

SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La persona y su mundo: la cultura, la moral, el derecho y la sociedad familiar y política (IV)* 243

ARTICULOS

- CIRO E. SCHMIDT ANDRADE: *El "De Anima" de Aristóteles* 257
JORGE MARTÍNEZ BARRERA
CARLOS I. MASSINI CORREAS: *Notas sobre la noción de justicia política en Tomás de Aquino* 271
EUDALDO FORMENT: *Filosofía de Iberoamérica en Alberto Caturelli* 281
JAVIER FERNÁNDEZ AGUADO: *Algunas reflexiones sobre el concepto de persona en Juan Pablo III* 295

NOTAS Y COMENTARIOS

- VICTORINO RODRÍGUEZ: *Ética del poder político según Santo Tomás* 305
BATTISTA MONDIN: *Augusto Del Noce, filósofo de la modernidad* 308

BIBLIOGRAFIA

CARLOS CARDONA: *Ética del quehacer educativo* (Jorge Ipas), p. 313; RAFAEL TOMÁS CALDERA: *La primera captación intelectual* (Mario E. Sacchi), p. 316; EDUARDO MARTÍN QUINTANA: *El marxismo paradójico de Antonio Gramsci*, p. 316.

- INDICE DEL VOLUMEN XLVII 318
-

1992

(Octubre-Diciembre)

Año XLVII

Nº 186

SAPIENTIA

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

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

Director: Octavio N. Derisi

Subdirectores: Vicente O. Ciliberto, Héctor Aguer.

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

Prosecretario de Redacción y Administración: Néstor A. Corona

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

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

Encargada de Publicidad: Nélida S. Danese de Brennan

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

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

LA PERSONA Y SU MUNDO: LA CULTURA, LA MORAL, EL DERECHO Y LA SOCIEDAD FAMILIAR Y POLITICA

IV

SOCIEDAD Y DERECHO

15. - Necesidad de la sociedad familiar para la perfección del hombre

La ley moral, inscripta en la naturaleza humana, inclina al hombre a la familia, a la unión de un hombre con una mujer por el amor de una manera permanente para promoverse material y espiritualmente y para procrear y educar a los hijos. Por eso, la familia, a la cual el hombre accede por una inclinación natural, tiene su fundamento en la Ley moral, es decir, y en definitiva, en la Voluntad divina. Porque toda inclinación natural está inscripta en las cosas o en el hombre por Dios Nuestro Señor. Por eso, también el hombre no puede vivir sin familia: no sólo para promoverse los sexos entre sí sino que sólo en ella y por ella se puede propagar de una manera digna y humanamente buena la especie humana. Toda concepción y nacimiento del hombre fuera de la familia, es contra el orden natural, y, por eso, contra la ley moral.

Actualmente la familia sufre un grave deterioro en muchas partes. Con el divorcio, el concubinato, admitidos como naturales, con la aceptación del nacimiento de hijos in vitro o fuera del orden natural del matrimonio, la familia está muy debilitada, se ha creado una gran confusión moral: se equipara los hijos legítimos de un hogar bien constituido con los ilegales, no se hace diferencia entre el concubinato y el matrimonio.

Lo grave es que estos males de la familia están ocurriendo precisamente en los países llamados más desarrollados, con más abundancia de bienes, pero con una decadencia muy grande de la moral.

Este trastorno del orden natural establecido por Dios no puede quedar impune. Muchos de los desórdenes y crímenes actuales provienen, en gran parte, de hombres sin familias o de familias deshechas.

Otro tanto puede decirse de la drogadicción o de las desviaciones sexuales, como el homosexualismo, etc.

Lo grave de estas desviaciones morales de la familia es que se las admite muchas veces como naturales. En gran parte se ha perdido hasta la conciencia del pecado.

16. - Necesidad de la sociedad política para la perfección del hombre

La sociedad familiar, aunque es natural y necesaria —y por ende de institución divina, Dios es Autor de la naturaleza— no es una sociedad perfecta, es decir, no tiene todos los medios necesarios para lograr su propio fin: necesita de la unión de los hombres, mujeres, familias, sociedades intermedias para defender sus derechos y conseguir las condiciones necesarias y convenientes para su desarrollo, es decir, para el bien común, lo cual significa que necesita de la sociedad política.

La Sociedad Política es precisamente la unión de los hombres y mujeres, familias e instituciones intermedias libres, creadas, que el hombre constituye para su ayuda, para defender sus derechos naturales y positivos —de los cuales hablaremos después— y lograr las condiciones necesarias para su perfeccionamiento, que es precisamente el bien común.

Notemos, de paso que no es lo mismo Sociedad Política y Estado y Nación. La Sociedad Política como acabamos de decir es una unión de personas físicas y morales, familias y otras instituciones, que defienden los derechos y crean las condiciones para el desarrollo de las personas, de las familias e instituciones imperfectas que se unen para constituirla. En cambio el Estado es más bien la autoridad que obliga a los miembros de la sociedad de ordenarse al bien común. La Nación designa el grupo étnico que reúne a los miembros de una misma cultura, religión, costumbres, y tradiciones. Así una nación puede pertenecer a varias sociedades políticas y estados, por ejemplo, los eslavos que están en varias sociedades. Incluso en una misma sociedad política puede haber diversas naciones, como, por ejemplo, en Yugoslavia, los serbios y croatas.

Tratamos aquí de la Sociedad política y de su Estado o Autoridad. Esta Sociedad no está para suprimir o tomar sobre sí los derechos y obligaciones de las personas, familias y demás instituciones libremente creadas por el hombre, sino para defenderlos o ampararlos y determinarlos, que es precisamente la función del derecho positivo, según veremos después.

Compete también a la Sociedad Política crear todo aquel ambiente o condiciones necesarias o convenientes para el desarrollo de las personas, y demás instituciones que caen bajo su amparo.

El Estado tiene una función fundamentalmente subsidiaria. No debe asumir las responsabilidades de sus miembros, sino defenderlos y crearles todo el ambiente para su perfeccionamiento. Sólo en circunstancias, en que los miembros de la sociedad no pueden asumir una función, la toma sobre sí la Sociedad Política y el Estado, pero con la conciencia de que lo hace para suplir esta imposibilidad de sus miembros. Así por ejemplo, la educación, que por derecho natural pertenece a los padres, únicamente la puede tomar el Estado para suplir cuando ellos no pueden asumir sus propias instituciones educacionales. Esto puede suceder principalmente en los niveles superiores de la educación, como es la Universidad, cuando los grupos de la sociedad no la pueden constituir por sí solos. En este caso sería mejor que el Estado ayude a las familias e instituciones intermedias para crearlas, que instituir las por sí mismo. Que es lo que hace el Gobierno argentino con los Colegios privados.

Para constituir la Sociedad Política, las personas y miembros de la sociedad deben renunciar a ciertos aspectos de su libertad, así por ejemplo el deber de pagar de los impuestos, de ordenar el tránsito y otros aspectos necesarios para organizarla.

Este renunciamiento a ciertos aspectos de la libertad y acciones de las personas e instituciones intermedias no deben afectar nunca al fin supremo de las personas y de las familias y demás sociedades inferiores, que es precisamente el perfeccionamiento humano logrado por el propio esfuerzo y libertad y, en definitiva, la glorificación de Dios.

Maritain ha distinguido en este sentido entre individuo y persona. Según él los hombres se someten a la sociedad política como individuos y no como personas. Creemos que esta distinción no es acertada.

Porque el hombre entra en la sociedad como hombre, como ser racional, es decir, como persona. Sólo los hombres son capaces de constituir una Sociedad Política. Hay que distinguir entre el sometimiento de las personas y sociedades intermedias para constituir el Estado con el logro del bien común, y los derechos inalienables de las personas, familias, etc., en orden a lograr su esencial perfeccionamiento humano y, en definitiva, su supremo Fin divino, en lo cual no dependen de la Sociedad Política ni del Estado.

En este sentido, el Estado no debe tomar sobre sí las empresas, las iniciativas de industrias y demás trabajos, ni tampoco de la educación y otros aspectos que pertenecen a las personas y familias, sino solamente ampararlas y ayudarlas para que puedan alcanzar ampliamente este fin.

Sumamente grave es cuando el Estado quiere tomar sobre sí el derecho y obligaciones de las personas y quiere determinar por sí mismo qué deben hacer, qué deben ganar y otros aspectos de la actividad humana. Esto es lo que se llama el totalitarismo, que suprime los derechos personales y familiares y de otras instituciones para asumirlos por sí mismo, so pretexto del bien de la sociedad. El totalitarismo destruye la Sociedad Política y priva de sus derechos y deberes a las personas y familias.

Queremos, en este punto, señalar que estamos distanciados de dos extremos igualmente contrarios a la sociedad y, por consiguiente, a la moral.

Por un lado, el totalitarismo —sea marxista o de extrema izquierda o sea extremismo de extrema derecha—. Ambos atentan contra los derechos y deberes inalienables de la persona y la familia, que Dios les ha señalado, con el fin trascendente divino que les ha otorgado. Estos totalitarismos en el fondo, son panteístas, porque quieren asumir la función que solamente toca a Dios, a quien compete ordenar al hombre y a la Sociedad Política.

Por el otro extremo, también nos oponemos al liberalismo, que quiere otorgar una libertad absoluta a los miembros de la sociedad. Concretamente el Estado únicamente estaría para defender la libertad de sus miembros. Pero niega la intervención del Estado necesaria para constituir el bien común, o sea, las condiciones necesarias para

el perfeccionamiento humano de personas, familias, etc., para lograr dicho bien. Para eso el Estado debe intervenir y coartar, como dijimos antes, algunos aspectos de la libertad y de la actividad de sus miembros, precisamente para otorgarles la defensa de sus derechos y el bien común. Mucho más grave es el liberalismo cuando se une al capitalismo, es decir, el capitalismo liberal, que deja libertad absoluta al desarrollo del capital, sin atender al bien de todos los miembros de la sociedad. En este aspecto el Estado debe intervenir con leyes y atributos para que las ganancias del capital, sin suprimirlo ni quitarle el lucro debido, que le corresponde, es decir sin suprimir propiamente la iniciativa privada, para que las rentas del capital lleguen a todos los miembros de la sociedad a fin de que todos puedan vivir en condiciones realmente humanas. En este sentido la Iglesia ha subrayado en su Doctrina Social el derecho de todas las personas y familias a una vida digna: es lo que se llama Justicia Social.

Defendamos por consiguiente la libertad y los derechos de las personas, familias y sociedades intermedias, que no deben ser suprimidos por el Estado, contra el totalitarismo, y también la intervención necesaria del Estado para lograr defender los derechos y el bien común de todos sus miembros, contra el liberalismo.

Superado el totalitarismo marxista, hoy se cierne sobre Europa y Occidente el peligro de un liberalismo sin límites, ateo y agnóstico, que conduce al hedonismo, al permisismo, a la destrucción de las familias y la consiguiente decadencia de la educación de los hijos, al equiparamiento de la familia con uniones extramatrimoniales del hombre y la mujer, a la inmoralidad creciente en las costumbres y en los medios de comunicación, sobre todo en la televisión, y a la pérdida de todo recato y pudor en los espectáculos y aún en la calle. En fin un desenfreno en todos los órdenes. Parecería que la acumulación de bienes materiales, el bienestar económico haya traído la pérdida del sentido de la moralidad; y en lugar de fomentar el otium, o ocupación en las letras y el arte, la caridad y beneficencia, en el cultivo de todas las acciones superiores del hombre y sobre todo en el desenvolvimiento de la vida religiosa; sólo sirviera para el derrumbe ético y corrupción del hombre en todos los sectores de la vida.

Lo grave de este derrumbe moral, es que viene acompañado con algo más nocivo aún: "la pérdida de la conciencia del pecado" como ya advertía Pío XII en su tiempo, y que ahora cobra mayor significación. Se peca, se falta al orden moral, sobre todo en lo referente a

lo sexual, como si todas esas desviaciones fuesen algo natural; e incluso se buscan razones para justificarlas, como el psicoanálisis freudiano. Esa corrupción ha escalado los escaños de los mismos gobiernos. Vemos con frecuencia a hombres de gobierno aprovecharse o malgastar los bienes del Estado, mientras numerosas familias o personas carecen de lo necesario, y naciones enteras viven en la miseria.

En política, al marxismo ateo ha sucedido en muchas partes la Social Democracia, agnóstica y, por consiguiente, carente de principios morales. De este modo, desde la política se favorece la misma inmoralidad y corrupción de costumbres.

17. - El Derecho Natural

El Derecho es aquello que se debe a una persona física o moral. Brevemente, lo debido. El derecho puede ser: a) subjetivo, es la persona física o moral a quien se debe algo, es también la libertad o poder moral que tiene una persona sobre algo. b) El derecho objetivo es aquella "cosa, acción u obra" (Santo Tomás) que se debe a una persona física o moral. El derecho objetivo es algo extrínseco, algo real que se puede percibir o experimentar. Pero esto no significa que el derecho sea independiente de la moral, como ha pretendido Kant. Para éste la moral es una cosa y el derecho es otra, regido éste simplemente por leyes que no afectan a la moral. Esto es falso, porque aunque el Derecho objetivo sea algo real, la obligación de respetarlo pertenece al orden moral; hay obligación de darlo a quien corresponde. Como este derecho es el objeto principal de la justicia, Santo Tomás lo llama "res justa", "la cosa justa".

Derecho legal es la ley moral o la ley positiva, basada en la ley moral, o, según veremos, basada en este derecho natural, que determina el derecho natural objetivo y subjetivo, en una palabra, es la legislación humana que recibe su vigor del mismo derecho natural para ajustarlo en determinados casos.

También podemos señalar las cuatro causas del derecho, recordando lo que dice Aristóteles: cuando se conocen las cuatro causas de algo, tenemos ciencia de lo mismo.

La causa eficiente del derecho es la ley natural o positiva. Causa final es el bien común y la paz social. Cuando se cumple el derecho, los hombres viven en paz, cada uno con lo suyo y con su derecho. Estas causas son extrínsecas al derecho, en cambio las dos siguientes son intrínsecas. La causa material está constituida por las personas como miembros de la sociedad, sobre las cuales recae la forma. La causa formal o forma es lo debido a las personas o a la sociedad misma, "la cosa, obra o acción" que se le debe. Esta forma es el constitutivo o acto del derecho objetivo.

18. - Fundamento del derecho natural

Para obrar de acuerdo con la ley moral es necesario el poder cumplirla, tener libertad y los medios para ello. Así, es necesario el poder vivir, el poder disponer de los medios físicos y morales, no tener impedimento para llevarla a cabo en la realidad, etc.

Ahora bien, este disponer de los medios necesarios para poder cumplir la ley moral es precisamente lo que se llama el Derecho natural. Este es, por consiguiente, todo aquello que el sujeto personal necesita para poder cumplir la ley moral. Por eso, es de Derecho natural, basado en la ley moral, el derecho a la vida, el derecho a los medios necesarios para vivir, el derecho a la propiedad y adueñarse de los medios de la producción necesarios para lograr acreditar los frutos, el derecho a formar familia y a procrear y educar a los hijos, el derecho a ser respetado por los demás, el derecho a la cultura, etc.

Por eso mismo, El Derecho Natural es una exigencia de la ley moral y forma parte de la misma. Algunos identifican la moral con el Derecho Natural. Pero en verdad el Derecho Natural es sólo parte de la Ley moral, no toda la ley moral; es la moral que depende de la justicia, el objeto de la justicia. En cambio, la moral como vimos antes, comprende también otras virtudes como la fortaleza y la templanza con todas las virtudes subordinadas: la castidad, la sobriedad, el valor para afrontar las dificultades, y también la virtud de la prudencia que regula no solamente la justicia sino estas otras virtudes desde la inteligencia ajustándolas al justo medio o al punto entre dos excesos.

19. - La justicia

La virtud de la justicia es la que tiene por objeto el derecho. Primero es el derecho y después la justicia, especificada por el mismo. No compartimos la opinión de aquéllos filósofos que dicen que el derecho es por la justicia, sino que la justicia es por el derecho, que es su objeto formal especificante.

Ahora bien, la justicia puede ser: a) conmutativa, es la que regula la relación jurídica o del derecho entre varias personas físicas o morales. Se regula por una relación de igualdad de dar a cada uno lo que le corresponde y recibir del otro lo que le corresponde; b) legal, es la que tiene como objeto otorgar a la Sociedad política lo que le corresponde: cumplir las leyes, pagar los tributos y en general trabajar como miembro de la sociedad para establecer el bien común, objeto propio de la sociedad, según vimos. Esta justicia es la principal por la elevación de su objeto que es la Sociedad Política; es la propia del ciudadano, miembro de la sociedad; c) la justicia distributiva es la propia de la autoridad civil o de cualquier autoridad en otra comunidad intermedia. Su objeto es repartir equitativa y proporcionalmente los derechos y deberes de los súbditos: dar a cada cual lo que le corresponde para disfrutar del bien y cumplir sus obligaciones; d) la justicia social: Los Papas y los Documentos Pontificios hablan repetidamente de esta justicia, que consiste en dar a cada persona, familia o sociedad intermedia todo lo necesario para poder vivir con dignidad y cumplir sus obligaciones. Algunos autores, sin negar desde luego esta justicia, tan importante en estos días, creen que la misma está incluida en la justicia distributiva. De todos modos es una cuestión teórica que no nos interesa dilucidar aquí.

20 - El Derecho positivo

El derecho natural tiene principios primarios o evidentes por sí mismos, secundarios o derivados de estos primarios, como es el derecho de propiedad —que, por eso, algunos equivocadamente creen que no es de derecho natural— y luego los más alejados, los terciarios, donde es posible más fácilmente el error. Estos y, en general, las conclusiones del derecho natural no siempre están determinadas, como

para poderlas cumplir. Así en un contrato de compra-venta, el que recibe debe pagarle al que le manda lo que ha comprado. Pero si el objeto vendido se pierde en el camino, ¿quién lo pierde? ¿el que lo manda o el que lo recibe? El Derecho natural no lo dice. Por eso es necesario que una ley humana o positiva lo determine. De aquí que el Derecho positivo no sea solamente y principalmente para deducir las conclusiones más alejadas del Derecho natural, sino realmente para legislar o, como dice Santo Tomás determinar el Derecho natural en lo que es necesario cuando él no llega a hacerlo. Por eso, el Derecho positivo es un verdadero derecho o ley.

El derecho positivo está exigido por el mismo Derecho natural para su cabal cumplimiento. El Derecho positivo es como una rama que se injerta en el tronco del Derecho natural y que de él recibe la savia o la obligación moral o jurídica.

Por eso hay obligación moral de cumplir el Derecho positivo como determinación del Derecho natural y como exigencia de éste. En el ejemplo expuesto, la savia moral del tronco del Derecho natural llega a la rama del Derecho positivo.

El Derecho natural es jurídico o moral en su contenido y en su formulación. En cambio, el Derecho positivo es sólo jurídico o moral en cuanto está exigido y sustentado por el Derecho natural, es decir, en su formulación; pero no es jurídico o moral en su contenido. Así, el ir por la izquierda o la derecha no es jurídico ni moral. Tampoco el que el impuesto sea en una forma o en otra. Pero es obligatorio o moral ir por uno u otro lado, o pagar uno u otro impuesto, cuando el derecho positivo lo impone, en virtud del Derecho natural de quien es determinación, si no lo es por su contenido es moral o jurídico por su formulación.

De lo cual se sigue también que el derecho positivo nunca puede oponerse al derecho natural, porque en tal caso dejaría de ser derecho, de recibir la obligación moral que deriva de aquél. Por eso cuando el legislador humano formula leyes contrarias al derecho natural, no obligan, incluso, llegado el caso de que quisiera imponerlas y obligar a cumplirlas, habría la obligación de oponerse a ellas. Tal es el caso de la indisolubilidad del matrimonio, que es de ley natural. El divorcio no tiene valor, porque es contrario a la ley natural. No vale. Pero si se lo quisiera imponer habría obligación de oponerse a él.

Otro tanto sucede con la anticoncepción mediante medios artificiales, porque se opone a la ley natural. Solamente se puede regular la tenencia de hijos por métodos naturales, es decir por la abstención periódica y el uso del matrimonio en momentos en que no se sigue la fecundación. Esto es lo que los Papas llaman "paternidad responsable".

Mucho más grave sería la fecundación in vitro y otras formas de fecundación fuera del orden natural, que Dios ha establecido y que es por la unión del hombre y la mujer debidamente casados.

Tampoco valdría una legislación que permita —y más grave si obligara— al duelo, porque el hombre no es dueño de su vida.

Y más grave aún es el aborto que es un asesinato cualificado, un asesinato de una persona inocente que ha sido llamada a la vida sin su consentimiento y defensa alguna para poder subsistir y librarse de este atropello.

Todos estos casos ya no son derecho, aunque la ley humana los llame así, son un antiderecho, porque carecen de obligación moral, que les viene por el Derecho natural. Algunos autores lo llaman "Derecho injusto", expresión en sí misma contradictoria, porque el derecho nunca puede ser injusto por su concepto mismo. Pero si con ello se quiere indicar que el llamado derecho positivo cuando se opone al Derecho natural no es derecho sino una injusticia, se lo puede emplear.

Kelsen y los positivistas han querido reducir todo el Derecho a la ley positiva, con la supresión del Derecho natural o jusnaturalismo. Entre nosotros Carlos Cossio y otros profesores de Derecho han querido suprimir el Derecho natural, para quedarse solamente con el derecho positivo.

Ahora bien, si se suprime el Derecho natural, se suprime el fundamento moral del Derecho positivo. Entonces este derecho no tiene ninguna fuerza moral obligatoria; se reduce a una mera imposición arbitraria de quien detenta el poder. Sería como un asaltante disfrazado de gendarme.

Además hay otro grave inconveniente en este caso. Admitido este principio, el derecho positivo podría imponer cualquier obligación arbitraria y aun monstruosa, la más contraria al verdadero bien de los ciudadanos. Sin moral o Derecho natural no hay límites para el

derecho positivo ni defensa contra sus excesos. Se cae en el caos Jurídico.

Es verdad que "servire Deo, regnare est", servir a Dios y a la moral, que se funda en Dios, es reinar.

Unicamente con el Derecho natural, el Derecho positivo puede tener valor moral o jurídico y puede a la vez ser mantenido en sus debidos límites; porque cualquier exceso contra el Derecho natural o bien moral del hombre, automáticamente dejará de tener vigencia o fuerza moral obligatoria, dejará de ser derecho.

21. - El Derecho de Gentes

Este Derecho de Gentes y de los pueblos, es así llamado porque expresa los preceptos fundamentales del derecho común a todas las naciones. Así, entre otros, el precepto de cumplir la palabra dada, la de respetar a los legados o embajadores, el de no lesionar o atacar a una nación inocente. Se refiere ante todo —aunque no exclusivamente— a las normas jurídicas que regulan las relaciones internacionales más que las personales.

Algunos autores han querido ver en este derecho de gentes una ley positiva común a todos los pueblos. Así se reduciría a un Derecho Internacional Público.

Tal sería el Derecho de Gentes para el Padre Francisco de Vitoria y otros grandes teólogos de los siglos XVI y XVII: un Derecho positivo fundado —pero no derivado por conclusión— en el derecho natural, adoptado y común a todas las naciones o pueblos en general.

Sin embargo, para Santo Tomás el Derecho de Gentes forma parte del Derecho natural o humano; está constituido por los preceptos secundarios inmediatamente derivados de los primarios y referentes primordialmente a las relaciones entre naciones y, por eso, fáciles de ser conocidos y formulados por todos los hombres. De ahí su nombre Derecho de Gentes. He aquí las palabras del mismo Santo Doctor "El derecho de gentes es de algún modo natural al hombre en cuanto racional, en cuanto se deriva de la Ley (Derecho natural) a modo de conclusión, que no está muy alejada de los principios" (S. Th. II-II, 57, 3 ad 3).

En efecto, Santo Tomás, en pos de Aristóteles y de Cicerón, no admite más que dos derechos: el natural y el positivo, naturale et ex conductio. El natural expresado por los primeros principios de la sindéresis y los inmediata y fácilmente derivados de aquéllos y formulados por la prudencia, y los principios secundarios implícitamente contenidos en los primeros. Sindéresis, recordemos de paso, es el hábito natural de la inteligencia práctica que intuye los primeros principios de la moral, así como el habitus principiorum de la inteligencia descubre los primeros principios especulativos, como el de la razón de ser, de no contradicción, etc. En síntesis, el Derecho de Gentes es el Derecho natural racional o derivado de los primeros principios, referente primordialmente a las relaciones internacionales, sobre el cual se funda y recibe su fuerza moral obligatoria el Derecho positivo Internacional Público, como una determinación añadida a aquél por la autoridad humana.

22 - Conclusiones

El derecho pertenece a la moral natural: no es toda la ley moral, pero sí un capítulo suyo, tanto el derecho natural primario y secundario o de Gentes como el derecho positivo, que sólo tiene vigencia de tal en cuanto está exigido, fundado y nutrido con el contenido obligatorio de derecho natural. El Derecho especifica la Justicia.

Este orden jurídico moral se funda, en definitiva, en el último Fin trascendente divino del hombre y, en la consiguiente naturaleza humana, organizada por Dios para el logro de ese Fin, las exigencias de la naturaleza humana, jerárquicamente ordenadas en sus distintos sectores, que culminan en las aspiraciones espirituales específicas, dirigidas a Dios —Verdad, Bondad y Belleza infinitas— como a su Fin o Bien supremo y que constituyen la Ley moral natural y se presenta como expresión de la Ley Eterna de Dios, quien la impone obligatoriamente al hombre como su propio bien humano: el desarrollo integral del mismo, que coincide en la aproximación, primero en el tiempo —homo viator— y en la posesión plena en la eternidad —homo beatus— del Fin o Bien divino, o sea, por el conocimiento y amor de Dios y cumplimiento de su Voluntad, que es lo mismo que la gloria de Dios —su gloria— y el bien del hombre —el desarrollo— y plenitud de su ser humano y consiguiente facilidad en la posesión del Bien infinito —coincidentes e inseparables—.

En este ámbito que recorre el hombre desde su ser, tal cual es inicialmente dado, hasta el término de su desarrollo y perfeccionamiento en la posesión, Dios, y desde el hijo de Dios, recién bautizado, hasta la posesión de Dios por la visión en el orden sobrenatural cristiano, el derecho se presenta como un tramo decisivo para el logro de ese perfeccionamiento humano. El pone orden entre las personas y entre sí y con la sociedad, instaura el orden social para la consecución del bien común de la comunidad política —y de la Iglesia y de la sociedad cristiana en la actual economía sobrenatural—, en una palabra, instaura la paz mediante el orden social. Únicamente con este bien común el hombre alcanza las condiciones adecuadas para este desarrollo en busca de su plenitud humana en la posesión de Dios.

Sin el orden jurídico no es posible instaurar la sociedad, sin ésta es imposible constituir el bien común, y sin éste a su vez el hombre carece de las condiciones normales para su cabal y jerárquico desarrollo y la consiguiente consecución de su Fin o Bien divino en el tiempo y en la eternidad.

Frente a un pseudo-orden con la opresión de la materia, propia de la concepción materialista del hombre, principalmente del marxismo, que suprime la libertad y el fin trascendente del hombre y con ella suprime la moral, y todo orden especificante humano —totalitarismo—, defendemos un orden de la libertad del espíritu, que se funda y deriva del Fin trascendente divino, y de su ser y de su vida espiritual, y se organiza en el ámbito luminoso libre del espíritu. El hombre lo ve y lo acepta libremente como una obligación que recibe para cumplir la Voluntad de Dios, su Fin y Bien supremo, y para lograr a la vez su propio perfeccionamiento y plenitud humana y su consiguiente felicidad.

Desde este origen moral en que se funda el derecho de las personas, familias y sociedades intermedias, siempre en el ámbito luminoso del espíritu, de la inteligencia y de la libertad, emerge y se organiza el orden del perfeccionamiento humano, realizado libremente por el propio hombre, el orden jurídico político y social, económico, artístico y filosófico —la cultura o humanismo— para alcanzar mejor aquel fin divino o gloria de Dios por el acrecentamiento de su propio ser o vida humana.

El hombre por el cumplimiento de la ley moral, debe perfeccionarse para alcanzar su último Fin trascendente divino. Pero para lograrlo plenamente debe constituir el orden jurídico natural de la familia y del derecho natural y, también del derecho positivo, como determi-

nación de este último, y mediante estos derechos constituir la sociedad política, como medio para asegurar sus derechos y las condiciones de su perfeccionamiento moral y humano en todo su ámbito material y espiritual; y así de este modo, enriquecido con el derecho y la sociedad familiar y política alcanzar más perfectamente su último Fin divino y su constante perfeccionamiento humano. Este excursus de la línea recta moral hacia el orden jurídico y social de la familia y de la sociedad política, sirve al hombre para volver al orden moral enriquecido y poderlo cumplir con más perfección y facilidad. No se trata de desviarse del orden moral, sino de un egreso para enriquecerlo y hacerlo real y humanamente más factible y realizable.

Lo que queremos subrayar antes de terminar en que todo este orden desde el principio de la moral, pasando por el orden jurídico y social, familiar y político, es un orden espiritual, que se impone al hombre como su perfeccionamiento y sin violencia, un orden que, aunque obligatorio, él realiza con su inteligencia y con su libertad, en una palabra, es un orden enteramente espiritual y libre.

En esta perspectiva el Fin último del hombre es alcanzar el Fin o Bien trascendente divino de una manera perfecta y para lograr con El su propia perfección y plenitud humana.

(Continuad)

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

EL *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES

El tema del intelecto en el tratado *De Anima* de Aristóteles, al que se refieren los Capítulos 4 y 5 del Libro III, ha dado origen a innumerables comentarios e incluso controversias.

El presente trabajo tiene por finalidad aportar elementos en torno a su reflexión y al mismo tiempo ser un complemento de mi propio comentario publicado hace ya algún tiempo.¹

Este estudio tiene por fin, por lo tanto, completar mi análisis de la doctrina aristotélica del intelecto según el tratado *De Anima*, centrándose en los capítulos cuarto y quinto del Libro Tercero, para ver el papel que en ellos tienen los conceptos de intelecto agente e intelecto paciente.

Para ello parece conveniente presentar primero una visión de la problemática de este tratado, haciendo un breve resumen de la obra y de las afirmaciones que en sus principales capítulos se hacen.

Por eso la primera parte trata sobre el alma en general y sobre la sensación, ya que todo el tratado sobre el alma presenta una unidad ascendente que es difícil dejar de lado sin perder la visión general de la problemática aristotélica del intelecto.

Luego se presenta una traducción directa del griego² de los capítulos cuarto y quinto del Libro Tercero, en versión literal y versión libre, lo que nos permite, en un caso, seguir estrictamente todo el razonamiento aristotélico y, en el otro, poderlo además leer con mayor facilidad.

¹ CIRO E. SCHMIDT ANDRADE, "El intelecto en el 'De Anima' de Aristóteles", comentario a los capítulos cuarto y quinto del libro III, *Sapientia*, Nº 145, Buenos Aires, 1982, pp. 201-216.

² ARISTÓTELES, *De Anima*, Edited with introduction and commentary by Sir David Ross, Clarendon Press, Oxford, 1961.

Su análisis estructural nos permite ordenar la problemática y tener una visión breve de los temas a tratar en el comentario posterior.

Recordando mi comentario cabe destacar el problema fundamental que es la naturaleza del intelecto agente, frente al cual se han manifestado diversas opiniones, ya que algunos creen ver en él algo divino inmanente al hombre mismo, mientras otros sostienen esta divinidad pero como algo ajeno al interior del hombre. Estas dos posiciones parecen difíciles de sostener pero, sin embargo, la problemática subsiste en cuanto a la interioridad o exterioridad del intelecto agente respecto del alma humana. En ese trabajo, siguiendo el texto, tal como se nos presenta, sostuvimos que Aristóteles afirma un intelecto separado aunque interviniendo en el acto intelectual.

I. EL ALMA

Para comprender el lugar que el intelecto ocupa en el tratado sobre el Alma, de Aristóteles, hay que ubicar primero el contexto total en el que se inserta esta problemática.

En su obra el filósofo marca un camino ascendente desde el concepto general del alma, pasando por el alma vegetativa o nutritiva y el alma sensitiva, para llegar al alma intelectual en la que se ubica nuestra reflexión.

En el Libro Primero plantea la necesidad del estudio de este tema y los principales problemas para luego pasar a una exposición de las diferentes doctrinas de sus predecesores y las objeciones que le merecen.

Plantea desde el comienzo la necesidad de una definición del alma, la necesidad de "determinar a qué género pertenece y qué es"; pero al mismo tiempo señala la necesidad de analizar sus partes e insiste en su unidad

"Ciertos filósofos sostienen que el alma se puede dividir, y que una parte piensa mientras que otra desea. ¿Qué es entonces lo que asegura la continuidad del alma si es naturaleza divisible? Ciertamente no es el cuerpo continuo, pues, si ella se retira él se disipa y pudre. Si pues es otro principio el que asegura la unidad del alma, este otro principio será de preferencia el alma".³

³ *De An.* I, 5, 411 b 5 y ss.

Traducción del texto francés de Tricot.

Las versiones que no correspondan a los capítulos cuarto y quinto del Libro Tercero están tomadas de la traducción francesa de Tricot, *De L'Âme*, Traduction, notes por J. Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1964.

En el Libro Segundo se enfrenta a la definición del alma y la establece en un razonamiento en tres pasos:

1. Los cuerpos, y especialmente los cuerpos naturales, son mirados como las sustancias por excelencia. Entre los cuerpos naturales, hay algunos que poseen la vida, es decir el alma (porque son sinónimos). Así pues los cuerpos naturales serán sustancias, pero no como la materia porque ella es indeterminada, ni como la forma que excluye toda corporeidad, sino como sustancias compuestas de materia y forma.

Pero un cuerpo animado se compone del cuerpo propiamente dicho y de una cualidad que es la posesión de la vida: No se puede pues confundir el cuerpo y el alma (o la vida, puesto que vida es idéntico a alma).

2. En un segundo paso aporta una nueva precisión a su definición general del alma: el alma es una entelequia, pero una entelequia primera ⁴

"es por esto porque es en definitiva una entelequia primera de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia, es decir de un cuerpo organizado".⁵

Puesto que ella es análoga a la ciencia, la cual es primera en el orden de la generación, el alma, ella también, es una entelequia (*actus primus*), es decir la primera en su desenvolvimiento. El alma se considera así independiente de sus operaciones y de su ejercicio.

3. "Si es pues una definición general, aplicable a toda especie de alma, que nosotros vamos a formular, nosotros diremos que el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado".

Así pues el alma se forma de una materia de cualidad determinada, y sólo en ella se realiza como forma. El cuerpo es la materia que tiene la vida en potencia pues el acto es precisamente el alma que le viene a determinar.

⁴ Entelequia significa perfección, es el término realizado por la acción y no encierra ningún devenir. Acto y entelequia difícilmente se distinguen y Aristóteles los emplea a menudo uno por otro.

Entelequia primera es el "*actus primus*", es decir lo substancial del algo y que por lo tanto lo constituye en su ser.

Entelequia segunda es el ejercicio actual de las actividades propias de las facultades que la entelequia primera posee.

⁵ *De An.*, II, 1, 412 a 27.

Pero hay que agregar que "por otro lado no es el cuerpo separado de su alma el que es en potencia capaz de vivir: es aquel que la posee".⁶

En realidad, la materia y la forma no son cosas sino principios y no se pueden separar.

El alma es pues "una substancia en el sentido de un 'logos' es decir el 'to ti en einai' (quididad) de un cuerpo de cualidad determinada".⁷

En los vegetales la vida se manifiesta en su capacidad de nutrición y crecimiento. En los animales la sensación, especialmente el tacto, constituye su forma especial de vida, mientras el intelecto pertenece sólo al hombre.

Al analizar estas facultades es necesario preguntarse si ellas tienen entre sí una distinción sólo lógica o bien real. Respecto a las dos primeras señala claramente que lo son sólo lógicamente "pero en lo que toca al intelecto y la facultad teórica nada es todavía evidente: sin embargo parece que sea un género de alma diferente y que sólo él puede estar separado del cuerpo como lo eternal de lo corruptible".⁸

Después de presentar estos conceptos sobre el alma, Aristóteles vuelve a preguntarse si existe una noción o una definición genérica del alma. El responde negativamente en razón de la imposibilidad que tenemos de dar una definición común para cosas que, como en el caso de las diferentes variedades de almas, admiten entre ellas lo anterior y lo posterior. Será pues como para la figura geométrica, la cual no existe fuera de las diferentes variedades de figuras y cuya definición genérica no se puede aplicar sino a estas variedades de figuras. Pero al igual que le es consecutiva (el triángulo en el cuadrilátero el cuadrilátero en el pentágono...) así una facultad anterior del alma se encuentra contenida en la que le sigue: la facultad nutritiva en la facultad sensitiva, la facultad sensitiva en la intelectual.

Es necesario pues dedicarse al estudio no del alma en general, sino de cada variedad, en cada especie determinada de seres animados, no olvidando que la facultad inferior puede existir sin la facultad superior, pero no a la inversa.

⁶ *De An.*, II, 1, 412 b 25.

⁷ *De An.*, II, 1, 412 b 10.

⁸ *De An.*, II, 2, 414 a 12-29.

El alma no es pues un género del cual las diferentes almas (el alma nutritiva para las plantas; la sensitiva, desiderante y motriz para los animales; la intelectual para el hombre) son especies coordinadas. En realidad las diferentes almas forman una serie de consecutivos subordinados los unos a los otros y cuyo orden va del menos perfecto al más perfecto, suponiendo el último a los precedentes. No siendo el alma un género no puede recibir una definición, porque tal definición no podría aplicarse sino a una esencia expresada por un término unívoco. El alma es un término análogo como el caso del Ser. Ella no admite una definición común propiamente dicha, sino que sus especies deben ser definidas separadamente.

Sin embargo conviene aclarar que Aristóteles insiste en la unidad del alma,⁹ señalándola también como distinta de la inteligencia.¹⁰ Para Aristóteles "nous" y "psique" son dos conceptos diferentes y es por la confusión de ellos que critica a Demócrito.¹¹

Consecuente con esto Aristóteles comienza con la facultad vegetativa o nutritiva en el Libro Segundo, capítulo cuarto.

En el capítulo quinto presenta a la facultad sensitiva, y después analiza los diferentes sentidos hasta el capítulo once. En el capítulo doce y último del Libro Segundo nos presenta el mecanismo general de la sensación.

II. LA SENSACION

La facultad sensitiva no existe en acto sino en potencia y según esto hay sensación en potencia y sensación en acto. La sensación al ser potencia sufre una pasión, sinónimo de ser movida.

El término padecer según señala Aristóteles en 417 b 2-16 tiene dos sentidos distintos. Una cosa padece por la acción de la otra:

- a) en un sentido destructor de su ser, cuando el agente es de una naturaleza opuesta. Esto se produce en el paso de una potencia pura a una "exis", y la destrucción puede ser absoluta o relativa;
- b) en un sentido conservador cuando el agente está en acto y es de una naturaleza semejante. Entonces no hay pasión propia-

⁹ *De An.*, I, 5, 411 b 10-30.

¹⁰ *De An.*, I, 2, 405 a 15.

¹¹ *De An.*, I, 2, 404 a 25-28.

mente dicha sino progreso y desenvolvimiento, actualización de una virtualidad: tal es el caso del sabio que pasa de la "exis" a la "energeia".

"El término padecer no es un término simple: en un sentido, es una cierta corrupción bajo la acción de lo contrario, mientras que en otro sentido es más bien la conservación del ser en potencia por el ser en acto, cuya semejanza con él es del mismo orden que la relación de la potencia o la entelequia".¹²

Esta distinción la aplicará Aristóteles a la sensación y el intelecto. En el caso de la sensación el primer paso de la potencia al acto es el de la pura aptitud específica a la sensibilidad individual gracias al nacimiento, por la acción del padre; el segundo cambio es el de la "exis", de la sensibilidad, a la "energeia" por la acción de los objetos externos, de los sensibles.

En el acto sensitivo el término padecer hay que tomarlo como una conservación del ser en potencia por el ser en acto, cuya semejanza con él es del mismo orden que la relación de la potencia a la entelequia.

"Para el ser sensitivo, el primer cambio se produce bajo la acción del generador: una vez engendrado, él posee la sensación a la manera de la ciencia. La sensación en acto corresponde al ejercicio de la ciencia, con la diferencia que para la primera los agentes productores del acto son exteriores; son por ejemplo lo visible y lo sonoro, así como los otros sensibles. La razón de esta diferencia es que hay sensación en acto de las cosas individuales, mientras que la ciencia es sobre universales; y estos últimos están en cierto sentido en el alma misma. Es por esto que el pensar depende del sujeto mismo, de su voluntad, mientras que el sentir no depende de él: la presencia de lo sensible es necesaria".¹³

El sentido es el receptáculo de las formas sensibles sin la materia. Cada sentido padece bajo la acción de lo que posee color, sabor, sonido, etc., en tanto que cada uno de estos objetos tiene una cualidad determinada.

"sed in quantum unumquodque illorum dicitur" idest non patitur a lapide colorato in quantum lapis, neque a melle dulci in quantum mel: quia in sensu non fit similis dispositio ad formam quae est in subjectis illis, sed patitur ab eis in quantum huiusmodi, vel in quantum coloratum vel saporosum, vel

¹² *De An.*, II, 5, 417 b 2-16.

¹³ *De An.*, II, 5, 417 b 16.

secundum rationem, idest secundum formam. Assimilatur enim sensus sensibili secundum formam, sed non secundum dispositionem materice".¹⁴

En el Libro Tercero comienza Aristóteles presentando la posibilidad de un sexto sentido para luego estudiar en el capítulo tercero la imaginación. Inmediatamente después nos introduce al problema del intelecto sobre todo en los capítulos cuarto y quinto cuyas traducciones del griego se presentan a continuación, ya que hacia ello se orienta esta reflexión.

En los capítulos siguientes presenta algunas operaciones del intelecto, el intelecto práctico, las relaciones del intelecto con los sentidos y la imaginación, un estudio del movimiento y por fin el papel de los diversos sentidos en la conservación del ser viviente.

* * *

Conviene sin embargo aclarar, antes de presentar las traducciones de los capítulos que nos interesan, que el problema noético está presentado en todo el *De Anima*, aunque principalmente se refiera Aristóteles a él en el Libro Tercero. Ya en I, 4, 408 b 11-28 señala que el nous que se distingue es "dynamis peri ten alethéian". Esta dynamis es el principio de una actividad vital del hombre que posee el alma. Allí distingue "dianoesthai" y "nous". El primero es un atributo del hombre que posee el alma y su existencia depende del sujeto humano.¹⁵ El segundo aparece como una substancia imperecible.¹⁶

El intelecto tiene gran analogía con la sensación, y sin embargo es muy diferente a ella, aparece como principio dominador.¹⁷

Conviene por último recalcar una vez más que este trabajo pretende aportar elementos para profundizar la operación propia del conocimiento: el acto intelectual como lo presenta Aristóteles en los capítulos cuarto y quinto del Libro Tercero.¹⁸

¹⁴ SANTO TOMÁS, *In Aristotelis librum De Anima Comentarium*, Marietti, Nº 795. Ed. 49, 1959.

¹⁵ *De An.*, I, 4, 408 b 13-15 y 25-27.

¹⁶ *De An.*, I, 4, 408 b 19.

¹⁷ *De An.*, I, 5, 410 b 15.

¹⁸ En el Libro III cap. 6 analiza Aristóteles algunas operaciones del intelecto: intelección de los compuestos, de los cuales aparece el intelecto como principio dominador, unificador, e intelección de los indivisibles. En el cap. 7 analiza el papel del intelecto práctico. Todo ello aunque importante no será analizada en este trabajo.

III. TRADUCCIONES CAP. IV Y V, LIBRO III

1. *Versión literal del griego de acuerdo al texto de la edición Ross*¹⁹

CAPÍTULO CUARTO

- 429 a 10 Acerca de la parte del alma por la cual el ama conoce y piensa²⁰ ya sea estando separada, ya sea no estando separada según extensión sino según palabra, hay que considerar cuál diferencia tiene y cómo llegar a ser [se engendra] el inteligir. Si pues el inteligir es como el sentir, o sea²¹ una especie de padecer por obra de lo inteligible.
- 15 o algo otro por el estilo. Es necesario entonces que sea impasible pero receptivo de la forma y en potencia de esta misma pero no ésta, y que sea²² semejante como la facultad sensitiva hacia los sensibles así el intelecto hacia los inteligibles. Pues es necesario que en tanto que inteligible todos sea inmixto como dice Anaxágoras, para que conserve en su poder, esto es para que llegue a conocer [adquiera conocimiento].
- 20 (porque interponiéndose impide y obstruye lo ajeno). De suerte que ni siquiera hay ninguna naturaleza de éste, sino ésta: de ser capaz [en potencia]. Así pues lo que del alma llamamos intelecto (llamo intelecto aquello por lo cual el alma piensa y concibe)²³ nada es, en acto, de los seres, antes de pensar. Por lo cual es bien razonable.
- 25 que el ni siquiera sea mezclado al cuerpo porque algo de tal clase llegaría a ser o frío o caliente, o igualmente tendría algún órgano, como la facultad sensitiva: sin embargo no posee ninguno. Y por consiguiente /dicen/ bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas [Ideas] excepto que no toda sino la intelectiva, ni en acto sino en potencia las formas. Sin embargo que no son iguales la impasibilidad

¹⁹ Ver nota 2.

(...) paréntesis del texto griego.

/.../ palabras supuestas en el texto griego que se agregan en castellano.

[...] otros significados de traducción.

²⁰ Juzga, opina, tiene sentimiento.

²¹ "Aneim" optativo potencial, *De An.*, III, 4, 429 a 14.

²² Se halle, esté, se encuentre.

²³ Ver nota p. 175 de traducción de Tricot.

- 30 de la facultad sensitiva de la intelectiva está claro sobre los órganos sensoriales y los sentidos. Porque el sentido ciertamente no es capaz de sentir
- 429 b luego de una sensación violenta como por ejemplo un sonido después de los fuertes sonidos, ni luego de los colores violentos y olores ni ver ni oler. Pero el intelecto cuando entiende algo fuertemente inteligible no menos entiende las cosas más débiles, sino por cierto más.
- 5 Porque por una parte la facultad sensitiva no existe sin el cuerpo, por otra el /intelecto/ separado. Pero cuando así llega a ser cada cosa [inteligible] al modo que se dice conocedor a aquel en acto (esto sucede cuando es capaz de actuar por sí mismo) entonces es ciertamente aún en potencia de algún modo no por cierto igualmente que antes de aprender o descubrir [encontrar]: y entonces el mismo por sí ²⁴ mismo es capaz de entender.
- 10 Puesto que otro es la magnitud y el ser ²⁵ de la magnitud, y el agua y el ser del agua (y así en muchas otras pero no en todas porque en algunas es lo mismo), el ser de la carne y la carne o por otro o por lo que se las ha ²⁶ [se halla, se encuentra] de otra manera, se juzga. Porque la carne no es sin la materia sino como lo ñato, esto en esta.
- 15 Por consiguiente por la facultad sensitiva se juzga lo caliente y lo frío y aquellas cosas de las cuales es cierta proporción la carne. Pero sin embargo por otra separada o al modo que la que ha sido quebrada tiene hacia sí misma cuando se extiende, el ser de la carne se juzga a su vez en relación a los seres en substracción, lo recto como lo ñato, porque juntamente con lo continuo. Sin embargo el ser que era, si es otro
- 20 el ser para lo recto y lo recto, era algo otro: sea en efecto cualidad. Por algo diferente entonces se juzga o por algo que se las ha diferentemente. En general pues tal como son separados los objetos de la materia, así las [cosas inteligibles], en relación al intelecto. Sin embargo podrá estar en duda alguien: si el intelecto es simple e imposible y nada

²⁴ Sentido instrumental de "din" con genitivo.

Estro traduce una conjetura de Bywater aceptada por Ross. Los códices dicen "y entonces se puede entender a sí mismo" (cfr. Aparato crítico).

²⁵ Como causa.

²⁶ "Exein" más adverbio.

- tiene común con nada, como dice Anaxágoras, cómo entenderá si el
- 25 entender es padecer algo (pues en cuanto que algo común pertenece a ambos parece el uno a hacer el otro padecer). ¿También acaso es inteligible él mismo?, porque o bien el intelecto pertenecerá a los otros, si no según otro el mismo inteligible, y lo inteligible es algo uno en especie o tendrá algo mezclado, lo cual lo hace inteligible como a las otras cosas. O en verdad el padecer según
- 30 algo común se ha explicado anteriormente, y que de algún modo, en potencia, es los inteligibles el intelecto, pero ninguno en acto, antes de que entienda. En potencia así
- 430 a como una tablilla en la cual nada existe en acto escrito, lo que precisamente sucede en el intelecto. Y además él mismo es inteligible como los inteligibles. Porque acerca de las cosas sin materia lo mismo es lo que piensa y lo pensado, porque la ciencia teórica y
- 5 lo que de este modo se conoce son lo mismo (la causa de no entender siempre debe considerarse). En cambio en aquellas que tiene materia en potencia cada uno de los inteligibles está. De modo que a estos últimos no pertenece el intelecto (porque sin materia, el intelecto es potencia de éstos),²⁷ a este lo inteligible pertenece

CAPÍTULO QUINTO

- 430 a 10 Puesto que en toda la naturaleza hay algo que es materia para cada género (esto es lo que es en potencia todas esas cosas), también otra cosa que la causa y lo agente en cuanto produce todas las cosas, como por ejemplo el arte acontece ser con relación a la materia, es necesario también que en el alma se encuentren estas diferencias. Y hay por una parte el intelecto de tal clase en cuanto todas las cosas
- 15 llega a ser y el otro en cuanto produce todas las cosas como un cierto hábito, al modo de la luz porque en alguna manera también la luz hace los colores que están en potencia colores en acto. Y este intelecto /es/ separado e impasible y sin mezcla, siendo por esencia acto. Porque siempre es más digno lo agente que lo paciente y el principio que la materia (además lo

²⁷ Otra versión posible: "porque el intelecto (: la intelección) de tales cosas (: genitivo objetivo) es una potencia sin materia."

- 20 mismo es la ciencia en acto que la obra, aquella en potencia es interior en el tiempo en el individuo pero en general ni siquiera en el tiempo y no unas veces piensa, otras no piensa). Sin embargo separado es solo esto es lo que es y esto solo es inmortal y eterno (no recordamos sin embargo porque por una parte este es impasible, por otra el paciente intelecto es corruptible) y sin este nada piensa.
- 25

2. *Versión libre de acuerdo al texto griego de la edición Ross*

CAPÍTULO CUARTO

- 429 a 10 Con respecto a la parte del alma mediante la cual esta conoce y piensa, sea realmente separada o sólo lógicamente, hay que considerar qué diferencia presenta y cómo se engendra el pensar. Si pues el entender es semejante al sentir, consistirá en una especie de padecer por obra de lo inteligible o algún otro proceso de este estilo.

- 15 Es necesario entonces que ella sea impasible pero capaz de recibir la forma y en potencia de esta misma sin ser ella, y que el intelecto sea con respecto a los inteligibles como la facultad sensitiva hacia los sensibles.

- Por esto es necesario que en tanto que conoce todas las cosas, sea sin mezcla, como dice Anaxágoras, para que conserve en su poder, esto es, para que llegue a conocer
- 20 ya que de lo contrario al manifestarse junto a otra forma le pondría obstáculo e impediría que se diera a conocer. De esto se desprende que no tiene otra naturaleza el intelecto sino la de ser capaz, es decir ser en potencia. Así pues la parte del alma que llamamos intelecto (y llamo intelecto aquello por lo cual el alma piensa y concibe) no es, en acto, ninguna cosa, antes de pensar.

- 25 Por lo cual es bien razonable que ni siquiera esté mezclado al cuerpo, pues llegaría a ser algo de esta clase, o frío o caliente, o tendría algún órgano como la facultad sensitiva, y sin embargo no es nada de esto.

También dicen bien los que afirman que el alma es el lugar de las ideas, excepto que no es toda el alma sino la intelectual y las ideas no es en acto sino en potencia.

- 30 Sin embargo si se presta atención a los órganos sensoriales y los sentidos, se ve claramente que la impasibilidad de la facultad sensible y la de la intelectual no son iguales.
- 429 b Porque ciertamente el sentido no es capaz de percibir luego de una excitación muy violenta como se puede constatar respecto al sonido después de los sonidos violentos, y lo mismo sucede luego de los colores y olores violentos que impiden ver u oler. Y por el contrario el intelecto no es menos sino más capaz de pensar cosas débilmente inteligibles, cuando piensa algo que es fuertemente inteligible. Esto se debe a que la facultad sensitiva no existe sin el cuerpo
- 5 mientras el intelecto existe separado.
- Pero cuando llega a ser cada inteligible, en el sentido en que se llama conocedor al que está en acto (esto sucede cuando es capaz de estar en acto por sí mismo), entonces el intelecto está aún de algún modo en potencia, aunque no ciertamente como antes de haber aprendido y descubierto; y entonces es capaz de pensar por sí mismo.
- 10 Puesto que son distintas la magnitud y la esencia de la magnitud, y el agua y la esencia del agua (y esto es igual en muchas otras cosas pero no en todas ya que en algunas son lo mismo), la esencia de la carne y la carne son juzgadas por facultades distintas o por una misma pero de distinta manera. Porque la carne como lo ñato no existe sin la materia.
- 15 Por consiguiente por la facultad sensitiva se juzga lo caliente y lo frío, de los cuales la carne es una cierta proporción, y la esencia de la carne se juzga por otra facultad separada o que tiene con ella la misma relación que tiene la línea quebrada una vez enderezada, para con lo que ella era.
- 20 Respecto a los seres abstractos, lo derecho es semejante a lo ñato, porque se da junto a lo continuo. Pero su esencia es otra cosa si es otra la esencia de lo derecho y lo derecho. Pongamos como ejemplo la dualidad.
- Así pues se juzga por una facultad diferente o por distinta manera a través de la misma. En general como los objetos del conocimiento son separados de la materia, así sucede en lo que dice relación al intelecto. Sin embargo podría quedar alguna duda para alguien: si el intelecto es simple

- e impasible y nada tiene de común con nada, como dice Anaxágoras,
- 25 ¿cómo pensará si el pensar es padecer algo? (pues en tanto que algo común pertenece a dos, parece que uno hace y el otro padece). Y además ¿es el intelecto mismo inteligible? O el intelecto pertenecerá a otros seres inteligibles si no es en virtud de otro que el mismo es inteligible, y si lo inteligible es algo específicamente uno: o tiene algo mezclado que lo hace a él, como a otras cosas inteligible; o
- 30 en verdad se ha explicado anteriormente el padecer según ese algo común, porque el intelecto es en potencia de algún modo los inteligibles, pero ninguno en acto antes de que piense.
- 430 a Como está en potencia una tablilla en la cual nada existe escrito en acto, así sucede precisamente en el intelecto. Además el mismo es inteligible como lo son las cosas inteligibles. En efecto en lo referente a las cosas sin materia son idénticos el que piensa y lo pensado, y la ciencia teórica y lo que de este modo conoce también son idénticos
- 5 (la causa de no pensar siempre también debe considerarse). En cambio en aquellas cosas que tienen materia cada uno de los inteligibles está solo en potencia.

De modo que a ellas no pertenece en verdad el intelecto (porque el intelecto es en potencia los inteligibles, prescindiendo de la materia) a él por su parte le pertenece la propiedad de ser inteligible.

CAPÍTULO QUINTO

- 430 a 10 Puesto que en toda la naturaleza existe la materia para cada género (la que está en potencia en todas las cosas) y también existe otra cosa que es la causa y el agente, en cuanto hace todas las cosas, de lo que nos sirve como ejemplo la relación del arte con la materia, es necesario que en el alma se encuentren estas diferencias.
- 15 Se distingue por una parte el intelecto que llega a ser todos los inteligibles y por otra el intelecto que los produce todos y que es como un hábito, al modo de la luz, porque en alguna manera la luz hace en acto a los colores que están en potencia.

Y es este intelecto que está separado e impasible y sin mezcla el que es por esencia acto. Porque es más digno

- 20 lo agente que lo paciente y el principio que la materia (la ciencia en acto es lo mismo que la obra, mientras la que es en potencia es anterior en el tiempo, en el individuo, pero en general ni siquiera en el tiempo; y no se puede decir que el intelecto unas veces piensa y otras no). Sin embargo separado es sólo lo que es esencialmente, y solo esto es inmortal (no nos recordamos sin embargo porque este es impasible y el intelecto paciente corruptible)
- 25 y sin este intelecto nada piensa.

3. *Análisis estructural del texto*

Este análisis tiene por fin, como ya se ha señalado, presentar de manera ordenada los diversos pasos que se siguen a través del texto, para una mejor comprensión del mismo, en la medida en que nos permite situarnos de manera más ordenada.

Libro Tercero Capítulo Cuarto

- | | |
|--|---------------------|
| 1. Planteo del problema: cómo se produce la intelección | 429 a 10-13 |
| 2. Naturaleza de intelecto | 429 a 13-29 |
| * impasible | 429 a 15 |
| * sin mezcla | 429 a 18 |
| * en potencia | 429 a 21 |
| 3. Comparación entre el intelecto y los sentidos | 429 a 29 - 429 b 22 |
| * diferencias de impasibilidad | 429 a 29 - 429 b 9 |
| * diferencias respecto a su objeto y necesidad de postular su existencia | 429 b 10-22 |
| 4. Solución a dos posibles dificultades | 429 b 22 - 430 a 9 |

Libro Tercero Capítulo Quinto

- | | |
|--|-------------|
| 1. Necesidad de la existencia del intelecto agente | 430 a 10-17 |
| 2. Naturaleza del intelecto agente | 430 a 17-25 |
| * separado, impasible, sin mezcla | 430 a 17-18 |
| * en acto porque es más digno | 430 a 18-22 |
| * inmortal y eterno | 430 a 22-25 |

NOTAS SOBRE LA NOCIÓN DE JUSTICIA POLITICA EN TOMAS DE AQUINO

1. *Introducción*

El lector atento que recorra algunas páginas del Comentario de Santo Tomás de Aquino a la *Ética Nicomaquea* no puede dejar de admirar, en una primera aproximación, la fidelidad de la exposición tomista.¹ Llamán la atención los esfuerzos del Aquinate por hacer entrar el texto aristotélico en el molde de la interpretación sistemática vigente en su tiempo, aún cuando se trate de pasajes difícilmente conciliables con la exégesis tradicional que ve en el *Corpus* aristotélico un sistema cerrado y sin fisuras. Tanto más sorprendente es este trabajo cuando se tienen a la vista algunos pasajes, que en más de una oportunidad son verdaderamente esclarecedores de las profundidades del texto aristotélico.

Sin embargo, en una aperciación más prolija, aparecen algunos lugares de la lectura tomasiana de Aristóteles que trasuntan una ingerencia y una toma de posición en el interior del texto mismo. Naturalmente, no debemos caer en la exageración de ver en el *Comentario* Tomista un propósito de forzar el texto comentado para hacerle decir lo que conviene a la fe católica.² Pero tampoco podemos ignorar que las diferencias existen y se manifiestan.

Por ello, deseamos ahora referirnos a un aspecto puntual, que concierne al tratamiento de la noción de justicia política en el *Comentario* de Santo Tomás a la *Ética Nicomaquea*, para señalar sus divergencias con el Estagirita y sugerir algunas explicaciones para ellas.

¹ Los párrafos del *Comentario a la Ética Nicomaquea* y del *Comentario a la Política* serán extraídos de la Edición Leonina. En consecuencia se citará, como comienza a ser habitual, por el número de página seguido del número de línea.

² Santo Tomás no es, sin embargo, uno de esos "moderni qui nituntur de Aristotele haeretico farere catholicum, mira caecitate et praesumptione", ¡y mucho menos de aquellos que "Aristotelem catholicum constituendo seipsos haereticos faciant"! como escribe ROBERTO GROSSETESTE en su *Hexaameron* (citado por F. VAN STEENBERGHEN, *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*, Lovaina, Nauwelaerts, 1970, p. 134).

2. La cuestión en la *Etica Nicomaquea*

“Pero no olvidemos que lo buscado ahora es lo justo sin más y lo justo político” (*Et. Nic.*, 1134a 25-26).

Creemos que este es un pasaje capital de la *Etica Nicomaquea* porque marca una divisoria de aguas en la estructura del libro V. Según la propia declaración de Aristóteles, el asunto, hasta el pasaje mencionado, ha sido la descripción de lo justo “sin más” (haplós), sin ninguna otra determinación. El Estagirita ha estado tratando, en efecto, de caracterizar un estado de cosas “justo”, con el fin de especificar la virtud correspondiente que lo tiene por objeto (1129a 3-5). Y en esa caracterización, escribe él mismo al comienzo del libro V, seguirá un método similar al empleado en el examen de las otras virtudes (1129a 5-6). Pero cuál sea ese método, Aristóteles no lo dice “expressis verbis”. A pesar de ello, los comentadores modernos se muestran más o menos de acuerdo acerca de ciertos caracteres comunes a su respecto: i) iniciar la investigación a partir de las opiniones corrientes; ii) no olvidar el carácter apoximativo de las determinaciones morales y, sobre todo, iii) una cuidadosa distinción del sentido en que serán empleados los términos. ¿Acaso Platón no ha dado el ejemplo de una indeseable imprecisión en este dominio (1138b 6-12)? (2).

Según las palabras del Estagirita, entonces, no se podría pensar que el *método* consiste en una primera descripción “abstracta” de lo justo, para pasar después a su consideración concreta en lo político. Es algo discutible la afirmación de algunos autores en el sentido de que su tratamiento de lo justo sea primero “abstracto” y que solamente cuando habla de lo justo político (a partir de 1134a 23) se avenga a hablar “en concreto”. Ello nos llevaría a pensar que lo justo particular, objeto de la justicia particular y, según propia declaración de Aristóteles (1130a 14), tema de todo el libro V, es una noción “abstracta” porque ha sido tratada antes de 1134a 23, lugar desde el cual comenzaría el estudio de lo justo “en concreto”.³

En realidad, Aristóteles desarrolla su reflexión en dos etapas: i) análisis del objeto de la virtud estudiada, es decir, respuesta a la pregunta ¿qué es lo justo?; ii) estudio del punto de vista subjetivo, que responderá a la pregunta ¿de qué modo se debe obrar esas cosas

³ Ver el Comentario de Gauthier-Jolif al pasaje 1129a (*L'Ethique a Nicomaque, Introduction: traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J. I. Jolif*, Louvain-Paris, 1970, t. II, pp. 329-330).

justas para poder decir que alguien posee la virtud de justicia?⁴ No debemos entonces perder de vista esta prevención metodológica en el abordaje del libro V: hasta 1134a 23, el tema ha sido la cosa justa, *objeto* de la virtud investigada; desde allí, el análisis entra en una zona intermedia hasta 1135a 15, donde el asunto comienza a ser en adelante la justicia como virtud hasta el párrafo 1137a 31. Desde aquí y hasta 1138b 13 el Estagirita estudia la equidad o epiqueya, también con el criterio de precisar primero el objeto de la virtud y luego la virtud en sí misma, es decir: i) en qué consiste la equidad y ii) cómo debe ser el hombre equitativo.⁵

Pero en esa "zona intermedia" que se extiende entre 1134a 23 y 1135a 5, Aristóteles aborda nada menos que el tema de lo justo político, dentro del cual encontramos, en un primer acercamiento, dos aspectos constitutivos simplemente *enumerados*: i) lo que es justo como simple obediencia a la *ley positiva*, y ii) lo justo *por naturaleza*. El problema discutido aquí es la misma condición de posibilidad de un justo por naturaleza (1134b 34 - 1135a 5), frente a la tesis sofística que sostiene la inaplicabilidad, al terreno cambiante de la praxis, de una noción que parece aludir más bien a lo inmutable.⁶

⁴ En su *Meditación sobre la Justicia* (México, FCE, 1963, pp. 59-60), Gómez Robledo, siguiendo a Gauthier-Jolif, escribe:

"No debemos olvidar —empieza por decirnos Aristóteles— que el objeto de nuestra investigación no es sólo la noción abstracta de lo justo, sino la justicia en la ciudad", la justicia política (1134a 23). Donde lo primero de todo será observar cómo Aristóteles no contrapone esta justicia viviente y concreta a una pretendida "justicia absoluta", como equivocadamente se traduce a veces el *haplós dikaiot*, sino simplemente al concepto abstracto, que es como debe traducirse la citada expresión" (Ver también, en el mismo sentido, la interpretación de H. H. Joachim, *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Oxford, 1955, p. 153).

Pero en realidad, el primero de esos términos no parece ajustarse al contexto: "abstractos" son los entes matemáticos (*Met*: 1061a 29). El segundo término de la oposición ("absoluto"), tampoco es muy exacto, pues es sabido que Aristóteles no escribe ya como un platónico. En realidad, el *haplós* parece señalar aquí cierta noción general, lo que todo el mundo dice que es la justicia. Pero como la opinión no es más (ni menos) que el punto de partida de la indagación, en el análisis de lo justo político el Estagirita intentará precisar (dentro de los límites tolerados por las materias morales, obviamente) filosóficamente los alcances del concepto en cuestión.

⁵ De hecho, esa es la división principal del libro V de la *Ética* en la edición Gauthier-Jolif. Vid. THOMAS AQUINATIS, *Sententiae Libri Ethicorum*, V, 11, 300 : 1-5; allí escribe: "Postquam Philosophus determinavit de iustitia et iusto et oppositis horum absolute, hic determinat eis per comparationem ad subiectum, ostendendo scilicet qualiter aliquis faciendū iniustum fiat iniustus".

⁶ MORAUX, sugiere (*A la recherche de l'Aristote perdu: le dialogue sur la Justice*, Louvain-Paris, 1957, p. 124, nº 44) que esta bipartición del análisis es justificada por el mismo Aristóteles en el párrafo que corre entre 1135a 5 y 1135a 13:

"Cada una de las cosas justas y legales es como lo universal respecto de lo particular; en efecto, las acciones son múltiples mientras que cada una de aquellas cosas justas y legales es una, porque es universal. Difieren el acto injusto de lo injusto y el acto justo de lo justo. Lo injusto puede ser tal por naturaleza o por estipulación,

En síntesis, en la primera parte del libro V (hasta 1135a 15), donde el Estagirita investiga el objeto de la virtud de justicia, es decir, lo justo, podríamos introducir una subdivisión exigida por la necesidad de no olvidar ("me lanthanein") que ese objeto aparece en su plenitud en la comunidad política. Así, hasta 1134a 23 se habría estado hablando de las condiciones *formales* de lo justo tomando en cuenta ciertas opiniones (no cualquiera, por supuesto). Esto fue de gran utilidad porque permitió descubrir las especies de lo justo. Pero en lo sucesivo, la investigación cambiará de rumbo. El asunto será ahora el de lo justo político, el cual encuentra su realización en el marco de la ciudad. Notemos que lo justo político no es una nueva *especie* de lo justo. Pero nos interesa destacar la neta demarcación aristotélica entre lo que se ha venido considerando (lo justo sin más) y lo justo político. Respecto de esto último, la reflexión aristotélica aborda en lo esencial dos problemas: i) *descripción* de lo justo político⁷ y ii) *esbozo* de un argumento, contra la opinión de algunos sofistas, de que aún lo justo convencional positivo, tiene su fundamentación en un orden suprapositivo.⁸

En fin, para Aristóteles, lo justo político sólo es posible en aquella comunidad (*koinonía*) que no está ordenada a ninguna otra, y por ello las acciones son efectuadas por miembros maduros políticamente, es decir, libres e iguales, ya sea proporcional o aritméticamente.⁹ Libertad e igualdad son en alguna medida, el *terminus ad quem* de las acciones que no están reguladas por la ley de la ciudad, sobre todo las acciones que se dan en el interior de la comunidad doméstica y de las relacionadas con ella. Las relaciones del padre con sus hijos y servidores, así como las acciones directamente subordinadas a la supervivencia del grupo doméstico, o las de quienes viven bajo el signo del *nec-otium*, no pueden ser tomadas en cuenta para la descripción de lo justo político.¹⁰ Este apunta a una perfec-

pero una vez obrado es ya un acto de injusticia, mientras que antes de ser puesto en obra es solamente cosa injusta. Igualmente sucede con el acto justo ("dikaíoma"), aunque es mejor emplear el término "dikaíoprágema" por cuanto "dikaíoma" sirve para designar más bien la reparación de un acto injusto".

⁷ Ver el comentario de Tomás de Aquino al pasaje (306 : 155-168).

⁸ 1134a 26-1134b 18: Descripción que Tomás de Aquino eleva al rango de *definición* 300 : 61-81.

⁹ 1134b 18-1135a 5: Esbozo que Tomás de Aquino emplea para hacer de Aristóteles, al menos en este pasaje, un iusnaturalista consumado. Pero nótese también el empleo aristotélico de los términos *nomimon* y *nomikon* para designar lo justo legal como lo conforme a lo supra-positivo de la ley (o justo *kata physin*) y a lo positivo (*syntheke*) respectivamente. Ver Gómez Robledo, *oc.c.*, p. 60: "(ha habido lugar para introducir una) tendencia —no importa si consciente o inconsciente— de introducir en Aristóteles un iusnaturalismo con todas las notas, o poco menos, que esta doctrina tiene en la filosofía medieval, lo cual es, por cierto, el mayor de los anacronismos".

¹⁰ 1134 a 26-30,

ción última inasequible para *todos* los habitantes de la ciudad. Lo que no impide la existencia de una justicia relativa en las interacciones establecidas más acá de lo justo político.¹¹

3. *Lo justo político en el Comentario de Tomás de Aquino*

Hemos analizado brevemente la noción de justo político tal como aparece explicitada por el Estagirita en el Libro V de la *Etica Nicomachea*, con especial referencia a la conexión que guarda con lo justo puro y simplemente. Nos corresponde tratar ahora de esa misma noción en el pensamiento de Tomás de Aquino, circunscribiéndonos, por evidentes razones de oportunidad, de modo casi exclusivo a su comentario al texto aristotélico desde 1134 a 17 a 1135 a 15.¹²

Lo primero que llama la atención en el *Comentario* tomista, es su trastocamiento de un párrafo de Aristóteles, el ya citado de 1134 a 24-26, haciendo decir al de Estagira prácticamente lo contrario de lo que efectivamente afirma. En efecto, tal como ya lo hemos precisado, Aristóteles sostiene en ese lugar que lo que se está indagando es *tanto* lo justo (sin más) *como* lo justo político, por lo cual los considera, si no como dos nociones completamente diversas, por lo menos como que deben ser estudiadas separadamente.¹³ Por su parte, Santo Tomás afirma claramente, con referencia al mencionado texto aristotélico, que “no debemos olvidarnos que lo justo de que se trata es lo justo sin más, *que es lo justo político*”,¹⁴ identificando clara-

¹¹ 1134a 33 - 1134b 18.

¹² 1134b 8-18.

¹³ No tenemos lugar para un análisis del texto manejado por Tomás. Baste señalar que el mismo es una copia de una versión *revisada* de la traducción de Grosseteste por un corrector anónimo. Ese texto *revisado* tiene una larga historia y es probable que su circulación date de 1270. Tomemos en cuenta que la redacción del comentario tomisano se sitúa entre 1271-1272. En todo caso, la opinión que hace de Guillermo de Moerbeke el amigo de Tomás, y quien a su pedido habría traducido y revisado todos los libros de Aristóteles y le habría proporcionado numerosas informaciones acerca de la interpretación de términos griegos, pertenece hoy al reino de la leyenda. Ver para esto el trabajo citado de Gauthier-Jolif, la parte, pp. 125-131. Transcribimos, por otra parte, un párrafo de la p. 131:

“Es posible (...) que Santo Tomás, quien, en el momento en que redactaba su explicación literal de la *Etica* componía también la Segunda Parte de la *Summa de Teología*, haya reservado para esta última la discusión de los problemas. De hecho, la *Segunda Parte* constituye ella también un comentario de la *Etica*, pero un comentario por *quaestiones* que debía normalmente completar la *expositio littere*; los comentaristas de fines del siglo XIII no se equivocaron en esto, pues se inspiran más en la *Segunda Parte* que en la *Sententia* sobre la *Etica*. Como quiera que sea, el comentario de Santo Tomás sobre la *Etica*, considerado desde el punto de vista de la exégesis aristotélica, es una obra defectuosa y de ninguna ayuda. Sólo es útil para comprender el pensamiento mismo de Santo Tomás, y sobre todo la *Segunda Parte*. Pero allí, resulta indispensable.”

Cabe destacar que las pocas referencias que hacemos a otros lugares, sólo tienen como objetivo aclarar aspectos de la doctrina contenida en el comentario tomista.

¹⁴ VII). c. o.: EDUARDO MAYNEZ GARCÍA, *La doctrina aristotélica de la justicia*, UNAM,

mente las dos nociones: justo sin más (*simpliciter*) y justo político, que el Estagirita se había tomado el trabajo de distinguir.

Pero no sólo sorprende esta clara separación del texto aristotélico, sino que dentro del mismo texto tomista aparecen algunas afirmaciones que parecen contradecir esta identificación *simpliciter iustum-politicum iustum*. Efectivamente, en su *Comentario*, el de Aquino escribe que (Aristóteles) “muestra que lo justo del amo y lo justo paterno, aún si fueran sin más (*simpliciter*) lo justo, no serían lo justo político”,¹⁵ de donde pareciera que algo pudiera ser justo sin más sin ser justo político, en oposición a lo sostenido un poco más arriba.

Por otra parte, ya en el capítulo siguiente al de los textos citados, el Aquinate, siguiendo lo sostenido por Aristóteles, afirma que “lo justo político se divide en dos: lo justo natural y lo justo legal”,¹⁶ según lo cual lo justo en absoluto, que Tomás identifica con lo justo político, podría ser ya natural, ya legal. Pero en su *Comentario a la Política*, Santo Tomás escribe que ‘justo sin más se dice de lo que es justo por su naturaleza y justo relativo de lo que se refiere al bienestar humano, que es lo que busca la ley, ya que las leyes son establecidas para la utilidad de los hombres’;¹⁷ según esto último, lo justo *simpliciter-politicum* no se dividiría en natural y positivo, sino que mentaría sólo lo justo natural.

Por último, luego de haber expresado en el *Comentario a la Ética* que “como lo justo político se da entre personas libres e iguales, entre los que no son ni libres ni iguales no se dará lo justo político, que es lo justo sin más, sino cierta clase de lo justo, es decir dominante o paterno, que es justo sólo en un cierto sentido (o relativamente), en cuanto tiene cierta similitud con lo justo político”,¹⁸ el Aquinate escribe, en la *Suma Theologiae* y refiriéndose a cuestiones de justicia, que “corresponde a las virtudes políticas, tal como las entendemos aquí, no sólo obrar bien para la comunidad, sino también en favor de las partes de la comunidad, sea de la familia o de

México, 1973, pp. 149-169; MANUEL MOIX MARTÍNEZ, *DIKE-Nuevas perspectivas de la justicia clásica*, L.E.P., Madrid, 1968, pp. 217-228; W. F. R. HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1980, pp. 203-205 y CONSTANTIN VICOLO IONESCU, *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1973, pp. 157-159.

¹⁵ THOMAS AQUINATIS, *Sententiae Libri Ethicorum*, V, 11, 300: 49-54.

¹⁶ *Idem*, 302: 185-187.

¹⁷ *Idem*, 304: 10-12.

¹⁸ THOMAS AQUINATIS, *Sententiae Libri Politicorum*, I, 4, A 91: 95-100. Hemos utilizado también la traducción de B. Raffo Magnasco, publicada por el *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación*, N° 106, Buenos Aires, 1981.

algunas persona singular".¹⁹. De este modo, pareciera que Tomás de Aquino utilizara aquí la expresión "justo político" en dos sentidos diversos: uno, como significando la justicia que se da sólo en la comunidad política; otro, como significando también la que se da en las partes de esa comunidad, tal como es el caso de la familia.

De los textos referidos en los párrafos precedentes, se desprende que la locución "justo político" es empleada por Santo Tomás al menos en los siguientes sentidos: i) como lo justo pura y simplemente, opuesto a lo justo en un cierto sentido; ii) como lo justo que se da sólo en la comunidad política, entre los ciudadanos libres e iguales; iii) como lo justo que se da no sólo en la comunidad política sino que también en las partes de esa comunidad, como en la familia; iv) como la totalidad de lo justo, sea por naturaleza o por acuerdo humano; v) como aquello que es justo sólo por naturaleza, habida cuenta de la identificación de lo justo político con lo justo sin más. Teniendo en cuenta esta diversidad semántica, ¿es posible establecer precisamente cuál es la significación central de la expresión "justo político" para Tomás de Aquino? Dicho de otro modo: ¿es viable una armonización de aquellas significaciones —al menos en apariencia— diversas, de modo de lograr una comprensión unitaria de lo que sea lo justo político?

Al intentar una respuesta a esas preguntas, vamos a partir de la posición de una hipótesis explicativa, para proceder luego a justificarla racionalmente, al menos en la medida en que lo permite el escaso espacio de que disponemos. Esa hipótesis es la siguiente: la significación central de la locución "justo político" en el pensamiento de Tomás de Aquino, es la que remite a lo justo —o "lo derecho"— que tiene su lugar propio en la comunidad política y entre ciudadanos libres e iguales; este justo es, para el Aquinate lo justo pura y simplemente, razón por la que deja de lado la distinción aristotélica entre "justo sin más" y "justo político"; lo justo, en su sentido propio, es para Tomás de Aquino la obra humana debida a otro en la comunidad política y eso es lo justo pura y simplemente, sin que sea acertada la división efectuada por Aristóteles entre esos dos términos; el Aquinate se apartaría aquí, por lo tanto, de lo sostenido en el texto comentado.

En primer lugar, y pasando ya a la justificación de la hipótesis, del análisis del *Corpus* tomista, surge de modo indubitable que, para el Aquinate, lo justo *simpliciter-politicum* puede ser natural o posi-

19 THOMAE AQUINATIS, *Sententiae Libri Ethicorum*, V, 11, 301: 82-90.

tivo, según que su medida sea determinada por la ley natural o por la ley positiva,²⁰ es decir, conforme su juridicidad —entendida en sentido estricto— provenga de la naturaleza misma de las cosas o de la determinación de los hombres sobre una materia intrínsecamente indiferente desde el punto de vista jurídico.²¹ Son tantos los lugares en que el Aquinate desarrolla esta doctrina, que resultaría sobreabundante consignarlos en esta oportunidad y, por lo tanto, vamos a considerarla como aceptada desde un punto de vista tomista. Por ello, pareciera que el pasaje en el que Tomás de Aquino refiere lo justo sin más (*simpliciter*) a lo justo natural, se trata de una alusión a que lo justo natural es intrínsecamente o por su propia esencia justo y, en consecuencia, es justo de un modo más perfecto que aquello que es justo por la mera convención humana; este último puede ser considerado justo bajo un cierto aspecto, en cuanto no es justo en sí mismo sino extrínsecamente, por efecto de la decisión de los hombres. Expresado en otros términos: lo justo natural no depende en su justicia de ningún elemento diverso de él mismo, como no sea la ley natural, y en ese sentido puede ser denominado *simpliciter iustum*; por su parte, lo justo legal²² lo es con referencia a un determinado régimen político²³ o por su relación a una decisión de la autoridad política y, en ese sentido, puede ser llamado justo *secundum quid*.

Y con referencia a los pasajes en los que Santo Tomás habla de justo político respecto a las operaciones que tienen lugar en “partes” de la sociedad política, es necesario efectuar una distinción. En primer lugar, y respecto a la afirmación Tomista acerca de que lo justo señorial o paterno, aún cuando fueran lo justo sin más no serían lo justo político, parece ser que en esta oportunidad el Aquinate está efectuando un giro retórico, el que podría ser reformulado del siguiente modo: “lo justo paterno y señorial, aún en el caso imposible de que pudiera considerárselos justos sin más, cosa que claramente no es así, es evidente que no pueden ser considerados como justo político”. Es decir, Tomás de Aquino estaría recurriendo aquí a una hipótesis imposible, con el sólo objeto de dejar en claro la diferencia entre lo justo político y lo justo paterno o señorial.²⁴

20 THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 61, a. 5, ad 4.

21 *Ibidem*, I-II, q. 94, a.

22 THOMAE AQUINATIS, *Sententiae Libri Ethicorum*, V, 12, 304-305: 10-13.

23 Es necesario consignar que Tomás de Aquino usa la expresión *iustum legale* con cierta amplitud semántica; así, a veces se refiere a lo justo positivo *per se*, que se vincula con lo justo natural por modo de determinación y otras a lo justo positivo *per accidentis*, cuyo contenido es lo justo natural. Vid. LOUIS LACHANCE, *Le droit et les droits de l'homme*, P.U.F., París, 1959, pp. 122 ss.

24 THOMAE AQUINATIS, *Sententiae Libri Ethicorum*, V, 12, 307: 208-220. Vid. Jean Darbellay, “Les prolongements thomistes de la notion aristotélicienne de nature et de

En segundo lugar, con referencia al pasaje de la *Summa Theologiae* en la que denomina “virtud política” a la que ordena el obrar bien en el interior de las partes de la comunidad política, como es el caso de la familia, es bien claro que, en ese caso, la virtud que nos mueve a promover el bien común familiar puede ser llamada “política” en cuanto imperada por la justicia legal, es decir, en cuanto participa subordinadamente de la promoción del bien común político. Por otra parte, en este caso nos encontraríamos también frente a un uso analógico —con analogía de proporcionalidad— del término “político”; en efecto, se llamaría aquí “política” a la virtud que ordena al bien común familiar, por analogía con aquéllas que ordenan al bien común de la sociedad política. En definitiva, nos encontraríamos en este caso en presencia de un uso analógico de la locución ‘virtud política’, que no desvirtúa su uso propio y central con referencia a la justicia en el marco de la polis.

4. Conclusión

Una vez pasada revista a las diferentes significaciones con que aparece usada la expresión “justo político” en los textos del Aquinate, y centrándonos en su *Comentario a la Etica Nicomachea*, aparece como justificada la hipótesis explicativa que adelantáramos anteriormente: el significado central de “justo político”, que para Santo Tomás se identifica con lo justo puro y simplemente, es el que se refiere a lo estrictamente debido en las relaciones que se dan en la comunidad política; y cuando el Aquinate hace uso de esa expresión o de sus sinónimas en sentidos parcialmente diversos, nos encontramos en presencia ya sea de significaciones analógicas, ya sea del uso de la expresión en sentidos diversos, pero nunca contradictorios con el que aparece como más propio; se trata simplemente de casos en los que Santo Tomás considera aspectos o formalidades diversas del objeto de la justicia o de alguna de sus partes potenciales.²⁵ No existe, por lo tanto, contradicción en el pensamiento tomista sobre este tema, sino sólo diferentes perspectivas de consideración complementarias y compatibles.

Y con referencia a la infidelidad del Aquinate al texto aristotélico, parece claro que se trata de un cambio de opinión respecto

droit naturel”, en: *La réflexion des philosophes et des juristes sur le droit et le politique*, Editions Universitaires de Fribourg (Suisse), 1987, pp. 126 y *passim*.

²⁵ Esta relación establecida por el Aquinate entre lo justo político y lo justo familiar, puede tener vinculación con el pasaje aristotélico de 1134b 8, en el que se dice que “la justicia del amo y la del padre no es la misma que la de los gobernantes, aunque le es semejante” (los subrayados son nuestros).

a lo sostenido por Aristóteles, en quien aparecería como posible la existencia de algo justo sin más que no fuera justo político; esta opinión es contradicha por Tomás de Aquino, para quien es claro que sólo en el marco de la comunidad política puede darse lo justo sin más, lo puro y simplemente justo.

Esta conclusión tiene en nuestros días una especial relevancia, ya que en momentos en que se habla frecuentemente de justicia, de justo y de derecho, con referencia a los animales, las plantas, los ríos o las montañas y se los desvincula cada vez más —cuando se los refiere a los humanos— de su “lugar” propio en la sociedad política,²⁶ se torna más necesario que nunca recordar y precisar la inteligente y certera enseñanza de Santo Tomás acerca de la radical politicidad de la justicia²⁷ y de su objeto propio: lo justo o lo derecho.²⁸

JORGE MARTÍNEZ BARRERA
CONICET - Universidad Nacional de Cuyo

CARLOS I. MASSINI CORREAS
CONICET - Universidad de Mendoza

²⁶ Vid. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 88 y ss.

²⁷ Vid. sobre esto: CARLOS I. MASSINI-CORREAS, “El pensamiento actual acerca de los derechos humanos”, en *Persona y Derecho. Suplemento Humana Jura*, Nº 1, Pamplona, 1991, pp. 255-273.

²⁸ Sobre la politicidad del derecho y la justicia, vid. FRANCESCO OLGIOI, *Il concetto di giuridicità in S. Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, 1944; GUIDO SOAJE RAMOS, “Sobre la politicidad del derecho”, en *Boletín de Estudios Políticos*, Nº 9, Mendoza, Argentina, 1958, pp. 69-116 y LUIS LAGOZ Y ZAMBRA, “La función política del derecho y la noción de derecho en Santo Tomás de Aquino”, en *San Tommaso e la Filosofia del Diritto oggi-Studi Tomistici*, Nº 4, Città del Vaticano, Academia S.T.A., 1975, pp. 155-168, en especial p. 165.

FILOSOFIA DE IBEROAMERICA EN ALBERTO CATURELLI *

América en la filosofía

En la obra señera *Vocación y estilo de México*, el conocido filósofo Agustín Basave Fernández del Valle, declara: "Yo no creo que exista una filosofía específicamente mexicana —con problemas y soluciones del país, porque me parece que la filosofía es simplemente filosofía", aunque, claro está, "nuestra filosofía tenga su característico acento mexicano".¹ Análogamente hay que sostener, por idéntico motivo, que no existe la filosofía iberoamericana, como una de las especies de la filosofía; pero, es innegable, que en Iberoamérica se ha cultivado y, hoy en día, con un crecimiento progresivo, la filosofía.²

Además, va creciendo, en todo el mundo, el interés por sus filósofos y sus teorías;³ y ya casi pueden considerarse como históricas afirmaciones como la de Sarti de que: "frecuentemente, la filosofía americana es considerada en Europa como un apéndice de la filosofía europea".

No obstante, es completamente cierto que: "existe por lo menos un problema que es totalmente autóctono (...) es el problema de lo 'propio', es decir, la búsqueda de lo que América es y vale, de aquello que significa en la historia del mundo, de cuál sea su destino en el complejo dibujo del progreso histórico y humano".⁴ Des-

* Comunicación al VI Congreso Católico Argentino de Filosofía: "América y Cristianismo en su Vº Centenario".

1 A. BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *Vocación y estilo de México. Fundamentos de la mexicanidad*, Editorial Limusa, México, 1989, pp. 38-39.

2 Cf. VV. AA., *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, I.C.E. Universidad de Barcelona, Barcelona, 1987.

3 Una prueba de ello es la reciente publicación de la siguiente obra, que ha tenido gran éxito: A. GUY, *Panorama de la Philosophie Ibéro-Américaine*, Patifio, Ginebra, 1989.

4 S. SARTI, "La filosofía hispanoamericana en el ventenio 1950-1970", en *Filosofar Cristiano* (Córdoba), 3-4 (1978), pp. 3-30, p. 27.

de la época colonial hasta nuestros días, se han dado muchas soluciones a este problema filosófico, con "un dinamismo apasionado que la vieja Europa ya no conoce".⁵

Existe, por tanto, una filosofía de Iberoamérica en este sentido, y ya con una gran cantidad de importantes estudios. Uno de sus representantes más autorizados, que ha abordado en profundidad esta difícil cuestión y ha obtenido las respuestas más convincentes, es, sin duda, el filósofo argentino Alberto Caturelli. Ante la proximidad de la celebración del Vº Centenario del Descubrimiento y Evangelización del Continente americano, el interés y aprecio por el pensamiento caturelliano sobre Iberoamérica se ha incrementado. En España, por ejemplo, es muy esperada su ponencia *La Filosofía del Descubrimiento*, que presentará en la "XXX Reunión de amigos de la Ciudad Católica", dedicada al tema "Las Españas ultramarinas desde el Vº Centenario del Descubrimiento", que se celebrará en Sevilla, el próximo diciembre.

Para una perfecta comprensión de la filosofía de América del profesor Caturelli, será necesario el estudio de su libro *El Nuevo Mundo. El descubrimiento, la conquista y la evangelización de América y la cultura occidental*, aún inédito, pero de próxima aparición.⁶ Sin embargo, es posible tener una cierta idea de su importante doctrina, que puede considerarse la más personal de todas las que ha ido ofreciendo en su magisterio oral y escrito, porque, desde hace treinta y cinco años, Caturelli viene pensando y publicando sobre toda esta problemática filosófica. Además, como él mismo ha escrito, refiriéndose a los otros autores: "Todos los grandes filósofos (que deben ser modelos) han escrito obras 'juveniles' que, generalmente, llevan en sí mismas como los gérmenes frescos de todo su sistema, cuando no todo su pensamiento desarrollado y perfeccionado más tarde en las obras 'de madurez' ".⁷

Es innegable que ha sido la persona completamente adecuada, para llevar a cabo esta necesaria reflexión sobre Iberoamérica, por muchos motivos. Entre ellos, porque, como escribió Sciacca, hace más de treinta años, en Caturelli: "existe una auténtica ansia filosófica, propio de quien tiene de veras problemas que le urgen por dentro". Le decía el filósofo italiano: "para usted, el filosofar y el meditar

⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁶ Se espera su publicación en el presente año, prologado por Mons. Octavio Nicolás Derisi, en EDAMEX (México).

⁷ A. CATURELLI, *El filosofar como decisión y compromiso*, Imprenta de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 1958, p. 58.

son todavía una cosa seria".⁸ Además, es un verdadero investigador filosófico, profundo y sistemático; quizás porque, como ha indicado él mismo: "No existe la virtud de la estudiosidad sin el crecimiento del recogimiento y la contemplación, desde las cuales surge la creación intelectual".⁹

También, porque es un filósofo cristiano, y, por tanto, sin los prejuicios históricos, en que ha caído la filosofía inmanentista contemporánea. Denunciando los "mitos", que aprisionan a esta filosofía, escribía por ejemplo: "Exponer '*la filosofía*' (como pretendía hacer Bréhier) dando un salto (imposible) entre Aristóteles y Descartes o Kant *omitiendo* diecisiete siglos de filosofía cristiana, además de denunciar un no declarado repudio por la Revelación y el Cristianismo católico, pone en evidencia un deseo de lo imposible y un regreso al monismo del Ser eterno que encubre la actitud mítica no-filosófica y no-racional del inmanentismo moderno".¹⁰

Se podría, igualmente, justificar su idoneidad por su original concepción de la historia, que le ha llevado a establecer, por una parte, que: "No hay más historia (en sentido estricto) que la historia del hombre. No se trata entonces de la historia '*de la humanidad*' en sentido comtiano, ni de la '*historia universal*' en sentido hegeliano (...) sino de historia del hombre en el sentido de la historia de este hombre concreto de carne y hueso, esta concreta esencia existente; por eso, no hay '*historia de la humanidad*' sino historia del hombre o de los hombres singulares".¹¹ Por otra, Caturelli ha mostrado, asimismo, que: "La filosofía de la historia plantea problemas *que por sí sola no puede resolver*, como son el *fin* mismo de la historia, cuyo concreto cumplimiento el filósofo no puede conocer (...) el problema del mal en la historia, cuya presencia se comprueba, pero no puede resolverse plenamente".¹² Con ello, abre la posibilidad y la necesidad de la teología de la historia.

Por último, en sus estudios metafísicos sobre América, tiene en cuenta que: "Los europeos de Europa geográfica ignoran las creaciones culturales de este lejano país de América hispana (Argen-

⁸ M. F. SCIACCA, *Carta Prólogo* (17 de diciembre de 1958), en A. CATURELLI, *Metafísica de la integralidad*, Imprenta de la Universidad, 1959, Córdoba, pp. 5-8, p. 6.

⁹ A. CATURELLI, "La estudiosidad y la vida espiritual", en *Sapientia* (Buenos Aires), XLII (1987), pp. 167-176, p. 173.

¹⁰ IDEM, *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, Ediciones del Cruzamante, Buenos Aires, 1983, p. 57. Se pregunta finalmente, por ello: "¿Con qué autoridad se nos dice que '*la filosofía*' sólo está escrita en griego y en alemán (aludiendo al inmanentismo germano)?" (Ibid., p. 58).

¹¹ IDEM, *Donoso Cortés. Ensayo sobre su filosofía de la historia*, Imprenta de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 1958, pp. 9-10.

¹² IDEM, *La Filosofía*, Editorial Gredos, Madrid, 1966, p. 202.

тина). Parece, por otra parte, natural, pues quienes tienen detrás suyo una larga historia de cultura no sienten interés por la breve historia de los pueblos iberoamericanos. Y, sin embargo, deberían hacer un esfuerzo por conocer de veras el pensamiento hispanoamericano que (...) es quizá el brote nuevo sobre la antigua cepa de la cultura europea".¹³ De manera que: "Pensadores ilustres y altamente originales (...) *pensaron la circunstancia americana* y, desde ella, (...), propusieron teorías y doctrinas originales. Y, también todos son *completamente ignorados* en la Europa geográfica, pero también por casi todos los americanos que desconocen la propia riqueza y las propias posibilidades".¹⁴

La filosofía de la inmanencia ante Iberoamérica

En la mayor parte de sus obras, el filósofo argentino ha descubierto y desenmascarado al inmanentismo moderno de sus múltiples sofismas. Uno de ellos es su visión de Iberoamérica como una entidad *a-histórica* y como una *nada* ontológica. Ya en 1956, denunciaba que para el inmanentismo filosófico: "América no puede tener historia (...) permanece en un puro estado ideal de no-real".¹⁵

No es extraña esta errónea interpretación del inmanentismo filosófico, porque: "El principio de inmanencia, que es como la médula del pensamiento 'moderno', ha supuesto que la razón se vuelve regla de la verdad (Occam, Marsilio de Padua, Descartes) y, por eso, el pensamiento deja de ser contemplativo y se convierte en activo (Iluminismo) y también se identifica con la experiencia sensible (empirismo) (...) en cuanto niega el Absoluto que no es el hombre mismo, el pensamiento moderno (sin ser) no tiene otro destino que la *nada* en el orden especulativo y, al mismo tiempo, en cuanto se autofundamenta, significa la *nada de fundamento* para el obrar práctico. De ahí esta terrible vocación por la nada (y la autoaniquilación) que tiene la razón autosuficiente que ha permitido al hombre de hoy, realizar el 'sentido de la tierra' proclamado por Nietzsche".¹⁶

El denominado "principio de inmanencia" significa la negación de la relación de todo ente con un Ser trascendente, su clausura en sí mismo. "El 'principio' de inmanencia y la subsiguiente categoría de

¹³ IDEM, "Michele Federico Sciacca y la cultura hispánica", en *Giornale di Metafisica* (Génova-Torino), XXXI/4-6 (1976), pp. 484-494, p. 492 nota.

¹⁴ *Ibid.*, p. 493.

¹⁵ IDEM, *El hombre y la historia. Filosofía y Teología de la historia*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1956, pp. 15-16.

¹⁶ IDEM, "El progreso de la Física actual y la Ética cristiana", en *Sapientia* (Buenos Aires), XL (1985), pp. 185-196, p. 194.

la 'madurez' han conducido al mundo actual, primero, a la 'decapitación' de Dios e, inmediatamente, a la suprema inmadurez de la 'divinización' del hombre que equivale a su propia eliminación. De ahí que el mundo contemporáneo inmanentista sea *deicida* y, por eso mismo, *homicida*".¹⁷

Frente a esta filosofía de la "muerte de Dios", afirma nuestro filósofo que: "Decir que Dios no existe, solamente puede 'decirse', ya que el sólo hecho de poderlo 'decir' es consecuencia del originario descubrimiento del ser en el ente; y haberlo descubierto es ya haber puesto su religación radical. Luego, solamente se puede ser ateo porque existe Dios (...) En consecuencia, el hombre, no solamente es persona autoconsciente (y, bajo su extensión, yo substancial) sino, constitutivamente, apertura al *tú* (yo no puedo no serlo) y, simultáneamente, apertura a Dios (...) he llamado a lo primero yoidad, a lo segundo proximidad, a lo tercero deidad. Cualquiera de estas dimensiones del hombre que se niegue implica la negación de las otras dos y, por eso, es destructiva del hombre completo".¹⁸

El "asesinato" de Dios conlleva, por tanto, el 'asesinato' del hombre. "En este supuesto no solamente no hay persona sino, simplemente, no hay hombre, salvo que el hombre no sea otra cosa que un complejo de células y de órganos; en tal caso, ya no son posibles ni una moral objetiva expresiva de un orden natural pre-existente (que se ha negado)".¹⁹ Tampoco "una 'filosofía' puramente inmanentista no puede ofrecer una explicación última del acto de la muerte".²⁰

Su metafísica es la negación de la entidad y sus propiedades trascendentales (*res, unum, aliquid, verum, bonum y pulchrum*), puesto que: "si pensamos que la verdad de un ser es su conformidad con la idea divina, Satanás, quiere trocar esta Idea en su opuesto: la belleza

17 IDEM, "El principio de inmanencia, la divinización del hombre y el orden temporal", en *Verbo* (Madrid), 253-254 (1987), pp. 249-293, p. 270. El mundo actual —añade— "Se cree 'progresista' y es, en cambio, retrógrado porque regresa al gnosticismo pseudo-salvífico que ha luchado hasta hoy por la restauración del mundo *viejo* cuya cabeza no es otra que 'el príncipe de este mundo', mentiroso, deicida y homicida desde el principio" (*Ibid.*).

18 IDEM, *Filosofía cristiana de la educación*, Dirección General de Publicaciones Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1981, p. 24. De la integralidad de estas tres dimensiones del hombre se infiere que: "el desarrollo de la integralidad del hombre conduciéndolo hasta su máxima perfección posible no sólo debe ser personal y social sino, esencialmente, religioso, aún en el mero plano natural. Una educación atea es un sin sentido, una suerte de imposible que, para colmo es des-integradora del hombre. Las experiencias de una educación radicalmente atea y sus resultados están a la vista: El renacimiento incontinente de la religiosidad en la Rusia soviética, por debajo de la opresión más minuciosa, perversa y absoluta de la historia (...) El hombre es un ser religioso por naturaleza y una educación atea es el más grave pecado contra natura" (*Ibid.*).

19 IDEM, "Premisas metafísicas de la Bioética", en *Sapientia* (Buenos Aires), XLIV (1989), pp. 35-46, p. 45.

20 IDEM, "El hombre y la muerte", en *Filosofar Cristiano* (Córdoba), 7-8 (1988), pp. 18-26, p. 20.

en la fealdad, la verdad en la mentira, la bondad en la maldad, la luz en las tinieblas, el ser, pues, en la nada; trátase entonces de una *inversión de los trascendentales*, especie de demencia ontológica que ha puesto en la interioridad de la historia su incoercible tendencia al no-ser".²¹

La propuesta del inmanentismo es la mundaneidad o la superficialidad. "Dios del tiempo de la inmanencia del mundo a sí mismo, demiurgo del temporalismo dispersivo y secular, una suerte de 'señor' del vaciamiento del hombre y de la desolación autodestructora. Invirtiendo la expresión agustiniana, Satán podría decir: 'Derrámate fuera; sale de dentro de ti mismo, porque en el hombre exterior habita la verdad; y si hallares que su naturaleza es mutable, quédate en ella, pues en la inmanencia de su ser, llegarás a ser semejante a Dios' ".²²

Esta frivolidad provoca una especie de tristeza generalizada, porque: "Trátase de un mundo que puede admitir valores racionales pero que rechaza los valores *espirituales* y, por eso, se vierte en una suerte de 'tristeza del bien espiritual' como le llamó Santo Tomás a esa depresión del ánimo, a ese tedio en el obrar o indolencia del alma respecto de lo bueno, a cierta amargura rencorosa que se llama *acidia*".²³

El febril activismo que se vive en la actualidad es una manifestación de este pecado capital, que Caturelli, con gran acierto, denomina, pereza activa. "La contemplación (imperfectísima en las obras humanas, imperfecta en los efectos divinos en el tiempo, perfecta en Dios allende el tiempo) es visión y amor del bien espiritual. De ahí que un mundo inmanente a sí mismo solamente produce un activismo seco y desesperante al que llamó pereza activa pues es amargura y huida de la vida interior donde se contempla el bien espiritual y alocado movimiento productor de bienes físicos, de confort y de desmemoria de sí".²⁴

Consecuentemente la pereza activa ha llevado a la absolutización del trabajo. "Desde la aparición del industrialismo, en la medida que su propio desarrollo se lleva a cabo inmerso en el inmanentismo de un mundo autosuficiente, tiende a considerar al hombre como 'productor' y no como persona trascendente al acto mismo del trabajo. Por este motivo profundo, la absolutización del trabajo reem-

²¹ IDEM, *La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy*, Editorial Almena, Buenos Aires, 1974, p. 94.

²² IDEM, *El filosofar como decisión y compromiso*, op. cit., p. 96.

²³ IDEM, *Metafísica del trabajo*, Librería Huemul, Buenos Aires, 1982, p. 150.

²⁴ IDEM, *Metafísica del trabajo*, Librería Huemul, Buenos Aires, 1982, p. 151.

plaza el ocio contemplativo (optimista, intelectualista, trascendentista) por un triste activismo diario que odia todo valor trascendente al mundo del trabajo".²⁵

Como todo lo demás, el trabajo queda, por consiguiente, inmanentizado. "Así como la vida activa está subordinada a la vida contemplativa, del mismo modo el trabajo debe estar subordinado al ocio. En un mundo que se basta a sí mismo, en el inmanentismo explícito o implícito del hombre de hoy, el trabajo tiende a dejar de ser dispositivamente ordenado al ocio contemplativo para considerarse esencialmente clauso en sí mismo; para ello ha sido menester, primero, una progresiva negación de su subordinación a la contemplación (tanto inicial cuanto terminativa) y, segundo, negada aquella subordinación, el trabajo se hace absoluto para sí mismo. Y digo absoluto en sentido estricto, en cuanto no-ligado a nada; de ahí que el 'mundo del trabajo' se vuelve un todo en sí, sin posibilidad alguna de trascender fuera de su propio ámbito".²⁶

Paradójicamente, el inmanentismo moderno se presenta como un humanismo, pero tal "pretendido 'humanismo' que supone la inmanencia del mundo a sí mismo y, por tanto, al hombre como medida de todo, se vuelve contradictorio y autodestructivo".²⁷ La explicación profunda de ello es porque: "Ningún ámbito del hombre puede resultar autónomo, autosuficiente, pues el verdadero *centro* de todo es Cristo. La *paideia* cristiana no es, pues otra cosa que esta implantación de todo lo que existe en Cristo y, por eso, el hombre es, desde la Encarnación y Redención, cristocéntrico; el progreso interior del hombre es proceso de deificación, teándrico, en el cual toda la naturaleza en cuanto naturaleza se logra a sí misma; así como lo superior incluye virtualmente a lo inferior, el hombre nuevo cuyo Modelo es Cristo incluye, en su propio desarrollo, el perfeccionamiento de todo cuanto es por naturaleza".

Con Derisi, el profesor Caturelli afirma, por ello, que solamente es posible el humanismo cristiano católico, que es auténticamente humanismo. "Sin Cristo, el hombre como hombre no hubiese logrado abrir el camino de su propia perfección en cuanto hombre natural. Por eso, el humanismo (si quiere así denominarse a la *paideia clásica*) casi no era tal por su radical insuficiencia; a partir de Cristo, el humanismo es cristocéntrico. Y este humanismo teándrico es el *único humanismo posible*".²⁸

²⁵ *Ibid.*, p. 1.

²⁶ *Ibid.*, p. 149.

²⁷ *IDEM*, "Los 'humanismos' y el humanismo cristiano", en *Sapientia* (Buenos Aires), XXXV (1980), pp. 189-216, p. 203.

²⁸ *Ibid.*, p. 195.

En sentido propio ni existió un humanismo clásico o grecolatino, porque: "La razón filosófica griega no fue un razón filosófica pura sin elementos no-críticos o no-filosóficos de los cuales nunca se liberó y a los cuales jamás sometió a crítica (...) aquellos elementos no-filosóficos ínsitos en el pensamiento filosófico eran de naturaleza mítica e impedían a la filosofía antigua alcanzar verdades fundamentales de naturaleza, precisamente, filosófica".²⁹ El humanismo nació con la filosofía cristiana, ya que "le cupo al pensamiento cristiano, iluminado por la Revelación sobrenatural, la radical desmitificación del pensamiento antiguo permitiéndole eliminar los elementos no filosóficos y lograrse a sí misma como filosofía".³⁰

Por los muchos malentendidos, advierte nuestro filósofo cristiano que: "Es menester precavernos de la idea errónea de una suerte de yuxtaposición extrínseca de lo cristiano 'sobre' la *paideia* pagana; tampoco fue una suerte de 'táctica' aplicada a la expansión misionera de la Iglesia, ni una especie de 'imitación' o utilización de la *paideia* griega. Todo lo contrario: La *paideia* cristiana (verdadero humanismo no contradictorio con un teandrismo cristiano) supone al hombre griego y su propio crecimiento hacia Cristo y, por eso, la Iglesia habla su misma lengua y debe, ab intrínseco, usar sus mismos problemas y su mismo lenguaje filosófico".³¹

Este humanismo, que constituye el "contenido de la verdadera Tradición de Occidente",³² ha sido combatido por los pseudo-humanismos, porque: "El inmanentismo moderno y contemporáneo, al restaurar los mitos prefilosóficos con ropaje de estricta filosofía, los utiliza como arietes contra la Revelación cristiana".³³

En definitiva, según la rigurosa reflexión caturelliana de la cultura occidental: "A este mundo del que formamos parte, lo cristiano no le adviene como algo meramente extrínseco, ni como una suerte de acomodación o imitación, sino como *lo más íntimo de lo más íntimo suyo* en cuanto crecimiento crístico de su propia naturaleza (...). Por eso, Europa y América, sobre todo Iberoamérica, no son comprensibles fuera del ámbito de la fe".³⁴

²⁹ IDEM, *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, Ediciones del Cruzamante, Buenos Aires, 1983, p. 8.

³⁰ *Ibid.*, pp. 8-9.

³¹ IDEM, "Los 'humanismos' y el humanismo cristiano", op. cit., p. 192.

³² *Ibid.*, p. 215.

³³ IDEM, *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, op. cit., p. 57. Precisa Caturelli que no quiere decir que: "el inmanentismo actual repita los mitos en sus mismas y exactas formas tanto antiguas como gnósticas, sino que pone aquellas *ideas fundamentales* que siempre les han sido comunes" (*Ibid.*).

³⁴ IDEM, "Los 'humanismos' y el humanismo cristiano", op. cit., p. 197.

Filosofía de América

Ante esta visión inmanentista de Iberoamérica, Caturelli ha probado que: "América es, en el desarrollo de la historia universal, representante de lo primitivo, no en el sentido de una incapacidad para la creación sino, simplemente, en cuanto América es lo absolutamente nuevo, y, por lo tanto, a-histórico (...) es lo no-hecho todavía, o lo que está apenas en la primera impulsión de su desarrollo".³⁵

Reconoce que, antes de su descubrimiento, "América permanecía oculta, cubierta bajo la clausura de su entidad muda, y la absoluta virginidad de este continente se encuentra evidentemente en la América indígena que es *nada* para el espíritu". Sin embargo, precisa que: "En cuanto América comienza a abandonar su mudez absoluta, en cuanto comienza a dejar de ser una entidad simplemente estante, ha comenzado a ser descubierta. Descubrir América significa entonces romper su originariedad primitiva y abrir el camino de la América nueva, de neoamérica".³⁶

Por ello, el Dr. Caturelli, desde hace treinta años, viene distinguiendo entre dos facetas conexas de América: la originaria y la descubierta. "La América totalmente originaria es la América anterior a Colón, Veteroamérica, la primera cara de América, la América primitiva, inexistente para el espíritu que devela el Ser. Esta América es —si se nos permite la comparación— correspondiente a un estadio anterior al descubrimiento de la *physis* por los griegos".³⁷

Las culturas indígenas, que se encontraban en un estado parecido a las de la prehistoria europea, en el neolítico e incluso en el paleolítico, no habían alcanzado el grado cultural de la mediatez del pensamiento con la naturaleza. "Las civilizaciones precolombinas, aun las más avanzadas, existían en estado de inmediatez como lo muestran su arte (expresión del estado mágico), sus idolatrías y, sobre todo, los mitos de origen, el retorno del tiempo, la oposición cósmica de los dioses (manifestada en el juego mítico de pelota en los mayas), la pareja de dioses primordiales, el hado impersonal y determinista, los sacrificios humanos, la masa de tierra primordial de los incas de donde es generado el universo, etc.". ³⁸

³⁵ IDEM, *El hombre y la historia. Filosofía y Teología de la historia*, op. cit., pp. 15-16.

³⁶ IDEM, *América bifronte*, Editorial Troquel, Buenos Aires, 1961, p. 58.

³⁷ *Ibid.*, p. 59.

³⁸ IDEM, "El significado del descubrimiento y evangelización de Iberoamérica", en *Filosofar Cristiano* (Córdoba), 19/20 (1986), pp. 7-17, p. 13. Con la valentía y claridad, que la caracteriza, ha dicho Caturelli: "Pese a tantas afirmaciones en sentido contrario, las 'culturas' precolombianas, según mi opinión, no trascendieron nunca un estadio puramente telúrico que por ser tal, precisamente, permanece en el momento absolutamente *previo* del ser en bruto, es decir, de la Veteroamérica no descubierta aún por el espíritu" (IDEM, *América bifronte*, op. cit., pp. 58-59, nota).

Estas culturas no sólo eran distintas de la de los descubridores, sino además en un grado de civilización muy inferior. De ahí que: "Mientras San Pablo en Grecia se encontró con una cultura (aunque no liberada de los mitos preracionales que le impedían lograr su plenitud), el descubridor y el misionero se encontraron con un mundo aun en estadio de inmediatez originaria, ya se caracterice por su identidad absoluta con la naturaleza (en los más primitivos), ya por su identidad relativa con ella en los más civilizados".³⁹

En su reflexión metafísica sobre la cultura, explica Caturelli que: "La conciencia inaugura, por medio de la mediación del pensamiento, cierta 'distancia' que permite el nacimiento y desarrollo de la cultura en sentido estricto (originalidad); esta mediación es *inicial*, coincidente con la identidad relativa con la naturaleza (comienzos de una cultura); es *madura* cuando de ella nacen las grandes culturas (como la griega o romana) aunque ninguna de ellas lograron desprenderse de mitos primitivos (preracionales en sí mismos)".

Como se ha dicho, esto último se consiguió gracias al cristianismo, que transfiguró estas culturas maduras. Por ello, declara el profesor argentino: "... al desmiticar y transfigurar la cultura antigua (madura) no sólo le permite alcanzar su plenitud sino el más alto grado de la cultura como tal; por eso, reservo la denominación de cultura *final* a la cultura cristiana que es la plenitud de la cultura, en la cual logra su acabamiento (pasando de la originariedad a la originalidad) toda cultura que es legítima por naturaleza; podría decirse que la plenitud final de toda cultura se logra en la mística cristiana, momento culminante del hombre 'nuevo'".⁴⁰

En cambio, en la América originaria, ninguna cultura era madura, pues: "El indígena no había roto aún la inmediatez del espíritu con la naturaleza; existía en el estadio de originariedad previo a la cultura madura".⁴¹ Sin embargo, gracias al acto descubridor, a partir de la América originaria aparece la originalidad americana, la novedad de América. "De las oscuridades de Vetroamérica, emerge por primera vez América; o lo que es más correcto, de las oscuridades del ser en bruto, emerge por el acto de descubrimiento de América (...) América originaria frente a América descubierta. Dos caras de Amé-

³⁹ *Ibid.*, p. 14. En su primer libro sobre la historia de la filosofía argentina, se encuentra la siguiente precisión a estas afirmaciones: "La originariedad supuesta al acto posterior del descubrimiento por el espíritu, en el caso de Argentina que no tiene ninguna cultura indígena previa como México o Perú, es lo meramente estante como realidad geográfica (...) Salvo como inevitable pero precultural presencia telúrica, en Argentina, no hay supuestos" (IDEM, *La filosofía en la Argentina actual*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971, p. 11). Por ello, sostiene que: "Desde ese punto de vista, Argentina es un país distinto de sus hermanos mestizos o indígenas de América abiertos a otra diversa y propia originalidad" (*Ibid.*, p. 12).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁴¹ *Ibid.*, p. 13.

ica, no opuestas en el sentido de dos cosas puestas frentes a frente, sino una delante de la otra emergiendo de la anterior y simultáneamente succionada por aquélla (...) América desde ese momento (del descubrimiento) se comporta como una entidad bifronte, una opaca y clausa, abisal, y otra queriendo apenas emerger delante de ella".⁴²

La dualidad originareidad-originalidad permite explicar la diferenciación de Iberoamérica de lo que sería una reducción, lo que podría llamarse indigenismo o al denominado europeísmo. Como indica Caturelli: "Si fuéramos totalmente Europa, entonces ya no cabría esperar una originalidad americana. Por ahora somos todavía un poco coloniales por no decir que lo somos del todo. Pero poco a poco irá surgiendo balbuciente o torpe, o con la rapidez del genio, la originalidad de América".⁴³

No quiere decirse, con ello, que América no guarde relación con lo precolombino, porque se inaugura a partir de lo indígena; ni tampoco que no esté conexcionada con la civilización europea. Iberoamérica "pertenece a la Europa del espíritu y debe rechazar la mera yuxtaposición de lo europeo que constituye el 'europeísmo' que genera lo *bastardo*, ni europeo ni americano. Este nuevo estado del logos heleno transfigurado por la Revelación, asume la originariedad indígena que es como el plasma vital de la originalidad americana; o simplemente abre la novedad en los países de escasa o casi nula presencia indígena como Uruguay y la Argentina".⁴⁴

Filosofía del descubrimiento

Complementa esta doctrina del ser de América de Caturelli su importantísima y actual reflexión sobre el descubrimiento de América. Se inicia con la distinción, completamente original, entre hallazgo y descubrimiento. "Mientras hallar consiste en dar con algo en un momento del tiempo, descubrir se nos presenta como un acto que desencadena un proceso en el tiempo (...) Descubrir es un *acto* de la conciencia por el cual entre *lo* descubierto y la conciencia descubridora existe, precisamente para que haya descubrimiento, la *mediación* del pensamiento que le confiere (a *lo* descubierto) cierto nuevo grado de existencia".⁴⁵

⁴² IDEM, *América bifronte*, op. cit., p. 59. Para Alberto Caturelli, "América es bifronte en cuanto, por un lado, hay la originariedad muda y hostil, y, por otro, la originalidad del acto descubridor". Pero, además, hay "entre ambos, la *agonía* por la succión de lo originario (o por la aparición de lo 'bastardo' que no es ni europeo ni americano): tal es el drama de América" (E. FERNÁNDEZ SABATE, "El interiorismo realista de Alberto Caturelli", en A. CATURELLI, *La filosofía en la Argentina actual*, op. cit., pp. 205-208, p. 208).

⁴³ IDEM, *El hombre y la historia. Filosofía y Teología de la Historia*, op. cit., p. 16.
⁴⁴ IDEM, "Autopresentación", en *Filosofía Oggi* (Génova), VIII/3 (1985), pp. 423-448, p. 441.

⁴⁵ IDEM, "El significado del descubrimiento y evangelización de Iberoamérica", op.

El acto de descubrir, por esta mediatez del pensamiento, que implica, se comporta como la causa eficiente de la originalidad. Por consiguiente: "Descubrir supone que lo originario hallado es como herido por el acto descubridor, el que es, también, un levantarse, un acto de aparecer (...) y, por eso mismo, *original*. Y así como no hay tal acto descubridor sin la originariedad antepredicativa (término del mero hallar), así la originalidad es connatural al acto descubridor; más aun: descubrir, en su mismo acto, en cuanto inaugura una relación progresiva con lo descubierto revela su *novedad*".

Además de esta "novedad", el descubrimiento implica una cierta relación de "posesión", o "hacer suyo lo develado por la conciencia". El Dr. Caturelli indica que la expresión "nuevo mundo", ya utilizada por Colón, expresarían estas relaciones internas que se encuentran en la mediación descubridora.⁴⁶

Aunque esta doctrina metafísica sobre el descubrir es aplicable al descubrimiento de América, sin embargo, el mismo Caturelli indica que: "no es suficiente en el caso de América, porque no ha sido la mera conciencia natural la autora del descubrimiento ni la que ha mentado a América como *Mundus Novus*. Más que el hallazgo, el descubrimiento ha sido un acto de la *conciencia cristiano-católica*; y aunque pudo ser otra, tal es el hecho ineliminable".⁴⁷

No basta señalar que el descubrimiento de América no fue obra de la conciencia natural, tal como hubiera sido posible, sino de la católica, porque: "Toda conciencia cristiana, por el solo hecho de serlo, es conciencia mariana ya que la misma inhabitación del Mediador ha sido y es posible por la mediación de María. De donde se sigue que la conciencia descubridora de América es la *conciencia cristiano-mariana* y no ha sido un mero accidente que el Almirante pusiera su empresa bajo la protección de María cuyo nombre llevaba la principal carabela".⁴⁸

Además de católica y mariana, la conciencia descubridora es misional. "Como Dios quiere —con querer infinito— que todos los hombres sean salvos, es inherente a la conciencia cristiana una operación

cit., pp. 7-8. Por consiguiente, todo descubrimiento, en este sentido: "supone un estadio previo de inmediatez (originariedad); tal identidad con la naturaleza es absoluta en el hombre que vive en unión mágica y mítica con ella (preculturas o civilizaciones primitivas, o simple estadio mágico primitivo); es relativa cuando ha comenzado a esbozarse una 'distancia' con la naturaleza" (Ibid., p. 12).

⁴⁶ Ibid., p. 8.

⁴⁷ Ibid., p. 9. Advierte seguidamente que: "Cuando hablamos de conciencia cristiana no queremos decir que lo cristiano le advenga como yuxtapuesto, sino que le es sobre-naturalmente constitutivo" (Ibid.).

⁴⁸ Ibid., p. 10. Cf. IDEM, "Libertad y liberación en la Virgen María", en *Gladius* (Buenos Aires), 10 (1987), pp. 5-30.

sobrenatural permanente para que todos los que implícita y potencialmente pertenecen al Cuerpo Místico, pertenezcan a El explícita y actualmente; es decir, es constitutivo de toda conciencia cristiana su *carácter misional* (...). América ha sido no sólo hallada sino descubierta por la conciencia *cristiana mariana misional*".⁴⁹

La conciencia cristiana, mariana y misionera, conllevaba, según lo explicado, todo lo racional griego, romano, e incluso lo ibérico. Así pues: "Con las carabelas de Colón, comenzó un proceso que, en síntesis, es hallazgo, descubrimiento progresivo y posesión como actos de la conciencia cristiana, mariana y misional, la que, simultáneamente, es conciencia greco-romana e hispánica".⁵⁰ Por ello, confiesa también nuestro filósofo que: "No es, por tanto, el Cristianismo una suerte de 'religión yuxtapuesta' como se ha dicho, ni instrumento de 'dominación'; por el contrario, la fe cristiana, al penetrar, desmitificar y transfigurar la situación originaria, incorporó vitalmente a Iberoamérica, de modo que nuestra América no es comprensible sino desde la fe".⁵¹

La conciencia descubridora, por ser católica-mariana-misional y greco-latina-hispánica, llevó a algo, que es peculiar de la colonización y evangelización de América, puesto de relieve por nuestro investigador: "El acuerdo profundo, la unidad cuasi total, entre la Iglesia y la Corona, que equivale a la unión entre el orden temporal y el sobrenatural. Trátase de un caso único de acuerdo esencial entre las dos sociedades perfectas hasta el punto que la Corona se propone como fin primero de la Conquista la evangelización".⁵²

En plena cultura renacentista europea, explica, en otro lugar, Caturelli: "Más allá de la Edad Media, la mística española del siglo de Oro, señala el momento culminante del espíritu cristiano (...) De esta tradición somos hijos los iberoamericanos (...) Mientras en Europa comienza la destrucción del humanismo cristiano por la Reforma primero y el Capitalismo después, la *paideia* de Cristo se mantiene en España y Portugal y su humanismo cristocéntrico es trasladado a América".⁵³

Hecho que tiene una importancia extraordinaria. Ciertamente que: "En este proceso, el mismo pecado jugó su misterioso papel por-

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 10-11.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁵¹ IDEM, "El significado del descubrimiento y evangelización de Iberoamérica", op. cit., p. 12.

⁵² *Ibid.*, p. 16.

⁵³ IDEM, "Los 'humanismos' y el humanismo cristiano", op. cit., p. 198. Caturelli ha recordado que "este mismo espíritu descubridor implanta la cultura universitaria en América" (IDEM, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1963, p. 74).

que las limitaciones, los pecados y las atrocidades de los hombres (infieles a su misión cristiana) en algunos momentos parecen anular su misión esencial; pero el sentido fundamental se mantiene inalterado".⁵⁴

Lo negativo empezó en el siglo xvii con la renuncia y sustitución de este sentido evangelizador, que tuvo siempre la actividad descubridora. "La ruptura de esta Tradición (greco-romana-cristiana-ibérica-americana) comienza con la irrupción del inmanentismo iluminista en el siglo xviii que corrompió el alma de España y Portugal, resolviendo (y disolviendo) la temporalidad histórica cristiana en el temporalismo secularizante del liberalismo iluminista". Añade el ilustre pensador que: "Por eso, al absolutizar los valores seculares, la nación misionera se negó a sí misma, el imperio se corrompió en colonia y hasta puede decirse que las antiguas provincias de ultramar fueron más hispánicas que España".

Gracias a esta tradición, tan combatida desde entonces, es cierto que: "Hoy, un conjunto de pueblos que tienen la misma Tradición, la misma Fe, las mismas raíces culturales, la misma lengua, allende sus ricas diferencias, posean aquello que les es común y puede fundamentar una nueva cristiandad iberoamericana. En ella se pondrá de relieve su novedad y originalidad". El análisis filosófico del descubrir muestra, en definitiva, que: "Iberoamérica no tiene *ser* fuera de su tradición esencial a la que debe volver siempre para elaborar su futuro".⁵⁵

Toda esta filosofía del descubrimiento permite, por tanto, encontrar el destino histórico de Iberoamérica. Las siguientes palabras de Caturelli, fruto, como todas las citadas, de muchos años de estudio y reflexión y de su gran amor a Argentina, a América y a España, lo expresan sintéticamente: "América, pues, está abierta a lo nuevo pero alimentada por la tradición greco-romana-cristiana que es su tradición".⁵⁶ De modo más preciso: "La historia de Iberoamérica no es comprensible sin la Fe y, por eso, en la medida que la Fe Católica se clarifique más y más, Iberoamérica encontrará su verdadero destino que no puede ser otro que hacer fructificar —con frutos nuevos— la siempre presente *paideia* de Cristo".⁵⁷

EUDALDO FORMENT
Universidad de Barcelona

⁵⁴ IDEM, "El significado del descubrimiento y evangelización de Iberoamérica", op. cit., p. 14.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁶ IDEM, "Autopresentación", op. cit., p. 441.

⁵⁷ IDEM, "Los 'humanismos' y el humanismo cristiano", op. cit., p. 198.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL CONCEPTO DE PERSONA EN JUAN PABLO II

Para Juan Pablo II, en línea con la tradición filosófica aristotélico-tomista, la fundamental afirmación antropológica es *la del hombre como imagen de Dios, irreductible a una simple parcela de la naturaleza, o a un elemento anónimo de la ciudad humana* (Discurso inaugural, en Puebla, de la Tercera Conferencia de Obispos de Hispanoamérica, 28-I-1979).

Que el hombre no es *un elemento anónimo de la ciudad humana* es una tesis que entra en inevitable confrontación con los principios del hegelianismo y del marxismo. Hoy en día, cuando muchos regímenes políticos inspirados por esas ideologías han caído hechos añicos (y el derrumbamiento de los que aún permanecen parece ser cuestión de poco tiempo), la afirmación de Juan Pablo II resulta, incluso, un lugar común. Pero en 1979, muchos cristianos para el socialismo se sintieron incluso “escandalizados” por esa afirmación “tan radical”. Y es que la antropología del actual Pontífice —tan clásica en sus aspectos esenciales— se ha “adelantado” a los tiempos, porque la verdad no admite las apreturas de la cronología. Actualmente esa antropología sigue siendo profética cuando enjuicia duramente al capitalismo liberal...

El hombre como imagen

El hombre, afirma Juan Pablo II, *como imagen de Dios, es una persona, es decir, un ser subjetivo, capaz de actuar de una manera programada y racional, capaz de decidir sobre sí mismo, y que tiende a realizarse* (*Laborem exercens*, n. 6). El hombre es “valioso” porque tiene inteligencia y voluntad y, por tanto, es capaz de amar y conocer a Dios. Pero —y es el modo correcto en mi opinión de entender esta afirmación—, su valor procede *radicalmente* de su *ser imagen*, no de la “actualización” de sus capacidades espirituales. Tan valioso es un minusválido psíquico como Einstein: cada uno es reflejo —de muy diversa manera— de un mismo Dios.

La racionalidad, junto con la voluntad libre, “hace grande” a la persona. Nosotros somos imagen de Dios a causa, principalmente,

de nuestra racionalidad y de nuestra voluntad libre (aunque en un momento determinado de la existencia o durante toda ella no estén actualizadas esas capacidades). Por su parte, el cuerpo en el que se *alojan* la inteligencia la voluntad tiene —en cuanto contenedor de tanta grandeza— una dignidad grande, que ha dado lugar a la denominada “teología del cuerpo”. Esa cuestión, sin embargo, sale ahora del objetivo de este breve análisis.

El hombre actúa racionalmente y siempre lo hace por un fin: la total anarquía en el actuar o el completo desprecio de las formas no existe más que en el deseo de algunos ingenuos inconformistas. Es más, muchas veces, quienes se consideran más inconformistas son aquellos que aceptan con mayor pasividad las costumbres fáciles a las que inducen las pasiones humanas sin control. El inconformismo respecto a *lo que viene de fuera* se convierte casi siempre en rendida obediencia a la propia debilidad, a la personal carencia de esfuerzo.

Para actuar bien, insiste el Papa, el hombre debe pensar bien, porque —como dice el famoso refrán— *quien no vive como piensa, acaba pensando como vive*. Y eso no es más que una consecuencia de la mutua interconexión entre la voluntad y el intelecto del hombre. No puede darse radical dicotomía entre mente y voluntad más que por un corto período de tiempo: la estructura de la persona no aguanta mucho en una situación de tensión de ese tipo. Por eso, el hombre resuelve esa cuestión pronto: muchas veces, desafortunadamente, con escaso talento, ya que cae en lo más fácil, es decir, en la justificación de sus acciones torpes.

En su actuar libre, el hombre refleja —a decir de Juan Pablo II— parte de la grandeza y de la omnipotencia divina. El hombre, al dominar el mundo no hace sino cumplir lo que Dios mismo le pidió en el Génesis. Se hace co-creador con Dios mismo, co-dominador del resto de las criaturas.

Ser y deber ser

Al obrar, el hombre tiende a *llegar a ser lo que es* (a lo que *debe ser*) o —si se deja arrastrar por las propias debilidades— a *lo que no es* o, mejor dicho a *lo que no debería ser*. La grandeza del hombre está en llegar, libremente, a ser —en cada momento de su carrera humana— lo que Dios esperaba de él desde toda la eternidad. Cuando el hombre o la mujer rehuyen esos planes, se empeñan en un *no-ser*, que conduce a la tristeza y a la amargura. Por eso, Juan Pablo II insiste en que junto con la vida, el hombre ha recibido una llamada a la que debe responder para “llegar” realmente a *ser*.

Ese juego “dialéctico” entre el llegar a ser lo que Dios espera de cada uno y la personal resistencia para superar los obstáculos que se interponen entre la situación actual y ese modelo, *teje* —según la doctrina de Juan Pablo II— el caminar histórico del hombre. La persona es una *criatura-siempre-en-camino*. El hombre, en esa senda —en la historia—, se salva o se pierde. Y colabora a la salvación o a la condenación de los demás hombres, sus coetáneos. En su libre actuar, el hombre va *haciéndose o deshaciéndose*.

Ciertamente, como afirmaba San Juan Crisóstomo, Adán se perdió en el Paraíso y Lot se salvó en Sodoma. Pero, si bien es cierto que en el Edén no tenemos posibilidad de “contrastar” el comportamiento de Adán, sí que la tenemos en Sodoma: allí, la inmensa mayoría invirtió los usos naturales y fallecieron durante el castigo al que el Cielo condenó a aquella colectividad perversa. El entorno en el que se desarrolla la vida de cada persona es radicalmente importante. De ahí la insistencia de Juan Pablo II en el rechazo de las *estructuras de pecado*, por desgracia tan extendidas en los países de esa Europa Occidental que, como he tenido ocasión de comprobar directamente, sirve de paradigma —triste paradigma— a esas naciones que ahora comienzan a disfrutar de la democracia, una vez sacudido el yugo del comunismo.

El Papa detalla aún más: la salvación o la condenación la vamos haciendo en nosotros día a día. Jornada a jornada “labramos” nuestra eternidad, y podemos colaborar con nuestro esfuerzo, al “labrado” de la eternidad ajena.

Conquistar la eternidad: ser y tener

El hombre conquista o *spreca* —tira a la basura— su eternidad. Así lo decía en el declinar de su existencia aquel gran político-literato-filósofo-periodista, Ignazio Silone: *¿Qué tristeza entender algunas cosas cuando comienzan a aparecer en la cabeza los primeros cabellos grises, darse cuenta de haber desperdiciado los mejores años y energías!* Y, aunque laico —en sentido italiano, es decir: anticatólico—, escribió con gran lucidez intelectual: *La Iglesia debe permanecer firme en sus propias convicciones, de otro modo bajará también ella al campo de la duda, y allí nos encontrará a todos nosotros, viejos laicos. Pero qué encuentro más triste sería...* (Sobre este tema: mi artículo *Vivir sin traicionar*, en “Nuestro Tiempo”, noviembre de 1988).

El hombre, para Juan Pablo II, frente a lo que afirman los marxistas —y otros filósofos: Nietzsche, Schopenhauer, Sartre, etc.—, logra

ser más, en la medida en que se acerca a Dios, no en la medida en que se aleja de El. Es precisamente su conciencia de criatura, en todo dependiente del Creador, lo que le hace más grande, más capaz. Paradójicamente, es en su *aparente miseria* de ser criatura donde se encuentra su *real e inmensa grandeza*.

El *tener* —fundamental sin duda en muchos sentidos para poder *ser*— está, sin embargo, condicionado al *ser*. Sólo “siendo más” se está en condiciones de poder —correctamente— “tener más”. Y, a la vez, ese tener más hace “ser más” en la medida en que el “tener” se sitúa al servicio del hombre, es decir, le hace capaz de <ser> más *plenamente hombre en todas las dimensiones de su existencia, en todo lo que caracteriza a su humanidad* (Discurso en la Unesco, París, 2-VI-1980).

Pero, hablando en sentido estricto y radical, “ser más” lleva habitualmente de la mano a “tener menos”. Y esto por muchos motivos. Uno —y no el menos importante—, porque al “ser más” el hombre se siente más obligado a la solidaridad, es decir, se anima a “participar” sus bienes con los otros.

Por otra parte —como he comentado en otro lugar de manera más amplia (*Il valore della povertà*, ed. Ares, Milán, 1990)—, los bienes son algo necesario para el hombre y especialmente —si puede hablarse así— para el cristiano. En este sentido, es preciso un cierto cambio en parte de la teología tradicional, que ha insistido demasiado en la importancia de estar desprendido, olvidando que tan imprescindible es el desasimiento como el poseer: sin “bienes” es muy difícil practicar la virtud. Y si se denominan “bienes” es porque tienen carácter de bien...

Juan Pablo II afirma que cuando el hombre se esfuerza por “ser más”, va divinizándose. Eso le hace, por decirlo con San Pablo, “poseer como no poseyendo” (I Cor. VII, 29-30). Y es que, muchas veces, *el ser más* conduce a un cierto “vaciamiento” del *aspecto espiritual* del tener (es decir, una disminución de la conciencia de ser *propietario* y un aumento del sentimiento de ser *administrador*). No así del aspecto material: puede tenerse mucho y “seguir siendo” mucho —y crecer en ese ser—, siempre que ante esos bienes que se poseen se adopte una actitud de “sano distanciamiento”.

Jesús, liberador

Jesucristo aparece —ha escrito Juan Pablo II— *como Aquel que libera al hombre de lo que limita, disminuye y casi destruye, esta li-*

bertad en sus mismas raíces, en el alma del hombre, en su corazón y en su conciencia (Redemptor hominis, n. 12).

Dios —y es ésta una afirmación de San Agustín que al Papa gusta particularmente— es *intimior intimo meo* (San Agustín, *Confesiones*, 2,6, 11). Sólo Cristo permite la plena autorrealización del hombre: El —son palabras de Juan Pablo II— *manifiesta plenamente al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación (Redemptor hominis, n. 8).* El hombre no cala definitivamente en la comprensión de sí mismo hasta que *conoce* realmente a Cristo, hasta que no profundiza en los planes sobrenaturales de Cristo con respecto a uno mismo.

A este respecto, pueden hacerse algunas reflexiones. La primera es que el cristiano ha de procurar serlo de verdad, y no sólo de una manera meramente intelectual, sino con todo el corazón.

En segundo término, debe evitar los juicios radicales sobre las personas cuando, por ejemplo, investidas de autoridad política, militar, etc., promulgan leyes gravemente ofensivas para la dignidad del hombre: la defensa de la planificación familiar con métodos artificiales, la promulgación de leyes permisivas respecto al aborto, el ataque más o menos encubierto a la enseñanza religiosa, a la Iglesia, etc. Muchas veces —y esto es una opinión personal— no se trata tanto de positiva mala voluntad (aunque en ocasiones sí que se dé) como de ignorancia antropológica, es decir, de desconocimiento sobre el verdadero sentido de la vida. Y no es de extrañar: desconocen a Cristo, lógico es que ignoren los aspectos más profundos de la persona...

Entrar en Cristo

El hombre —proclama Juan Pablo II— *debe entrar en El (en Cristo), con todo su ser, debe "apropiarse" y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo (Redemptor Hominis, n. 10), para alcanzar la plena conciencia de su elevación, del valor trascendental de la propia humanidad, del sentido de su existencia (Redemptor Hominis, n. 13).*

Y no hay aquí *humanidades* genéricas, sino un hombre concreto, una mujer concreta: el hermano y el amigo, y también el camarero, el taxista o el minero. Habla el Papa —digámoslo con sus mismas palabras— del hombre *tal como ha sido querido por Dios, tal como El lo ha elegido eternamente, llamado, destinado a la gracia y a la gloria; tal es precisamente "cada" hombre, el hombre más concreto, el más real (Alocución, 31-V-1980).*

En la Encarnación se encuentra la clave del hombre mismo, de cada hombre (cfr. *Dominum et vivificantem*, n. 48). Podemos afirmar, por eso, que todas las respuestas a las innumerables preguntas que nos formulamos sobre el sentido de la vida, del mundo, de la humanidad, de nosotros mismos, del dolor, de la muerte, del amor, de la alegría... tienen su respuesta en ese Niño de Belén, que pasó frío recogido en un pesebre, que mira con ojos suplicantes desde su desnudez solitaria, con un amor inconmensurable que solicita cariño a los hombres. El espera para darnos respuestas. Pero, eso sí, para recibirlas es preciso preguntar, hay que acercarse, hay que contemplar, hay que “perder el tiempo” en la contemplación.

Una de las grandes luchas de hoy en día se desarrolla precisamente en este campo: multitudes de hombres y mujeres evitan —consciente o inconscientemente— la reflexión, la contemplación: no desean escuchar, en definitiva, la propia conciencia. Tiende a huirse de la soledad pero sin hacer partícipes a los demás de lo propio y se acaba en diálogos que parecen más bien monólogos entre sordos, donde no importa lo que otro cuente, porque el egoísmo ha hecho cuerpo con muchos hombres. Muchas veces el estar juntos no es más que una unión de egoísmos. Sobre esto habría mucho que decir por lo que se refiere a la vida matrimonial de tantas y de tantos: “dejan” de amarse, porque no “quieren” conocerse como son, les cuesta aceptar los defectos del otro.

Paralelamente, al unir sus cuerpos no como en un altar, sino por el egoísmo del placer —no desean frutos de su “amor”— el marido y la mujer se convierten en cómplices del pecado. Por eso insiste el Papa continuamente en esta cuestión, porque es imposible que una familia mantenida por egoístas llegue a abrirse a Cristo. ¡Qué difícil será que los hijos aprendan generosidad en un hogar así! ¡Y qué difícil la fidelidad de un matrimonio en el que, por egoísmo, cuando acaban los primeros impulsos del amor falta un motivo nuevo de contemplación —los hijos— que mantenga unido el hogar!

Vivir para el amor

Se prima la dinámica de grupo... y se olvida que la Redención se aplica uno a uno, individualmente. No seremos juzgados en grupos —aunque, es evidente, que nuestra actuación será en parte juzgada a la luz de la influencia que haya tenido nuestro comportamiento en los demás—: seremos presentados individualmente al Juez supremo. Nuestra conciencia, desnuda de ataduras y excusas, tendrá que dar cuenta al Juez Supremo —Jesús, que es Amor y también Justicia—

de las obras personalmente realizadas y de aquellas otras voluntariamente omitidas.

El Primogénito de toda la Creación, al encarnarse en la humanidad individual de Cristo, se une en cierto modo a toda la realidad del hombre, el cual es también carne, y, en ella, a toda carne y a toda la creación (Dominum et vivificantem, n. 50). El cristiano debe, pues, buscar a Cristo con ansia, sabiendo que es el negocio fundamental de su vida, aquél en el que se juega de verdad a una carta no sólo lo que es aquí, sino también el puesto que en el Cielo —si Dios quiere— ocupará.

La clave de Juan Pablo II para entender la persona humana es Cristo. Pero no basta, dicho así. El Santo Padre añade: *Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza, llamándolo a la existencia por amor; lo ha llamado al mismo tiempo al amor... El amor es por lo tanto la vocación fundamental e innata de todo el ser humano (Dominum et vivificantem, n. 11).* El hombre no puede vivir para sí mismo, ha de hacerlo por y para los otros.

Esto que Juan Pablo II ha puesto de manera tan clarividente en el candelero es expresión de algo tan antiguo como el hombre mismo. Así lo escribió Aristóteles: *La amistad es, en efecto, una virtud, o va acompañada de virtud y, además, es lo más necesario para la vida. Sin amigos nadie querría vivir, aún cuando poseyese todos los demás bienes (Ética a Nicómaco, 122).* O también: *si para el hombre dichoso el ser es deseable por sí mismo, porque es por naturaleza bueno y agradable, y algo muy próximo es también para él el ser del amigo, el amigo será también una de las cosas deseables. Y el hombre dichoso tiene que poseer lo que es deseable o sentirá la falta de algo. Luego el hombre feliz tiene necesidad de amigos buenos (Ética a Nicómaco, 153).*

De otra manera lo dijo Erasmo: *Sin un amigo, mi vida no es vida sino muerte o, si he de denominarla vida, es una vida miserable, hecha más para un animal salvaje que para un hombre. Si me atrevo a juzgarme, debo asegurar que creo firmemente que aquí abajo nada puede ser preferido a la amistad; nada debe buscarse con más celo, sobre nada hay que velar con más atención (Erasmo, en Erasmus de León E. Halkin, p. 10-11).*

Y por mencionar un último ejemplo, podemos decir con Antonio Machado, el poeta español: *Un corazón solitario no es un corazón.*

Nada más ridículo que sentirse sólo en una reunión donde los demás hablan y se manifiestan amistad. Esa incomodidad existencial que todos hemos sentido alguna vez responde en parte a esa tendencia humana a estar con los otros, a compartir con ellos la propia existencia, los propios ideales e ilusiones, la propia capacidad de amar...

Nadie puede hacer fiesta aisladamente: no tendría sentido. No se auto-convoca un guateque para una persona, no se celebra nada "en solitario": eso más que una fiesta es un "pseudos". Se celebra con los amigos, desea trasmitirse lo que se lleva dentro.

Algo similar sucede con el dolor: se sufre menos cuando se sufre compartidamente, cuando se cuenta con el apoyo *íntimo* de alguien que nos entiende, que condivide —porque *comprende*— el personal sufrimiento físico o moral.

Perdonar y ser perdonado

Frente a las ridículas "confraternizaciones" de algunos, el Santo Padre estimula a introducir *el momento del perdón (...) condición esencial de la reconciliación, no sólo en la relación de Dios con el hombre, sino también en las recíprocas relaciones entre los hombres (Dives in Misericordia, n. 14)*. Cualquier reconciliación verdadera entre los hombres o entre los pueblos y naciones debe pasar necesariamente a través de Cristo. Si no es así, se tratará más de una paz ficticia hecha de intereses o de miedos, no de verdadero amor. *La verdadera paz (...) implica la superación de las causas de la guerra y la auténtica reconciliación entre los pueblos (Centesimus Annus, n. 18)*. Es éste, por lo demás, uno de los rasgos definitorios del cristianismo: frente a religiones que proponen a sus seguidores el odio, la venganza o el rencor, los católicos se ven estimulados al perdón, porque Dios mismo perdonó el pecado original y perdona cada vez que, contrito, el católico se arrodilla ante Cristo juez-médico-sacerdote que juzga-cura-intercede.

La sociedad de consumo, las prisas, la vida urbana parecen ir, en cierto modo, contra una antropología cristiana. La amistad, la contemplación, la oración, exigen un cierto distanciamiento de lo inmediato. Solicitan también silencio. No puede calarse en la amistad en una taberna donde apenas puede oírse lo que nos dicen. No puede haber contemplación con el minuterero en la mano: el amor es intemporal y clama por hacerse eterno, también, en cierto modo, en el "tiempo que se le dedica". No se contabiliza el tiempo que un enamorado está con su novia y no debería contabilizarse el que un católico está con su Dios.

Nos descubrimos realmente en Cristo. Pero ese descubrirse en Cristo tiene un matiz importante. Es un descubrirse en la negación. Impulsado por las pasiones desatadas —tras el pecado original y las personales ofensas al Creador—, el hombre tiende a afirmarse de uno

u otro modo: quién en el deporte, quién en el estudio, quién por su carácter... Y lo que pide Cristo a sus seguidores es que le imiten y, para ello, es necesaria la personal negación. Negarse es lo contrario de afirmarse: hay que desaparecer, hay que anonadarse... para que Cristo surja.

La fe cristiana —y en consecuencia la antropología cristiana— está llena de contradicciones aparentes y muchas sólo en el Cielo llegaremos a comprenderlas. Hay que aceptar que no se entienden muchas realidades, hay que negar el desordenado afán de la propia inteligencia por “entender plenamente” a Dios y sus planes.

Tema básico de la doctrina de Juan Pablo II sobre la persona humana es la “función” del trabajo en la vida del hombre, pues *el hombre se expresa y se realiza mediante su actividad laboral* (*Centesimus Annus*, n. 6).

En el desarrollo de su labor profesional, el hombre se hace co-partícipe en la obra creadora de Dios. Sucede aquí algo similar a lo que ocurre con ese don maravilloso de la sexualidad. Mediante éste, el hombre se hace co-creador con Dios; con el trabajo, el hombre se hace co-dominador y co-transformador y co-posesor del mundo todo.

Libertad en la obediencia

Tanto respeto tiene Dios a la libertad del hombre que éste, si lo desea, puede subvertir esas inmensas capacidades con que el Creador le adorna. Entonces, en vez de servirle para *ser más*, le aniquilan. El hombre —gran misterio es éste— puede empeñarse en la autodestrucción de sí mismo y del mundo que le ha sido entregado. Sucede que *cuando el hombre desobedece a Dios y se niega a someterse a su potestad, entonces la naturaleza se le rebela y ya no le reconoce como señor, porque ha empañado en sí mismo la imagen divina* (*Sollicitudo rei socialis*, n. 30).

Una concepción del hombre que no responde a la deseada por Dios conduce necesariamente a *una concepción de la libertad humana que aparta de la obediencia de la verdad* (*Centesimus Annus*, n. 16). Entonces, *el contenido de la libertad se transforma en amor propio, con desprecio de Dios y del prójimo; amor que conduce al afianzamiento ilimitado del propio interés y que no se deja limitar por ninguna obligación de justicia* (*Centesimus Annus*, n. 16).

Dios respeta la libertad, porque forma parte de las “reglas de juego” de la vida. Tan grande es la esperanza de Dios en que el hombre, porque *le da la gana*, diga: *Jesús te amo*, que corre el riesgo de

que muchos equivoquen sus pasos. Gran misterio éste, que debe agradecerse, porque permite merecer el Cielo.

La grandeza y la miseria se presentan ante el hombre, para que elija entre una y otra. Evidentemente, el camino de la renuncia, del respeto de las leyes establecidas por el Creador es más costoso —siempre es más duro ascender que dejarse arrastrar ladera abajo—, pero es el único que conduce a la felicidad. Por eso el Papa insiste una y otra vez en estas dos cuestiones: sin lucha por respetar el orden correcto de la naturaleza —y entre otros aspectos, la sexualidad—, o sin esfuerzo por dominar el mundo —mediante el trabajo— tal como Dios quiere, el hombre se empeña en *ser menos*.

Cuando el hombre —la mujer—, cumple —a pesar de las dificultades— con su deber, encuentra a Cristo. Así lo ha escrito Juan Pablo II en la *Laborem exercens: El sudor y la fatiga que el trabajo necesariamente comporta en las actuales condiciones de la humanidad, ofrecen al cristiano, y a cada hombre, llamado al requerimiento de Cristo la posibilidad de participar en el amor a la obra que Cristo vino a cumplir. Esta obra de salvación se lleva a cabo por medio del sufrimiento y de la muerte de Cruz. Soportando la fatiga del trabajo en unión con Cristo por nosotros crucificado, el hombre colabora en cierta forma con el Hijo de Dios en la redención de la humanidad, y se manifiesta como verdadero discípulo de Jesús, llevando a su vez la cruz, cada día, en la actividad a que es llamado a realizar (Laborem exercens, n. 27).*

El hombre, pues, no se agota en sí mismo, en su mera interioridad “vacía”. Abriéndose, el hombre encuentra la felicidad: las puertas de la felicidad se abren siempre hacia fuera y si uno pretende forzarlas hacia dentro, se empeña en la infelicidad.

El Centro del cristiano es Cristo, sólo en El encuentra el gozo. Al igual que sucede con el sueño y con la felicidad misma, el hombre se encuentra a sí mismo “cuando no se busca”. La persona se libera de esclavitudes, cuando se empeña en ser esclavo de los demás y, en modo muy particular, de Cristo: es decir, de los demás por Cristo. Así se entiende que el Papa sienta como obligación propia el anunciar la liberación *por obra del Espíritu, que es el único que puede ayudar a las personas y a las comunidades a liberarse de los viejos y nuevos determinismos, guiándolos con la ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús (Dominum et vivificantem, n. 60).*

Contemplando esa labor exigente y grata de las criaturas está la primera *obra de Dios*, la Madre de Jesús, que sigue *engendrando* nuevas generaciones de cristianos.

ÉTICA DEL PODER POLÍTICO SEGUN SANTO TOMAS

No es lo mismo hablar de ética política que de ética del poder político. La ética política la realizan, bien o mal, todos los miembros del cuerpo social, gobernantes y ciudadanos, todos comprometidos con el bien común por el que se asocian naturalmente los hombres. "Quien primero instituyó la ciudad fue causa de los mayores bienes para los hombres" (*I Polit.* lec 1, n. 40). Pero este bien común compromete principalmente al poder político o responsables del gobierno de la Nación. En ellos han de entrar en juego dos grandes virtudes que se definen específicamente, como la política misma, por el *bonum commune*, y son nada menos que la prudencia gubernativa, que legisla y gobierna para el bien común, y la justicia legal o social, que educa la voluntad en ese mismo sentido.

"Es imposible —decía Santo Tomás— que el bien común de la Nación vaya bien, si los ciudadanos no son virtuosos, al menos aquellos a quienes compete mandar" (*I-II*, 92, 1 ad 3), principales responsables "del bien común, que es mejor y más divino que el bien de los particulares" (*I Polit.* lec. 1, n. 11), pues "la sociedad no es sólo para que los hombres vivan, sino para que vivan bien de modo que las leyes civiles conduzcan la vida de los hombres a la virtud" (*Ibidem*, n. 31). Más adelante hará esta impresionante evaluación: "El hombre es el mejor de los animales, si es perfeccionado por la virtud, hacia la cual tiene inclinación natural. Pero si vive sin ley y sin justicia, el hombre es el peor de los animales. Y lo prueba (Aristóteles), porque la injusticia tanto es más cruel cuanto más armas tiene, esto es, medios para hacer el mal" (n. 41); "si uno no puede convivir en sociedad civil por su maldad, más que hombre es como una bestia" (*Ibidem*, n. 39).

Hace cien años que León XIII, en su trascendental encíclica *Rerum novarum* (15-5-1891), cuyo centenario ha conmemorado Juan Pablo II con otra encíclica sobre la justicia social (*Centesimus Annus*) afirmaba que "teniendo que ser el bien común de naturaleza tal que los hombres, consiguiéndolo, se hagan mejores, debe colocarse principalmente en la virtud" (n. 25). Lo repetirá en nuestros días el Concilio Vaticano II: "El ejercicio de la autoridad política, así en la comunidad en cuanto tal como en las instituciones representativas, debe realizarse siempre dentro de los límites del orden moral para procurar el bien común" (*Gaudium et spes*, n. 74).

La clave, por tanto, de la ética del poder político es el bien común, en el que han de confluir los bienes útiles, los bienes placenteros y, sobre todo, los bienes honestos o de virtud. Sus coordenadas son las siguientes:

a) La naturaleza racional, libre y coloquial del hombre, "animal politicum" o "animal civile", natural y sobrenaturalmente proyectado a la vida social, de la que necesita para vivir bien biológica, intelectual y moralmente, es el presupuesto de la vida en sociedad y de su estructuración política. Esta proyección u ordenación viene del mismo Dios, e implica el deber y el derecho de constituir una autoridad política que encauce y regule la convivencia perfecta en paz o "tranquila libertad".

b) Este bien común buscado por todos los hombres, unidos en sociedad (*unitas ordinis*) es la razón de ser que define tanto a la sociedad como a la autoridad que la representa, dinamiza e informa, de donde resulta su gran valor y dignidad. "Siendo, por tanto, oficio propio del rey procurar con todo esmero el bien de la sociedad, mayor premio se le deberá a él por su buen gobierno que al súbdito por su buena acción" (*El régimen político*, Lib. I, cap. 10, n. 50). Pero si la autoridad falla en su legitimidad de origen o de ejercicio del poder para el bien común, pierde su razón de ser y retorna al pueblo.

c) El bien común en cuestión, que define a la sociedad y a la autoridad que la representa, informa y dinamiza, define asimismo a la prudencia gubernativa, *recta razón del hacer político*, de la que es producto primordial la ley, que se define precisamente como *ordenación de la recta razón al bien común promulgada por la competente autoridad* (I-II, 90, 1-4).

d) Ese mismo bien común, no ya visualizado por la prudencia gubernativa y el imperio de la ley, sino deseado y buscado por la recta voluntad del ciudadano, políticamente responsable del bien de todos, define la justicia social o legal, la mejor de las virtudes del orden de la justicia (II-II, 58, 6 y 8).

e) El ámbito propio de esta convivencia en orden al bien común nacional o internacional, dada la actual extensión de la vida social a la *communitas orbis*, es el de la libertad, presupuesto, aunque no consumación sin más de la vida virtuosa implicada en la ética política. La democracia, como la monarquía, ha de educar, sí, para la libertad, pero ha de ser para ejercerla dignificante conforme a recta razón de cara al bien común. Es así como es perfectiva o dignificante. Como repite Juan Pablo II, "la libertad no es real en ningún campo si no se funda en la verdad". "La ley humana —había sentido Santo Tomás en un texto citado por la *Rerum novarum*—, en tanto tiene razón de ley en cuanto está conforme con la recta razón, y, según esto, es manifestado que deriva de la ley eterna. Pero en cuanto se aparta de la razón, se llama ley inicua, y entonces no tiene razón de ley, sino más bien de violencia" (I-II, 93, 3 ad 2). Son las exigencias de la vida política, de sus principales responsables y legisladores, que acaban de recordar los Obispos españoles en su Instrucción *La verdad os hará libres*, números 49 y 61.

f) Índice de este bien común en su continua realización o consecución es la paz social o política, conjunción de gobierno prudente y de convivencia en tranquila libertad, en que se respetan los derechos de todos y se facilita el cumplimiento de los deberes cívicos. "La unidad de la sociedad, que se llama paz, ha de ser lograda por la diligencia del gobernante. Por consiguiente, para lograr un estado de buena vida en la sociedad se requieren tres cosas: primera, que la sociedad se constituya en unidad pacífica; segunda, que, unida en el vínculo de la paz, sea llevada a obrar bien, pues así como el hombre nada puede hacer bien sin presuponer la unidad de sus partes, tampoco la sociedad carente de paz, ya que la lucha interior le incapacita para obrar bien; tercera, que el gobernante procure que haya suficiente abundancia de bienes necesarios para vivir bien" (*El régimen político*, Lib. I, cap. 16, n. 87).

Es bien sabido cómo Santo Tomás, tanto en los comentarios a la *Política* y *Ética* de Aristóteles, como en obras tan personales como *El régimen político* y *Suma Teológica*, sostiene vigorosamente que si el gobierno o la legislación atentan contra la recta razón o bien común, cesa la obligación de obedecer y nace el derecho de rebelión, aconsejable o no según las circunstancias, que a veces hacen preferible la tolerancia de un estado de "violencia", más sorda, pero no menos injusta que ciertas violencias armamentísticas convencionales. En el pensamiento ético de Santo Tomás no cabe ni el "pacifismo" (= la paz a toda costa) o "irenismo", como tampoco el "libertismo" (= la libertad sobre todo). Lo que se necesita y a lo que hay derecho es libertad para poder vivir en la verdad; y paz que sea fruto de la justicia y la solidaridad. El autor de *El régimen político* reasume el consejo de San Pablo a los efesios (4, 3), que "sean solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz" (Lib. I, c. 3).

Esta ética del poder político, según Santo Tomás, se establece a un nivel común, supraconfesional, válida para todo ciudadano y para todo gobernante, como todos los derechos fundamentales que entran en juego en ella. Trasciende, sobre todo, la mentalidad positivo-voluntarista de una ética de consenso o de pacto social, en función del comportamiento de una sociedad desmoralizada. Ha de prevalecer el criterio de la verdad y del bien sobre el criterio de la opinión pública, aunque sea mayoritaria, porque lo que vale filosóficamente —decía Santo Tomás— "no es lo que hayan pensado los hombres, sino cuál es la verdad de las cosas" (*I De Coelo et mundo*, lec. 22). Los Obispos españoles, en la citada Instrucción, núm. 49, se niegan, con razón y oportunidad, a reducir la normativa moral del poder político a una hipotética "ética civil consensuada". No es por el adjetivo "civil" en su significación original (el latín "civilis" corresponde al griego "politikós"), sino porque su fuerza de ética civil natural se ha relajado a la categoría de hechura humana, anteponiendo los hechos a las normas; la voluntad a la razón; lo útil o placentero a lo honesto y dignificante. Y Juan Pablo II acaba de proclamar: "Pero además nosotros queremos una paz que sea justa; nosotros no somos pacifistas; queremos paz y justicia, no queremos la paz a toda costa, a cualquier precio" (14/2/1991).

VICTORINO RODRÍGUEZ

AUGUSTO DEL NOCE, FILOSOFO DE LA MODERNIDAD *

A fines de 1989 (precisamente el 30 de diciembre), en aquellos días turbulentos en los que con un proceso sumario y con la ejecución de Ceausescu se consumaba el último acto de la disgregación del imperio comunista en Europa oriental, se extinguía en Roma Augusto Del Noce, un pensador iluminado pero muchas veces incomprendido; había sido por decenios el crítico más severo y agudo de aquel imperio y del sistema que lo regía (el marxismo) y del cual, en un ensayo memorable, en 1978, *Il suicidio della rivoluzione*, con intuición profética había predicho el derrumbe inevitable.

Esencialmente filósofo de la política y de la historia. Del Noce ha concentrado su atención y su reflexión en la época moderna, de la que ha buscado recoger más que los acontecimientos singulares la tesitura global, investigando los principios inspiradores de la modernidad, valiéndose para esto no sólo de los resortes de la razón sino del rico patrimonio de la tradición cristiana. Así Del Noce ha elaborado una *filosofía cristiana de la modernidad*.

La época moderna es la época de la secularización y del ateísmo pero también la época del progreso y de la revolución. Pero, como muestra Del Noce en muchas de sus obras (en particular *Il problema dell'ateismo* y *L'epoca della secolarizzazione*), progreso y revolución no están separadas de la secularización y del ateísmo, sino íntimamente unidas. Los éxitos negativos del progreso y de la revolución en efecto son debidos también y sobre todo a la visión renacentista que ha pretendido hacer del hombre un ser inocente, naturalmente bueno, sin pecado y sin tendencias malas, sabio, omnipotente y omnisciente, dueño absoluto de sí mismo, de la naturaleza y de la historia, borrando de la cultura, de la sociedad y de la conciencia toda huella de Dios.

Toda la genial reflexión de Del Noce sobre la modernidad tiene su inspiración en una concepción metafísica del hombre y de la historia.

A sus críticos, que le reprochaban que sus reflexiones sobre la modernidad, sobre el ateísmo, sobre la secularización, sobre la revolución, no sobrepasaban el plano del análisis histórico, el propio Del Noce replicaba que hay diversos modos de hacer metafísica: la metafísica abstracta, impersonal, que estudia la naturaleza dinámica, y la concreta, existencial, que estudia la historia.

"Pensar con referencia a la actualidad histórica (escribe Del Noce en una página luminosa de su *opus magnum*, su obra principal, *Il problema*

* Nacido en Pistoia el 11 de agosto de 1910, Augusto del Noce se doctoró en Filosofía en 1932. Fue "libero docente" de Historia de la Filosofía en 1948. Inició su actividad académica en la Universidad de Trieste, enseñando Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea. Sucesivamente fue titular de Historia de las Doctrinas Políticas en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Roma. Desde 1984 hasta 1987 fue senador nacional por la Democracia Cristiana. Sus numerosas obras abarcan desde el análisis del marxismo (*Marxismo e salto qualitativo*, 1948) y del ateísmo (*Il problema dell'ateismo*, 1964) hasta el de la revolución (*Il suicidio della rivoluzione*, 1978); desde el compromiso político de los católicos (*Il problema politico dei cattolici*, 1967) hasta el estudio del pensamiento de Giovanni Gentile, que culmina en una gran monografía de próxima aparición.

dell'ateismo) no es negar la eternidad de los problemas metafísicos, sino reconocerla en su verdadero sentido. Porque la exclusión del tema del progreso, tanto en su sentido cientificista como en el historicista, es ciertamente lo que caracteriza el pensamiento metafísico y fundamenta la distinción entre filosofía y ciencia; pero para que esta exclusión sea válida es preciso que se libere al pensamiento metafísico de esa inmovilización en fórmula que lo hace susceptible de aparecer como imagen alienada de una cierta situación histórica; es preciso que también para el pensamiento metafísico sea válido cierto concepto metafísico de progreso no expresable de otra manera que como 'explicitación de lo virtual'. La exclusión del progreso y del historicismo no puede tener otro sentido que el de que el problema metafísico es aquel que ningún otro puede resolver por mí y que por ello no se me presenta en términos siempre nuevos, en razón de la situación histórica. No tengo delante mío una suerte de elenco de problemas ya resueltos que puedan recogerse en un tratado; por el contrario, es en el proceso personal de soluciones del problema que reconozco en mi tesis la explicitación de una 'virtualidad' suya que la tesis metafísica se me hace 'evidente', liberándose de la siempre contingente forma que había asumido en sus formulaciones históricas. Más que motivado por un larvado rechazado de lo eterno, el reconocimiento de la situación histórica está motivado por la exigencia de no confundir lo eterno con el tiempo."

Del Noce tenía perfectamente razón. Lo que caracteriza a la metafísica es la audacia de volver las espaldas a este mundo, a salir de "la caverna" y de *ir más allá*, tomando conciencia de la caducidad, de la precariedad, de la temporalidad, de la inactualidad, de la contingencia, de la no-verdad de todo lo que nos circunda, para sumergirse en la verdad, en la absolutez, en la eternidad. "Sentir el mundo como limitado 'en todo' como ha escrito Wittgenstein: en esto consiste la metafísica (o la "mística" como prefiere llamarla Wittgenstein). A este principio se refirió Del Noce en su penetrante reflexión sobre la *actualidad histórica*. En esto reside la grandeza y la originalidad de su pensamiento.

Sus maestros principales en esta reflexión suya fueron Vico, San Agustín, Pascal y Gramsci. De Vico, Del Noce ha tomado el *interés por la historia* pero con una atención más acentuada por los problemas políticos y culturales. De Agustín ha aprendido la centralidad y la importancia decisiva que tiene el dogma del *pecado original* para el cristianismo y por ello para toda filosofía y teología cristiana y cómo el pecado original había sido el principal punto de la acusación que Agustín lanzara contra Pelagio, similarmente la exclusión del pecado original resulta para Del Noce el criterio para medir el alejamiento del pensamiento moderno del cristianismo y para denunciar las graves concesiones a la modernidad hechas por muchos teólogos católicos contemporáneos. También de Agustín ha absorbido una buena dosis de *contemptus mundi*. De Pascal ha aprendido la importancia del "pari", de la *apuesta*; del carácter de desafío que asume para el hombre la dimensión religiosa, lo trascendente, la sobrenatural. De Gramsci ha aprendido la lección sobre la *praxis* y en particular lo importante del compromiso político del hombre de cultura.

Filósofo cristiano de una sola pieza, agudamente perspicaz de las grandes potencialidades del pensamiento cristiano, la única forma de auténtico idea-

lismo y de verdadero realismo, que logra conjugar admirablemente la radical impotencia del hombre después de su caída con su efectiva liberación por obra de Dios (Jesucristo). Del Noce ha conducido su batalla, ardiente pero generalmente incomprensida, por dos frentes: el primero, vuelto a la exploración y la hipotética resurrección del pensamiento cristiano y de una filosofía católica; el segundo dedicado al diálogo con las corrientes mayores del espíritu moderno, sobre todo con el marxismo.

Como se ha dicho, el tema principal de la reflexión filosófica de Del Noce es la historia. Y su interés sin embargo no está vuelto —como en Vico Hegel y Croce— a la historia universal, sino a la historia moderna y contemporánea (a la *actualidad histórica*) vista más en su perfil político y religioso que en el filosófico.

En el análisis de la época moderna se vale de tres categorías fundamentales: racionalismo, revolución, secularización, que son indudablemente los tres rasgos distintivos principales de esta época.

En el *racionalismo*, al que acredita, como el P. Fabro, la génesis del ateísmo, Del Noce critica sobre todo la idea de *modernidad* como valor absoluto. Hace ver que la dogmatización de lo "moderno" tomado como valor absoluto, como criterio de verdad, por lo cual es verdadero, es bueno, es útil, es válido solamente lo que es moderno, conduce inevitablemente a la idolatría del progreso entendido como devenir irreversible e irrevocable, a la eliminación de la tradición, a la negación de los valores absolutos, a la relativización de todos los valores y genera el nihilismo y el hedonismo militante (que es la forma de ateísmo practicado en la sociedad opulenta del mundo occidental).

"De aquí —observa Del Noce— nace una consecuencia importantísima: que el nihilismo no puede por ello ser entendido como un vacío que espera algo que lo colme, y ni siquiera como una fase de transición porque es en realidad una conclusión. Ni consigue el *divertissement* elevado a la categoría de principio en el proceso de la liberación del hombre, a través de la continua novedad como liberación del hastío, novedad que no compromete porque tiene por contenido la simple negación. Un *divertissement* contra el cual obviamente no puede tener significado el *pari* de Pascal que presupone la existencia del infierno, hoy prácticamente abolido por el triunfo del laxismo en el catolicismo contemporáneo. La coincidencia del *divertissement* con el nihilismo hace abolir también la conciencia trágica" (*Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*).

La *revolución* permite a Del Noce trazar una clara y neta línea de demarcación entre la primera y la segunda modernidad. La primera vive aun en el surco de la tradición; por el contrario, la segunda que se inicia con la toma de la Bastilla (1789) se mueve bajo el ímpetu furioso de la revolución y de la ideología revolucionaria. Según Del Noce el aprecio positivo de la revolución constituye el punto de partida del pensamiento laico que ve en ella un gran evento cósmico que permitirá cancelar el *eón* presente, favoreciendo así el advenimiento de una realidad realmente nueva, de un mundo nuevo, de una nueva sociedad y permitiendo de este modo a la humanidad lograr finalmente la obtención de la plena felicidad.

“Sin embargo ha sucedido que tal punto de partida se ha convertido en un acto de fe, análogo a la fe en la Revelación de los pensadores medievales, con la diferencia de que el acto de fe de estos doctores se daba por tal, mientras que el de los intelectuales modernos se presenta como expresión del ‘espíritu crítico’ en línea de derecho pero no de hecho, sujeto por ello a una continua revisión” (“*Tramonto...*”).

De hecho más tarde la revolución ha fracasado miserablemente en sus ambiciosos objetivos y ha dado a luz todo género de monstruosidades. En el ensayo *Il suicidio della rivoluzione* (1978) con intuición profética Del Noce anticipaba el derrumbe del sistema marxista que más que cualquier otro había asumido el ideal revolucionario. Se trata, en efecto, de un sistema que quitando todo espacio a la trascendencia, a Dios, a la inmortalidad del alma, está en contradicción con las raíces y las aspiraciones más profundas de los hombres. Como ha escrito Luigi Saita en *Il Tempo*, “en un momento en que todas las fanfarrias políticas y filosóficas apostaban al primado y a la afirmación de las doctrinas marxistas, Del Noce fue de los pocos, si no el único, a entrever los riesgos y los peligros del totalitarismo que se cernía sobre el futuro del mundo y que se anunciaba bajo nombres y semblantes diversos (“eurocomunismo”, “compromiso histórico”, “vía italiana al marxismo”, etc.).

La categoría de la *secularización* no ha sido entendida por Del Noce como una simple *epojé* de Dios (es decir, como principio metodológico) sino como un real y efectivo alejamiento de Dios, alejamiento que desemboca finalmente en el ateísmo.

Del lucidísimo análisis desarrollado por Del Noce en *Il problema dell' ateismo* resulta que su raíz principal es la filosofía moderna: el ateísmo es hijo del racionalismo. Este, negando el pecado original y afirmando la absoluta autonomía de la razón, ha puesto las premisas del ateísmo de Feuerbach, Marx, Engels, Comte, Nietzsche, Freud, etc. Pero —observa Del Noce— la expansión mundial del ateísmo no se debe a razones filosóficas sino políticas y culturales. Se ha dado al amparo del ateísmo político y militante del marxismo.

También Del Noce desenmascara la naturaleza profundamente totalitaria e inhumana del ateísmo. “Ateísmo y totalitarismo —escribe Del Noce—, forman una unidad indisoluble. Se ha definido el totalitarismo marxista a través de la érica del sentido de la historia: esto vale para el ateísmo que logra efectivamente unirse a la política. Pero es también totalitario el ateísmo cientificista y el ateísmo estético. Es decir, el ateísmo en su rechazo a referir los valores al Valor religioso es llevado coherentemente a la absolutización de un determinado valor, pensado como englobante de los otros, pero en realidad este englobamiento se manifiesta como una pura *negación*. De ahí el nexo que hoy se establece entre la reafirmación religiosa y la reafirmación liberal (“*Il problema dell'ateismo*”).

Del Noce pone bajo el signo del ateísmo y de la aversión a la tradición sea a la sociedad comunista sea a la sociedad opulenta y es aun más severo en su crítica a esta última. A su juicio la filosofía implícita en la sociedad del bienestar es el desarrollo radical de un aspecto del marxismo, el materialismo histórico, que se presenta como un relativismo absoluto, eliminando otro as-

pecto, el dialéctico que tiene algo de religioso en cuanto mira a la liberación de la clase obrera a través de la revolución. "En cambio la sociedad del bienestar no tiene ninguna característica religiosa y por ello es más impía" (*"L'epoca della secolarizzazione"*).

Deber del pensador cristiano y de la Iglesia —y éste es otro tema constante en Del Noce— es el combatir enérgicamente contra las quimeras de la revolución y de la secularización reafirmando los principios y los valores de la tradición y del cristianismo. "La primera condición para que el eclipse (de los valores tradicionales) tenga término es que la Iglesia retome su función no de adecuarse al mundo sino de ser su contestaria". Esta es la fuerte expresión conclusiva del ensayo *"Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?"*

Se ha escrito que Del Noce ha sido el *Maritain italiano*. Y en esta afirmación hay mucho de verdad. Por lo demás, Del Noce ha aprendido mucho de Maritain, del que fue uno de los primeros en estudiarlo en Italia. De Maritain ha aprendido la lección de la filosofía cristiana, la temática de la historia y el compromiso político y cultural del cristiano. Pero hay un *pathos* de fondo que distingue netamente a Del Noce de Maritain. Su *pathos* es el inquieto y apasionado de Agustín, mientras que el de Maritain es el *pathos* sereno y contemplativo de Tomás de Aquino.

La fe de Del Noce no es una fe contemplativa, mística como la fe de Tomás, de Buenaventura (y de Maritain), sino una fe militante que sabe insentarse en la praxis y comprometerse en primera persona en los ásperos conflictos contra el error como la fe de Agustín y de Pascal. De esta fe que sabe hacerse praxis, Del Noce ha sido el teórico más profundo de nuestro tiempo. Ha captado mejor que cualquier otro el peso que tiene la cultura en el orden político y se ha comprometido intensamente para lograr que la cultura católica llegue a ocupar los espacios políticos que le corresponden. De ahí sus simpatías por el movimiento Comunione e Liberazione.

Del Noce estaba convencido, como Mounier y como Solzenitzin, de que para salir de la tremenda crisis cultural y espiritual que está atravesando la sociedad contemporánea hay un solo camino: el del Espíritu. La época moderna es la época de las grandes revoluciones, políticas, sociales, industriales, científicas, tecnológicas, económicas. Pero la revolución no puede ser un fin en sí misma ni puede estar puesta al servicio de una ideología porque entonces en lugar de ser instrumento de liberación se convierte (como regularmente ha sucedido) en instrumento de opresión, de esclavitud y de muerte.

La revolución principal y decisiva es solo aquella que toca al mundo del espíritu y es ésta la gran revolución (restauración del orden espiritual) obrada por Jesucristo. Como Mounier y Solzenitzin (pero también como Maritain, Lazzati y otros valientes intelectuales cristianos), Augusto Del Noce ha luchado valerosamente por esta revolución espiritual y moral bajo la bandera de Cristo, para el advenimiento del Reino de Dios en este mundo.

BIBLIOGRAFIA

CARLOS CARDONA, *Ética del quehacer educativo*, Ed. Rialp (Colección Monografías y Tratados GER, Serie Educación y Familia), Madrid, 1990, 180 pp.

Parece evidente que las ciencias de la educación han adquirido gran desarrollo y son cada vez más estudiadas; y últimamente ha aumentado la preocupación por el sentido ético de todas las actividades humanas, y entre ellas especialmente las pedagógicas. Las teorías y métodos educativos se han multiplicado. Ante la proliferación y diversidad de teorías pedagógicas, a veces contrapuestas, resulta muy interesante un análisis comparativo de su variada evolución y su desigual valor, como el que ha publicado la prof. Palmira Laguéns, voz *Pedagogía*, en el tomo Suplemento o tomo 25 de la *Gran Enciclopedia Rialp* (2 ed. Madrid 1989, col. 1407-1512). Pero ya en ese excelente trabajo se ve enseguida que, a pesar de la abundancia de estudios y preocupaciones pedagógicas, falta todavía el desarrollo a fondo de algo fundamental: la ética de la educación, o —dicho con otras palabras— lo que en el Boletín de la Asociación Norteamericana de Investigación Pedagógica se ha llamado “la recuperación del discurso moral” en la práctica educativa y en la investigación pedagógica. En esta línea, la última obra de Carlos Cardona que presentamos, es un hito muy importante.

Cardona es ya conocido como un notable representante de la filosofía contemporánea, en la que es difícil encontrar autores de su envergadura, por su profundidad teórica y por el realismo vital de las cuestiones que afronta. En él se unen la búsqueda intensa de las raíces del saber y una rica experiencia de humanidad. Nacido en Tiana (Barcelona), pasó su juventud en Andalucía; hizo el Bachillerato en el Instituto de Jaén; después estudio Filosofía en Barcelona y Roma, con doble doctorado. Ha residido en Italia más de veinte años, desde donde ha trabajado y viajado por varios países europeos, para volver a su Cataluña natal, residiendo en Barcelona desde 1974. Entre sus libros internacionalmente conocidos están: *Metafísica del bien común*, Madrid 1966; *Metafísica de la opción intelectual*, 2ª ed. Madrid 1973; *René Descartes: Discurso del método*, 2ª ed. Madrid 1987; *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987 (los dos últimos ya traducidos al italiano, en 1975 y 1991; y en preparación la traducción de algunos al francés). La última obra de este filósofo universal es precisamente “*Ética del quehacer educativo*” (publicada por Ed. Rialp, Madrid 1990). En esta obra, en el relativamente breve espacio de 180 páginas, se unen la importancia de los temas educativos y pedagógicos con la trascendencia de la ética que analiza su finalidad última.

Con una intrepidez que asombró o desconcertó a muchos, en su relevante *Metafísica de la opción intelectual* abordó la caracterización ética del quehacer filosófico, es decir, la íntima relación —e incluso dependencia— entre la rectitud ética y el realismo del conocimiento, especialmente del filosófico. De la validez de esa caracterización ha dado la prueba en su *Metafísica del bien y del mal*, quizá una de las más importantes obras filosóficas de este siglo. En ella, el filósofo catalán sienta las bases para nuevos —y hasta sorprendentes— desarrollos de la ética, en la que el polvo del tiempo y del manoseo profesoral había borrado los caminos abiertos por la filosofía clásica y por su enriquecimiento cristiano.

No por azar, sino por la dinámica misma de su investigación sobre el ser y el conocer de la persona humana, en su *"Ética del quehacer educativo"*, estudia el carácter y fundamento ético de toda actividad educativa, como el esencial ayudar a ser persona, que nos compete a todos —como personas— y en especial a los padres, maestros y profesores: en suma, a cualquier educador. La profundidad habitual de Cardona —en provocar contraste con la superficialidad frívola de la "cultura establecida"— se une aquí a una sencillez expositiva, sin grandes tecnicismos de iniciados, y a un enfrentamiento directo con problemas vivos y cotidianos (los "diálogos", que siguen a cada capítulo, son reales y obtenidos de la situación contemporánea, en toda su rica variedad). Esa unión, tan infrecuente, junto a su profundo y vivido sentido ético, hacen de este libro algo difícil de encontrar después del clásico *De magistro* de San Agustín.

El libro responde, pues, a temas muy vivos, de una manera actual, asequible y profunda. En su exposición forman un riguroso entramado: Cómo buscar la necesaria integración de los conocimientos, en función de la persona que ha de ser educada. La misión y la interacción de la familia y del colegio en la educación. La libertad como sentido y meta del quehacer educativo; la educación en la libertad y para la libertad; el respeto del pluralismo, sin caer en escepticismos o relativismos. El ejercicio de la libertad, y el amor como acto propio de esa libertad. Las profundas diferencias entre simple información y verdadera educación; la educación hasta sus niveles más profundos, en búsqueda de una auténtica personalidad, y de una cultura armónica que llegue a las últimas y verdaderas causas (la "sabiduría" de los clásicos).

El riguroso y ameno estudio de Carlos Cardona se completa con tres análisis muy interesantes sobre la función y educación de la mujer, sobre el influjo y valoración del ambiente social, y sobre la singularidad personal (contrapuesta a la masificación despersonalizante).

El filósofo catalán desarrolla, pues, en este su último libro —de manera sugestiva y profunda— temas claves de la existencia humana. Cada capítulo va seguido de unos diálogos con preguntas y respuestas, que hacen más amena y viva la lectura.

Como dijo el prof. Pau López Castellote, en la presentación de esta *"Ética del quehacer educativo"* en Barcelona, en la enseñanza se viene notando un desinterés por el "ser" y por su estudio (la metafísica), y una dedicación casi exclusiva al "hacer"; sometimiento del "ser" al "hacer", que produce un menosprecio por la ética y una creciente mediocridad; el libro de Cardona llama la atención en este "desierto metafísico", en el que no importa lo que la persona es, sino sólo para qué servirá. Y añadía López Castellote, "plantearse, pues, la ética a partir de la metafísica y aplicarla a la educación —a la ayuda a la maduración de la persona—, teniendo en cuenta el pragmatismo en que vivimos, es algo que cualquiera simplemente preocupado por el futuro de nuestra sociedad tiene que agradecer".

En ese mismo acto de presentación, Eudaldo Forment, catedrático de metafísica barcelonés, indicaba que "la rigurosa y esclarecedora obra filosófica de Cardona adquiere hoy una singular y relevante importancia... A la encubierta desesperación posmoderna del 'nada es verdad', 'nada está bien' y 'todo

vale', Cardona ofrece lúcidamente la alternativa de la recuperación de la ética, pero radicándola en el ser, para proporcionarle unos sólidos fundamentos. Su filosofía es una respuesta, clara y racional, a los interrogantes éticos actuales". Y lo es —añadía Forment— de una manera abierta, que invita a seguir pensando. Es todo "un signo de esperanza", podría decirse que una confirmación de las posibilidades y de la vitalidad y fecundidad del espíritu humano.

Bastan estas opiniones de personas con experiencia y conocimiento de las cuestiones tratadas en el libro para entender que estamos ante una obra muy destacable. El libro interesará especialmente a profesores de todas clases, y de todos los niveles de enseñanza; pedagogos; profesores o maestros; padres de familia; sacerdotes; periodistas; políticos; abogados; filósofos; humanistas; educadores; etc. El libro va dirigido a todos los relacionados con el mundo de la educación; pero como "en cierto modo todo el mundo educa a todo el mundo" y como el libro contiene importantes aclaraciones sobre la cultura contemporánea, se trata de un pequeño gran libro que interesa a todos.

Entre las muchas cosas que podrían destacarse, y que es de suponer pueden romper la monotonía y la rutina de ciertos "educadores", hay que mencionar la claridad con la que Cardona hace ver que la educación no es simple enseñanza o transmisión de conocimientos, sino que ha de favorecer el nacimiento de actitudes profundas en la persona, de algo que —de algún modo— ya está en el educando. No se trata de enseñar sólo ni promover un mero aprendizaje o adiestramiento para actuar, sino que se debe buscar que la persona llegue a valerse por sí misma, forjarse una personalidad en libertad y responsabilidad. Se trata de formar no sólo buenos ingenieros, economistas, biólogos o abogados, sino de formar *hombres* que sepan ingeniería, economía, biología o derecho. En relación con este punto, y con otros muchos, la explicación de la necesaria relación que debe haber entre padres y profesores, entre familia y centro de enseñanza, no dejará de sorprender y estimular al lector.

Además del interés del libro en sí mismo, por ser un tema capital de la educación hasta ahora poco tratado, es también grande su interés por el momento en que se publica. "*Ética del quehacer educativo*" aborda con claridad las acuciantes necesidades de la educación actual, en la que no bastan buenas técnicas y métodos pedagógicos, sino además otras muchas cosas como una buena comprensión de lo que es la cultura y la persona humana, de su responsabilidad y de la que asumen todos los que intervienen en procesos educativos, etc. Un libro que, en su compendiosa brevedad, es útil y sugestivo para todos.

JORGE IPAS

RAFAEL TOMAS CALDERA, *La primera captación intelectual*. Serie "Estudios". Colección IDEA, Caracas 1988, 104 pp.

El libro de Rafael Tomás Caldera, profesor de la Universidad Simón Bolívar, se inspira en la corriente neotomista que en el siglo xx acaudillaron Maritain, Gilson y Fabro. El autor parte de dos afirmaciones metafísicas oportunamente desenvueltas en las obras de estos tres filósofos: por un lado, la primacía noética del concepto de *ens*, la primera noción intelectual y, a

la vez, la noción a la cual se reduce toda inteligencia; por otro, la primacía absoluta del *esse* como acto del ente. Caldera transcribe diversos textos de Santo Tomás que ponen de manifiesto el significado del ente como lo que es en acto, como aquello actualizado por el acto de ser, sin que esto implique desconocer que la división del ente en ente en acto y ente en potencia también nos permite concebir como ente todo aquello que, no siendo en acto, puede ser, aunque de hecho no sea y aun cuando jamás adquiriera actualidad alguna *in rebus*; e. gr.: las quimeras.

Caldera destaca que la primacía noética del concepto de ente decide tanto el despertar de la inteligencia cuanto la raíz del mismo conocimiento metafísico en virtud de la coincidencia del objeto formal común a todo entendimiento y del sujeto sobre el cual versa la filosofía primera. Esta justa apreciación, sin embargo, parece resentirse un tanto por la intromisión de un criterio según el cual la noción elemental de ente sería la primera concepción intelectual equiparada a un "principio de consciencia", término éste que no suena del todo apropiado para aludir a la intelección primaria del ente, sobre todo por las connotaciones que la mención de la conciencia posee en el lenguaje moderno. Seguramente, Caldera reconocerá que el empleo de la palabra *conscientia* en los escritos del doctor Angélico apunta a una significación bastante más restricta y específica que aquélla vulgarizada después de la Edad Media.

El estudio emprendido por Caldera se atiene en particular a la faz gnosológica de la percepción intelectual del ente y a su incidencia inmediata en la organización del razonamiento epistémico de la metafísica. Registra inclusive los textos más importantes de Santo Tomás enderezados a exhibir la estructura lógica de las operaciones mentales que desembocan en la intención formal de ente, pero ha prescindido de los aspectos psicológicos que explican el origen de la concepción de lo que es en cuanto sea, tenga ser o pueda ser. No obstante, el libro contiene una presentación clara y acertada de la captación del ente en común como la inteligencia primigenia con la cual despunta la especulación metafísica llamada a coronarse en una inteligencia del ser tal como puede ser alcanzada por la ciencia del ente en cuanto ente.

MARIO ENRIQUE SACCHI

EDUARDO MARTIN QUINTANA, *El marxismo paradójico de Antonio Gramsci*. Prólogo de Juan Luis Gallardo. Librería Huemul, Buenos Aires, 1990, 218 pp.

El interés sobre el pensamiento de Gramsci se fue revitalizando por motivos ajenos a la filosofía. Las tres razones que más han pesado en ello han sido de índole puramente política: las dificultades cada vez más notorias para llevar a la praxis la utopía colectivista ideada por Marx y Lenin, la fragmentación interna del comunismo después de la muerte de Stalin y la seducción que exhalaba la variante gramsciana como un camino apto para entronizar el marxismo por una vía incruenta acomodada al espíritu burgués de la *gauche* occidental. Pero el innegable suceso de la literatura de Gramsci a par-

tir de la Segunda Guerra Mundial, y sobre todo a partir de la crisis del stalinismo, no es atribuible más que a la maleabilidad de sus fórmulas en el campo de las confrontaciones cívicas, porque los escritos de este autor en ningún momento alcanzan una estatura que permita apreciar en ellos una obra filosófica formalmente tal.

Gramsci no fue un filósofo. Su pensamiento le pinta simplemente como un ideólogo empeñado en traducir el marxismo en un esquema pragmático adecuado a circunstancias históricas que le permitieran obtener sus objetivos de dominio político sin incurrir en los procedimientos recalcitrantes de su versión soviética. En el fondo, el proyecto de Gramsci buscaba mimetizar el marxismo con los principios de la democracia occidental mediante la exposición programática de dicha ideología en términos aceptables para las sociedades pluralistas de Europa y América. De ahí que la fuerza de la ideología de Gramsci descansa en el diseño de una revolución cultural ordenada a la "concientización" de las masas y de las clases dirigentes empleando el mismo lenguaje y los mismos medios de educación y comunicación social adoptados por quienes habrían de ser ganados para la causa de un comunismo despojado de los elementos irritativos de sus formas extraoccidentales.

Este panorama del gramscismo acaba de ser desarrollado con pericia por Eduardo Martín Quintana en uno de los libros más esclarecedores que hayamos leído en torno del asunto que nos ocupa. El texto incluye una presentación general de la ideología de Gramsci (pp. 27-49), una reseña biográfica seguida de una descripción de la evolución de su pensamiento (pp. 41-66), un sumario de la concepción gramsciana del estado y de la acción política (pp. 67-117), la puntualización del sentido de la revolución cultural propugnada por el ideólogo (pp. 119-166), y un compendio del significado del gramscismo a la luz de los principios que alimentan su noción de la praxis (pp. 167-203). El libro se cierra con el juicio de Quintana referente a la acogida reciente de la ideología de Gramsci. Allí señala la contraposición de esta ideología con la auténtica ciencia política, que no puede ser sino un saber afianzado en el respeto a las leyes que rigen la vida humana individual y social y, por tanto, enraizado en fundamentos metafísicos incompatibles con las veleidades percibidas en aquella ideología.

MARIO ENRIQUE SACCHI

INDICE DEL VOLUMEN XLVII

EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>La persona y su mundo: la cultura, la moral, el derecho y la sociedad familiar y política (I)</i>	5
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La persona y su mundo: la cultura, la moral, el derecho y la sociedad familiar y política (II)</i>	83
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La persona y su mundo: la cultura, la moral, el derecho y la sociedad familiar y política (III)</i>	163
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La persona y su mundo: la cultura, la moral, el derecho y la sociedad familiar y política (IV)</i>	243

ARTICULOS

GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>Ciencia y filosofía en el tomismo</i>	9
VICTOR VELARDE MAYOL:	<i>Conocimiento y concepto</i>	23
AUGUSTO FURLAN:	<i>Spinoza: presencia de la tradición en la modernidad</i>	45
BATTISTA MONDIN:	<i>Ciencias humanas y teología</i>	89
DOMINGO M. BASSO:	<i>La "opción por los pobres" y la moral tomista</i>	109
JUAN JOSE SANGUINETI:	<i>Einstein y el realismo científico</i>	131
FEDERICO MIHURA SEEGER:	<i>La figura del polemista cristiano. En los libros "Contra Cresconio" de San Agustín</i>	169
PEDRO JAVIER MOYA OBRADORS:	<i>Teología y pluralismo teológico en Etienne Gilson</i>	195

MARIA APARECIDA FERRARI:	<i>Sobre las bases éticas de la democracia</i>	201
M. C. DONADIO DE GANDOLFI:	<i>Individuo y sociedad. En Duns Scot y en Tomas de Aquino</i>	209
MARIA L. LUKAC DE STIER:	<i>Santo Tomás y el origen de la sociedad</i> ..	221
CIRO E. SCHMIDT ANDRADE:	<i>El "De Anima" de Aristóteles</i>	257
JORGE MARTINEZ BARRERA CARLOS I. MASSINI CORREAS:	<i>Notas sobre la noción de justicia política en Tomas de Aquino</i>	271
EUDALDO FORMENT:	<i>Filosofía de Iberoamérica en Alberto Caturelli</i>	281
JAVIER FERSANDEZ AGUADO:	<i>Algunas reflexiones sobre el concepto de persona en Juan Pablo II</i>	295

NOTAS Y COMENTARIOS

JUAN A. CASAUBON:	<i>El poema de Parménides y la analogía según Santo Tomás de Aquino</i>	65
IGNACIO E. M. ANDEREGGEN:	<i>La relación de Hegel con el catolicismo según algunas menciones de K. Rosenkranz</i> ...	67
MARGARITA MAURI:	<i>Clases para la paz</i>	73
A. C.:	<i>América y Cristianismo en el Vº Centenario. VI Congreso Católico Argentino de Filosofía</i>	151
ALBERTO CATURELLI:	<i>Cesáreo López Salgado</i>	156
M. C. DONADIO M. DE GALDOLFI:	<i>El Index Thomisticus y la semántica lingüística</i>	229
VICTORINO RODRIGUEZ:	<i>Ética del poder político según Santo Tomás</i> ..	305
BATTISTA MONDIN:	<i>Augusto Del Noce, filósofo de la Modernidad</i>	308

BIBLIOGRAFIA

CARMEN BALZER:	<i>Breve historia de las ideas religiosas (Mario E. Sacchi)</i>	79
FELICIEN ROUSSEAU:	<i>Courage or Resignation and Virtue. A Return to the Sources of Ethics (Mario E. Sacchi)</i> ..	80
ANDRE FROSSARD:	<i>Preguntas sobre Dios (J. Fernández Aguado)</i>	157
RODOLFO LUIS VIGO:	<i>Perspectivas iusfilosóficas contemporáneas: Ross-Hart-Bobbio-Dworkin-Villey (C. I. Massini Correas)</i>	158

E. ZOFFOLI:	<i>Galileò. Fede nella ragione. Ragioni della Fede</i> (M. Angeles Vitoria)	159
AA. VV.:	<i>Littera, sensus, sententia</i> (Gustavo E. Pon- ferrada)	235
RAUL ECHAURI:	Esencia y existencia (Alberto Caturelli)	238
CARLOS CARDONA:	<i>Etica del quehacer educativo</i> (Jorge Ipas) ...	313
RAFAEL TOMAS CALDERA:	<i>La primera captación intelectual</i> (Mario E. Sacchi)	316
EDUARDO MARTIN QUINTANA:	<i>El marxismo paradójico de Antonio Gramsci</i> (Mario E. Sacchi)	316
INDICE DEL VOLUMEN XLVII		318

Para más detalle, agréguete agua.

Así de sencillo. Y en su punto justo.

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

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

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

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

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

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

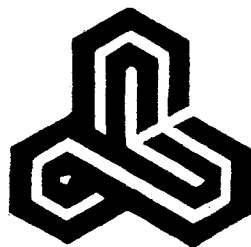
Si todavía le queda alguna duda o desea conocer aún más, acérquese a TARAGUI y a UNION. Porque son de LAS MARIAS.



ESTABLECIMIENTO LAS MARIAS S.A.

Gobernador Virasoro - Corrientes

**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,
con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZÚCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

ALZAGA UNZUE y Cía. S.A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394-1360/1364



BANCO RIO

CALZADO DEPORTIVO

Event

★ *SPORT* ★ *IS* ★ *LIFE* ★

PANACOM S.A.

FRENCH 3155

(1425) Buenos Aires

ADHESION

1. The adhesive is applied to the surface of the substrate.

2. The adhesive is allowed to dry for a period of time.

3. The adhesive is then applied to the surface of the substrate.

4. The adhesive is allowed to dry for a period of time.

5. The adhesive is then applied to the surface of the substrate.

C.

6. The adhesive is allowed to dry for a period of time.

7. The adhesive is then applied to the surface of the substrate.

8. The adhesive is allowed to dry for a period of time.

9. The adhesive is then applied to the surface of the substrate.

10. The adhesive is allowed to dry for a period of time.

11. The adhesive is then applied to the surface of the substrate.

12. The adhesive is allowed to dry for a period of time.

CIES

EDITORIAL

FUNDACION ALETHEIA

Publicaciones:

- CUESTIONES DE TEOLOGIA, ETICA Y FILOSOFIA, CIES Editorial, Buenos Aires, 1988.
- PRINCIPIOS Y ORIENTACIONES DEL MAGISTERIO SOCIAL DE LA IGLESIA, CIES Editorial, Buenos Aires, 1989.
- CUADERNOS CIES:
 - TEMAS CIES I: DEMONOLOGIA, ESPIRITISMO Y SECTAS - 3 DOCUMENTOS ECLESIASTICOS, 1990.
 - TEMAS CIES II: JORNADAS EMPRESARIAS I, 1990.
 - TEMAS CIES III: 100 AÑOS DE LA RERUM NOVARUM.

Distribuye **EDITORIAL CLARETINA**

LIMA 1360 - (1138) Capital Federal - República Argentina
Tel. 27-9250 / 26-9597

AGRO-INDUSTRIAS INCA S.A.

PRODUCTOS ENVASADOS



inca

DE LA NATURALEZA A SU MESA

ANALOGIA

Revista de Filosofía.

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

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

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

ENVIO DE ARTICULOS Y RESEÑAS

(Articles, manuscripts and
reviews)

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

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

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

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

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

REVISTA DE FILOSOFIA

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

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

Director: José Rubén Sanabria.

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

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

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

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

PENSAMIENTO

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

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

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento

Pablo Aranda, 3

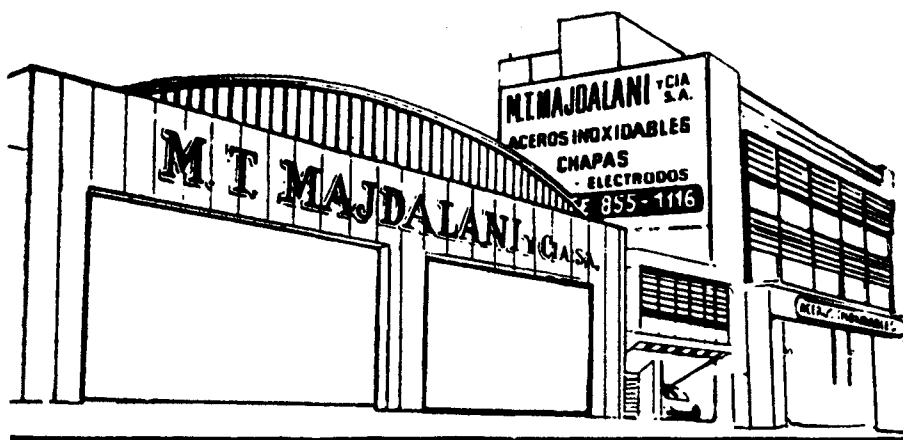
28006 Madrid-España

ADHESION

GRIMOLDI S. A.

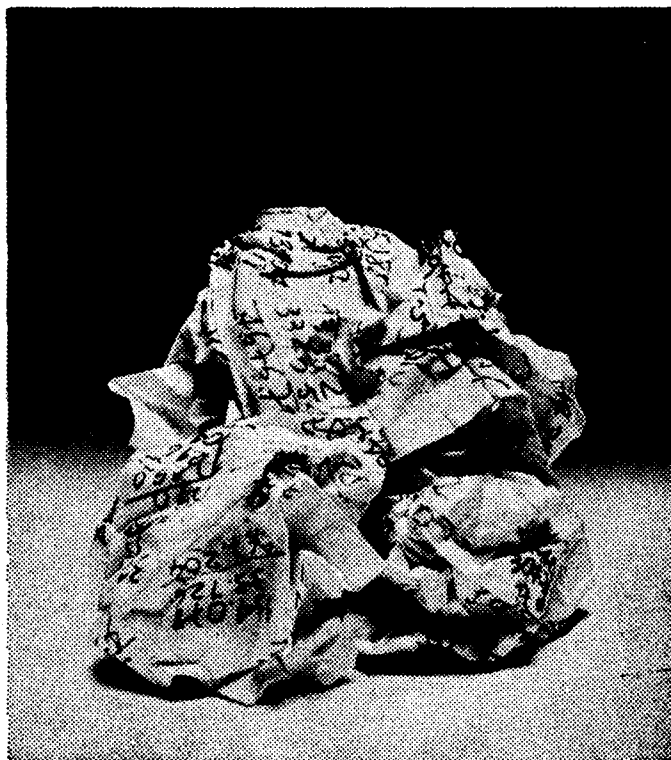
M. T. MAJDALANI Y CIA. S.A.

ACEROS INOXIDABLES



Av. CORRIENTES 6277 - BUENOS AIRES

Tel. 855 - 1116/9 y 855 - 6056/9



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

EL RIESGO DE INVESTIGAR.

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

Bagó

Investigación y Tecnología Argentina

**Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca**

CORDOBA 320

BUENOS AIRES



Fundación ASTRA

PERALTA RAMOS

SEBRA

ARQUITECTOS S.A.

ARENALES 1132

CAPITAL