismo y el materialismo.

El libro de Mosso es un esforzado NO a esas corrientes que pretenden arrollar a quienes se le opongan. Y proclama ese NO con argumentos teológicos, filosóficos, jurídicos, biológicos e históricos, sin atemorizarse frente a la fuerza de sus oponentes, confiado en la victoria final de la Verdad y en la justicia de su causa.

El primer trabajo de este volumen se titula «La vida y el aborto en el derecho comparado». El autor expone la legislación abortista de nuestro tiempo, señalando sus modalidades en función de plazos e indicaciones. En nueve subtítulos refuta los argumentos invocados para despenalizar el aborto provocado. Entre otros puntos, señala que la pretensión de negar a los minusválidos el derecho a nacer tiene clara reminiscencia totalitaria. En definitiva, es un nuevo racismo, tan criminal como su versión precursora. Mosso observa acertadamente que, sin lugar a dudas, matar un niño malformado es como matar a un anciano. Empero, el positivismo jurídico y el desconocimiento del orden natural objetivo han contribuido por igual a la expansión de la mentalidad abortista y a que vastos sectores olviden que desde la concepción hasta el último instante agónico el hombre siempre es el mismo.

En «Algunas consideraciones éticas y jurídicas acerca de la procreación artificial» el autor desarrolla el tema de la fecundación artificial extracorpórea. Afirma con énfasis la personalidad del nuevo ser humano desde el comienzo de su existencia biológica, demostrando que la anidación en ningún caso puede ser invocada como momento de supuesto

cambio substancial. A continuación, analiza los proyectos de Britos y Lafferrière y proclama la intangibilidad de la vida humana, aunque haya sido concebida fuera de su ámbito natural. Luego se pregunta: ¿acaso es posible imaginar que el embrión de probeta pertenezca a una naturaleza distinta que la del embrión concebido en el seno materno? La respuesta de Mosso es irrefutable: *la realidad ontológica del fruto de la concepción no depende del lugar en que haya tenido comienzo la vida humana*.

En «Clonación de humanos: puntos críticos de aproximación al debate», el autor explica la significación teológica y filosófica de las nuevas técnicas biogenéticas que tanta actualidad tienen en el mundo a partir del nacimiento de la oveja Dolly. Especial interés suscita todo lo que expone con relación a la ardua cuestión de la infusión del alma humana por Dios en cada hombre.

En el trabajo que lleva por título «Acerca de la muerte y los trasplantes de órganos (aspectos éticos y jurídicos)» se examina uno de los problemas más complejos de la bioética. Me refiero a la determinación del instante de la muerte. Es un tema que ha adquirido palpante actualidad con motivo de los trasplantes de órganos. Una mentalidad utilitaria puede empujar al olvido de que la vida humana inocente, hasta su último instante, siempre es sagrada. Además, jurídicamente no es aceptable concebir a la muerte como un proceso. Los juristas necesitamos que los biólogos y los médicos determinen el momento de la muerte. El trabajo del autor es, en cierto modo, una prolongación del que publicó su padre Héctor E. Mosso («Ciencia, conciencia y trasplante cardíaco», *Gladius* N° 20), lamentablemente fallecido en enero pasado, que sonó como una fuerte advertencia para muchos que aún no habían reflexionado en tomo a este tema tan delicado. Pienso que frente a tamaño interrogante no está todo dicho y que todavía son necesarias muchas precisiones para llegar a conclusiones definitivas. No es superfluo señalar que Juan Pablo II, en su encíclica *Evangelium Vitae*, advierte que resultan moralmente preocupantes los trasplantes cuando para aumentar la disponibilidad de órganos se procede a su extracción «sin respetar los criterios objetivos y adecuados que certifican la muerte del donante».

En «El homosexualismo: problemática actual», Mosso efectúa una importante distinción. Señala, en efecto, que debe distinguirse entre «homosexualidad», como tendencia desviada, y «homosexualismo», al que podemos definir como promoción de las prácticas homosexuales y pretensión de que sean aceptadas como una opción acreedora a protección legislativa. Señala el autor, acertadamente, que más allá de todo el activismo que nos ronda, «la homosexualidad constituye un grave desorden moral», y es además una patología psíquica que puede y debe ser tratada. Su exaltación es una expresión más de lo que Juan Pablo II ha denominado «cultura de la muerte».

En «Pecado y delito (pecado personal, pecado estructural, pecado social. El delito)» se exponen temas que conciernen al derecho y a la moral. El autor señala a la «pérdida de la conciencia de pecado» como un signo inquietante de nuestro tiempo. Aborda también el tema de la tipicidad en materia penal y explica que el mismo es expresión del principio de legalidad que constituye una garantía para toda persona, frente al poder y el actuar del estado.

En «Victimología: una aproximación a sus contenidos y a su carácter científico», el autor reseña los principios de legalidad y reserva, la máxima *in dubio pro reo*, la garantía del debido proceso y, en definitiva, el derecho de defensa, como conquistas del denominado derecho penal liberal. Se trata, en síntesis, de instituciones «incorporadas a las legislaciones de todo el orbe occidental y cristiano». Condena, asimismo, las que denomina «victimizaciones legalizadas», entre las que figuran, obviamente, el aborto, la eutanasia y la fecundación artificial.

La obra culmina con un trabajo titulado «Principios morales en defensa del matrimonio y la familia». Identifica la moral con la ética, y la define, con el Padre Basso, como «la ciencia que estudia la conducta humana». Agrega que «el derecho es la moral hecha alteridad». Destaca, seguidamente, las consecuencias derivadas del desconocimiento de la moral objetiva y de la consecuente expansión del relativismo. Ello ha contribuido, obviamente, a la ruptura del mundo contemporáneo con la visión cristiana de la familia. Una manifestación de esa grave crisis actual es la hecatombe demográfica europea. Pueblos que fueron cristianos marchan hoy hacia su extinción, empujados por las nuevas tendencias hedonistas y materialistas.

En síntesis, estamos ante un libro cargado de reflexiones y sugerencias sobre graves cuestiones del tiempo que vivimos. Desde la perspectiva que nos sugiere su contenido, asistimos a un final del segundo milenio pródigo en signos inquietantes. Pero en definitiva —lo sabemos porque está en el Evangelio— prevalecerá el plan del Señor y el trigo, después de la siega, será guardado en el granero. Hasta entonces, no debemos olvidar que «milicia es la vida del hombre en la tierra» y que nuestro testimonio en defensa de la vida inocente debe ser prestado, como lo hace en esta obra Carlos José Mosso, en toda circunstancia. El Señor, que no dio el don de la libertad, sólo nos exige que luchemos, aunque la victoria no siempre corone nuestro esfuerzo. Y no debemos quejarnos —subraya Jacques Maritain— ni sentirnos culpables si la historia a menudo actúa contra nosotros: *no vencerá a nuestro Dios, ni escapará al balance final que El realice el día del juicio definitivo.*

Alberto Rodríguez Varela



ISSN 0328-5103

ANALES

de la
CORPORACIÓN DE CIENTÍFICOS CATÓLICOS

Sumario

Enrique J. Laje

El Yo de Jesucristo y su conciencia humana

T. Molnar - J. J. Sanguinetti - A. Caturelli

Un cuestionamiento y tres respuestas

Mario Caponnetto

La verdad en la ciencia y en la investigación

Hugo O. M. Obibglio

Clonación e ingeniería genética.
Implicaciones sobre la vida humana

Ariel H. Guerrero

Educación y ciencia. ¿Para qué?

Mario Claudio Fuschini Mejía

Grandes emprendimientos: las obras hidroeléctricas
del Alto Paraná y la hidrovía Paraguay-Paraná

Mons. Rodolfo L. Nolasco

Homosexualidad, distorsión publicitaria

AÑO III

1997

nº 3

Av. Rivadavia 1823 piso 9º.

1033 Buenos Aires

Argentina

KRITERION

REVISTA DE FILOSOFIA

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais - Brasil

Numero 95 - Janeiro a Junho/97

CINQUENTENÁRIO

SUMARIO

Apresentação 7

ARTIGOS

Cui bono? Sa Anotações pessoais de Arthur Versiani Vellôso.
Rodrigo Duarte 11

Manuscripta. Sócrates.
Arthur Versiani Vellôso 28

**Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza:
Estrutura do Sistema Hegeliano.**
Henrique C. de Lima Vaz 33

Kant e o "Escândalo da Filosofia".
Guido Antônio de Almeida 49

O lugar da crítica da Faculdade do Juízo na filosofia de Kant.
José Henrique Santos 73

RESENHA

**Heidegger - 1919-1929- De l'herméneutique
de la facticité à la métaphysique du DASEIN.**
Paris, J. Vrin, 1996 (236pp.) 92



EL ARTE  DE IMPRIMIR

Se terminó de imprimir
en el mes de marzo de 1998
en Artes Gráficas Corin Luna S. A.
Gregorio de Laferrère 1331/33 - Buenos Aires