PERSONA, FAMILIA, SOCIEDAD

1. La persona, único ser capaz de sociedad: sea por indigencia (en cuanto individuo), sea por sobreabundancia (en cuanto persona)

En esta dualidad constitutiva de la esencia real del hombre, materia y forma, de donde brotan los dos aspectos, individual y personal, de una única realidad humana, tienen su origen las notas antinómicas y la lucha desgarradora en el interior de su vida: la inclinación a lo terreno, al egoísmo, y la inclinación a lo divino y a la generosidad. Como persona el hombre es un ser espiritual, ordenado a la posesión de Dios en su vida terrena y definitivamente en su vida trascendente e inmortal. Pero como persona-individuo forma parte de un conjunto, es miembro de la sociedad terrena y temporal. Ese ser y vida personal, cuya raíz óntica más profunda es la espiritualidad y cuya razón de ser y fin último es el Ser trascendente, Verdad y Bien infinitos de Dios, en cuya posesión la persona se actualiza, no es forma pura o enteramente espiritual, que realiza la infinitud relativa o total de una especie, como acaece con los espíritus puros (ángeles), es una forma espiritual en y con la materia, que la limita y determina como individuo de la especie. Como tal, y en su vida de *homo viator* —en camino, hacia la plenitud de su ser por la posesión de su supremo Bien o Fin trascendente— no puede lograr normalmente su plenitud específica, que corresponde a su ser espiritual o persona sin la ayuda y dentro de la comunidad social, como la parte en el todo, como persona-individuo o miembro de un todo de la sociedad. Porque, si bien es verdad que el hombre es individuo en razón de la materia, y persona en razón de la forma, en el orden real, individuo y persona se identifican y la persona es realmente miembro de la sociedad. Más aún, si en razón de su limitación individual ella necesita de la sociedad, sólo en cuanto persona es capaz de constituir y formar la sociedad, porque sólo en cuanto ser espiritual o personal está en condiciones de forjar una unidad con otros seres en orden a la consecución de un fin aprehendido y propuesto como tal, unidad constitutiva de la sociedad. En síntesis, la necesidad de la sociedad —nos referimos aquí ante todo a la sociedad civil— es propia de una persona individual o miembro de una especie, que ha de menester de ella para suplir y superar su limitación individual y que, por otra parte, sólo puede constituirla en cuanto persona o ser espiritual, capaz de proponerse junto con las demás la consecución de un determinado fin.

La sociedad nace, pues, y se constituye como unión de las personas en el propósito y esfuerzo por alcanzar un fin o bien común para todas ellas, que individualmente no podrían conseguir. Para lograrlo las personas, miembros de la sociedad, se someten a las exigencias de ese fin común, renuncian a sus propios bienes o, mejor, intereses individuales en cuanto individuos o partes del todo, para así lograr el bien común de la sociedad y con él alcanzar con más perfección, seguridad, amplitud y dignidad, su propio fin personal, imperfectamente dentro de la ciudad terrena como preparación para la consecución perfecta del mismo en la ciudad celestial. El bien común se nutre del esfuerzo y del sometimiento al bien de las personas, porque, sólo las personas son capaces de sociedad, pero de las perso-

nas en cuanto individuos o partes del todo o de la especie en cuanto miembros individuales del cuerpo social; para que, una vez logrado tal bien común temporal, la persona en cuanto persona o ser espiritual a su vez se nutra de él, como de fin subordinado a su propio último fin personal, trascendente al fin de la sociedad temporal.

Un ser personal, en quien la forma se realiza plenamente o sin limitación individual de la especie y, en quien, por ende, la individuación se constituye por la misma perfección específica, no necesita de sociedad, de la unión y ayuda de otros individuos para el logro de su fin específico y personal. A lo más podrá hablarse de una conformación del ser superior para el inferior, y en todo caso del Acto puro de Dios, cuya acción es indispensable para salvar el tránsito del no-ser, de la potencia al acto, en todo ser o acto que comienza a existir y sin cuya Bondad infinita —*Bonum Communissimum* lo llama Santo Tomás— como Bien o Fin último, la persona no puede alcanzar su propia plenitud. La sociedad, como moralmente necesaria al ser personal, individuo de una especie, aparece así como un remedio a la limitación individual de la persona. Como un modelo de realización plena de la especie en el orden temporal para que a su vez la persona, con la consecución del bien común de la sociedad, consiga la posibilidad de lograr con más facilidad, abundancia y mejor proporcionados los medios para alcanzar su propio fin personal y trascendente y fortalecerse y realizarse así plenamente como persona. Con su fin propio del bien común temporal, la sociedad terrena, en última instancia, es para la persona, para proporcionarle el clima y los medios con que ésta, a su vez, se prepare y alcance imperfectamente en su vida temporal, y como preparación para su posesión perfecta y definitiva de la vida inmortal, su Último fin o Bien, y con cuya consecución se realice plenamente como persona, logre su total realización. Pero, con o sin necesidad de la sociedad —según que sea individuo de una especie o especie individualizada por sí misma— únicamente y siempre la persona es capaz de sociedad, en cuanto sólo y toda persona es capaz de comunicarse con los demás seres personales, penetrar y posesionarse intencionalmente de la interioridad o inmanencia de otras personas y así proponerse con ellas un mismo fin, siquiera sea el de comunicarse su propia vida y aún de su propia plenitud espiritual. Por eso, si para el *homo viator* la sociedad es necesaria, un remedio y una ayuda indispensable, para los puros espíritus y más para los bienaventurados, la sociedad sólo tiene el sentido de comunión de los bienes espirituales así poseídos y gozados en común.

La sociedad es más bien fruto de una plenitud que de una indigencia. Cuando el hombre, hasta cierto grado al menos, se deshace de y supera las preocupaciones de las necesidades puramente terrenas, se aparta de la sociedad terrena, entregado totalmente en soledad a la vida contemplativa y forma parte de la sociedad casi exclusivamente en el segundo sentido; es miembro de una sociedad más por riqueza que por indigencia, pues es más lo que a ella le da de esta personal riqueza espiritual que lo que de ella recibe. Lo que conviene subrayar aquí es que, por indigencia de la individuación de la persona o por sobreabundancia de la vida espiritual, en ambos casos la constitución, conservación y desarrollo de la vida social es fruto y entra dentro del ámbito exclusivo de la persona y de su actividad específica.

2. La trina dimensión técnico-artística, moral y contemplativa de la persona, ordenada a Dios como a su último fin

Por la importancia del tema en su faz teorética y práctica, así como por la vehemencia con que se lo ha debatido en este último tiempo, creemos de interés y utilidad detenernos a determinar el bien o fin de la persona y el bien común o fin de la sociedad para precisar a su luz en qué relaciones se ubican persona y sociedad.

La persona se constituye específicamente por su ser espiritual, que se manifiesta en su vida superior de la inteligencia y de la voluntad. El fin de la persona coincide, pues, con el fin de esta vida espiritual. Por su inteligencia, la persona se orienta como a su fin último a la verdad: no a ésta o aquella verdad determinada, sino a la verdad en sí, que sobrepasa toda verdad finita y que, por ende, sólo la Verdad infinita del Ser divino puede realizar. Del mismo modo, por su voluntad la persona está ordenada como a su fin último al bien; no a éste o a aquel bien, sino al bien en sí, que rebasa todo bien finito y que sólo el Bien infinito de Dios puede realizar. Sépalo o no el hombre, toda su vida espiritual se mueve y estructura como con una búsqueda de Dios, como la búsqueda de una verdad y bien en sí, de una felicidad que sólo en Dios se encuentra. El hombre podrá buscar esa felicidad donde no está: en el placer, en la riqueza, en el honor o en cualquier otro bien finito. Pero la vida personal sólo tiene sentido desde Dios, como último Fin o supremo Bien que la determina y la atrae hacia sí, porque sólo Él, desde su plenitud óntica trascendente, puede llagarla con la herida de lo infinito y sólo Él también curarla con su presencia, actuando su apetito de verdad y bien, su ser espiritual finito abierto a lo infinito, confiriéndole su perfección y, con ella, su felicidad. Dios es, pues, el último verdadero fin del hombre, de la persona. La actividad espiritual, y, como tal, libre, con que el hombre ordena toda su vida a la conquista de su último fin, que es Dios, ajustándola a las exigencias de éste para su consecución, constituye la actividad moralmente buena. De lo contrario, si busca su felicidad o fin último en un bien creado, apartándose así de su verdadero último fin, esa actividad se constituye como moralmente mala.

Por su actividad moralmente buena, es decir, ordenada a su último fin, de acuerdo a las exigencias ontológicas de éste, cuya formulación en los juicios prácticos de la inteligencia constituye la norma, la persona conoce y ama a Dios y conforma su libertad a la Voluntad divina y logra así su perfección, la actualización de su ser y, con ella, la quietud de su apetito, su felicidad. Como ese conociminto y amor a Dios, siempre imperfecto en este mundo, donde sólo alcanzamos a Dios en la penumbra de los conceptos análogos y con un amor no entero ni pleno, también la perfección y felicidad consiguiente del ser personal es imperfecta. Pero tal perfección y felicidad del *homo viator* es la perfección necesaria, con que la persona se dispone a la posesión de Dios por el conocimiento y el amor perfecto de la vida inmortal y, con ellos, a la plenitud de su propio ser y a su bienaventuranza. Tal el último y definitivo fin del hombre, al que se dispone por su ordenación a él mediante su actividad moral, la cual le confiere con ésta el fin último de la presente vida y la consiguiente felicidad imperfecta.

Semejante ordenación moral de la voluntad implica a su vez la perfección de la inteligencia en el conocimiento de Dios, verdadero último fin del hombre, de

la norma moral que dirija a aquella en su actividad libre hacia la conquista de su supremo Bien y perfección. Para el logro de este fin de la persona humana, la vida inferior sensible y vegetativa le ha de estar sometida y ayudarla con sus bienes como otros tantos medios para la consecución de su fin supremo. A su vez para el desarrollo de esta vida material con la cual alcanzar el desarrollo de la vida espiritual, el hombre necesita de las cosas materiales exteriores, echa mano de ellas y, cuando es preciso o conviene, las modifica por el arte y la técnica para hacerlas servir mejor a dicho fin.

De aquí que, según lo hemos expuesto ampliamente en otro lugar, la actividad propia de la persona se organice en una dimensión jerárquicamente subordinada en el orden siguiente: técnico-artística, por la que dirige los actos inferiores de su vida material para modificar el ser y la actividad de las cosas exteriores, y aun del propio cuerpo en orden a hacerlos servir a su vida espiritual; la espiritual activo-moral de la voluntad libre, por la que ordena la propia actividad y su ser espiritual a su último fin —y aun los actos exteriores a aquélla subordinados—; y la contemplativa de la inteligencia, por la que logra la posesión de la verdad y, con ella, de su último fin, imperfectamente en el tiempo y perfectamente en la eternidad.

3. El mismo fin de la persona humana exige la constitución de la sociedad

Para el logro normal y pleno de este fin temporal de la persona, como preparación a la consecución del fin inmortal definitivo, para proporcionarse los medios necesarios para su desarrollo jerárquico en la trina dimensión mencionada de su actividad específica, la persona humana, individuo de una especie, necesita de la sociedad; de la unión con los demás hombres para lograr el bien común de todos los miembros con que poder lograr el propio.

El hombre no entra en la sociedad para renunciar a su fin personal o a los medios para su consecución. Como quiera que de esta obligación primordial de tender al último fin y de poner los medios necesarios para su consecución surjan los derechos consiguientes de la persona humana, tampoco el hombre constituye la sociedad para renunciar a tales derechos. Al contrario, lo primero que el hombre por inclinación natural busca en la socie-dad, es la protección de estos derechos con que poder ordenarse a la perfección de su vida temporal —material y espiritual— y que sólo no podría defender y asegurarlos contra los atropellos de los demás: su vida, su alimento, su esposa, sus hijos, sus derechos a la educación, al trabajo, etc.

Pero no es eso todo lo que el hombre —o la familia— busca en la sociedad. La misma inclinación natural —inclinación infundida por Dios, Autor de la naturaleza y, por ello, de la sociedad— conduce al hombre a la sociedad para el logro de otro fin, del bien común. El bien común, incluyendo en él la defensa de los derechos de la persona individual y de la familia, por parte de la sociedad política, a que aquí principalmente atendemos, es, por eso, el fin de la sociedad y quien, por ende, da la razón de ella, de su existencia, de su esencia u organización y de sus derechos, como otras tantas propiedades suyas esenciales.

4. El bien común, fin de la sociedad, y el bien público o del Estado y sus relaciones con el bien de la persona

El bien común está constituido por los bienes que los miembros de la sociedad necesitan de un modo general o comúnmente para lograr una relativa plenitud de vida espiritual: la propia perfección o fin personal, con todos los medios subordinados a ésta. Semejante fin de la sociedad no consiste en proporcionar a todos sus miembros directa e inmediatamente esta perfección personal, como si la sociedad debiese asumir sobre sí la obligación —y el derecho— de proporcionar a cada ciudadano y a cada familia todos los bienes necesarios para su desenvolvimiento y bienestar, sino en proporcionar todos aquellos medios que son necesarios o convenientes para que con ellos sus miembros —los individuos y proporcionalmente la familia y otras sociedades imperfectas— puedan, a su vez, conseguir por sus propios esfuerzos tales medios, ya que, abandonados a sí mismos, sin la ayuda de la sociedad, no podrían alcanzar al menor de un modo fácil y adecuado.

Pero nótese bien esto: el bien común es inseparable y no se entiende siquiera sin el bien personal al que esencialmente se ordena. Todo el bien común, y la sociedad misma por él constituida como por su causa final, no es más que el clima y el conjunto de bienes necesarios o convenientes para que la persona pueda desarrollar plenamente sus propios ser y actividad, prepararse y acercarse a la posesión de su fin trascendente definitivo. El bien común no consiste, pues, en proporcionar a cada uno su perfección personal, suprimiendo su propia iniciativa individual, su fin y derechos propios, sino, al revés, en dar todo aquello que es indispensable o conveniente para que esa iniciativa y actividad persona —o familiar— pueda actualizarse sin tropiezos y que esa misma persona individual no podría por sus solas fuerzas proporcionarse a sí misma, al menos con la facilidad y abundancia convenientes. De ahí que el bien común comprenda lo más variados bienes: las grandes obras materiales de vialidad, correos, etc.; y, a la vez, los medios de cultura que no puedan lograrse con la actividad privada: la defensa de los derechos de la persona, de la familia y de las sociedades imperfectas; la coartación de la libertad contra el derecho de los demás; la prohibición de la inmoralidad pública y, en general, todo cuanto pueda contribuir a un desarrollo normal y pleno de la persona y sociedades imperfectas. El bien común es, pues, el bien conque y mediante el cual la persona —y proporcionalmente la familia— puede lograr sin impedimentos y con facilidad su propio bien individual.

Más aún, si el fin de la sociedad no se alcanza, ni tiene sentido sin el fin personal, también la inversa es verdadera, al menos *de communi contingenti*. Normal y plenamente, no hay bien personal sin bien común, sin sociedad. Sólo en sociedad, con la posesión del bien común, es posible el normal y perfecto desarrollo de la persona baio todos sus aspectos. La persona individual no puede por sí sola proporcionarse todos los medios necesarios para su cabal desenvolvimiento. Comienza por necesitar de la sociedad familiar para su existencia y para su desarrollo físico y espiritual. Pero para el desenvolvimiento armónico de todas las facetas de su ser necesita de un conjunto de medios de todo género que sólo los hombres reunidos en sociedad política pueden convenientemente proporcionarle. La misma vida eremítica —el abandono de la sociedad para no extraviarse a ser aprisionado dentro

de sus bienes intermedios, con el abandono del supremo y definitivo bien personal— sólo es posible cuando ha recibido tales beneficios de la sociedad, cuando ésta lo ha dotado de tal formación y riqueza de bienes —intelectuales, morales, religiosos y técnicos— para que pueda continuar su desenvolvimiento específico, aún después de arrancada de su seno. La vida eremítica, como consagación total a los bienes del espíritu, es precisamente el mas sazonado fruto de la sociedad. Únicamente las sociedades que mayor desarrollo espiritual y que con más elevado nivel han logrado su propio fin, el bien común, proporcionando el ambiente y los medios para una intensa vida espiritual, pueden fructificar en la vida eremítica y, en general, en la vida de aislamiento de la sociedad.

En y por la sociedad bien organizada se logra la plenitud de la forma humana. Coartada por su individuación, la forma humana —que por esencia no puede realizarse pura, como la de los ángeles— tiende a su plena actualización en la sociedad. Con el logro del bien común, a que ésta inmediatamente se dirige tiende a hacer accesible su propio bien a cada individuo y obtener de este modo la plenitud de la forma humana. Más aún, con la consecución del bien común, consistente en el compuesto de bienes temporales —materiales y espirituales— que hacen posible y asequible el bien personal y familiar, la sociedad, toda cuanta es, se ordena, en definitiva, a desarrollar las dotes personales de cada uno, de acuerdo a su propia vocación y capacidad, con lo cual logra, en el conjunto de sus miembros, aquella plenitud de la forma, que cada uno de ellos por sí solo no podría alcanzar. A su vez, tal desarrollo de la persona hasta convertirse en personalidad en los más variados campos de la actividad humana, dentro del ámbito de su mundo propio, del saber, del obrar y del hacer, refluye de nuevo sobre la sociedad, acrecienta y perfecciona el patrimonio del bien común de ésta, con el cual se acrecientan nuevamente las posibilidades del desarrollo personal.

En una sociedad rectamente organizada se establece, por eso, una especie de corriente circular entre el bien común y el de la persona, de tal modo que el acrecentamiento de aquél incide en el de ésta, y el de ésta nuevamente en el de aquél. Así, inversamente, el bien de la sociedad política, concebido como desvinculado del bien de sus miembros y viceversa, conduce a una destrucción paulatina de ambos. Estos dos bienes —el de la sociedad y el de las personas mismas que los sustentan— son solitarios y mutuamente dependientes, hasta tal punto que no pueden existir son coexistir mutuamente sostenidos y alimentados el uno por el otro, como que tal coexistencia y vital simbiosis está exigida por su misma esencia.

Para precisar aún más las relaciones de ambos bienes, común y personal, conviene advertir que no debe confundirse el bien común con el bien del estado o de la nación, es decir, de la sociedad concreta como ente autónomo y superior a los individuos. En otros términos, no es lo mismo el bien público o del estado que el bien común o de la comunidad política. Aquél se refiere a la sociedad como una persona moral y constituyendo un todo; éste se refiere a la sociedad de personas, al bien de la sociedad constituida para proporcionar con él a sus miembros el desenvolvimiento específicamente humano —y divino, en una sociedad sobrenatural—, es decir, el bien de la persona. El bien del estado aunque necesario y ordenado, como el cuerpo al alma, al bien común, es separable de éste; incluso puede lo-

grarse a sus expensas. Una nación puede ser rica, poderosa, poseer grandes institutos de formación técnica —bienes de suyo necesarios o convenientes al bien común—, y, sin embargo, sus individuos ser pobres y no estar apoyados y hasta positivamente impedidos para obtener los medios de educación cabal de su ser humano, y aún puede acontecer que aquel bien del estado o de la nación no se haya alcanzado sino a costa del bien común y, consiguientemente, del mismo bien de las personas. Viceversa, una nación pobre y sin grandes medios, como tal, puede lograr, hasta cierto grado, al menos, el bien común por el cual los individuos tengan todos los medios necesarios y convenientes para obtener su bienestar material dentro de las posibilidades del patrimonio nacional y hasta su desenvolvimiento de la vida espiritual.

En este sentido no siempre los estados más poderosos son los mejor organizados ni los que brindan a sus miembros el más elevado nivel el bien común con que lograr sus propios bienes individuales personales. Porque el fin de la sociedad no es la sociedad misma, o la nación como tal, sino el bien común de las personas: el conjunto de medios —materiales y espirituales— para que sus miembros tengan a mano cuanto necesitan para ordenarse a y alcanzar sus propios fines personales. Y es por aquí, por la relación de los fines de persona y sociedad por donde debe resolverse las relaciones de persona y sociedad.

Es evidente que el fin de la sociedad no es el bien del estado o de la nación como tal, desvinculado de la persona. La sociedad ha surgido por un esfuerzo de las personas y de las familias para las personas y las familias; no para la sociedad. La grandeza del estado como tal, a costa del bien de la persona y, consiguientemente, a costa de su propio fin como estado —el bien común—, es un pecado contra la naturaleza misma de la sociedad. Porque en tal caso la sociedad se constituye como último fin de la persona, sustituye y toma el lugar de Dios frente a ésta y se convierte *ipso facto* en un estado panteísta. Tal es el caso de todos los totalitarismos, donde todo ha de sacrificarse al estado, a la raza, a la clase, y no se ve para qué sea ese estado, raza o clase, desde que no es el bien en sí, Dios, en cuya infinitud está la última instancia ontológica del fin y en cuya posesión, por eso mismo, la persona alcanza la plenitud o perfección de su ser, hecho para el Bien divino.

El bien del estado entra cuando y en cuanto sea para las personas que lo componen dentro del recto orden el bien de los miembros, o, en otros términos, es uno de los aspectos muy importantes, aunque no el principal del bien común. De ahí que la organización de la sociedad, teniendo como fin supremo el fin del estado mismo contra el bien de la persona, es mala, porque paradójicamente comienza organizándose contra el fin de la sociedad misma, contra el bien común. Un engrandecimiento del estado contra el bien de los ciudadanos denota una mala organización; no sólo por no ordenarse en definitiva al bien de sus miembros, sino también porque se desvía y destruye su propio fin y consiguiente razón de ser social.

En cambio, entre el verdadero bien común y el fin o bien de la persona no puede haber haber oposición, porque el bien común es principalmente para el bien de la persona. Más aún, no puede alcanzarse el bien común de la sociedad sino como bien que cede al bien de sus miembros o personas y viceversa, y, según ya dijimos, tampoco la persona puede normalmente alcanzar su perfeccionamiento, su

bien propio, sino dentro del bien común. Por eso, precisamente, para poder obtener plenamente su propio bien con el logro del bien común de la sociedad, la persona, como miembro del todo, cede y sacrifica parte de libertad y de su bien individual, en cuanto es necesario para el logro del bien común. Pero como el bien común verdaderamente no se puede lograr sino como bien con el que las personas alcanzan el suyo propio, tampoco la persona, al ceder de su bien individual, para constituirlo, renuncia ni puede renunciar en lo más mínimo a su fin estricta y específicamente personal.

Nunca el aniquilamiento de la persona por la renuncia a su bien específico puede ceder en bien de la sociedad como tal, ni puede, por ende, ésta lícitamente exigirlo; puede contribuir al bien y engrandecimiento del estado como tal, pero nunca al de la sociedad como comunidad política bien organizada. Una sociedad que exige el renunciamiento del bien de la persona y, con él, la supresión, en su seno, de la persona como tal, menos puede alcanzar su propio fin de sociedad, que no se entiende siquiera sin las personas, a cuyo perfeccionamiento cede y contribuye.

Ni bien personal sin bien común, ni bien común sin bien personal: tal la conclusión de nuestro razonamiento organizado a la luz de los fines de la sociedad y de la persona, bajo los cuales se estructuran ambas en sus propias esencias y en el ámbito de su actividad propia.

Quisiera concluir con estas palabras de S. S. Juan Pablo II incluidas en la exhortación apostólica *Familiaris consortio*: «En el matrimonio y en la familia se constituye un conjunto de relaciones interpersonales —relación conyugal, paternidad, maternidad, filiación, fraternidad— mediante las cuales toda persona humana queda introducida en la "familia humana" y en la "familia de Dios", que es la Iglesia. El matrimonio y la familia cristiana edifican la Iglesia; en efecto, dentro de la familia, la persona humana no sólo es engendrada y progresivamente introducida, mediante la educación, en la comunidad humana, sino que mediante la regeneración por el bautismo y la educación en la fe, es introducida también en la familia de Dios, que es la Iglesia. La familia humana, disgregada por el pecado, queda reconstituida en su unidad por la fuerza redentora de la muerte y resurrección de Cristo. El matrimonio cristiano, partícipe de la eficacia salvífica de este acontecimiento, constituye el lugar natural dentro del cual se lleva a cabo la inserción de la persona humana en la gran familia de la Iglesia. El mandato de crecer y multiplicarse, dado al principio al hombre y a la mujer, alcanza de este modo su verdad y realización plenas. La Iglesia encuentra así en la familia, nacida del sacramento, su cuna y el lugar donde puede actuar la propia inserción en las generaciones humanas, y éstas, a su vez, en la Iglesia»[1]

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

[1] JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 15.

LA EUDAIMONÍA Y LAS BIENAVENTURANZAS

Κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῷστον δ'ὑγιαίνειν πάντων ἥδιστον δὲ οὗ τις ἐρᾷ τὸ τύχειν.
ARISTÓTELES, *Etica Eudemia* 1214 a.
La justicia es lo más bello, lo mejor es la salud, pero lo más placentero es lograr lo que se ama (Inscripción en el templo de Delos).

I

En un libro reciente, A. MacIntyre[1] señala que la unidad de la virtud cobra sentido si se piensa en la vida como una unidad que se pueda evaluar como un todo. No podría estar ausente de la vida virtuosa, concebida como la consistencia y apoyo mutuo de todos los rasgos positivos que la componen, armoniosamente conjugados, la realización altruísta, sin antagonismos respecto de los bienes ajenos, cuando la excelencia personal se corresponde e integra perfectamente, dentro de un plan común, con los fines perseguidos por los demás. Esta interpretación rescata uno de los aspectos en los que la ética de la antigüedad gustó detenerse: la elección de un modo de vida, centrada en aquello por lo que la vida cobra sentido. Sin embargo persiste incierta la resolución del dilema de cuál sea la forma más adecuada de obtener la felicidad, meta indiscutible del hombre.

Por otro lado, el τόπος clásico acerca de los diversos βίοι (vida voluptuosa, activa o contemplativa), por los que puede optar cada uno de nosotros, es el marco de referencia en el que se inserta el tratamiento tomista de la bienaventuranza. La formulación comprenhensiva de las bienaventuranzas resulta un verdadero núcleo central de la vida cristiana. La conjunción, en la formulación más corriente de la ética cristiana —la tomista—, de un esquema interpretativo afín a la ética pagana, requiere la mostración de una serie de pasos sucesivos, que hicieron posible dicha interpretación.

La originalidad de este artículo apunta a señalar los eslabones que dieron lugar a la asimilación de la problemática eudaimonista en la interpretación del *Sermón de la Montaña*. Mencionaré a continuación los aspectos relevantes que serán expuestos en el cuerpo del artículo.

Santo Tomás consideró útil establecer una categorización por la cual resulta discernido el *objeto* que nos hace felices del modo en que el *sujeto* obtiene la felicidad después de cumplimentar una serie de pasos. En el desarrollo de ambos aspectos utilizó fuentes diversas. A través de Santo Tomás Aristóteles se vuelve compatible con la visión, más abarcante, de la Patrística. La vida activa prepara y conduce hacia la contemplativa. Gregorio de Nyssa, en griego, y San Ambrosio y San Agustín, en latín, comentaron el *Sermón de la Montaña*, en épocas tan cercanas entre sí que, ese hecho induce a indagar en qué medida pudo haberse dado entre los comentarios alguna relación, que redundó, vía agustiniana, en la síntesis tomista.

---

[1] *After Virtue*, Notre Dame University Press, Note Dame, Indiana, 1984.

Importa, en definitiva, determinar cómo se va tejiendo una trama bien urdida entre, por un lado la preocupación natural por la felicidad como fin de la vida del hombre (dada la dificultad que presenta la diversidad y la multiplicidad observable en los modos de obtenerla) y, por otro lado, la relación entre la felicidad (es decir, la manera en que *gozamos* por la posesión del Bien) y el Sumo Bien mismo, fuente exclusiva de beatitud, *objeto* que colma toda aspiración.

En el proceso de elucidar entre la disyunción entre la felicidad y su objeto, Boecio y San Agustín incorporaron una buena dosis de Platonismo, teñido por la temática de la *beata vita*. La oscilación entre la búsqueda del mayor gozo (aspecto subjetivo) y la determinación del objeto que lo sacia (aspecto objetivo), queda resuelta en Boecio, y casi en los mismos términos en Tomás, mediante la coordinación de ambos factores. Reconoce Tomás que la discrepancia, que suele verse entre la búsqueda de aquello que nos hace felices y el reconocimiento de que sólo por el Sumo Bien puede ser obtenida la máxima felicidad, reside en la *ratio* bajo la que cada hombre aspira al Bien. El referente teórico dentro del que se devuelve hasta aquí la consideración de Tomás consiste en la presentación de la *beatitudo* como *rei adeptio*, de acuerdo con los desarrollos anteriores de Boecio. Pero, en la medida en que a Tomás le interesa insistir en el sesgo subjetivo de la felicidad, tomará, en cambio, de Aristóteles el tratamiento de la *beatitudo* como *operatio*, término que pasa a ser clave para una definición diferente de la *beatitutdo*. No debería desdeñarse, sin embargo, el manejo de los problemas éticos que dejó planteados Aristóteles, como vía de inserción de estas cuestiones en el Medioevo.

Bastante más complejo se vuelve la relación entre las *virtudes* y los *dones* del Espíritu Santo, campo en el que Santo Tomás llevó a cabo una densa sistematización. A comienzos del s. XIII se solía distinguirlos como si fueran hábitos diferentes. Felipe el Canciller llegó al punto de colocar a las bienaventuranzas como un tercer hábito. Santo Tomás, en cambio, no distingue entre la operación propia del *don* divino y la correspondiente *bienaventuranza*. Le parece admisible denominar «virtudes» a las bienaventuranzas, en la medida en que son actos virtuosos. Utiliza como fundamentación para ello la definición aristotélica de felicidad, dejando de lado, en esa oportunidad, el esquema de análisis basado en el nexo entre la felicidad y el Sumo Bien que, derivado de Boecio, había utilizado hasta llegar a este punto. Las bienaventuranzas son las *operaciones* que corresponden a la «virtud perfecta», es decir, al momento en que se logra la perfección. Son actos en los que se hace presente el *don* divino.

Como el análisis de Tomás sigue muy de cerca, en este punto, a Aristóteles, el paralelismo es visible asimismo en la consideración misma de la virtud elevada al grado supremo, «la virtud heroica», que nos vuelve divinos, como dice Aristóteles. Se da en ese punto una correspondencia con la caracterización de las bienaventuranzas. Según Santo Tomás, es dable observar todavía una mayor perfección cuando, por obra de la implantación en nosotros de los *dones* del Espíritu Santo, somos preparados para el fruto definitivo, que son la *bienaventuranzas*. Las bienaventuranzas pueden ser entendidas como *operaciones* de los *dones*. Éste es el momento culminante en la preparación para la vida eterna.

El nexo entre los *dones* del Espíritu Santo y las *bienaventuranzas* fue anticipado

por San Agustín, quien, en una síntesis magistral, los conectó con las peticiones del *Padre Nuestro*, en el año 391. Por otro lado, Gregorio de Nyssa, en su tratado *Sobre las Bienaventuranzas*, las había llamado también «frutos» que reflejan la situación de quien se ha vuelto digno de convivir con Dios. Gregorio puso el acento principalmente en la necesidad de que Dios mismo modifique y eleve al hombre. La visión de Gregorio es integradora de la ἀνάβασις que nos conduce a Dios a través de la restauración de la belleza primigenia de la imagen en nosotros. Apunta a una renovación interior capaz de transformarnos en nuestro mismo ser. Cada tipo de vida, voluptuosa, activa y contemplativa, implica un paso adelante en esa integración, que nos debe prepara para la μίμησις definitiva.

Otro aspecto de la problemática involucrada en esta cuestión es que el Bien, objeto de la *aspiración*, es una *posesión* del virtuoso. El Bien es el *fin* y también el modo por el cual se llega hasta Él, la *virtud*. La virtud lleva en sí misma su propia culminación. Se aúnan medio y fin en la tendencia que supone la progresiva asimilación a Dios. De manera que, para Gregorio de Nyssa, la herencia filosófica griega, platónica sobre todo, es un instrumento que le permite ofrecer una visión compleja y abarcante de la vida moral y cristiana. No sabemos si por la vía agustiniana u otra, el Occidente latino se nutrió de esta visión.

La consideración de las diversas clases de vida por las que el hombre puede optar es, en última instancia, el criterio con el que Santo Tomás se maneja en la consideración de las bienaventuranzas. Excluida la vida voluptuosa, queda pendiente la relación entre ἀρετή y φρόνησις.

Me resta decir, por último, que los comentaristas de las bienaventuranzas han señalado agudamente el encantamiento de las bienaventuranzas entre sí y las referencias mutuas de unas con otras, en un escalonamiento gradual que indica también una progresión interna ascendente entre ellas. La escala de las virtudes no es sino un modo de enunciar la unidad interna que rige la vida perfecta y le garantiza su concreción.

II

Cuenta Cicerón que Heráclides Póntico[2], uno de los discípulos de Platón, atribuye a Pitágoras el mérito de haberse llamado a sí mismo «filósofo». Curiosamente, esa denominación resulta en el relato una consecuencia de la puesta en práctica de una muy precisa intención en la elección que cada uno hace del modo en que desea vivir. Si bien, «beati certe omne esse volumus», como dice el *Hortensio*[3]. En esa célebre narración la vida humana es comparada con las diferentes condiciones y modalidades de quienes van a los Juegos Olímpicos. Se pueden distinguir así —como seguramente era corriente hacerlo en el círculo platónico de la Academia— tres diversas maneras de vivir, o mejor dicho, de extraer de la vida el máximo gozo: βίος ἀπολαυστικός, βίος πολιτικός, βίος θεορετικός. Los hombres se confor-

[2] *Tusc.*, 5.3.8.

[3] CICERÓN, *Hortensio*, frag. 26 (ed. Baiter; frag. 36 (ed. Mueller); AGUSTÍN, *De Trin.*, 13.4.7.

man y agrupan en cada una de estas formas de vida de acuerdo con aquello en lo que encuentran, por fin, la felicidad, la εὐδαιμονία, que corresponde al cumplimiento cabal del τέλος perseguido: sea la ἡδονή, sea la ἀρητή, o la φρόνησις según aquella parte del alma que logre predominar en cada uno de nosotros: τὸ δ'εὐδαιμονεῖν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως καὶ καλῶς εἴη ἂν ἐν τρισὶ μάλιστα τοῖς εἶναι δοκοῦσιν αἱρετωτάταις· οἱ μὲν γὰρ τὴν φρόνησιν μέγιστον εἶναι φασιν ἀγαθὸν, οἱ δὲ τὴν ἀρετὴν, οἱ δὲ τὴν ἡδονής[4].

Siglos más tarde reaparece esta triple distinción en boca de Tomás de Aquino, siguiendo probablemente a Aristóteles[5], cuando dice que algunos consideraron que se pueden diferenciar tres tipos de beatitud: la beatitud es, para algunos, la *vita voluptuosa*, para otros consiste en la *vita activa* y para otros en la *vita contemplativa*. Cómo no asombrarnos si Santo Tomás considera que la aplicación de esta distinción resulta muy apropiada con respecto a la enumeración de las bienaventuranzas, es decir, los diversos modos de referirse a la beatitud o la máxima felicidad, de los que nos habla San Mateo en el *Sermón* de Jesús en la Montaña[6]. Este *Sermón* fue para toda la tradición cristiana anterior a Tomás la expresión misma de aquello que constituye el fundamento de la vida que debe vivir un cristiano[7]. Si nos preguntamos dónde hallar un modelo según el cual encauzar nuestra vida no tenemos más que escuchar a Jesús mismo diciéndonoslo.

Nos elevaremos así a la más elevada ὑψηλή θεωρία al ascender a este monte espiritual (εἰς τὸν πνευματικὸν ὄρος)[8]. «Porque nadie puede estar en el valle y hablar del monte. Todo el que quiera conocer los misterios de la verdad debe ascender al Monte de la Iglesia»[9]. Tomás en el *In Matthaei* afirma que en este Sermón está contenida *tota perfectio vitae nostrae*[10]. A través de él conocemos los preceptos de la "vida celeste"[11]. "Praecepta maiora propter regnum caelorum", los llama Agustín[12], que nos indican la justa medida para lograr la perfección de una vida (*perfectum vitae christianae donum*) y nos enseñan qué es lo que conforma, modela y hace plena esa vida (*omnia quae ad informandam vitam pertinent*)[13].

Quién no desea ser feliz? Pues bien, nos dice Tomás, que en este breve relato evangélico está contenido el modelo de acuerdo con el cual todos podemos aproximarnos a la plena beatitud. Los hombres difieren obviamente en el modo de considerar aquello en que hallarán la dicha (*differunt in judicando de beatitudinem*). Unos desean esto, otros aquello.

---

[4] ARISTÓTELES, *Et. Eud.* 1214 a; cf. *Et. Nic.* 1095 b-1096 a; PLATÓN, *Rep.* 581c. W. JAEGER, *Aristóteles*, FCE, México 1946, 467-515: «El ideal filosófico de la vida».

[5] Cf. *Et. Nic.* 1095 b.

[6] *S. Th.*. 1-2.69.3.

[7] S. PINKAERS, *Les sources de la morale chrétienne* , Du Cerf, Paris 1985.

[8] GREGORIO DE NYSSA, *De Beatitudinibus*, P.G. 44, 1193 b.

[9] JUAN CRISÓSTOMO, en TOMÁS DE AQUINO, *Catena aurea in Quatuor Evangelia*, Exposit. in Matth., 5-1, Marietti, Turín 1925.

[10] *In Evangelium S. Matthaei Commentaria*, 5.2, Marietti, Turín 1925.

[11] HILARIO, en *Cat. Aurea*, 5.1.

[12] AGUSTÍN, *De Sermone Domini in Monte*, 1.1.2, BAC, Madrid 1954. Son mayores respecto de los preceptos «terrestres» que fueron dados a los judíos.

[13] AGUSTÍN, *op. cit.* 1.1.1. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* 1-2.108.3.

En el comentario al *Sermón*, Tomás clasifica las opiniones entorno de la beatitud perfecta en cuatro grupos: 1) los que piensan que se encuentra en los bienes exteriores; 2) los que buscan satisfacer su voluntad o su apetito; ambos corresponden claramente a la vida voluptuosa; 3) quienes creen que consiste en las virtudes de la vida activa; 4) y, por último, quienes, como Aristóteles, ponen la felicidad en las virtudes conectadas con lo divino y lo inteligible, correspondientes a la vida contemplativa. Sin embargo, gracias a que nos fueron dadas las bienaventuranzas, somos capaces de establecer prioridades y grados entre estas opiniones, pues todas ellas han sido contempladas en el *Sermón*[14].

Agustín se muestra admirado de que a pesar de que todos deseamos conquistar y retener la beatitud exista, no obstante, tanta variedad y diversidad entre las formas de querer lograrla. Situación que no se debe a que no querramos ser felices, sino que es consecuencia de que no sabemos qué es, o sea, se debe a que no la conocemos. «Cur ergo beatitudo amatur ab omnibus, nec tamen scitur ad omnibus?» La oposición es notoria: es verdad que todos quieren *beate vivere* y, simultáneamente, que no todos quieren vivir de aquel modo *quomodo solum beate vivitur*[15]. Realmente *beatus* es quien posee todo lo que quiere y no quiere nada malo[16].Será preciso discernir, de entre las muchas maneras en que los hombres quieren ser felices, cuáles de ellas y en qué condiciones, la orientación imprimida a la búsqueda es un camino efectivo para llegar a la plenitud.

III

Dentro de los lineamientos ya esbozados, consideraremos en primer lugar las fuentes de las que se valió Tomás para su respuesta, ya que va hilvanándola sobre algunos textos claves. La síntesis que hace Tomás de Aquino resulta una conclusión extraída de las premisas sentadas por quienes lo precedieron. Al preguntar por la felicidad, deberíamos partir, siguiendo a Boecio, de aquél Bien que cuando el hombre lo alcanza no deja sitio para otros deseos. Es el más elevado de todos los bienes, contiene en sí todo lo bueno porque sí careciera de algo no sería el Bien sumo, dado que en ese caso subsistiera fuera de él algo que podría ser preferido antes que él mismo.

¿Qué duda puede caber, entonces, de que la felicidad es ese estado perfecto porque todos los bienes están congregados en él? *Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum*[17]. Felicidad que todos los hombres quieren obtener si bien a través de diverso trámite. Es innegable que existe algo de este tipo: una especie de fuente de todos los bienes (*Quidam omnium fons bonorum*)[18]. De este Bien Sumo se ocupa la ética, argumenta Agustín. Es un *bien bea-*

---

[14] *In Matth.* 5.2. Considera aquí que todas son opiniones erróneas, pero dado que se trata de una «reportatio», preferimos guiarnos por *In III Sent.* y *S. Th.*

[15] AGUSTÍN, *De Trin.* 13.4.7.

[16] *Ibid.*13.5.8; cf. *Civ. Dei* 19.1.1-4.1.

[17] BOECIO, *Cons. Phil.* 3.2. Cf. S. TOMÁS, *S. Th.* 1-2.3.2.2; 1-2.3.3.2; 1-2.4.8.2.

[18] BOECIO, *Cons. Phil.* 3.10.

tífico, al que llamamos *fin*, porque lo apetecemos sólo por él y no por otro, y cuando lo obtenemos no buscamos ninguna otra cosa más, y todo lo queremos sólo por él[19]. Muchos filósofos buscaron este bien, pero, tras buscarlo donde no se halla, comprendieron por fin que es *beatus* el hombre que goza de Dios (*fruentem Deo*) como goza el ojo de la luz (*sicut luce oculis*). Platón fue —continúa Agustín— quien determinó que vivir de acuerdo con la virtud es el *fin del bien* y sólo puede vivir así quien conoce e imita a Dios, ya que no hallaremos la felicidad de ninguna otra manera. Filosofar es amar a Dios. Quien siente devoción por la sabiduría será feliz cuando comienza a gozar de Dios. La filosofía apunta a la *beata vita*[20].

Agustín no hace más que recordar aquel bello pasaje del *Teéteto*, que tanta fortuna tuvo entre los Padres, donde la sirvienta tracia reprocha a Tales que sólo mirra hacia arriba (ἄνω βλέποντα). Quienquiera sea filósofo lo será porque vive ἐν ἐλευθερίᾳ τε καὶ σχολῇ. Sabrá disfrutar de la armonía de los discursos y cantar himnos de alabanza a los dioses y a los hombres que gozan de felicidad. Su objetivo habrá de ser huir de aquí lo antes posible para asemejarse a Dios. Semejanza que es producto del ser justo y piadoso con ayuda de la φρόνησις (φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσως γενέσθαι). Dios es justo en grado máximo y nadie puede asemejarse a Él sin ser también justo. Conocer esto es poseer la sabiduría y la virtud verdadera (σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή)[21]. Dentro de esta línea de pensamiento concluye Boecio que el Sumo Bien es tanto Dios como la felicidad: *et beatitudinem et deum summum bonum esse*[22], de manera tal que la felicidad suma le corresponde a la suma divinidad.

Dado que el hombre es feliz gracias a la adquisición de la felicidad, y la felicidad es la divinidad misma, resulta evidente que la felicidad máxima para el hombre consiste en alcanzar a la divinidad: *Nam quoniam beatitudinis adeptione fiunt homines beati, beatitudo vero est ipsa divinitas, divinitatis adeptione beatos fieri manifestum est.* Tomás dirá: *beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni*[23]. Dios es el único *beato*, dice Boecio, pero esa única felicidad se multiplica por participación. Tomás repite: Dios es *beatitudo per essentiam*, pero los hombres son *beati per participationem* y por eso Boecio los llama «dio-

---

[19] *Civ. Dei*, 8.8: «Reliqua est pars moralis, quam graeco vocabulo dicunt "etiken", ubi quaeritur de summo bono, quo referentes omnia quae agimus, et quod non propter aliud, sed propter se ipsum appetentes, idque adipiscentes, nihil quo beati simus, ulterius requiramus. Iddeo quippe et finis est dictus, quia propter hunc caetera volumus, ipsum autem nonnisi propter ipsum. Hoc ergo beatificum bonum...». La expresión «fin del bien» tiene connotaciones estoicas.

[20] «Num satis sit commemorare, Platonem determinasse finem boni esse, secundum virtutem vivere, et ei soli evenire posse, qui notitiam Dei habeat et imitationem; nec esse aliam ob causam beatum. Ideoque non dubiat hoc esse philosophari, amari Deum; cuius natura sit incorporalis. Unde utique colligitur, tunc fore beatum studiosum sapientiae (id enim est philosophus), cum Deo frui coeperit. (...) ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut, quoniam philosophia ad beatam vitam tendit fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit» (*Ibid.*).

[21] PLATÓN, *Theaet.* 174a-176c.

[22] *Cons. Phil.*, 3.10.

[23] *S. Th.* 1-2.3.1.2. Utiliza casi las mismas palabras que Boecio. En 1-2.1.8: «nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis».

ses»[24]. En síntesis, la sustancia del Bien y de la felicidad es una y la misma: *ex quo liquido apparet ipsius boni et beatitudinis unam atque eandem esse substantiam*[25].

Felix qui potuit boni
Fontem visere lucidum.
(Feliz quien pudiera mirar
a la fuente clara del Bien)[26].

Santo Tomás encauza su propio tratado sobre la bienaventuranza sobre estas bases. Pone como fundamento de *S. Th.* I-2, antes de comenzar las distinciones con las que vuelve más preciso el cuerpo doctrinal recibido de la tradición, que el hombre es imagen de Dios, citando a Juan Damasceno, que es como citar lo esencial de la Patrología Griega. Anteriormente se ocupó ya del Ejemplar, o sea de Dios; le resta ocuparse de la imagen. El hombre libre es copia de Dios libre. El hombre es el principio de sus propias obras. Pero, ¿hacia dónde tiende el hombre? ¿Qué busca? Esto equivale a indagar cuál es el último fin, aquello hacia lo que el hombre está orientado. Sabemos ya que el hombre anhela, más que cualquier otra cosa, la felicidad, la consideración de qué sea lo propiamente humano debe comenzar por aquí.

«Mores proprie dicuntur humani», dice Ambrosio en *Super Lucam*, a lo que Tomás añade: lo mismo es decir «actos morales» que «actos humanos»[27]. El hombre apetece, desea profundamente su propia perfección y, por eso, quiere como fin último aquello que considera un bien perfecto, que se basa a sí mismo sin necesidad de nada más[28]. El fin último debe colmar todos los deseos humanos (*impleat totum hominis appetitum*) de tal manera que ya no desee ninguna otra cosa fuera de ese fin (*quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur*). Si llegamos a lograr esto, ¿qué otra cosa podríamos desear? No perseguiremos nada más porque nada nos faltará de lo necesario para nuestra perfección[29]. Agustín halló una fórmula aguda para decirlo: «Llamamos en estas condiciones fin de un bien no lo que termina, de modo tal que acabado deja de ser, sino lo que se perfecciona para ser plenamente» (*Finem boni nunc dicimus, non quod consumatur ut non sit, sed quod perficiatur ut plenum sit*)[30]

Todas las variaciones o diferencias de opinión en cuanto a qué es ese último fin, obviamente deseado por todos, es una discrepancia respecto de dónde se encuentra (*id in quo ista ratio invenitur*)[31] la razón o fundamento del fin último. Tomás va descartando uno por uno todos los posibles objetos en los que el hombre engañadamente cree encontrar la ventura (riquezas, gloria, poder, bienes corpóreos, voluptuosidad, bienes del alma) siguiendo muy de cerca a Boecio (*Consolatio* III).

---

[24] *S. Th.* 1-2.3.1.1.

[25] BOECIO, *Cons. Phil.*, 3.10.

[26] *Ibid.*, 3.12.

[27] *S. Th.* 1-2.1.3.3.

[28] «Cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius» (*S. Th.* 1-2.1.5).

[29] «Quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur» (*Ibid.*).

[30] AGUSTÍN, *Civ. Dei.*, 19.1, citado por TOMÁS en *S. Th.* 1-2.1.5.

[31] *S. Th.* 1-2.1.7.

Esa felicidad tan absoluta, por la que nada más puede desearse cuando ya se la posee, que completa acabadamente al hombre, es la *beatitudo* como *rei adeptio*. Esta anhelada felicidad es, ¿qué duda cabe?, algo del alma. En cambio, si nos referimos a la *ipsa res* deseada, debemos considerarla como aquel Bien mismo perfecto que satisface cumplidamente la aparición humana (*bonum enim quod est ultimus finis est bonum perfectum complens appetitum*), o sea Dios mismo: *res ergo ipsa quae appetitur ut finis est id in quo beatitudo consistit et quod beatitudo facit*[32]. También aquí Agustín tiene una fórmula eximia: *ita beata vita hominis Deus est*[33], reafirmada por Tomás: *in solo igitur Deo beatitudo hominis consistit*, dado que como bien perfecto *totaliter quietat appetitum*.

V

Sin embargo, a Tomás le interesa escudriñar ante todo la beatitud desde el ángulo, que como observador humano, le resulta privilegiado. Quiere mostrar el aspecto íntimo y subjetivo de la felicidad, su configuración interior. Ha constatado ya *quod homo perfecti boni sit capax*[34]. Notorio resulta, entonces en ese punto, el cambio de fuente. Al modificar el enfoque necesita otro punto de partida. Agustín y Boecio habían sido hasta ahora las principales «autoridades». Pero para el análisis que se propone realizar invoca a Aristóteles[35], quien le proporciona la posibilidad de enfocar el tema de una manera diferente. En este momento resulta más apropiado referirse a la felicidad en términos de *operación* (ya no más *adeptio*, que es el vocablo tomado de Boecio). Cambia también la definición: «Felicitas est operatio secundum virtutem perfectam»[36], tomada esta vez de Aristóteles. La felicidad, vista ahora como un acto humano, es una acción que permanece en el agente: *est perfectio et actus agentis*[37].

Aristóteles le ofrecía a Tomás la posibilidad de enfocar la cuestión desde el ángulo ético estrictamente. El interés por el ἦθος, por un lado, y la preocupación por las virtudes, en especial morales —vistas de modo práctico y experimental—. por el otro, así como la distinción entre φρόνησις y σοφία —entendida como un conocimiento racional y teórico—, son los matices personales del enfoque aristotélico de los que se aprovechará Tomás. Pero el marco platónico heredado no les permitirá, ni a Aristóteles ni a Tomás, desligarse completamente de aquella otra concepción menos intelectualista, que pensaba que la «vida mejor» es «servir a Dios»[38].

De todos modos, sinos atenemos a la inteligente presentación de J. M. Rist respecto de Aristóteles y el bien estoico, resultaría que Tomás habría recibido, desco-

---

[32] *Ibid.*, 1-2.2.7

[33] *Civ. Dei*, 19.26, citado por TOMÁS en *S. Th.* 1-2.2.8.

[34] *S. Th.* 1-2.3.1.

[35] *Ibid.*, 1-2.3.2.

[36] ARISTÓTELES, *Et. Nic.* 1102 a, citado en *S. Th.* 1-2.3.2.

[37] *S. Th.* 1-2.3.2.3.

[38] Cf. W. JAEGER, *op. cit.*, 445-456.

nociendo que era Aristóteles quien estaba tras esos planes, la depuración estoica de la ética aristotélica, en particular a través de Agustín, aunque Boecio es un vehículo no desdeñable. Habría que rastrear el complejo proceso de influencias en temas como la identidad del fin con la felicidad; las relaciones entre el bien como fin y el bien como medio; la virtud como único bien —elegible por ella misma— mientras todo lo demás es bueno para la virtud; la virtud identificada con la razón; la imposibilidad de que la virtud se pierda[39].

VI

La definición aristotélica de la felicidad como operatio, que acabamos de dar, es el fundamento de la exposición del tema de las bienaventuranzas en el *In III Sent.* 3.4.1.4. Determinar la felicidad bajo esta especificación facilita la comparación con los dones del Espíritu Santo e, indirectamente, con las virtudes entendidas en su acepción más llana.

En e transcurso de la primera mitad del siglo XIII se había introducido una distinción no acostumbrada hasta entonces entre las virtudes y los dones, considerándolos de ahí en más como hábitos diferentes. Felipe el Canciller sumó luego las bienaventuranzas como un tercer hábito[40]. Pero, al ubicar la bienaventuranza como una operación, no le parece fácil a Tomás distinguir entre la operación apropiada al don divino y la operación propia de la bienaventuranza[41], volviendo así a un tratamiento más tradicional.

Tomás admite que las bienaventuranzas puedan ser llamada virtudes, si por virtud entendemos el acto virtuoso mismo[42]. Las bienaventuranzas se adecúan por cierto muy fácilmente a la definición de felicidad aristotélica que está utilizando Tomás. Son vistas precisamente como las operaciones que mejor corresponden a la virtud perfecta. Pero, ¿cómo podremos reconocer el sesgo exacto al que nos referimos al hablar de la perfección de la virtud?

Según Tomás de tres maneras distintas es posible observar cómo es más o menos perfecta la virtud:

1) distinguir especies entre las virtudes (por ej. morales o intelectuales);

2) o bien, establecer grados entre virtudes, según el estado de perfección al que puede llegar la virtud a medida que se acreciente; (así la máxima perfección es requerida para la beatitud);

3) pero también es posible establecer diferencias entre las virtudes para determinar

---

[39] J. M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1980, 1-21. Cf. R.-A. GAUTHIER, «Eudemonisme»: Dict. Théol. 4, 1660-1674.

[40] Cf. Dom. O. LOTTIN, *Principes de morale*, Louvain 1947, II, 227-240; cf. *Psychologie et morale au XIIe. et XIIIe. siècle*, III.16.

[41] «Quidam dicunt quod beatitudines sunt quidam habitus perfectiores donis sicut dona sunt perfectiora virtutibus. Unde dicunt quod virtutes perficiunt ad actus primos, dona autem ad actus secundos, sed beatitudines ad actus tertius. Sed non de facili potest assignari differentia inter actus beatitudinum et donorum, quae sufficiat ad differentiam habitum...» (*In III Sent.* 34.1.4.104).

[42] *Ibid.*, 106.

su perfección de acuerdo con el modo; en este caso distinguiremos entre las virtudes, por un lado, y los dones —como virtudes más perfectas—, por el otro; dones, cuyas operaciones son las bienaventuranzas.

Los dones, al proporcionar una perfección más elevada que la que estaría a nuestro alcance, librados exclusivamente a nuestras fuerzas valiéndose sólo de los medios humanos, nos disponen para ser movidos *ab inspiratione divina*. Nos activan como si fuéramos movidos *per instinctum divinum*. Al dejarnos guiar por este instinto interior (*sequantur interiorem instinctum*), el principio que origina nuestras acciones es mejor incluso que la razón misma (*quia moventur meliori principio quam sit ratio humana*)[43].

Tomás está reiterando a Aristóteles: καὶ βουλεύεσθαι οὐ συμφέρει αὐτοῖς· ἔχουσι γὰρ ἀρχὴν τοιαύτην τοῦ νοῦ καὶ βουλεύσεως (οἱ δὲ τὸν λόγον, τοῦτο δ'οὐκ ἔχουσι) καὶ ἐνθουσιασμὸν τοῦτο δ'οὐ δύνανται (Son afortunados los que tienen éxito, sin que intervenga la razón, ἄλογοι. No es necesario que ellos deliberen, porque tienen en sí un principio mejor que la inteligencia y la deliberación —otros poseen la razón, pero no tienen este principio; [éstos] están inspirados; no necesitan deliberar)[44]. Es posible, pues un grado «heroico» o «divino» de la virtud nos vuelve *divini viri* —como dice Aristóteles—, que corresponde a los dones del Espíritu Santo: *sunt quaedam divinas virtudes, perficientes hominem inquantum est a Deo motus*[45]. Estos dones divinos están plantados en el hombre y quedan firmemente arraigados como consecuencia de la *unión* del hombre con Dios conseguida gracias a la fe, la esperanza y la caridad[46]. Cuando estas raíces se han consolidado, nacen los frutos del Espíritu Santo, toda vez que obramos virtuosamente y nos deleitamos por hacerlo[47].

Sin embargo, respecto de lo que esos frutos producirán a su vez, gracias a *quasi cuiusdam divini seminis*[48], resultan, antes que frutos, flores, que luego producirán el fruto verdaderamente último que es la vida eterna: *sed inquantum ordinantur ad finem vitae aeternae sic magis habent rationem florum*[49]. Esas flores se hacen frutos reales en las bienaventuranzas: *sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera*[50]. Entretanto tengamos siempre presente que *beatitudo est ultimus finis humanae vitae*[51]. A través de todos nuestros actos nos movemos hacia ese fin. Cuando Jesús predica en el monte su sermón nos habla de las *operaciones* resultantes de la implantación de los dones divinos en nosotros[52].

---

[43] *S. Th.* 1-2.68.1.

[44] ARISTÓTELES, *Et. Eud.* 1248 a.

[45] *S. Th.* 1-2.68.1.1. Tomás cita *Et. Nic.* 1145 a. Cf. *In Matth.* 5.1.

[46] «Prima autem unio hominis est per fidem, spem et caritatem. Unde istae virtútes praesupponuntur ad dona, sicut radices quaedam donorum» (*S. Th.* 1-2.68.4.3).

[47] «Sunt enim fructus quaecumque virtuosa opera, in quibus homo delectatur» (*Ibid.* 1-2.70.2).

[48] *Ibid.* 1-2.70.1.

[49] *Ibid.* 1-2.70.1.1.

[50] *Ibid.* 1-2.70.2. Cf. *In III Sent.* 34.1.5.13 8: «Unde cum felicitas vel beatitudo sit operatio secundum virtutem perfectam, quoddam formale completivum beatitudinis est ipsa delectatio; et ideo fructus qui delectionem nominat, beatitudinibus respondent, sicut beatitudines donis».

[51] *S. Th.* 1-2.69.1.

[52] *In III Sent.* 34.1.4.126.

VII

Provenía de San Agustín la afirmación explícita de que dones y bienaventuranzas se entrelazan unos con otros. Cuando en el año 391 Agustín predicó por primera vez, eligió como tema el *Sermón de la montaña*. En esa oportunidad pone en relación beatitudes, dones y peticiones del Padre Nuestro. El ascenso beatífico tiene siete grados como son siete los dones en *Isaías* II. La octava bienaventuranza[53] es el fuego que templa siete veces seguidas antes de la prueba definitiva.

En la *Suma* 2-2.83.9, Tomás reproduce los nexos entre las bienaventuranzas, los dones del Espíritu Santo y las peticiones del Padre Nuestro, que establecen la base más sólida posible para una vida cristiana *in quo perfecte interiores motus hominis ordinantur*.

Unos años antes que Agustín, Gregorio de Nyssa[54] había escrito un tratado *De Beatitudinibus* del que sería interesante rastrear las influencias. El Logos de Dios —dice— nos va mostrando con el dedo (οἷον δακτύλῳ), a medida que subimos al monte, cómo, al volvernos cada vez más dichosos, la συγγένεια con Dios se intensifica y aparece el fruto (καρπόν): τὸ σύνοικον θεοῦ γενέσθαι)[55]. Dios es el μακαριστόν ἀληθῶς ὄντος. Μακαριότης es la περίληψις de todo lo que se pueda pensar como bueno porque no carece de nada de lo que deseamos cuando queremos estar bien. Nuestra naturaleza fue hecha a imagen de aquella ὑπερκειμένη μακαριότης. Es δεύτερος μακαριστόν quien κατὰ μετουσίαν llega a establecerse en aquella verdadera felicidad. Para ello deben borrarse antes las manchas que oscurecen la belleza primigenia de la imagen[56].

El tratado de Gregorio establece abiertamente, desde el comienzo, la relación de participación con el Modelo. La teología escolástica aporta, dentro de este espacio, mayores precisiones. Pero es obvio que mientras Tomás elaboraba su obra, el contexto patrístico continuaba teniendo vigencia. Las distinciones conceptuales propias de la Escolástica responden a un análisis teórico que en nada ha alterado la comprensión espiritual y el ámbito vital que servía de marco para la redacción de estos comentarios.

En el camino de la θειῶσις el hombre asentado en la virtud progresa hasta la asimilación con Dios, gracias a Dios mismo: τέλος τοῦ κατ·ἀρετὴ βίον ἐστιν ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις[57]. No podría darse la μίμησις si Dios mismo no nos revistiera con la forma bienaventurada (τὴν μακαρίαν μορφήν), ya que lo divino

---

[53] «Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque a ellos pertenece el reino de los cielos» (Marcos 5.10).

[54] En el transcurso de muy pocos años escribió Gregorio de Nyssa su tratado *Sobre las bienaventuranzas* (387), predicó Ambrosio (399-392) sobre el tema, conectando las cuatro bienaventuranza s de San Lucas con las virtudes cardinales, y escribió Agustín (391) su primer sermón sobre esta cuestión. Sería de sumo interés determinar hasta qué punto una obra influyó sobre la otra. Cf. S. PINKAERS, *op. cit.*, que proporciona esta información y se ocupa especialmente de las relaciones entre Agustín y Tomás en este tema.

[55] GREGORIO DE NYSSA, *De Beat.* 1193cd.

[56] *Ibid.* 1195-97. Los Padres prefieren μακάριος a εὐδαίμων. Cf. G. L. RITACCO, *El hombre como imagen de Dios en el tratado «De hominis opificio» de Gregorio de Nyssa*, tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires, 1973.

[57] GREGORIO DE NYSSA, *De Beat.* 1200c.

resulta incomparable con la medida de nuestra naturaleza.

Dios ha proporcionado una escalera para quien se eleva, para que vaya subiendo escalón por escalón a través de cada una de las bienaventuranzas. Gregorio encuentra un encadenamiento necesario en este ascenso hasta la cúspide[58]. Esa bella ἀνάβασις se despliega dentro de nuestro corazón[59]. No hay mayor bien para nosotros que participar del Bien que supera todo lo concebible mediante la semejanza más ajustada posible de acuerdo con la imagen conformada según el Prototipo[60].

La vida virtuosa es esa escala de Jacob que la διδασκαλία de las bienaventuranzas vuelve efectiva. ¿Quién se gozaría quedándose en lo que ya ha conseguido? Se debe mirar, más bien, siempre hacia arriba, progresando de dicha en dicha, para que quien sea bienaventurado se conforme con la bienaventuranza misma. La μετουσία de los gozos es κοινονία con la divinidad. El programa que se nos propone ha de ser nuestro σκοπός[61]: discernir cuál es la verdadera Belleza inteligible para que nos conformemos de acuerdo con ella. Esto es θεοποιεῖν τρόπον τινα[62].

Mientras miremos a la virtud poseeremos también la εὐφροσύνη. La más completa virtud es el Bien mismo (ἀγαθὸν δὲ πᾶν τὸ κατ·ἀρετὴν θεωρουμένον). Quien aspira a la virtud consigue que el Bien sea una posesión propia y aquello que desea lo puede ver en sí mismo (ὁ γὰρ τῆς ἐπιφυμήσας, κτῆμα ἴδιον ποιεῖται τὸ ἀγαθὸν, ἐν ἑαυτῷ βλέπων ὁ ἐπεθύμησεν). La ἐπιθυμία de la virtud no se sacia nunca, sino que aumenta siempre llevándonos de una a la otra. La naturaleza del Bien es de tal clase que no satisface sólo en un momento sino para siempre. Esta vida presente cuando se desenvuelve δι'ἀρετῆς espera una recompensa que no es otra cosa que la misma virtud[63]. Por el fruto recojamos también la flor (διὰ τὸν καρπὸν οὖν καὶ τὸ ἄνθος δρεψόμεθα). Corramos para lograr el premio, la corona, la riqueza que nos enriquece[64].

VIII

El tratado de Gregorio de Nyssa, de una gran profundidad, nos dejó entrever el trasfondo, propio de la Patrísica, en el que se acostumbraba a leer el *Sermón*. Nos lo muestra como una unidad en la que se van eslabonando los méritos y los premios, como los llama Tomás. Pero no nos permite perder de vista que el contenido fundamental reside en hacernos evidente dónde está la felicidad. Sabemos que para los hombres hay múltiples manera de buscarla.

Nos resta retomar el tema de la triple distinción de tipos de vida, que Tomás

---

[58] *Ibid.* 1208d. Cfr. 1248c.

[59] *Ibid.* 1232d.

[60] *Ibid.* 1225d.

[61] Vocablo usado por los estoicos para distinguir «objetivo» de «fin».

[62] *De Beat.* 1248c-1249d.

[63] Αὐτὴν πάλιν τὴν ἀρετὴν ἡ καὶ ἔργον ἐστι τῶν κατορθούντων καὶ γέρας ἐπὶ τοῖς κατορθώμασι γίνεται (*Ibid*, 1244a-1246c). La naturaleza del Bien es siempre idéntica a sí misma; el Bien no se busca por otro sino por él; nunca llega a saciarnos (*Ibid.*, 1233b-c).

[64] *Ibid.* 1202.

sistematiza de acuerdo con el objetivo perseguido. Resulta un verdadero hilo conductor del análisis tomista de las bienaventuranzas. Aparece como el criterio principal de la indagación tanto en el *Comentario a las Sentencias* como en el *Comentario al Evangelio de S. Mateo* y en la *Suma Teológica*.

Como hay grados de aproximación mayor o menor a la felicidad definitiva y última, debemos ver qué relación guardan con ella cada una de estas clases de vida.
1) Nada hay en la vida voluptuosa que resulte apropiado para la beatitud.
2) Nos restan las otras dos. Pero una fuerte tradición abundaba en reclamos de que ἀρετή y φρόνησις se corresponden mutuamente y, en ese caso dejarían de ser características propias de formas diferentes de vida. Μᾶλλον δὲ καὶ ἐν τῷ τρέχειν νίκην ὑποσημαίνει: en el correr reside la victoria, como dice Gregorio de Nyssa[65]. La virtud configura el ámbito definitivo para la perfección contemplativa. Si entendiéramos la definición aristotélica de la felicidad, como operación de la virtud perfecta, en conexión con el marco de referencias que delineamos hasta aquí expresamente, Aristóteles mismo, asimilado por Tomás, resultaría comprendido de una manera —diríamos— más patrística que textual. Las palabras de Jesús inducían a Tomás indudablemente también en esa dirección. Los actos morales de la vida activa configuran una preparación para la beatitud, están ordenados a ella, son el camino por el cual llegamos a la meta.
3) Y, quienes, por último, ponen la felicidad en la vida contemplativa logran vislumbrar a través de la contemplación aquello a lo que tienden[66].

En el inevitable ascenso que nos propone el *Sermón*, la vida voluptuosa es un impedimento, la activa es dispositiva para la beatitud futura y la vida contemplativa es la misma beatitud futura o una incoacción de ella. Ya San Ambrosio había llamado a la vida eterna *beata vita*[67]. En la *Catena Aurea*, a propósito del *Sermón*, Tomás cita a Agustín[68]: *Nulla autem est causa philosophandi, nisi finis boni; quod autem beatum facit, ipse est finis boni.* A este fin se ordenan las operaciones de los dones, o sea las bienaventuranzas. El orden en que deben ser consideradas tiene origen en nosotros mismos, por eso comienzan con lo que está antes que nosotros y van en ascenso desde lo anterior hasta lo superior y de lo imperfecto a lo más perfecto. Este orden progresa desde los bienes exteriores al hombre, interiorizándose cada vez más hasta llegar al ordenamiento último representado por quienes son pacíficos también dentro de sí mismos[69].

Resta, por último, la recapitulación definitiva, en la octava[70], *passio vero illata*, que resulta manifestación y perfección de las precedentes, aludiendo, quizás, al mar-

---

[65] *Ibid.* 1293c.

[66] *In Matth.* 5.2; *In III Sent.* 34.1.4., 113-116; *S. Th.* 1-2.69.3.

[67] SAN AMBROSIO, PL 16.103ac.

[68] SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei* 19.1.

[69] «Bienaventurados los pobres en el espíritu, porque a ellos pertenece el reino de los cielos. Bienaventurados los afligidos, porque serán consolados. Bienaventurados los mansos, porque heredarán la tierra. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán hartados. Bienaventurados los que tienen misericordia, porque para ellos habrá misericordia». (Marcos 5.3-7).

[70] «Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque a ellos pertenece el reino de los cielos» (Marcos 5.10).

tirio[71].

En síntesis, las virtudes de la vida activa nos encaminan hacia la beatitud pero la felicidad se obtiene *in contemplatione divinorum*. Recién en la sexta y séptima bienaventuranza aparece aludido aquello que mejor configura la felicidad última y definitiva: consistirá *in visione optimi intelligibilis*, o sea Dios.

Llegaremos al ápice de la felicidad cuando se conjuguen —como pensaba Aristóteles, nos dice Tomás— *actus altissimi intelligibilis* y *amor et delectatio*. El amor hace más plena ala felicidad —continúa Tomás en el *In Matth.*— como la belleza a la juventud. Mediante la visión y la filiación estas dos bienaventuranzas corresponden a la unión con Dios[72]. La vida contemplativa se inicia acá, *ad viam*, donde consiste en *spiritualia apprehendere* y se consumará en el futuro, *ad patriam, intuendo*.

La sexta bienaventuranza promete a los puros de corazón que verán a Dios: τὸν ἀκρότατον τῆς μακαριότητον ὅρον (el límite extremo de las bienaventuranzas), como dice Gregorio de Nyssa. Desde lo más alto del monte, dice muy bellamente Gregorio, se descubre un inmenso piélago al ver la profundidad de lo que nos propone Jesús. Desde la cima más elevada se siente más intensamente la profundidad del mar. Recordemos que para la Escritura ver es poseer. «Ver a Dios» es la vida eterna misma. Pero esto es superior a nuestras capacidades y a nuestras fuerzas[73]. El don del intelecto —cree Santo Tomás— deberá sostenernos y una vida activa perfecta nos asegurará la pureza necesaria. Es el mérito que nos valdrá el premio prometido. La glosa de la *Catena Aurea* recuerda que el hombre fue creado a imagen de Dios en el sexto día.

La séptima bienaventuranza («Bienaventurados los pacificadores, porque serán llamados hijos de Dios») nos asegura la filiación divina, porque cuando estamos en paz con los demás y con nosotros mismos somos imitadores de Dios, que es unidad y paz. La simplicidad divina elude toda composición. Ser hijos de Dios implica la perfecta conjunción del hombre con Dios consumada por la sabiduría[74]. La paz nos dispone *ad dilectionem Dei*[75].

Así como «ver a Dios» es el mayor de los bienes, «ser hijos» supera toda otra εὐκλερίαν, según Gregorio de Nyssa. Somos coronados con la adopción real que no eleva por encima de nuestra naturaleza.

Santo Tomás recuerda que paz es la tranquilidad del orden, como dice San Agustín, cuando cada cosa ocupa el sitio que le corresponde. Así el hombre se sujeta a Dios. Paz, que entre nosotros sólo puede estar en germen para prosperar realmente allá adonde estamos destinados. La paz nos garantiza además que no habrá

---

[71] Como piensa Jerónimo, cf. *Catena Aurea*, *In Matth.* 5.2, *In III Sent.* 34.1.4.125 y 1229. La referencia al martirio aparece también en Gregorio de Nyssa.

[72] Cf. *S. Th.* 1-2.3.4 y 5.

[73] En *In Matth.* 5.2, Santo Tomás acota: el deseo del hombre no se aquietará antes de conseguir ver la Causa Primera, una vez conocidos los efectos, ya que la admiración es el origen de la filosofía.

[74] *S. Th.* 1-2.69.4.

[75] Cf. Dom A. STOLZ, *Théologie de la mystique*, éd. des Bénédictins d'Amay, Chevetogne 1939, 197-215, respecto de la importancia de la caridad en la beatitud incoada y de la inteligencia en la beatitud perfecta.

resistencia en la asimilación a Dios[76]. Los pacíficos habitan efectivamente en el palacio real, dice la glosa de la *Catena Aurea*. Además, en el séptimo día, Dios descansó. La sexta y la séptima bienaventuranzas bien pueden considerarse efectos de las precedentes. Todas las anteriores pueden ser reducidas a estas dos. Es evidente que la mejor vida es la vida contemplativa.

Mientras que Moisés nos habló de preceptos, Jesús nos enseño a perfeccionarnos hasta conseguir la plenitud más cabal, anunciada por los filósofos y objeto de permanente preocupación para la ética antigua. ¿Qué otra cosa más podría interesarle resolver al hombre que no sea ésta?

Podemos observar también una progresión en el interior del Sermón mismo. A través de adiciones o una constante superación nos señala la meta: poseer es más que tener, ser consolado es más que poseer, ser saciado más que ser consolado, obtener misericordia más que ser saciado. Pero, todavía más que ser tratado misericordiosamente, es ver al rey y, más aún que ver al rey, es ser hijo del rey. Estas divisiones son, sin embargo, el producto de la dispersión propia de lo que corresponde al ámbito humano, porque sí las consideramos con atención comprenderemos que constituyen, en realidad, una unidad: *in superioribus congregantur*, dice Tomás en el *In Matth.*

Esta multiplicidad designa un único premio: el *reino de Dios*. De él nos habla el *Sermón* en la primera y en la última bienaventuranza. Premio exclusivo para la virtud heroica. Confirmación absoluta de todas las otras bienaventuranzas. El reino es el inicio de la sabiduría, decía S. Agustín. La última bienaventuranza nos retorna al comienzo. La mención de la justicia en ella recapitula las virtudes precedentes para poner de manifiesto la consumación de la perfección. Pasamos, como dice Gregorio de Nyssa, de la servidumbre al reino. Recibimos mucho más de lo que pedimos, el regalo supera a la esperanza, la gracia es más que la naturaleza[77].

Santo Tomás concluye: por «reino» debemos entender la exaltación del hombre hasta la conjunción con Dios (*exaltatio hominis usque ad conjunctionem cum Deo*)[78].

GRACIELA L. RITACCO DE GAYOSO

Universidad de Buenos Aires.
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Ténicas.

[76] Cf. AGUSTÍN, *De Sermone Domini in Monte* 1.2.18.

[77] Ὑπὲρ εὐχὴν, ἡ ἐπιτυχία
ὑπὲρ ἐλπίδα, τὸ δῶρν
ὑπὲρ τὴν φύσιν, ἡ χάριν
GREGORIO DE NYSSA, *De Beat.* 1277c.

[78] *S. Th.* 1-2.4.7.1.

LA BELLEZA COMO CAMINO HACIA DIOS
(SANTO TOMÁS DE AQUINO)

En un trabajo anterior[1] señalé que, con frecuencia, se habla de Santo Tomás como de un pensador intelectual y, por ello, ajeno a toda experiencia vital. En ese mismo trabajo intenté mostrar cómo el pensamiento del Doctor de la Iglesia se abre, en la sabiduría, a la intimidad de Dios, no sólo por el conocimiento sino por el amor. Ella supone una síntesis de lo cognoscitivo y normativo y, en estos dos aspectos, responde al ser humano que busca la Verdad y el Bien. Por lo mismo es participación de la Caridad de Dios, que en su unidad indivisible nos participa su Verdad y su Amor, elevando al hombre a una mas perfecta realización, en la felicidad de la participación Trinitaria. Por ello es ascensión desde la naturaleza humana, por la gracia, a la unión con Dios. Así la sabiduría es la expresión de la tradición cristiana, que es búsqueda inquieta no solo de conocimiento sino de unión con lo buscado en el amor. El verdadero tomista es un hombre que conoce porque es un hombre que ama[2].

En esta reflexión lo que intento es completar ese mismo trabajo, al reflexionar sobre la belleza como forma de ascender a la realidad de Dios, a partir de una experiencia de lectura de un trabajo de Monseñor Derisi[3], que me planteó este tema, y del cual me permito extraer parte de este estudio.

Las cinco vías de la *Summa* de Santo Tomas no son todo lo que él tiene como posibilidad de prueba de la existencia de Dios. En su genial obra hay muchos más elementos[4]. Incluso, de las cinco vias explícitas, pueden deducirse concreciones que nos permiten avanzar a la realidad de Dios desde puntos de vista particulares. Tal es la genialidad de su exposición. Así, por ejemplo, es posible avanzar desde las perfecciones de las criaturas y, en especial, desde la belleza a la Belleza en sí, y este camino es el que pretendo mostrar, en sus líneas generales, en este trabajo.

Por lo mismo, no pretendo realizar un análisis para establecer alguna forma de tratado de Estética, basado en la visión del Aquinate, aunque pienso que ello es posible. Tampoco pretendo realizar un análisis de los procesos de conocimiento, que, de alguna manera, están relacionados con el tema de la captación de la belleza. Es verdad que todos estos temas se deben tocar de alguna manera, ya que la síntesis tomista no deja sus elementos aislados, pero la referencia a ellos no será el tema directo de este trabajo, sino en cuanto sean necesarios para presentar nuestra reflexión en torno a la belleza como camino hacia Dios, a partir de las intuiciones bases de Santo Tomás. Por lo mismo cabe señalar que no pretendo, en forma di-

---

[1] Cfr. C. E. SCHMIDT ANDRADE, *La sabiduría en Santo Tomás. Ascensión a la intimidad con Dios por la participación de la verdad y el amor*: «Sapientia» XXXIX (1984) 119-132.

[2] Cfr. É. GILSON, *Wisdom and Love in Saint Thomas*, Marquette University Press, Milwaukee 1951.

[3] Cfr. O. N. DERISI, *El fundamento de la metafísica tomista. El* esse e intelligere *divino, fundamento y causa de todo ser y entender parrticipados*: «Sapientia» XXXV (1980) 9-26.

[4] Cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental y trascendental*, texto ad instar manuscripti multiplicatus, Alcalá de Henares 1966.

recta, una exégesis de su pensamiento, sino intentar asimilarlo con la libertad del discípulo respetuoso del maestro, que a su vez no quiere sino la libertad de aquél.

La perfección se presenta en términos de un acrecentamiento ideal de valor[5] y, con ello, se une a la develación del ser en su intimidad, como bien. El sentido del ser se muestra a través del actuar, al servicio del valor, a la gloria de Dios. Sin embargo, mas allá de una perfección cualquiera, existe la realidad de todo ser, que, en sí mismo, se nos muestra como bueno y verdadero y, también. como bello. La Belleza es expresión, por tanto, de los trascendentales que suponen el Ser Infinito; es propiedad trascendental y, como tal, encamina al *Esse Subsistens*. Es éste el tema de mi reflexion.

La Belleza, como toda otra perfección, tiene su fuente en Dios, pero además tiene rasgos propios en cuanto perfección con notas características y, por ello, es camino particular y en algún sentido privilegiado. Los poetas intuyen que tiene que haber un infinito de Bien, de Belleza, de Bondad, porque perciben la insaciabilidad de su tendencia profunda, que les despliega delante un mundo jerarquizado, orientado hacia el ***summum*** del Bien, la Belleza, la Bondad. Allí parece ser posible aplicar la cuarta vía de Santo Tomás que se funda en el sentido de eminencia, ya propuesto por San Anselmo[6]. El impulso hacia Dios no descansa sino en Dios, con lo que por el camino de esta forma de eminencia está probado que Dios existe, so pena de que el hombre sea un absurdo.

Santo Tomas describe la belleza desde su vivencia: «lo que agrada ver», mientras San Alberto dice referencia, en forma mas directa, a su fundamento en el mismo objeto bello (*splendor formae*), fórmula que también asume Santo Tomás. Desde ellas, teniendo en cuenta el sentido de lo bello y su unidad con la verdad y el bien, su contenido y su forma, el ansia del hombre de contemplación que se abre a lo bello y su anhelo de absoluto, nos acercamos con reverencia a Dios, que siendo fuente de toda Verdad y de todo Bien y Amor, lo es también de toda Belleza.

DESDE LO BELLO

[I]

La belleza es la forma de la perfección con que un ente expresa, de manera acabada, el ser, en la configuración que le corresponde o según la idea extrañada en el, logrando así su plasmación ideal[7]. Definidos como «quae visa placent»[8], se nos muestran como bellos los objetivos que, contemplados desinteresadamente, producen el placer de la pura contemplación, actitud que analizaremos más adelante. Así bello es «id cuius ipsa apprehensio placet»[9], o «id quod visum placet», aún

---

[5] Cfr. J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, 3e. éd., Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1965, p. 193.

[6] Cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA, *op. cit.*, pp. 213-214.

[7] Cfr. W. BRUGGER, *Diccionario de filosofía*, Edit. Herder, 4a. ed., Barcelona 1963, p. 71.

[8] *S. Th.* I q. 5 a. 4 ad 1.

[9] I-II q. 27 a. 1 ad 3.

cuando no basta el agrado para la belleza. No hay otro gozo estético que aquél cuya causa está en la belleza del objeto. De allí que lo agradable no sea lo bello. Lo agradable, en sí mismo, se refiere a los sentidos y a su forma de conocimiento que es la sensación. Lo bello «est dispositio naturalis»[10], la que «importat quandam commesurationem» [11], y que, mirando más allá de lo sensible, incita a avanzar hacia lo inteligible. «Si vero loquamur de dispositione subiecti ad forman, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animan sicut subiectum ad forman. Et hoc modo sanitas et pulchritudo, et huiusmodi, habituales dispositiones dicuntur. Non tamen perfecte habent rationem habituum: quia causae eorum ex sua natura de facili transmutabile sunt»[12]. Se manifiesta en lo espiritual y también en lo sensible, en cuanto es su expresión: «figura prout convenit naturae rei, et color pertinent ad pulchritudinem»[13]; «aliqua imago dicitur esse pulchra si perfecte repraesentat rem quamvis turpem»[14]. Sin embargo tiene su propio fin en la aprehensión y, en ese sentido, es última en cuanto reposa en sí misma.

Sólo el ser acabado, el ser en posesión de su perfección última, se dirá pura y simplemente bueno[15]. Todo ente es bello en la medida en que es perfecto en su ser. Puesto que mientras existe nunca le falta un cierto principio o incluso vestigios de verdadera perfección ni, por lo tanto, un cierto resplandor de los trascendentales, posee siempre una belleza, por lo menos inicial[16]. Por la composición de esencia y existencia, el amor y el entender y la bondad y belleza son finitos y realmente distintos, pero siguen con la impronta de su identidad originaria, están esencialmente ordenados el uno al otro y, por eso, mediante el acto espiritual que actualiza el amor y el entender —como en el caso de la verdad—, la bondad y belleza de las cosas son actualizadas e identificadas intencionalmente en aquel acto humano de entender junto con el acto de amar[17].

De todo lo anterior se desprende que, en la belleza, hay grados y formas en los que ella deviene más profunda y luminosa. Así podemos hablar de diversos órdenes en ella: Trascendental o relativa, espiritual o material, infinita o limitada, natural (física o moral), o ideal o artística, las que sin embargo encaminan a la Belleza trascendental y, en última instancia, a la Belleza Absoluta. Por ello podemos decir que lo bello adquiere, en lo inmediato, un doble aspecto. Se nos presenta como factible, es decir en cuanto ordenable a la realización y, por lo mismo, como propio del arte, y como cognoscible en cuanto contemplable y pertenece a la Estética que se incluye dentro de la Metafísica[18]. Conviene aclarar, sin embargo, que si todo ente es bello, en el sentido antes expuesto, al espíritu le conviene la belleza en un

---

[10] I-II q. 49 a. 2c

[11] I-II q. 49 a. 4c.

[12] I-II q. 50 a. 1c.

[13] I-II q. 49 a. 2 ad 1.

[14] I q. 39 a. 8c.

[15] *S. Th.* I q. 5 a. 1 ad 1. Cfr. J. DE FINANCE, *op. cit.*, p. 191.

[16] Cfr. W. BRUGGER, *op. cit.*, p. 72.

[17] Cfr. O. N. DERISI, *op. cit.*, loc. cit., p. 25.

[18] Cfr. R. MARIMÓN BATTLÓ, *El fundamento de la filosofía del arte y de la cultura en Santo Tomás de Aquino*: «Sapientia» XXXVIII (1983) 275-286.

más alto grado porque está en el ser de manera más perfecta: «La belleza espiritual consiste en que el comportamiento del hombre y sus acciones estén bien proporcionados con la claridad espiritual de su razón»[19].

Así, el objeto propio del entendimiento es el SER, es aquello en que el entendimiento descansa se aquieta. Basta que una cosa sea para que pueda aquietarse ese apetito de conocer, que es la impronta del entendimiento. Como lógica consecuencia se sigue que si lo bello es lo que produce un placer *sui generis*, placer estético, de orden puramente espiritual e intelectual, tanto más ha de poder producir tal placer en el entendimiento, cuanto más tenga de SER en sí; en otras palabras, cuanto más perfecto, íntegro, se presente el objeto al entendimiento. Pero como es evidente que la sola integridad no constituye bello al objeto, que con sólo ser íntegro el objeto no produce todavía placer estético, se nos manifiesta otra exigencia del entendimiento para llegar a aquietarse en la integridad del ser; ha de haber proporción, orden, entre las partes que integran el ser.

Y, por último, para que pueda el entendimiento aquietarse, es necesario que, con cierta facilidad, capte de inmediato ese ser íntegro y proporcionado; es necesario que el ser mismo se le muestre íntegro y proporcionado: es necesaria cierta claridad en el ser. Así, determinamos como constitutivos necesarios de la belleza, una integridad del ser, una proporción dentro de esa integridad constitucional, y cierta claridad, esto es cognoscibilidad del ser en sí. Estos tres constitutivos radican en la más recóndita intimidad del ser, en su profundidad ontológica. La belleza es el «esplendor» de esa intimidad ontológica, el resplandor del ser en cuanto íntegro, proporcionado y claro, o sea el «Splendor formae».

Santo Tomás, en su genialidad metafísica lo expresa en forma muy sencilla: «Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas, sive perfectio. Quae enim deminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio, sive consonantia. Et iterum claritas. Unde quae habent colorem nitidum pulchra esse dicuntur»[20]. Aunque no siempre el Doctor Angélico señala en forma directa estas tres cualidades, sin embargo las tiene presentes en todo momento[21]. «Dicendum quod pulchritudo, [...] consistit in quadam claritate, et debita proportione: utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur: ad quam pertinet et lumen manifestans et proportionem debitam in aliis ordinare; et ideo in vita contemplativa, quae consistit in actu ratione per se, et essentialiter invenitur pulchritudo»[22].

---

[19] II-II q. 145 a. 2c.

[20] I q. 39 a. 8c.

[21] «Loco integritas magnitudinem», dice Santo Tomás en *I Sent.* dist. 31 q. 2 a. 1, y en *In IV Ethic.* lect. 8, n. 738. A «magnitudinem» se puede referir «integritas», que no es verdadera ni perfecta si no es «proportionata magnitudo». «Pulchrum in debita proportione consistit; quita sensus delectatur in rebus debita proportionatis, sicut in sibi similibus: nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva» (I q. 5 a. 4 ad 1). «Ad rationem pulchri sive decori concurrit el claritas et debita proportio; dicit enim [Dionys. *de Div. Nomin.*, pars I, 5 et 6], quod Deus dicitur pulcher, sicut universarum consonantiae et claritate causa; unde membra corporis in hoc consistit, quod homo membra corporis bene proportionata cum quadam colore claritatis» (II-II q. 145 a. 2c). «In quadam moderata el conveniente proportione consistit ratio pulchritudnis» (*In de Div. Nomin.*, lect.5; cfr. II-II q. 141 a. 2 ad 3). «Dispositio membrorum naturae conveniens est pulchritudo» (I-II q. 54 a. 1c). Cfr. II-II q. 145 a. 2c; *CG* I 64 y III 139.

[22] II-II q. 180 a. 2 ad 3.

Al recorrer las páginas del opúsculo *De pulchro et bono* —de discutida autenticidad para algunos, pero que refleja la síntesis tomista— llama la atención la insistencia en la misma fórmula: «Ratio pulchrii universali consistit in resplendentia formae super partes materias proportionatas, vel super diversas vires vel actiones». Y más adelante indica: «Pulchritudo non consistit in componentibus, sicut in materialibus, sed in resplendentia formae, sicut in formali», ideas que se vuelven a plantear a través de toda la obra, mostrando que este «splendor formae» es lo íntimo de la belleza: «Resplendentia formae facit pulchrum» o «pulchrum addit resplendentiam et claritatem quandam supra quaedam proportionata».

Conviene aclarar que por forma entiendo algo más que lo determinante del ser material. Ella es la razón intrínseca de la perfección del ser, el fundamento y remate de los seres, en su esencia y en sus cualidades. El secreto ontológico que el ser encierra en sí, raíz de su cognoscibilidad.

[II]

El bien del ser concreto depende del grado de su actualización. Por lo mismo, en su perfección, en cuanto actualización, nos muestra su belleza al mismo tiempo que su bondad y, sin embargo, lo bello no es lo mismo que lo perfecto o lo bueno[23]. Perfecto es lo acabado conforme al modo de ser de su naturaleza. En este sentido, perfecto es sinónimo de integral y por lo mismo no necesariamente de bello, ya que podemos descubrir belleza en aquello que aparece lesionado en su ser como, por ejemplo, en un árbol que se ha secado y una flor ajada. Más aún, cuando a las cualidades se les suele llamar perfecciones y la suma de ellas hace a un ser más perfecto o menos que otro, pero no por ello más o menos bello.

En relación a lo bueno y lo bello hay diversos textos que, en palabras, del mismo Santo Tomás esclarecen el problema: «Ad primum ergo dicendum, quod pulchrum, et bonum in subiecto quidem sunt idem; quia super eamdem fundantur, scilicet super formam: et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum propie respicit appetitum; est enim bonum, quod omnia appetunt: et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidem motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur, quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionata, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quidam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam: pulchrum propie pertinet ad rationem causae formalis»[24].

El texto siguiente aclara definitivamente esta posición: «Ad tertium dicendum, quod pulchrum est idem bono, sola ratione differens: cum enim, bonum sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est uod in eo quietetur appetitus; sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu sea cognitione quietetur appetitus. Unde

---

[23] Es interesante la reflexión de de Finance en relación al bien, la perfección y el valor, en su obra *Être et agir*, p. 190 y otras. También la obra de Marty, en relación a la bondad y la perfección: F. MARTY, *La perfection de l'homme selon saint Thomas d'Aquin*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1962.

[24] I q. 5 a. 4 ad 1.

et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum qui maxime cognocitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis: non enin dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui: pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet»[25]. En este texto designa el efecto propio de lo bello; no su esencia, así como las palabras «quod omnia appetunt», indican el efecto propio de lo bueno; no su esencia. Bueno es aquello cuya posesión agrada; bello, en cambio, aquello cuya sola contemplación agrada. Lo bueno gozado es lo bueno poseído, lo bello gozado es lo bello conocido. Luego, lo que es bello no es tal sino porque a la bondad del objeto, directamente ordenada al apetito, añade cierta relación al entendimiento.

El objeto del arte es, para Santo Tomás, el bien de las mismas cosas, como ordenables a su realización, bajo una razón de verdad o sea a lo «pulchrum», lo bello, que es necesario que se manifieste: «Est debitum bono el pulchro ut manifestetur»[26] En definitiva, lo bello no es lo bueno[27], pero es un trascendental que se identifica con el bien[28]. La bondad del ser exige un justo equilibrio de sus principios constitutivos, un equipamiento armónico de potencias, una actividad ordenada y acorde al fin del sujeto: modus, species, ordo[29]. «Pulchrum» es algo que en el sujeto se identifica con el bien («Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem»), pero lo bello además le añade una relación especial a una potencia congnoscitiva[30].

Entre el bien y lo bello, los cuales son inseparables del ser, no hay más que una distinción de razón. En el bien la voluntad encuentra su sosiego. En lo bello, es la aprehensión sensible o intelectual la que encuentra su sosiego. Cada uno de nosotros lo ha experimentado a menudo a propósito de los objetos de la vista o del oído, los dos sentidos que utiliza la razón. Es a partir de los colores o sonidos y armonías, cuya percepción se acompaña del sentimiento, como es para sí misma su propio fin. Aquello de lo cual verlo y entenderlo es la razón suficiente total de verlo y entenderlo: he ahí lo bello. Lo mismo habría que decir de aquello cuyo conocimiento por el entendimiento encuentra su completa justificación en el acto mismo de conocerlo: «ad rationem pulchri pertinent in eius aspectu seu cognitione quietetur apprehensio»[31]. En el opúsculo *De pulchro et bono* se indica: "ratio desiderii est respectu boni; quod terminat motum agentis, et haec est forma; et respectu ipsius pulchri, quod est ex eo quod forma supersplendet materiae dans esse

---

[25] I-II q. 27 a. 1 ad 3.

[26] II-II q. 103 a. 1 ad 2.

[27] Cfr. *De Bono*, en *De Ver.* q. 21 a. 1: «Utrum bonum aliquid supra ens addat»; a. 2: «Utrum ens et bonum convertuntur secundum supposita»; a. 3: «Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum», y otros artículos.

[28] Cfr. J. MARITAIN, *Arte y escolástica*, Ed. Club de Lectores, Buenos Aires 1974, p. 39.

[29] I q. 5 a. 5c, y q. 47 a. 6. Cfr. J. DE FINANCE, *op. cit.*, p. 191.

[30] I q. 5 a. 4 ad 1. Cfr. R. MARIMÓN BATTLÓ, *op. cit.*, loc. cit.

[31] I-II q. 27 a. 1 ad 3. Cfr. É. GILSON, *El tomismo*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1978, p. 484.

ei; et ideo sufficienter per hoc probatur identitas pulchri et bono».

Si el bien consiste en un modo y especie ordenados a perfeccionar al sujeto con el ser propio que tienen, «secundum esse quod habent in re», lo bello consistirá en un modo y especie que se ordena a perfeccionarle con aquel mismo ser que tienen, pero en lo que tienen de cognoscible, «secundum esse cognoscibile». Si el bien perfecciona al sujeto en su potencia apetitiva, lo bello lo perfecciona en su facultad cognoscitiva[32]. Es, pues, el bien como verdad o el bien de la verdad, no el bien como bien. Se trata del bien del mismo entendimiento[33]. Se llama bello aquello que agrada conocer y cuyo agrado se funda propiamente en el conocimiento[34].

Así, hay identidad y diferencia que conduce a aquello que, en la intimidad de los trascendentales, hace distinto a lo bueno de lo bello, es decir a su relación con el entendimiento. Lo bello no es el bien en general, sino un bien en relación con el entendimiento o bien del entendimiento o, mejor aún, lo bello consiste en una fusión de la bondad y la verdad. Así se puede decir: lo bello es lo verdadero en cuanto en él sacia un apetito, que descansa en él intuyendo.

Lo bello es, por tanto, verdadero, en cuanto lo verdadero es uno con lo bueno; es bueno, en cuanto lo bueno es uno con lo verdadero. Y en este sentido es la belleza una expresión específica de la unidad de todos los trascendentales: la belleza es unidad de verdad y bondad[35]. Como el conocimiento se realiza por asimilación con la forma de lo conocido, lo bello dice más bien razón de forma: «Lo bello propiamente pertenece a la razón de causa formal»[36], por lo que es el bien en cuanto forma o la forma en cuanto bien. Por eso se definen los constitutivos de lo bello por su especificidad propia y relacional con un entendimiento, como «integridad o perfección», «proporción debida o consonancia» y «claridad»[37]. Lo bello se muestra así esencialmente emparentado con lo verdadero como con lo bueno. Lo bello es *bonum* en cuanto cognoscible, en cuanto *verum*[38]. Sin embargo no es lo mismo bello que verdadero. El objeto formal adecuado del entendimiento es el ser, *sub aspectu intelligibilitatis*, es decir, el ser, pero en cuanto verdadero, y como ya nos es manifiesto que lo bello «respicit vim cognoscitivam», lo bello y lo verdadero «in subiecto quidem sunt idem». «Sed ratione differunt», porque lo verdadero dice relación al entendimiento como inteligible, mientras lo bello como admirable. La facultad por medio de la cual percibimos lo bello y lo gustamos en cuanto tal, no es otra que el entendimiento. Sólo el entendimiento llega a captar la integridad, proporción y claridad del ser o sea la forma del ser. «Ex ratione est tota claritas (luminis) et pulchritudo virtutis»[39]. «Congregare convenit sibi in quantum est for-

---

[32] I q. 5 a. 1. Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* I: 1094 a 2.

[33] Cfr. I-II q. 27 a. 1 ad 3.

[34] Cfr. R. MARIMÓN BATTLÓ, *op. cit.*, loc. cit.

[35] Cfr. E. CORETH, *Metafísica*, Ediciones Ariel, Barcelona 1964, p. 320; y R. MARIMÓN BATTLÓ, *op. cit.*, loc. cit.

[36] I q. 5 a. 4 ad 1.

[37] Cfr. I q. 39 a. 8c; II-II q. 145 a .2, y q. 180 a. 3 ad 3; *In IV de Div. Nomin.*, lect 5, n. 339-340. Cfr. R. MARIMÓN BATTLÓ, *op. cit.*, loc. cit.

[38] Cfr. I-II q. 27 a. 2 ad 3.

[39] II-II q. 142 a 2c.

ma [...] nihil proprii congregare nisi forma»[40].

En el conocimiento del objeto bello, todo ese penoso proceso de abstracción se reduce al mínimo, porque en ese objeto brilla «la forma», es decir, a través de la materia, se ofrece la forma, manifestándose ya «intelligibile actu» en el objeto mismo, de manera que hay un paso inmediato desde la primera captación sensible del objeto hasta el entendimiento que recibe la inteligibilidad del objeto, sin pasos por los momentos del proceso congnoscitivo común. Independientemente de lo que nos enseña el conocimiento, ofrece al entendimiento el objeto de una aprehensión tan perfecta que, como aprehensión, no deja nada más por desear. Tal es el sentido concreto de la fórmula: lo bello es el esplendor de lo verdadero. Significa que ciertas verdades se presentan bajo una forma tan despojada, tan pura de toda mezcla, que ofrecen al pensamiento la rara alegría de una aprehensión pura de la verdad[41]. Los sentidos captan lo bello imperfectamente, en cuanto partícipes de lo cognoscitivo[42], pero la percepción de lo bello reside «radicaliter in rationem». «In actu rationis, per ser, et essentialiter, invenitur pulchritudo». Como sólo en Dios se da entendimiento puro, en las otras formas de entendimientos la percepción de la bello, per accidens, se une a otras exigencias.

Por todo lo anterior se puede apreciar que no todo conocimiento es captador de lo bello, sino sólo el mirar intuitivo o contemplativo, que se entrega a sí mismo al objeto, hace que este lo impresione activamente e «intuyéndole» lo guste. Consiguientemente, no es la mediatez del pensar sino lo inmediatez del la intuición; inmediatez que está ordenada a lo bello en cuanto tal. En esta inmediatez del contemplar o «intuir» encuentra el movimiento del apetito su quietud colmada[43]. Toda intuición sensible está, por ende, penetrada por el espíritu y vinculada a un acto de conocimiento espiritualmente intuitivo[44]. Por lo mismo, también en la captación de contenidos suprasensibles realizamos una específica vivencia de la belleza[45] Cuando se trata de lo bello o del bien, el amor presupone el conocimiento del objeto amado. Luego es la visión de la belleza o del bien sensible la que está en el origen del amor sensible y, de modo parejo, la contemplación intelectual de lo bello o del bien está en el principio del amor espiritual[46]

Hacia Dios

[I]

A lo bello responde su vivencia por parte del hombre, ante todo en la contemplación, ya que originariamente significa contemplable, digno de verse. De la

---

[40] *De pulchro et bono.*
[41] Cfr. É. GILSON, *op. cit.*, p. 485.
[42] Cfr. I-II q. 27 a. 1 ad 3.
[43] Cfr. E. CORETH, *op. cit.*, p. 319.
[44] Cfr. E. CORETH, *op. cit.*, p. 320.
[45] Cfr. E. CORETH, *op. cit.*, p. 319.
[46] Cfr. I-II q. 27 a. 2c. Vide É. GILSON, *op. cit*, p. 386.

acabada perfección de lo bello y de su contemplación, nace el placer como descanso extasiado en la perfección lograda[47] y, si no se deja seducir por ella, el hombre percibirá la belleza como un reflejo de algo más allá de ella misma. Así, lo bello es objeto del entendimiento y se percibe a través de la contemplación. Ése es el sentido de «quae visa placent»[48]. Santo Tomás es claro al hacer residir la percepción de la belleza en la vida contemplativa y, por lo mismo, en el entendimiento: «En la vida contemplativa, que consiste en un acto de la razón, por sí y esencialmente se encuentra la belleza [...] y en las virtudes morales se encuentra la belleza participativamente, en cuanto que participan del orden de la razón [...] porque la belleza consiste en la claridad y proporción debida; y estas dos cosas están radicalmente en la razón, a la que pertenece la luz manifestativa y el ordenar en la debida proporción las demás cosas»[49].

El hombre es creado por Dios como un ser substancial, compuesto de materia y espíritu, para que con su vida espiritual inteligente sea capaz él de develar la verdad y la belleza, con que Él ha constituido los seres participados en su esencia y existencia, y con su voluntad, también espiritual, pueda darle cabida y poner en acto, en su acto mismo, la bondad y belleza con que Dios ha constituido las cosas; y desde la verdad, la bondad y belleza de los seres participados alcanzar la Verdad, la Bondad y Belleza del *Esse* imparticipado[50].

Si aceptamos al hombre, no podemos declarar contradictorio, irreal, lo infinito, ya que el mismo hombre se define por su orientación a ello. Lo bello es entendido desde la Belleza como perfección infinita[51]. El dinamismo intelectual del hombre que lo abre al ser y que busca la contemplación, radica en un dinamismo ontológico que tiene, a su vez, su raíz metafísica en la participación[52]. Si es propio del sabio el ordenar hasta los últimos fines, le es propio el buscar la quietud del entendimiento, que sólo descansa en el ser en cuanto verdadero y en cuanto bello como objeto de contemplación. «Pulchrum in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationen»[53].

El dinamismo intelectual, gracias al cual se elaboran las nociones de perfección y de bien, condiciona el dinamismo del querer. Nosotros no tendríamos la idea de lo perfecto si nuestro pensamiento y, más profundamente, nuestro ser con el ser que nos rodea, no estuviera atravesado, elevado por un movimiento que parte de lo infinito del Ser para reunir lo infinito de Bien. Nuestro pensamiento de criatura se define por la posición activa del objeto, en referencia al Ser absoluto. El movimiento intelectual que afirma de Dios las diversas perfecciones, no es legítimo ni posible en virtud del movimiento que, más allá de los seres, afirma el Ser Subsistente[54].

---

[47] Cfr. W. BRUGGER, *op. cit.*, p. 71.
[48] I q. 5 a. 4 ad 1.
[49] II-II q. 180 a. 2 ad 3.
[50] Cfr. O. N. DERISI, *op. cit.*, loc. cit., 24.
[51] Cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA, *op. cit.*, p. 213.
[52] Cfr. J. DE FINANCE, *op. cit.*, p. 194.
[53] II-II q. 142 a. 2c.
[54] Cfr. J. DE FINANCE, *op. cit.*, pp. 193, 294, 289, 361 et passim.

[II]

Así toda perfección es semejanza de Dios[55], así como todo viene de Dios y hacia Dios vuelve[56]. Desde ello es posible usar la *via eminentiae*, que es análoga a la cuarta vía de Santo Tomás, la que a su vez se funda en el argumento anselmiano de los grados[57]. La vía de la eminencia es utilizada explícitamente para las perfecciones simples que designan los atributos positivos por los cuales la criatura y Dios se pueden formalmente comparar, y según la analogía de proporcionalidad propia. Las cosas no son tan buenas y deseables, sino porque ellas dependen íntegramente del bien en sí[58].

El bien, en cuanto tal, es difusivo de sí mismo[59]. Los seres contingentes están provistos de un carácter heterónomo. Es por ello que su bien es un bien participado. El bien contingente no posee una existencia en él, por lo que exige el Bien ilimitado y autónomo[60], pues el bien que toda cosa desea como su perfección inmanente no es sino una imagen, un reflejo del Ser y del Bien Absoluto. Es necesario llegar a un Bien primero que no es un bien por participación en otro ser, sino un bien en su esencia. En su Acto puro e infinito el *Esse* divino está identificado con todo ser, con el ser en todo su ámbito. Nada hay de ser que no esté en Dios formal o eminentemente[61].

La intimidad de Dios a las cosas es tan estrecha que ellas no pueden centrarse en ellas mismas sino centrándose en Él. El ser verdadero no es el ser encerrado sobre sí mismo, enmurallado en su individualidad impenetrable; es el ser abierto, relativo en sí mismo al *Esse* subsistente y comunicante, gracias a esta participación fundamental a todo lo que es[62]. Al descender de Dios, por participación o causalidad inmediata, todo amor está esencialmente ordenado a la bondad o bien, y todo amor y entender a una belleza, así como toda bondad o bien está hecha para el amor y toda belleza para el amor y el entender[63].

Dios es el bien esencial, puesto que su esencia es la existencia misma[64]. La bondad que en Dios es única y uniforme, en las criaturas es múltiple y está dividida. Por ello el universo entero participa y representa la bondad divina más perfecta-

---

[55] Cfr. la cuestión «Utrum "bonum, sapiens, iustum" et huiusmodi, praedicent de Deo accidens»: *De Pot.* q. 7 a. 4. Véase F. MARTY, *op. cit.*, p. 26.

[56] Cfr. III cap. 1: todo está ordenado a un solo fin, que es Dios; cap. 2: todo lo creado intenta asemejarse a Dios; cap. 3: las cosas tienden por naturaleza a asemejarse a Dios, en cuanto que es Causa. Cfr. también las explicaciones sobre participación y analogías en J. GÓMEZ CAFFARENA, *op. cit.*, pp. 289-310, y los excelentes trabajos sobre la participación de L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, 2e. éd., Paris 1953; y de O. N. DERISI, *La participación del ser*: «Sapientia» XXXVII (1982) 5-10, 83-86, 163-166 y 243-248.

[57] Cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA, *op. cit.*, ibid.

[58] Cfr. J. DE FINANCE, *op. cit.*, p. 168.

[59] Cfr. *In IV de Div. Nomin.*. Para la difusión del acto en Santo Tomás, véase J. DE FINANCE, *op. cit.*, p. 167.

[60] Cfr. I q. 6 a. 1 ad 1.

[61] Cfr. los artículos citados de O. N. Derisi, y también J. DE FINANCE, *op. cit.*, p. 167.

[62] Cfr. J. DE FINANCE, *op. cit.*, p. 173.

[63] Cfr. O. N. DERISI, *arts. cit.*

[64] Cfr. *De Ver.* q. 21 a. 5c; y *CG* I 38.

mente que cualquiera de sus criaturas[65]. Todo el universo creado representa, pues, la perfección divina, única e infinita, ejemplar de toda belleza. La bondad infinita de Dios quería comunicar su semejanza a las cosas «en cuanto fuera posible»[66]. No era posible hacer otra belleza única e infinita como la suya[67]. Por ello Dios es la causa de las consonancias universales (proporciones) y de la claridad[68].

Toda inteligencia que produzca algo perfecto en relación con una facultad cognoscitiva, es propiamente una inteligencia artística. En ese sentido, Dios es el primer artífice que, como causa Primera y conforme a sus «ideas ejemplares»[69], causa en todo el universo la perfección misma[70], la forma y esencia de los seres, fundamentos y causa de la perfección segunda de los mismos. Así, la belleza artificiada por el Primer Artífice será la causa primera de todas las demás bellezas artificiadas por las criaturas[71]. Por ello se señala que «Pulchritudo est in Deo, et est summa, et prima pulchritudo, a qua emanat natura a pulchritudinis in omnibus pulchris, quae est forma pulchrorum; sicut dictum est de natura cognitionis supra. Est enim sua pulchritudo, et haec est conditio primi agentis, quod agat per suam essentiam, sed exemplariter in omnibus aliis»[72].

En el *Esse* o Acto Puro todo Ser está plenamente entendido, todo Entender es Verdad entendida, todo Amor es Bondad Amada y toda Contemplación contemplada. Sólo en el *Esse* infinito está el Origen y la Causa inmediata de todo ser o verdad y entender, de toda bondad y belleza y de todo amor[73]. Manifestada su riqueza, el ser manifiesta, al mismo tiempo, su indigencia. La Belleza concreta participa de la Belleza del ser (metafísica), que es reflejo de la Belleza Absoluta de Dios. A título de Causa Primera, Dios actúa en todo agente; a título de Fin último, Él es deseado implícitamente en todo fin[74]. La idea como causa ejemplar es al mismo tiempo causa final.

Dios es bello y en la belleza que dimana de su esencia podemos encontrarlo. Por ello Santo Tomás, en su comentario al *De Divinis Nominibus*, nos dice que la belleza, en definitiva, es un llamado: «[el autor] expone que Dios es causa de la consonancia, llamando a todas las cosas a Sí mismo, en cuanto que lo otienta todo a Él mismo como a su fin [...] y por esto la belleza en griego se dice *kállos*, tomando el nombre del verbo *llamar*; y, segundo, por el orden de unas criaturas a otras»[75]. Toda existencia participada lleva el sello de verdad y amor del Acto Volitivo-Intelectivo, que la causa inmediatamente; y, por eso, es verdad capaz de ser entendida, bondad capaz de ser amada y belleza capaz de ser contemplada. Todo

---

[65] Cfr. I q. 47 a. 1c.
[66] I q. 19 a. 2c.
[67] Cfr. I. q. 11 a. 4c.
[68] Cfr. *In IV de Div. Nomin.*, lect. 5.
[69] Cfr. I q. 14 a. 5 y qq. 15 y 18.
[70] Cfr. *In II Sent.* dist. 37 q. 3 a. 2 ad 2.; *S. Th.* I q. 5 a. 1, q. 73 a. 1, y III q. 29 a. 2.
[71] Cfr. R. MARIMÓN BATTLÓ, *op. cit.*, ibid.
[72] *De Pulchro et de Bono.*
[73] Cfr. O. N. DERISI, *arts. cit.*
[74] Cfr. *De Ver.* q. 22 a. 2. Véase J. DE FINANCE, *op. cit.*, p. 168.
[75] *In de Div. Nomin.*, n. 340.

ser existente o real está inmediatamente abierto, por eso, a todo entendimiento y voluntad, como bello, pues, en la medida del ser, de la perfección de su acto de existir, es verdadero, bueno y bello, por la impronta del *Esse* divino —identificado con el Entender y con la Verdad, el Amor, el Bien y la Belleza—, que lo causa y comunica inmediatamente como ser, verdad, bondad y belleza[76]. En Dios se da identidad perfecta de verdad y entender. Otro tanto sucede con la correspondencia esencial entre bondad y belleza de los seres participados y el amor y entender participados del hombre. También ella se funda en la identidad real de la bondad y Belleza con el Amor y Entender del Acto Puro e infinito de Dios, en que toda Bondad está infinitamente amada, toda Belleza está infinitamente contemplada y todo Amor es Amor de una infinita Bondad y todo Amor e Inteligencia es contemplación de una infinita belleza[77].

La necesidad de conocer las leyes necesarias de las cosas no es menos esencial al espíritu que la de penetrar la originalidad de lo concreto. El conocimiento de la naturaleza y sus leyes es deseable porque estas leyes y esta naturaleza expresan parcialmente el Pensamiento Subsistente. Sin embargo mientras más el ser se devela a nosotros bajo su verdadero día; mas, a través de la esencia que le descubre y define, nosotros percibimos el acto que le realiza. Para ello, al lado de la ciencia y de la metafísica, hay lugar para el arte que, unificando en su visión creadora la multiplicidad de los valores sensibles, coge en sus objetos el alma singular que él les da y por la posesión lúcida de un mundo libre y nuevo, nos consuela de la opacidad de las cosas[78]. Por ello, como seres contingentes, nuestra búsqueda de la verdad y de la belleza no puede prescindir de la historia, de lo angustioso y finito. No somos sujetos perfectos y, por ello, somos históricos. Nuestra búsqueda de la belleza se manifiesta en los actos concretos y limitados de descubrimiento, que develan, como reflejo, la Absoluta Belleza de Dios.

Si desde la reflexión anterior asumimos nuestra propia experiencia, descubrimos que la experiencia del encuentro con la belleza es la de una forma de «esplendor» que anima nuestro ser más íntimo en el anhelo, la búsqueda y la cercanía de un más allá de perfección de belleza, que sólo es posible pensar en un ser que sea pura Perfección, puro Acto y que tenga en sí el resumen de la perfección de los trascendentales del ser, porque él es plenamente Ser. Así, por este camino, nos encaminamos a la cercanía de Dios que se nos muestra como infinita Belleza, que es entendida desde su propia e infinita perfección de Entender y que nos abre en su bondad la capacidad de acercarnos a esa forma de plenitud en nuestra limitadas experiencias y expresiones de lo bello.

CIRO E. SCHMIDT ANDRADE

Puerto Montt, Chile.

[76] Cfr. O. N. DERISI, *El fundamento de la metafísica tomista*: «Sapientia» XXXV (1980) 23-24.
[77] Cfr. O. N. DERISI, *art. cit.*, ibid.
[78] Cfr. J. DE FINANCE, *op. cit.*, pp. 321, 328, 359, 365 et passim.

LA RELACIÓN ENTRE METAFÍSICA Y TEOLOGÍA EN SAN ALBERTO MAGNO Y SANTO TOMÁS DE AQUINO

ALBERTO MAGNO

Dados los límites de la presente exposición, y para hacerla más fecunda, quisiera centrarme en dos puntos interconectados y de gran importancia: en primer lugar, en el de la teología como ciencia; en segundo lugar, en el del conocimiento de Dios. Presentaré estos temas, en primer término, en San Alberto, y luego en Santo Tomás.

El ocuparse acerca de el problema de la teología con ciencia y su relación con la metafísica en nuestros dos autores no es el fruto de una mera preocupación filológico-histórica. Se trata, en cambio, de captar, en un pasaje histórico, algo de lo más íntimo de la teología, que nunca puede ser abarcado por un solo teólogo.

Ha sido reinvindicada ya suficientemente, en términos generales, la influencia de San Alberto sobre Santo Tomás en cuanto a la problemática de la teología. Abordaremos, entonces, la cuestión como una contribución específica para su dilucidación más precisa. Es que, en verdad, la determinación del influjo de Alberto sobre su discípulo implica una tarea inmensa y no ha sido realizada ni siquiera en parte mínima. Menos aún ha sido revisada la obra del Doctor Universal para constatar si en qué medida se aparta concientemente de Tomás en los últimos años de su vida, o simplemente desconoce sus avances teológicos, no habiendo signos claros, por otra parte, de que en algún punto haya sido reinfluído por él[1]. Por eso prefiero ceñirme principalmente al análisis teorético entre las dos concepciones. Es necesario, sin embargo, no perder de vista el contexto histórico, y en especial el influjo de la teología franciscana[2].

El teólogo por excelencia para los medioevales eran San Agustín. También para San Alberto y Santo Tomás, por un lado, y para San Buenaventura, por otro. Pero en ellos se da una sufrida transformación respecto del ambiente de la teología agustiniana más tradicional de Kilwardby y Odón Rigaldo. La transformación está motivada por el ingreso de Aristóteles en campo cristiano.

En este contexto surge el cuestionamiento por la condición de la teología como ciencia, que se esbozaba desde principios del siglo XIII[3], especialmente con Guillermo de Auxerre, que sostiene la aptitud de la actividad racional para argumentar en teología[4].

---

[1] Cfr. sin embargo M. CUERVO, *La teología como ciencia y la sistematización teológica según San Alberto*: «Ciencia Tomista» LXVI (1932) 173-199, especialmente 194. Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Thomas d'Aquino and Albert his Teacher*, Toronto 1980.

[2] En este aspecto constituye un buen punto de apoyo M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siécle*, trad. ital.: *La teologia come scienza nel secolo XIII*, Milano 1985.

[3] Cfr. M.-D. CHENU, *op. cit.*, trad. cit., 21-27.

[4] Cfr. M.-D. CHENU, *op. cit.*, trad. cit., 52-55.

¿Qué papel histórico cupo en este proceso a San Alberto?[5] La teología es, según Alberto[6] en la *Summa*[7], la ciencia más admirable y alta, y por eso la más honorable. Ella versa toda entera acerca de Dios (*tota de Deo est*), presente en todas sus obras, y así congnoscible en ellas[8]. Aquí introduce el Santo una observación capital que encontraremos en Tomás de Aquino, y que permitirá distinguir la teología de la filosofía: Dios es conocido, por un lado, en los efectos de la naturaleza por el vestigio y la imagen, y, por otro lado, en los de la reparación por semejanza de la gracia, y por último en los actos de la beatificación o glorificación por la consumación de la gloria[9].

Alberto no discierne como ajenos a la teología y propios de la metafísica los efectos de la creación, como tampoco lo hará Santo Tomás. Los distingue, en cambio, en su consideración unitaria; y esto permitirá contemplarlos como puntos de

---

[5] El problema en juego en esa coyuntura es de actualidad permanente: se trata del derecho msmo que la razón tiene de intervenir en las cuestiones de fe, y de estar de algún modo presente en lo íntimo de ella según sus propias leyes. Cfr. M.-D. CHENU, *op. cit.*, trad. cit. 42.

[6] Bibiografía sobre Alberto se puede encontrar en F. A. CATANIA, *A Bibliography of St. Albert the Great*: «The Modern Schoolman» XXXVI (1959) 11-27; XXXIX (1961) 61-64; TH. O'MEARA, *Albert the Great: A Bibliographical Guide*: «The Thomist» (1980); A. PÉREZ DE LABORDA, *San Alberto Magno, científico medieval*: «Religión y Cultura» XXXIV (1988) 447-544 (bibliografía: 538-544). Cfr. las publicaciones colectivas en ocasión del séptimo centenario de la muerte de San Alberto: G. MEYER-A. ZIMMERMANN (ed.), *Albertus Magnus, Doctor Universalis 1280-1980*, Mainz 1980; F. J. KOVACS-R. W. SHAHAN (ed.)., *Albert the Great. Commemorative essays*, Norman, Okla., 1980; *Albert le Grand, septiéme centennaire*: «Archives de Philosophie» XLIII (1980). Cfr. también M.-M. GORCE, *L'essor de la pensée au moyen âge. Albert le Grand, Thomas d'Aquin*, Genève-Paris 1978.

[7] Se trata de la gran *Summa Theologica*, también denominada *De mirabili scientia Dei*. Esta obra presenta un problema especial. En efecto, en no pocas partes parece tener contacto con la *Summa* del franciscano inglés Alejandro de Hales, profesor en París. En realidad, es esta última obra, más o menos extraña al mismo Alejandro, la que utiliza materiales del más famoso de los doctores contemporáneos, Alberto, quien había elaborado ya el *Comentario a las Sentencias* (Cfr. M.-M.GORCE, *Le problème des trois Sommes: Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, le Bienhereux Albert le Grand*: «Revue Thomiste» (1931) 68-77. Cfr. sobre la posición de Gorce los juicios de la gran edición crítica, ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologica sive de mirabili scientia Dei*, edidit Dionysius Siedler P. A. collaborantibus Wilhelmo Kübel et Henrico Vogels: *Opera omnia*, Monasterii Westfalorum, in aeddibus Aschendorff, 1978, t. XXXIV, p. IX-X. Sobre la cronología de esta obra, cfr. *Ibid.*, XVI-XVII. A su vez, la misma *Summa* de Alberto utiliza sus propios materiales juveniles y de otros períodos de su vida, lo cual no favorece siempre su carácter unitario, especialmente si consideramos que probablemente utilizó redactores para elaborarla, sobre todo hacia el final. Esta obra de Alberto no se refiere, por lo menos explícita y macizamente, a la *Summa* anterior de su amado alumno Tomás (Cfr. M. CUERVO, *La teología como ciencia y la sistematización teológica según San Alberto*: «Ciencia Tomista» LXVI (1932) 173-199, aquí 194. Cfr. el prólogo a la *Summa*, ed. cit., pp. XVI-XVII. Aquí se refiere que, según Chenu, (como lo había indicado Cuervo), Alberto (q. 3 c. 2: «Utrum theologia sit una vel plures», p. 12 nn. 35-38) refuta a Santo Tomás: «Dixerunt *quidam*, quod omnia quae tractantur in sacra scriptura, sub una forma stant, quae est revelabile esse, et sic de ipsis est sacra scriptura ut una. Et quod hoc falsum sit, statim patet». El lugar de referencia en Santo Tomás sería *Summ. theol.* I q. 1 a. 3, la cual comenzaba a entrar en el reducido grupo de los libros universitarios. Cfr. H. DENIFLE-AEM. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 646, cit. por M.-M. GORCE, *op. cit*, 72. Es que Tomás fue siempre un discípulo para San Alberto; y, además, su finalidad era distinta de la de la *Summa* de Tomás, y más cercana al espíritu de la de Alejandro de Hales, que le sirvió de modelo. Cfr. M.-M. GORCE, *ibid.*, 75. La de Santo Tomás, en cambio, se presenta como una composición totalmente nueva y original. Cfr. M.-M. GORCE, *ibid.*, 77.

[8] ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologica*, Liber Primus, prol.: *Opera omnia*, ed. cit., p. 1.

[9] *Ibid.*

partida de la metafísica, que está asimilada, pero no disuelta, en la teología. Otra doctrina en común con su discípulo es la de la concepción de la teología como proviniendo de algo superior a nosotros, y que nos eleva al nivel de Dios. Con ella sola, el corazón del hombre es exaltado, con las otras ciencias, en cambio, es el propio hombre quien eleva las cosas a su nivel. Con la teología ascendemos a Dios, por lo cual se adquiere más con la oración y la devoción que con el estudio[10].

Transcribamos su magnífica definición de la ciencia teológica: «Es una cierta impresión y sellado de la sabiduría divina en nosotros, de modo que la mente humana sea sello del Dios sabio, impresa con las formas y razones de la causa primera que crea y repara y glorifica sus obras causadas en su sabiduría»[11]. La definición es perfecta. Pero se ha dado aquí el último pasaje especulativo que permitirá salvaguardar la metafísica como disciplina autónoma.

Teología y metafísica —la meta-física aristotélica enseñada por los árabes, a quienes cita Alberto abundantemente—, parecen ser la misma ciencia. Son, en efecto, la ciencia de lo eterno. Por eso son Sabiduría. La telogía-metafísica es el cumplimiento máximo en esta vida del anhelo agustiniano del principio de las *Confesiones*[12]. La ciencia de Dios es la Sabiduría de lo eterno de Agustín. El eje de todo es la diferencia entre lo sensible-mutable y lo espiritual-divino-eterno. Se trata de ver el mundo a la luz de Dios, y, desde esta visión, su diferencia respecto del mismo Dios. Se parte de Dios y se vuelve a Dios[13].

La definición arriba transcrita tiene la característica de ser plenamente teológica en el sentido más profundo de la palabra. El acento está puesto en Dios mismo y en ver todas las cosas (no sólo las de la salvación, sino también las de la creación) en Dios, adentro de Dios. El carácter propiamente teológico es más manifiesto desde el momento en que Alberto proclama expresamente el modo histórico[14], particular y práctico de la ciencia en cuestión[15].

Ahora bien, mientras el carácter afectivo y práctico no podría ser afirmado de manera más vigorosa[16], el carácter particular es mitigado según la afirmación de que la teología, no es en realidad ni universal ni particular: «La teología no es acerca del ente como ente ni de las partes del ente, en cuanto que son partes del ente, sino que es acerca del ente determinado por la forma de la analogía hacia aquello que debe ser "fruído", y es acerca de las partes del ente, según que tienen una especial analogía hacia ello. Y por eso no es absolutamente universal o particular, sino que de algún modo es tanto fruto universal como particular, como también

---

[10] *Ibid.*

[11] «Est enim impressio quaedam et sigillatio divinae sapientiae sit sigillum, impressa formis et rationibus causae primae in sapientia sua creantis et reparantis et glorificantis sua causata» (*Ibid.*, n. 34-38).

[12] Cfr. *Confess.* I 1,1: PL XXXII 661; CSEL XXXIII 1,8-9.

[13] Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologica*, Liber Primus, prol., 3 n.1-5: «Est enim ab intellectu divino sicut ab efficiente et ex intellectu divino sicut a primo formali et de ipso, prout est ars rationibus omnium quae sunt, et ad ipsum et propter ipsum sicut ad finem».

[14] Cfr. *Ibid.*, obj. 1.

[15] Cfr. tract. 1 q. 1 ad 1, pp. 6-7: «Theologia in particularibus proponitur, cum tamen verissime sit scientia universalis». Lo universal está en potencia en lo particular.

[16] Cfr. tract. 1 q. 1 cap. 3, p. 13.

la ética»[17].

Aparece así claramente en qué sentido la teología es ciencia (*scientia*) de Dios. En el sentido en que San Agustín dice: «Podemos saber a Dios (*scire Deum*), pero no comprenderlo. Saber es, pues, tocar con el intelecto (*per intellectum tangere*) sobre el poder de nuestra mente»[18]. El sentido aristotélico de la «ciencia divina» está totalmente asimilado en el agustiniano. Por eso esta ciencia «sólo Dios perfectamente la tiene y la posee»[19], según Alberto, aludiendo implícitamente a Aristóteles[20] y sin solución de continuidad a Agustín en el texto apenas antes referido. Pero no es Aristóteles, como podría parecer a primera vista, quien hace que en Alberto haya un principio de reconocimiento de la autonomía del conocimiento humano-metafísico al recordar los efectos divinos de la creación como distintos de los de la salvación[21]. Alberto sigue la opinión de Aristóteles —en vez de la de Platón— en cuanto le parece más católica («Sequimur opinionem Aristotelis quae magis videtur catholica»)[22]. Lo cual no hace más que confirmar su punto de apoyo especulativo en la *scientia-sapientia de Deo* de tipo agustiniano. Interpretándolo, San Alberto eleva a Aristóteles a la categoría de teólogo inspirado por Dios.

Parte de este hecho se debe a que Alberto asimila en gran medida la hermenéutica árabe del Estagirita, que, por un lado, lo platoniza y, por otro, lo reduce a lo terreno. Alberto, intuyendo el verdadero valor de la filosofía aristotélica, y sin desprenderse de esa interpretación, no se apoya tanto en el propio carácter de la filosofía primera aristotélica, como en su apertura actual y potencia hacia Dios. Una operación semejante iba a realizar nada menos que el místico San Juan de la Cruz tres siglos más tarde, apoyándose en parte sobre los mismos textos que San Alberto. Lo mismo hace San Buenaventura —en quien se inspira tal vez San Juan de la Cruz—, en el *Itinerarium mentis in Deum*[23]. Esto abre un gran interrogante sobre la naturaleza misma de la metafísica aristotélica y su potencialidad, su «potencia obedencial» respecto de la fe, que no podemos dilucidar aquí. Es más bien el profundo conocimiento que Alberto tiene de Dionisio el factor que produce ese resultado, es decir, que haya un inicio de reconocimiento de la autonomía del

---

[17] Cfr. tract. 1 q. 1 cap. 4, p. 14, n.229-36: «Theologia autem non de ente ut ens nec de partibus entis est, ut partes entis sunt, sed est de ente determinato per formam analogiae ad id quod fruendum est, et est de partibus entis, secundum quod specialem habent analogiam ad illud. Et ideo non simpliciter est universalis vel particularis, sed quodammodo est et universalis et particularis, sicut et ethica».

[18] *Ibid.*, 3 n. 71-74. AGUSTÍN, *Epist. 147(De videndo Deo)* c.9 n.2: PL XXXIII 606; CSEL XLIV 295 n. 1-2: «Aliud est enim videre aliud est totum videndo comprehendere». Cfr. ALBERTO, *De resurrect.*, ed. Colon., t. XXVI, p. 328, v. 73-78. AGUSTÍN, *Sermo 177* c.3 n.5: PL XVIII 663: «Attingere aliquantulum mente Deum magna beatitudo est, comprehendere autem impossibile». Cfr. *Enarrat. in Psalmos* 41, 8, BAC, Madrid 1965, p. 13: «Non iam restat quem tangam, nisi Deum meum».

[19] ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologica* 3 n. 71-74.

[20] *Metafísica* I 2: 983 a 9-10; trad. españ. de V. García Yebra, Madrid 1987, p. 16.

[21] Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologica*, tract. 1 q. 1: «An theologia sit scientia», p. 6, donde expresa que Aristóteles llama a la teología, sin más, sabiduría.

[22] ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon, Monasterii Westfalorum 1972: *Opera omnia*, t. XXXVII, pars I, cap. 2, p. 45, n. 41-42, p. 73. Cfr. el manuscrito del comentario, c. II q. 18, París Bibl. Mazarine 873 Fol. 119, citado por F. RUELLO, *Les «Noms divins» et leur «raisons» selon saint Albert le Grand, commentateur du «De divinis nominibus»*, Paris 1963, p. 74.

[23] Cap. 4, BAC, Madrid 1968, 519.

conocimiento humano-metafísico. En él, efectivamente, encontrará la inspiración fundamental para discernir los efectos divinos de la creación como distintos de los de la reparación y glorificación.

Entramos aquí directamente en el tema del conocimiento de Dios. Es propio de nuestro intelecto en esta vida, que no vea a Dios. Siempre se lo contempla en las realidades más altas: «Et sic accidit intellectui, inquantum noster est, hoc est cum continuo et tempore, reverberari a naturae manifestissimis et primis»[24]. Henos aquí con el Areopagita, a pesar de la cita implícita de Aristóteles en este punto[25].

Vayamos ahora, en primer lugar, a la *quaestio* 4 del *tractatus* 1 de la *Summa*: «Utrum theologia sit scientia ab aliis scientiis separata». Contra las razones que parecen probar que la teología está al mismo nivel que las otras ciencias (filosóficas), San Alberto pone argumentos contrarios. Primero, las ciencias humanas son adquiridas y ésta revelada. Segundo, apoyándose en Aristóteles, muestra que la ciencia humana se funda sobre la experiencia, y ésta sobre la fe y versa acerca de la fe. Tercero, se ve por el Apóstol (I Cor. II 8) que ninguno de los príncipes de este mundo (=filósofos) la conoció. Cuarto, las otras ciencias son acerca de la obra divina de la creación, y ésta acerca de la reparación. Lo más interesante del cuerpo del artículo que sigue se refiere al sujeto de la teología. ¿Por qué es separado del de las otras?: «Porque en las otras ciencias el sujeto es el ente o una parte del ente, causada por la naturaleza, o por nosotros, como dice Avicena en el principio de su *Metafísica*. Pero en la teología el sujeto es la fruible o lo relacionado a ello a modo de signo o de algo útil (para alcanzarlo)»[26]. La respuesta a la segunda objeción, que oponía contra la separación de la teología al hecho de que la filosofía primera versa acerca de Dios en su parte principalísima, nos permite profundizar el sentido de lo expresado antes: «La filosofía primera versa acerca de Dios en cuanto subyace a las propiedades del primer ente, en cuanto es primer ente. Pero en cambio, ésta versa acerca de Dios en cuanto subyace a los atributos que se le atribuyen por la fe»[27]. Es verdad que según Alberto metafísica y teología de la fe son ciencias distintas, pero lo son por proceder de iluminaciones diferentes[28]. Henos aquí en el centro de su pensamiento.

A pesar de que el Doctor Universal insiste en que una ciencia el sujeto es el ente y en la otra lo fruible, la solución no es tan clara como parece[29]. En efecto, en ambos casos se trata de la ciencia acerca de Dios. Dios es el sujeto de las dos.

---

[24] *Summa Theologica*, Liber Primus, prol., p. 3, n. 6-40.

[25] Cfr. ARISTÓTELES, *De anima* III 4: 429 b 19.

[26] *Summa Theologica*, tract. 1 q. 4 p. 5, n. 18-23: «Subiecto quidem (separartur ab aliis scientiis), quia in aliis scientiis subiectum est ens vel pars entis, a natura vel a nobis causata, ut dicit Avicenna in principio suae Metaphysicae. In theologia autem subiectum est fruibile vel relatum ad ipsum per modum signi vel utilis».

[27] *Ibid.*, n. 36-40: «Prima philosophia de Deo est, secundum quod substat proprietatibus entis primi, secundum quod ens primum est. Ita autem de Deo, secundum quod substat attibutis, quae per fidem attribuuntur ei».

[28] Cfr. *Ibid*, ad 3 et 6.

[29] Para el tema del *frui*, cfr. la noción agustinianade la teología recibida y elaborada por Pedro Lombardo: *Magistri Petri Lombardi, Parisiensis Episcopi, Sententiae in IV libros distinctae*, t. I, pars II, Grottaferrata (Roma) 1971, dist. I cap.1 («Omnis doctrina est de rebus vel de signis»), cap.2-3, p. 55-61.

Si se trata de dos ciencias es, parece, por algo subjetivo, por la diferencia de iluminación de la mente humana, es decir: iluminación proporcionada o no proporcionada a ella. En realidad, Alberto, asignando como sujeto de la filosofía primera, en la *Summa*, a Dios como Ente primero, la eleva al nivel de la teología. Se trata de ver las cosas —el ente y sus partes— en Dios. Como vamos a ver, no sería (o no fue, puesto que nos referimos a la *Summa* de Alberto, posterior a la del Aquinatense) ésta la posición de Santo Tomás.

¿Se equivocó Alberto? A primera vista sí, pues su perspectiva tiende a hacer desaparecer a la metafísica rebajándola a física —las partes del ente causadas por la naturaleza o por nosotros— o elevándola a Teología —Dios en sí como creador—. O bien, ¿es incoherente con la posición sostenida por él mismo en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles?[30] ¿O se trata de un retorno redaccional

[30] Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, ed. B. Geyer, Monasterium Westfalorum 1960, Liber 1, tract. 1, cap. 3: «Quid sit huius scientiae proprium subiectum; et est in eo disputatio de tribus opinionibus philosophorum, quae sunt de subiecto»; p. 4, n. 51-56: «Ideo cum omnibus peripateticis vera dicentibus dicendum videtur, quod ens est subiectum inquantum ens et ea sequuntur ens, inquantum hoc ens, sunt passiones eius, sicut est causa causatum, substantia et accidens, separatum et non seperatum, potentia et actus et huiusmodi»; p. 5 n. 34-58: «Sunt autem quidam Latinorum logice persuasi, dicentes Deum esse subiectum huius scientiae, eo quod nobilissimae scientiae dicunt debere esse nobilissimum et primae scentiae primum subiectum et divinae divinum et altissimae altissimum, et huiusmodi multa ponunt secundum logicas et communes, et hi more latinorum, qui omnem distinctionem solutionem esse reputant, dicentes subiectum tribus modis dici in scientia, scilicet quod communius subicitur aut quod certius aut quod in scientia dignius est. Et primo modo dicunt ens in ista subici scientia et secundo causam et tertio modo Deum, et hanc scientiam non a toto, sed a quadam sui parte vocari divinam. Sed ego tales logicas convenientias in scientiis de rebus abhorreo, eo quod ad multos deducunt errores». Tractatus secundus Libri primi Metaphysicae in quo agitur de proprietatibus sapientiae istius secundum se, cap. 8: «Quod sapientia ista est divinae possessionis et non humana neque humanae possessionis»; p. 25, n. 27-30: «Umbrosus enim et continuo et tempori coniunctus est hominis intellectus. Propter quod possessio istius quam nunc inquirimus, scientiae non est humana»; p. 25, n. 41-48: «Simplicissimus et non omnino proportionalis est (intellectus humanus), secundum quod est in nobis et vocatur humanus; et quando simplicium et divinorum aliquid percipit, recte putatur non hoc ex hoc quod est humanus, percipere, sed ex hoc quod participat aliquid divinum. Simplicissimorum igitur scientia non est humana possessio per naturam, sed id quod de ea habetur, lucrum potius est quam possessio habita ad nutum». Cfr. *Physica*, pars I, libri 1-4, ed. P. Hossfeld, Monasterii 1987, p. 1 n. 43-55, en que determina el sujeto de la metafísica como ente en cuanto ente (escrito entre 1254-1257, cuando Alberto era provincial de su orden, p.V). Cfr. también el importante estudio de Q. TURIEL, *El sujeto de la Metafísica en San Alberto Magno*: «Studium» I-II (1961-1962), quien subraya la importancia de la influencia del *Liber de causis* para la asignación del sujeto de la metafísica como ente en cuanto ente o ente común creado, siguiendo a Avicena como comentador aristotélico, contra Averroes. Turiel se refiere a una frase del final de comentario de Alberto en la que éste protesta su neutralidad en la interpretación, es decir que no expone su propia doctrina. En tal caso, la posición de la *Summa* sería la propia. Pero el problema es más complejo, pues como señala el mismo Turiel, Alberto introduce disgresiones en que habla a nombre propio. De opinión semejante es R. KAISER, *Zur Frage der eigenen Anschauung Alberts d. Gr. in seinen philosophischen kommentaren*: «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» XIX (1969) 53-62. Cfr. también sobre el tema del sujeto de la metafísica, E. WEBER, *La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand*: «Archives de Philosophie» XLIII (1980) 559-588, aquí 583. Este Autor cita los siguientes lugares del comentario a la *Metafísica*, (ed. Coloniense) I, tract.1 c.2 p. 5, 34ss.; p. 3,31; c. 1 p. 3,1 (*De causis*, prop. n. 4). Cfr. además el exelente artículo de L. J. ELDERS, *La nature de la métaphysique selon saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin*, en *Autour de Saint Thomas d'Aquin*. Recueil d'études sur sa pensée philosophique et théologique, Paris-Brugge 1987, t. I. Según algunos este comentario fue compuesto probablemente entre los años 1264-1263 en Würzburg. Según la edición Coloniense citada, en el prólogo de B. Geyer, p. VII, en cambio, fue escrito en 1270.

a posiciones anteriores menos elaboradas?[31].

Sea lo que fuere de ello, si tratamos de comprender más profundamente la postura de Alberto a la luz de la tradición teológica alumbrada por San Agustín, encontraremos que en verdad el gran Doctor se refiere simultáneamente a dos ciencias: a una metafísica-teológica estrictamente sobrenatural[32], y a una metafísica-filosófica llevada a su plenitud más elevada por su desarrollo en la primera y a perspectivas que son proporcionadas a la mente humana, pero que de hecho ésta nunca alcanzaría sin la fe[33].

Como sucede con casi todos los pensadores cristianos, Alberto no distingue esos dos niveles. ¿Pero por qué habla entonces de dos ciencias separadas? La respuesta no puede darla la sola doctrina de la iluminación como subjetiva pues no sería posible así distinguir el límite de las ciencias y consiguientemente separarlas. Alberto parece darse claramente cuenta de ello. Debe, pues, existir en él un factor que permita la separación.

Volvamos en este punto a su concepción del conocimiento de Dios y a su inspiración dionisiana. Alberto es fiel a Dionisio en el sentido de que nunca vemos ni entendemos la esencia de Dios en esta vida[34]. Sin embargo, uno de los grandes aportes del Areopagita a la teología fue el claro discernimiento de la divinización como un don distinto y específico de Dios[35]. Y en esto es también Alberto su fiel discípulo.

Su doctrina netamente inspirada en Dionisio aparece desde el comentario a las *Sentencias*. Con ningún nombre que lo represente perfecta o completamente lo podemos nombrar. Sin embargo, cada nombre divino explica una «razón» distinta

---

[31] Así podría indicarlo la terminología juvenil de su discípulo Tomás en *In I Sent.* q. 1 aa. 1-2, a la que nos referiremos en el lugar apropiado.

[32] En esta perspectiva puede decir, por ejemplo: «Dicendum, quod esse vere ens proprie convenit Deo, non tamen creature est falsum ens» (*Super De div. nomin.*, pars III, cap. 5, n. 9, 43-44, p. 308). Citado por P. RIBES MONTAINE, *Razón humana y conocimiento de Dios en San Alberto Magno*: «Espíritu» XXX (1981) 122-144, aquí 140. Cfr. más adelante en el texto de Alberto: «Nec tamen ista analogia est quae consideratur in philosophia, secundum quam accipitur ens creatum, quod intrat substantiam rerum, in quibusdam existens per prius et in quibusdam per posterius, sed ista est ante illam per modum, quo dictum est» (*Ibid.*, cap. 5, n. 9, 62-67, p. 30).

[33] Cfr. A. POMPEI, *La dottrina trinitaria di S. Alberto Magno*, Roma 1953, 343: «C'è dunque sempre una doppia considerazione di ogni problema commune alla teologia ed alla filosofia». Cfr. *Ibid.*, 341-353.

[34] Cfr. G.-M. MEERSEMAN, *La contemplation mystique d'après le Bx. Albert est-elle immédiate?*, en *Le Bienhereux Albert le Grand*: «Revue Thomiste» (1931) 184-195. Cita en p. 196 la *Summa Theologica*, q. 15, m. Ic (Borgnet p. 79-80): «In statu praesentis vitae cognitio Dei sine medio esse non potest: quod medium effectus Dei est in natura vel gratia, in quo Deus monstratur. Talis enim cognitio per medium ad vitam pertinet, et cognitio viae vocatur». Y se refiere inmediatamente a Dionisio en su *Carta I a Gayo monje*.

[35] Cfr. CH XII 3: PG III 293 B, trad. esp., BAC, Madrid 1990, p. 168: «Podrás también advertir cómo la Escritura llama "dioses" no sólo a los seres celestes, que están muy por encima de nosotros (Sal 82, 1; 95, 3; Gén 32, 28-30), sino también a los hombres piadosos que entre nosotros se distinguen por su amor a Dios. Dios es misterio que trasciende todo ser. Es supraesencial a todo ser. Nada hay que en modo alguno pueda compararse con Él. Sin embargo, todo ser dotado de inteligencia y razón, que tiende con todas sus fuerzas a la unión con Dios, que procura imitarle incesantemente en cuanto pueda, tal hombre bien merece que le llamemos divino». Cfr. también DN II 11: PG III 649 C, trad. esp. cit., p. 289; DN III 5: PG III 892 A, trad. esp., pp. 343-345; CH XII 3: PG III 293 B, trad. esp. p. 168. Una concisa y exacta formulación de la teoría de la gracia se halla en EH II 1: PG III 392 A-B, trad. esp., pp. 196-197.

de Dios[36], que no alcanzamos en su infinitud, pero que está verdaderamente en Dios, aunque en Dios todas las razones son realmente idénticas. Los nombres no se dicen de Dios sólo expresando que es causa, sino que dicen lo que Dios es en sí, aunque no lo puedan hacer entender. Por eso no son sinónimos abstrayendo aún de toda causalidad (contra Gilberto Porretano). Esto supone una cierta univocidad o, mejor, comunidad, entre Dios y la creatura[37]. Naturalmente, el punto central aquí es comprender qué son las razones de que se trata. Las razones «muestran» la esencia divina en cuanto comunicable; no las hipóstasis en cuanto incomunicables[38]. Pero no son la esencia divina.

En el comentario al capítulo primero de la *Teología Mística* de Dionisio, el Doctor Universal nos da la exégesis del capítulo XIX (v. 10 y siguientes) del libro del Éxodo, preguntándose, entre otras cosas, si Moisés vio a Dios mismo cara a ca-ra[39]. La respuesta es negativa. Moisés vio a Dios en los más notables efectos suyos, tanto de la gracia como de las teofanías, que son expresas semejanzas de la divina Bondad[40]. Más aún: son sólo ciertos signos de los efectos divinos («...in signis quibusdam divinorum effectuum»), que Dionisio llama aquí «razones subordinadas» (*rationes sublectae*)[41].

Estas razones tienen (probablemente) un doble origen: los ángeles y Dios. Los ángeles multiplican en nuestra alma ciertas especies en que se ven perfecciones divinas. Y Dios mismo hace descender su luz sobre el alma. Esta luz se llama Espejo de la Eternidad (cfr. I Cor. 13), en el cual vieron los profetas. Pero este espejo no es Dios, sino que procede de Dios, y produce el mismo efecto que el intelecto agente sobre las cosas naturalmente cognoscibles: «Y éstas son las razones de la cuales habla aquí Dionisio, las cuales dice que son realidades divinas vistas. Y es así manifiesto que no se ve a Dios aún en las más nobles contemplaciones»[42]. Se trata aquí de la doctrina albertina de la «continuatio» de nuestro intelecto respecto de intelectos superiores.

¿Cómo se distingue, pues, la metafísica natural de la metafísica teológica? No es fácil a este punto decirlo a partir de los textos. Sin embargo, como vimos, ellos

---

[36] En verdad, no sabemos qué significa que algo sea «distinto» en Dios; en este punto es fundamental referirse a las uniones y discreciones divinas que aparecen en el capítulo II del libro *De los nombres divinos* de Dionisio. Cfr. I. E. M. ANDEREGGEN, *Las uniones y las discreciones divinas. Sobre un texto del De Divinis nominibus de Dionisio Areopagita.*: «Sapientia» XLII (1987) 309-326.

[37] Cfr. F. RUELLO, *Les «Noms divins» et leurs «raisons» selon saint Albert le Grand, commentateur du «De Divinis Nominibus»*, pp. 43-67. Cfr. 79, donde reporta un texto del comentario al *De Divinis Nominibus*, cap. I, prol., en que expresa Alberto: «Per hoc vero quod dicitur nomen tanguntur ipsa nomina secundum quod faciunt notionem de causa secundum ea quae relinquuntur in effectibús. De attributis enim sciendum est quod non aequivoce, sed univoce dicuntur de Deo et creaturis, sed tali univocatione qualis potest esse ibi, quae est analogia...». En este punto, Santo Tomás, ya desde el comentario a las *Sentencias*, hablará sólo de analogía, pero con una cierta «comunidad».

[38] Cfr. F. RUELLO, *op. cit.*, pp. 58-59. Cfr. ALBERTO, *In I Sent.* d.33 a.I sol (Borgnet 26, 140), citado por Ruello.

[39] ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Mysticam Theologiam et espistulas*, ed. P. Simon, Monasterii Westfalorum 1978, cap. I, III: «Utrum Moyses viderit ipsum Deum», p. 464, n. 9-60.

[40] *Ibid.*, p. 464, n. 24-29.

[41] *Ibid.*, ad 1m, p. 464, n. 30-37.

[42] *Ibid.*, ad 2m, p. 464, n. 37-61.

dicen que las razones vienen de arriba por la iluminación, la cual no es entonces puramente subjetiva. Se trataría en última instancia de que ciertas razones son salvíficas, y otras (si separadas de éstas) no. En este sentido, la teología es una ciencia práctica antes que especulativa. Y Alberto tiene perfecta razón. De las no salvíficas, pero alcanzables por la mente humana, trataría la teología natural; de las razones salvíficas y de las otras unidas a éstas, trataría la teología inspirada (sobrenaturalmente, porque la otra es también inspirada). Por lo cual se ve una doble dimensión en la teología inspirada: una, correspondiente a los misterios ocultos, y otra, correspondiente a los misterios de algún modo (misterioso) manifiestos a la razón, pero alcanzables en plenitud sólo en el contexto de los ocultos, a los que sin embargo hacen llegar de modo imprescindible.

Tomás de Aquino

En su juvenil comentario al libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Santo Tomás se ocupa del tema de la teología y su distinción respecto de la filosofía y también del conocimiento de Dios. El referirnos a esta obra tiene la ventaja para nosotros de situarnos en el momento del proceso de asimilación más intenso por parte de Aquinatense de las doctrinas de su maestro, en París[43].

La primera cuestión se refiere a la sagrada doctrina. El primer artículo lleva un título ilustrativo de una concepción: «Utrum praeter physicas disciplinas alia doctrina sit homini necessaria»[44]. Se trata de un conocimiento no tomado de las creaturas, sino inmediatamente inspirado por la luz divina[45]. Aquí el Doctor Común está cerca de Alberto Magno (en la *Summa Teologica*) en el sentido de llevar la teología a tal nivel, que toda otra consideración (filosófica) parece ser meramente «física», de este mundo. Con mucha razón. La lectura del segundo artículo refuerza esta impresión. Se cuestiona «Utrum tantum una doctrina debeat esse praeter *physicas*»[46]. La perspectiva fundamental es aquí también la de la inspiración de la luz divina. Pero aparece la metafísica. Esta ciencia considera diversas cosas en común, en cuanto son entes, sin llegar al conocimiento especial de las mismas. La teología, en cambio, considera las cosas por la razón divina que abarca todo (*per rationem divinam quae omnia complectitur*).

Hay un punto, sin embargo, en el que se vislumbra la originalidad de Tomás respecto de Alberto, con mayor determinación que en la posterior *Summa Theologiae*, lo que significa con más razón que aquí tiene presente Santo Tomás a su maestro. Según el comentario a las *Sentencias* del Aquinatense, la teología aparece solamente como ciencia especulativa, mientras que, como vimos, en el Doctor Universal es precisamente práctica[47].

---

[43] El *Scriptum super quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi* fue escrito entre 1254 y 1256.
[44] *In I Sent* prol. q. I a. 1 (ed. P. Mandonnet, p. 6).
[45] *Ibid.*
[46] *Ibid.*, q. 1 a. 2, p. 9.
[47] *Ibid.* a. 3.

Pero el más importante de los temas tratados por el Angélico en su primer gran obra sistemática es el sujeto de la teología. A diferencia de la primera cuestión de la *Summa*[48], no es aquí Dios solo el sujeto de esta ciencia, sino el ente divino cognoscible por la inspiración (*ens divinum cognoscibile per inspirationem*)[49], que abarca así otras cosas —todas—[50]. Este lenguaje no está muy lejos del de Alberto en su *Summa Theologiae*, en que la teología incluía una especie de metafísica sobrenatural.

Hagamos una mención, por último, al modo de conocer a Dios según este fruto temprano de la especulación de Santo Tomás. Es especialmente importante un artículo dedicado a averiguar si la pluralidad de las razones, con las cuales difieren los atributos, está sólo en la mente humana, o también en Dios[51]. La respuesta es neta; más neta, tal vez, que en la posterior *Summa*: la pluralidad de estas razones no proviene solamente de nuestro intelecto, sino también de parte del mismo Dios (*pluralistas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei*), en cuanto su perfección supera cualquier concepción de nuestro intelecto; por supuesto, sin que esto implique diversidad o multiplicidad en la realidad divina[52]. He aquí la última razón —dionisiana— de la metafísica-teológica referida al ente divino que pueda ser conocido por la inspiración del mismo Dios. El de Ente es uno de los reales aspectos presentes en Dios.

Podemos formular a esta altura algunos conclusivos de tipo histórico-especulativo, tomando como punto de referencia el pensamiento de San Alberto. Se presentan en él tres grandes líneas, hasta cierto punto heterogéneas, en su gran trabajo de enciclopedia filosófica y teológica: 1) la tradición agustiniana; 2) la mística dionisiana; 3) el pensamiento aristotélico. En este último punto —el pensamiento aristotélico— es más original y valiente dada la situación teológica de principios del siglo XIII[53], pero su influencia será mas bien indirecta, a través de su gran discípulo Tomás de Aquino, el cual, sin embargo se inició en el aristotelismo en Nápoles, antes de encontrar a su futuro maestro. No siempre logró el Doctor Universal, a primera vista, una síntesis homogénea entre el platonismo de sus fuentes patrísticas y filosóficas con su aristotelismo[54]. Sin embargo, una verdadera profundización en su pensamiento tiende a indicar lo contrario[55].

En el segundo punto —la mística dionisiana—, su influencia directa en cambio será mucho mayor, en toda la mística alemana especialmente, hasta bien entrada

---

[48] *Summ. theol.* I q. 1 a. 7.

[49] *In I Sent.* prol. q. 1 a. 4, p. 14: «Utrum Deus sit subiectum huius scientiae».

[50] *Ibid.*, ad 1um.

[51] *In I Sent.* dist. 2 a. 3: «Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu, vel etiam in Deo» (pp. 63-72).

[52] *Ibid.*

[53] Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works*, New York 1983; trad. ital.: *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milano 1988, 45. Cfr. A. A. FRABOSCHI, *Crónica de la Universidad de París, y de una huelga y sus motivos (1200-1231)*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1991, pp. 14-19, 44.

[54] Sobre esta cuestión, cfr. los juicios de P. MANDONNET, *Albert le Grand*: DThC I 666-675.

[55] Cfr. E. WEBER, *art. cit.* 569: «Albert, à l'exemple d'Aristote, récapitule les opinions de ceux qui l'ont précédé. Il les expose avec le plus d'objectivité et de sympathie qu'il lui est possible. Sa générosité lui a même attiré le grief d'éclectisme, mais le reproche n'est guère fondé».

la modernidad[56]. No es original en cuanto al uso de Dionisio —en Alberto verdaderamente fundamental[57]—, pero tiene intuiciones que no serán superadas por su alumno predilecto[58]. El haber iniciado a Santo Tomás en el conocimiento profundo del Areopagita no es uno de los méritos menores de Alberto.

En el primer punto, el continuar la teología agustiniana no produce grandes cambios. Sin embargo puede considerarse su fidelidad a Agustín como motor escondido que le dio energía para sus hallazgos innovadores[59]. Así las cosas, no es de extrañar que en San Alberto se perfilen dos tendencias: un cierto intelectualismo de tipo aristotélico, potenciado por las interpretaciones neoplatonizantes —el mismo Doctor Universal presenta aspectos marcadamente neoplatónicos[60]—, del Estagirita, y un voluntarismo afectivo de tipo agustiniano, que parece en definitiva alcanzar la primacía en el conjunto de su obra[61]. En Santo Tomás, la primacía del intelecto sobre la voluntad, en el orden natural, es clara.

Existe, digamos para terminar, un influjo indudable de Alberto sobre Tomás que varía según la edad y madurez del de Aquino. Es más acentuado en las primeras obras y va desapareciendo progresivamente. Importante en algunos puntos, y nulos en muchos[62]. Ambos, a su vez, influirían decisivamente en la mística posterior, Tomás en la hispánica, y Alberto, de un modo más directo y persistente históricam-

---

[56] Los discípulos de Alberto mantuvieron la universidad de su espíritu, una cierta tendencia al neoplatonismo, y sobre todo su amor por lo esencial de Dionisio. Podemos citar a Hugo Ripelin de Estrasburgo, probable autor del *Compendium Theologiae* atribuido a Alberto; Ulrico de Estrasburgo, su discípulo predilecto, de gran envergadura especulativa († hacia 1278); Dietrich de Freiberg, de acentuado neoplatonismo († hacia 1310), y Bertoldo de Mosburgo († después de 1350), comentador de la *Elementatio Theologica* de Proclo, traducida en el siglo XIII por el flamenco Guillermo de Moerbeke. La línea más importante de su influencia pasará, en mayor o menor medida, a través de los anteriores, por nombres impresionantes, especialmente el del maestro Eckhart († 1327), y también los de Juan Taulero († 1361), Enrique Susón († 1366), Juan de Ruysbroeck († 1381), Juan de Tambach, y Nicolás de Cusa († 1464).

[57] Cfr. F. COPLESTON, *A. History of Philosophy*, London 1950, II: St. Albert the Great: «One may say, then, that in the philosophy of St. Albert God is depicted, in dependence on Aristotle, as first unmoved Mover, as pure Act and as the selfknowing Intellect, but emphasis is laid, in dependence on the writings of the Pseudo-Dionysius, on the fact that God transcends all our concepts and all the names we predicate of Him» (pp. 296-297). Cfr. A. GARREAU, *Saint Albert le Grand*, trad. españ.: *San Alberto Magno*, Buenos Aires 1944, p. 164.

[58] Cfr. G.-M. MEERSEMAN. *art. cit.*, 197.

[59] En su agustinismo, San Alberto se mantiene firme, aunque tal vez al final de su vida haya transigido un poco. Cfr. la introducción de P. Mandonnet a A. GARREAU, *op. cit.*, trad. cit., p. 14. Cfr. ALBERTO, *Super Dionysii Mysticam Theologiam*, Monasterii Westfalorum 1978, p. 467, n. 5-7: «Dictum Agustini habet calumniam; non enim sufficit aliquid esse intellectu possibili ad hoc quod cognoscatur, nisi informetur forma eius et sic actu...».

[60] Cfr. B. F. DE MOTTONI, *Il platonismo medievale*, Torino 1979, pp. 189-190: «Significativa è a questo riguardo la posizione assunta da Alberto riguardo al problema dell'anima: egli accetta sia la dottrina aristotelica dell'anima come forma del corpo, sia quella platonico-avicenniana come sostanza intelletuale distinta da esso, e riesce a conciliare queste due teorie affermando che l'essere-forma del corpo riguarda la funzione dell'anima, ma non la sua essenza. Ispirata alla più diretta tradizione neoplatonica è la dottrina albertina (ampliamente ripresa da tutta la sua scuola) della causalità dell'Uno e della procesione del molteplice da esso».

[61] Cfr. D. SIEDLER, *Intellektualismus und Voluntrarismus bei Albertus Magnus*, Münster i. Westf. 1941 (=Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXXII/2).

[62] Cfr. D. A. CALLUS, *San Tommaso d'Aquino e Sant'Alberto Magno*: «Angelicum» XXXVII (1960) 139.

ente, en la germánica[63]. Se da aquí un original «cuce» de influencias, pues Alberto influye en una mística de tipo más intelectual a través de su interpretación de Dionisio[64], cuando para él la teología es una ciencia práctica[65], y Santo Tomás lo hace en una mística de tipo más bien afectivo, cuando en cambio para él es la teología en primer lugar una ciencia especulativa. Este fecundo influjo prueba hasta qué punto era sustanciosa e íntimamente concordante en ambos grandes autores la concepción de la teología como impresión y sellado de la ciencia divina en la mente humana, de modo que según los dos la teología fuese simultáneamente especulativa y afectiva[66].

IGNACIO E. M. ANDEREGGEN

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.
Pontificia Universidad Gregoriana.

[63] Cfr. M. GRABMANN, *De quaestione «Utrum theologia sit scientia speculativa an practica» a B. Alberto Magno pertractata*, en *Atti della Settimana Albertina*, Roma 1932, p. 125.

[64] Cfr W. VOLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, pp. 241-246.

[65] Cfr. su concepción del *intellectus affectivus*.

[66] Cfr. M. GRABMANN, *art. cit.*, loc. cit., p. 126.

¿REHABILITACION DE GALILEO?

Muchos medios de comunicación han adquirido la interesante costumbre de brindar al gran público en los últimos días del mes de diciembre un *racconto* de los principales acontecimientos del año que finaliza. Varios de ellos recordaron como evento de importancia de 1992 la «rehabilitación de Galileo» que supuestamente habría hecho el Papa. De hecho, en el mes de noviembre el «tema Galileo» había estado presente en comentarios periodísticos y radiales en relación con un discurso pontificio que, al parecer, los comunicadores no leyeron, puesto que transmitieron noticias que confundieron hasta a personas bien informadas. Por esto creo que es útil aclarar este tema, siempre recurrente.

I

La Academia Pontificia de Ciencias, que reúne a los más granado del saber experimental, celebra una asamblea bianual en la que sus miembros exponen los resultados de sus investigaciones. El Papa acostumbra clausurar el encuentro con un discurso que generalmente tiene repercusión internacional. En el cierre del bienio 1991-1992, Juan Pablo II dedicó la mayor parte de su elocución a Galileo Galilei, el famoso matemático pisano[1].

El pontífice pidió disculpas a los académicos por retomar un tema que para la Iglesia ya estaba definitivamente cerrado en 1820 (notemos la fecha), con la explícita declaración de que las teorías coperrnicanas, por las que fuera cuestionado Galileo, en nada afectaban a la doctrina católica. Pero deseaba advertir a científicos y teólogos el peligro que pueden corren al incursionar en campos en los que no se posee la debida competencia. Se podría recaer en el error que cometieron, por una parte, el tribunal eclesiástico que sancionó al genial pisano y, por otra, el mismo Galileo, que trató temas bíblicos en forma inoportuna.

A pesar de esta explícita declaración, muchos medios de comunicación (también católicos) difundieron informaciones que evidenciaban un serio desconocimiento de la historia. Quien estuviera al tanto de la remanida cuestión (el «caso Galileo»), o que al menos hubiese leído el discurso papal, no podría menos que sorprenderse por lo insólito de estos comentarios. Basta hojear diarios o revistas y recordar noticias radiales para comprobar la superficialidad con que se tratan temas en los que aparece dañada la imagen de la Iglesia Católica.

Se llegó a afirmar que el Papa habría «levantado la excomunión» que pesaría sobre Galileo (quien nunca fue excomulgado, sino sancionado con una pena relativamente benigna para su época). También que «ya no estaban prohibidas sus obras» (lo estuvieron en 1616, pero ya en 1710 se publicaron con aprobación eclesiástica),

[1] Cf. «L'Osservatore Romano», Vaticano, 1° de noviembre de 1992, p. 8 (texto original francés y traducción italiana).

porque el pontífice los habría retirado del *Índice de libros prohibidos* (que no existe desde hace casi un cuarto de siglo. Ya en 1758, el Papa Benedicto XIV ordenó quitar de ese elenco las cuestionadas «obras copernicanas», entre las que estaban las de Galileo). Además, se dijo que una vez más que la Iglesia Católica se había equivocado enfrentándose con la ciencia para tardíamente reconocer su error (no fue la Iglesia sino un tribunal eclesiástico; por otra parte, consta que los científicos de la época no aceptaron fácilmente las ideas galileanas). En fin, se reiteró la difundida historia de un ignominioso proceso ante la Inquisición, de torturas y de cárcel sufridas por el sabio (considerada como una fabulación anticlerical por un escritor de la talla de Arthur Koestler, quien, como es sabido, no era «clerical», sino judío y ateo).

Aunque el tema sea conocido por todos los que se interesan por la historia de la ciencia, vale la pena exponerlo sin entrar en tecnicismos propios de especialistas, dada la confusión creada por comentaristas poco serios. Cabe advertir que toda la documentación original (actas, decretos, cartas) sobre el «caso Galileo» está a disposición de los investigadores en Roma, en el Archivo del Santo Oficio, en la Biblioteca Vaticana, en la Biblioteca Casanatense, en la Biblioteca Nazionale. Además, hay una extensísima bibliografía confiable sobre esta cuestión (aunque a veces teñida de prejuicios).

II

¿De qué se acusó a Galileo ante los tribunales eclesiásticos? De sostener el sistema cosmológico del canónigo polaco Niklas Koppernik, «Copérnico» para nosotros. Este clérigo estudió filosofía y medicina en la Universidad de Cracovia, pero dedicando lo mejor de su tiempo a las matemáticas y la astronomía. En 1500, teniendo veintisiete años, visitó Roma; conoció al célebre astrónomo jesuita Clavius y dio una serie de conferencias sobre cuestiones cosmológicas, concitando la admiración de los científicos. Continuó sus estudios de medicina en Ferrara y se doctoró en derecho canónico en Padua, sin dejar sus investigaciones astronómicas. Dominando el griego y el latín, analizó las obras de los autores clásicos en esta ciencia, sobre todo la de Claudio Ptolomeo, cuyo sistema era universalmente aceptado, pero también las de los que Galileo llamará simplemente «los pitagóricos».

Precisamente, fueron los discípulos de Pitágoras de Samos los que en el siglo VI a. C. sostuvieron la esfericidad de la Tierra, contra la idea corriente de que era plana[2], aún cuando no se dedicarán al estudio del cielo como harán sucesores del siglo V a. C[3]. Filolao de Tarento afirmó que la Tierra no era móvil sino que giraba

[2] «Parece que Pitágoras fue el primero entre los griegos que adoptó la idea de que la Tierra era esférica» (W. SEDWICK-H. TAYLOR, *A. Short History of Science*, trad. J. Babini: *Breve historia de la ciencia*, ed. Argos, Buenos Aires 1950, p. 66).

[3] H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 58 A, reproduce de JÁMBLICO (*Vita pythagorica*, 36, 267) una lista de doscientos dieciocho «pitag`ricos» ordenados por regiones geográficas. Luego los autores de la recopilación ubican, según una cronología probable, los fragmentos que han llegado hasta nosotros. Los números del 15 al 23 serían del siglo VI a. C. y del 24 al 46 del siglo V. En los pitagóricos

alrededor de un «fuego central»[4]. Hicetas de Siracusa no sólo sostuvo el movimiento de traslación de la Tierra, sino también el de rotación sobre su eje[5]. Pero Platón, amigo de los pitagóricos, reubicó a la Tierra en el centro del universo[6]. Lo mismo hizo Aristóteles[7]. Esto parecía una evidencia experimentada por todos. Su contemporáneo Heráclides de Ponto observó que Mercurio y Venus giran alrededor del sol como «lunas» suyas y asentó que el movimiento diario de los astros y estrellas se explica mejor por el giro de la Tierra sobre su eje[8]. Pero es Aristarco de Samos quien, en el siglo II a. C. afirmó categóricamente que el Sol es el centro del mundo; la Tierra órbita alrededor del Sol y reitera que el movimiento aparente de los astros, planetas y estrellas se debe a que los observamos desde la Tierra, que gira sobre su eje produciendo esa impresión[9].

Hoy asombra la precisión de los cálculos aritméticos y de los diversos modelos geométricos de los astrónomos de la antigüedad, que sólo contaban con dos instrumentos: una vara de metal provista de un pie (una «mira» y dos cuadrantes graduados, uno vertical y otro horizontal) y de una clepsidra (reloj de agua). Se agrupaban en dos tipos de sistemas: uno geométrico, con apoyo mayoritario y otro heliocéntrico, sostenido por una minoría. El gran problema era resolver las irregularidades de estos movimientos, que todos suponían circulares. Introdujeron los «epiciclos», trayectorias circulares con centro de un punto imaginario que recorre, a su vez, una órbita circular alrededor de la Tierra o del Sol; los «excéntricos», órbitas circulares alrededor de la Tierra o el Sol, sin que éstos sean un centro que sería un punto móvil. Estos modelos permitían explicar la curiosa trayectoria de

---

del primer grupo no aparecen preocupaciones científicas notables; en cambio en los del segundo sí.

[4] «Respecto a la posición de la Tierra, no todos tienen la misma opinión, pero la mayoría dice que ocupa el centro (del universo). Los filósofos de Italia, llamados pitagóricos, afirman lo contrario; dicen, en efecto, que el centro está ocupado por el fuego y que la Tierra, como un astro, se mueve en círculo alrededor del centro» (ARISTÓTELES, *Del cielo* II 13: 293a17). «Los que niegan que la Tierra está en el centro» (*Ibid.*: 293b15). «El pitagórico Filolao dice que el fuego está en el centro, pues éste es el "hogar" del universo» (DIELS/KRANZ 44 A 17). «Filolao dice que hay fuego en el medio, alrededor del centro» (ID. 44 a 16. Los fragmentos están tomados del doxógrafo AECIO, III.2.3 y II.7.7).

[5] «Hicetas de Siracusa, según dice Teofrasto, sostuvo que la bóveda celeste, el Sol, la Luna y las estrellas, todo lo que está en el cielo, carecía de movimiento. Nada se movía en el universo a excepción de la Tierra que, girando sobre su eje a gran velocidad, producía los mismos efectos que si la Tierra hubiese estado inmóvil y los cielos girando» (CICERÓN, *Academica priora*, II,39,123; DIELZ/KRANZ 50, 1).

[6] «Una vez formado el cuerpo de cada uno de ellos (de los grupos celestes,) el Dios lo ha colocado en número de siete, en siete órbitas que describen la substancia de lo Otro. En primer lugar la Luna, en la primera órbita en torno a la Tierra; luego el Sol, en la segunda órbita por encima de la Tierra...» (PLATÓN, *Timeo* 38c-d ;trad. Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 1963, p. 106).

[7] ARISTÓTELES, *Del cielo* II 13: 293a15 - 296a23; y II 14: 296a24 - 298a20, trata extendamente el tema. En el capítulo 13 expone tres posiciones: la de los que afirman que la Tierra orbita sobre el centro; la de los que la ubican en el centro, pero girando sobre su eje, y la de los que la afirman inmóvil en el centro. En el capítulo 14 sostiene la tercera de las opiniones. En griego, ARISTOTLE, *De coelo*, ed. W. Guthrie, The Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.), 1939.

[8] Cfr. F. WEHRLI, *Herakleides Pontikos*, Basel 1969, p. 94ss.

[9] ARISTARCO DE SAMOS, *Hypothesis*, ed. F. Commandino, 1572, versión latina impresa. Sus ideas eran conocidas por versiones árabes y por numerosas traducciones medievales de la obra de ARQUÍMEDES, *Arenaria*, publicada en 1955 (edición griega, Heildelberg 1915), donde se las menciona. Cf. TH. HEATH, *Aristarcus of Samos*, Oxford 1913.

los planetas (πλανήτης en griego equivale a «vagabundo»): avanzan con el resto del cielo, se detienen, dan marcha atrás, forman un rizo y vuelven a avanzar; también los cambios de tamaño aparente del Sol y la Luna.

En el siglo I a.C., Gémino subrayará la diferencia de enfoques de los mismos fenómenos que tienen los astrónomos y los filósofos: a éstos les interesa determinar las causas y las naturalezas; a los primeros «dar cuenta de los fenómenos por medio de movimientos circulares y regulares»[10]. La expresión griega σώζειν τὰ φαινόμενα se tradujo literalmente por «salvar las apariencias». Pero esta frase da lugar a equívocos: «salvar las apariencias» parece indicar «disimular un error», o «aparentar como correcto lo que no lo es». Aquí σώζειν equivale a «explicar» o «dar cuenta» de algo, sin que necesariamente la explicación sea definitiva; φαινόμενα son las manifestaciones de algo, lo que aparece ante nosotros, no como lo entiende el racionalismo, como un conocimiento subjetivo sin correlato real.

Claudio Ptolomeo asumió la herencia de sus predecesores: tomando la Tierra por centro del mundo, como habían hecho Platón y Aristóteles, realizó una admirable tarea de comprobación personal de los datos y de las teorías elaborando un modelo geométrico en el que utiliza los «epiciclos», «excéntricos» y «ecuantes». Sus cálculos coincidían con lo observable con los instrumentos de la época; más aún, se podían utilizar en un caso el sistema de movimiento de «excéntricos» y en otro los «epiciclos», con resultados equivalentes. De ahí el prestigio de su obra Μεγάλη συντάξις, que en el siglo VI d. C. Boecio quiso traducir al latín, aunque no pudo realizar su propósito. Los árabes la virtieron a su lengua en siglo IX y fue conocida como *Almagesto* por los científicos cristianos. En Toledo, Gerardo de Cremona aprendió el árabe y tradujo esta obra en 1175[11]. Inmediatamente la adoptaron los escolásticos[12].

---

[10] GÉMINO, en SIMPLICIO, *In De coelo Aristotelis commentaria*, ed. J. Heiberg, Reiner, Berlín, 1894, p. 291. De Gémino se conservan los *Elementa astronomiae*, ed. K. Manitius, Teubner, Leipzig, 1898, además de los extensos pasajes citados por Simplicio. Notemos que desde la antigüedad hasta el siglo XVII existía la convicción de que los cuerpos celestes se mueven en forma circular y regular, según lo que aparece a simple vista: el problema era explicar («dar razón», «salvar») las irregularidades que una observación precisa demostraba y que estaban desde antiguo mensuradas (aparente aumento o disminución de tamaño o de velocidad, detención, marcha atrás y reanudación de la marcha de los planetas). Un modelo geométrico fue elaborado por Eudoxo, inspirándose en un esquema racional de Platón; Calipo propuso otro modelo matemático, como lo hicieron Heráclides de Ponto, Apolonio, Aristarco, Hiparco y otros. Siempre se suponía que el movimiento debía ser regular y circular. Para mantener este principio se propusieron los «excéntricos», movimientos orbitales con centro en un punto que se desplaza alrededor de la Tierra (o del Sol, según el sistema); los «epiciclos», en los que el cuerpo celeste giraría sobre un punto que se iría desplazando en órbita alrededor de la Tierra (o del Sol); los «deferentes», círculos descritos por el punto dental del epiciclo.

[11] CLAUDIO PTOLOMEO, *Megale syntaxis*, IX-XIII, ed. Halma, París, 1813 (texto griego y trad. francesa). Otra versión latina fue editada en Nápoles en 1235. Directamente del griego la tradujo Jorge de Trevizonda en 1528. Versión inglesa de C. Taliaferro: *Great Books of Western World*, Chicago, 1952.

[12] Tras las invasiones de los bárbaros, el occidente cristiano sufrió un notable descenso cultural. El saber se refugió en los monasterios, donde, como es lógico, se cultivaba ante todo la teología. Hubo un renacimiento en el siglo VIII, en la era de Carlomagno, inspirado en la antigüedad clásica, seguido por una nueva decadencia en el siglo X, el «siglo de hierro». En el siglo XI recomienza la actividad intelectual y el interés por las ciencias incentivado por el contacto con el mundo árabe. En el siglo XII hay un nuevo renacimiento que culminará con la brillante escolástica del siglo XIII. En el siglo XIV decae la filosofía,

III

Santo Tomás de Aquino no fue un científico sino un teólogo (aunque en su época se denominaba *ciencia* a la teología). Pero el instrumento del saber teológico es la filosofía, en la que entonces se englobaba a las ciencias[13]. Por ello comentó extensamente al «Filósofo» por automasia, Aristóteles, con quien coincide fundamentalmente, pero a veces corrige, otras disiente y otras supera. En este caso prefiere el modelo astronómico de Ptolomeo al aristotélico, pero sólo como hipótesis: «Hiparco y Ptolomeo emplearon los movimientos excéntricos y de epiciclos para dar razón de lo que aparece sensiblemente en los cuerpos celestes. Pero ésto no es algo demostrado sino una suposición»[14]. Y añade: «No es necesario que las suposiciones de los astrónomos sean verdaderas, pues aunque expliquen lo que aparece, no es preciso admitir que sean verdad ya que tal vez haya otro modo, aún no descubierto por los hombres, para explicar estos fenómenos estelares. Pero Aristóteles usa esas suposiciones sobre el tipo de movimiento como verdaderas»[15].

El Santo conoce los problemas planteados por los movimientos de retrogadación de los planetas y los cambios de velocidades relativas; el aumento o disminución del tamaño aparente del Sol y de la Luna. Se refiere a los distintos sistemas explicativos de los pitagóricos, de Platón, Eudoxo, Calipso, Aristóteles, Aristarco e Hiparco[16], sin duda a través del documentado comentario de Simplicio al *De coelo* aristotélico; conoce a Ptolomeo por el *Almagesto*, traducido, como queda dicho, del árabe por Gerardo de Cremona, y después (probablemente a su pedido) del griego original por Guillermo de Moerbeke. Si los jueces de Galileo hubieran atendido a las advertencias de Santo Tomás, la Iglesia se hubiera ahorrado muchas críticas.

Un siglo más tarde que Santo Tomás, otro maestro eclesiástico, Nicolás de Oresme (después de su profesorado universitario, obispo de Lisieux), publicó en 1360, en francés, un *Traité du ciel*. Allí expone los argumentos en favor del geocentrismo y los refuta puntualmente. «Supongamos que un hombre ubicado en los cielos, de modo que se moviera junto con éstos en una rotación diaria. Y supongamos que este hombre, transportado por los cielos, tuviera una visión clara y nítida de la Tierra, de sus montañas, ríos, ciudades y castillos. En tal caso, le parecería que la Tierra se mueve con una rotación diaria, así como a nosotros nos parece que son los cielos los que se mueven. Del mismo modo si la Tierra rotara diaria-

---

pero el interés se vuelca a las ciencias de la naturaleza.

[13] Cf. G. E. PONFERRADA, *Ciencia y filosofía en el tomismo*: «Sapientia» XLVII (1992) 9-22.

[14] S. TOMÁS, *In De coelo Aristotelis libros*, I, lect. 2, n. 28, ed. Spiazzi, Marietti, Turín 1952, p. 15.

[15] *Ibid.*, II, lect. 17, n. 451, p. 226.

[16] *Ibid.* Expone las teorías explicativas de los fenómenos celestes: las de los «pitagóricos» (II, lect. 3, n. 328; II, lect. 15, n. 431; II, lect. 20, n. 481; II, lect. 26, n. 521; II, lect. 21, n. 481); la de Eudoxo (II, lect. 17, n. 451); la de Platón, (II, lect. 12, n. 408; II, lect. 17, n. 451; II, lect. 20, n. 481; II,lect. 21, n. 490; II, lect. 25, n. 514); la de Heráclides de Ponto (II, lect. 11, n. 396; II, lect. 21, n. 554); la de Calipo (II, lect. 17, n. 453); la de Hiparco (I, lect. 3, n. 28; II, lect. 8, n. 368; II, lect. 17, n. 454; II, lect. 45, n. 436); la de Ptolomeo (II, lect. 17, n. 451; II, lect. 26, n. 530), etc. Las analiza brevemente y prefiere la ptolemaica, pero sólo como una hipótesis.

mente, y no los cielos, nos parecería que la Tierra está en reposo y se mueven los cielos»[17]. Responde a la vieja objeción: si la Tierra rotase, daría origen a vientos huracanados de este a oeste. No es así: la atmósfera, las nubes y lo que está sobre la Tierra comparten su movimiento de rotación. «El movimiento diario no solamente afecta a la Tierra, sino también al agua y a la atmósfera. Pensemos que el aire encerrado en un barco en movimiento: para una persona que está en el barco este aire parece ser estacionario. Supongamos que un hombre esté en un barco que se mueve rápidamente en dirección este, sin ser conciente del movimiento. Si hiciera avanzar su mano hacia adelante en línea recta, con respecto al mástil del barco, desde su punto de vista, la mano parecería moverse con un movimiento rectilíneo».

La relatividad del movimiento local —base de la que se llamará *relatividad galileana*— ya había sido señalada por Santo Tomás: «En nada difiere, cuando algo parece moverse, que se mueva el que ve o la cosa que es vista, como es patente para quienes navegan cerca de un litoral: siendo ellos los que se mueven, les parece que los montes y la tierra se mueven»[18]. Se podría objetar que, si se admite esta relatividad, «la astronomía carecería de validez». Responde de Oresme: «Todos los aspectos, conjunciones, oposiciones, constelaciones formas e influencias de los cielos serían exactamente los mismos. Las tablas de movimientos y otros libros astronómicos serían verdaderos en esta concepción, como lo son ahora, excepto que, en el primer caso. daríamos que la rotación diaria se produce "aparentemente" en los cielos, pero "en realidad" se produce en la Tierra. No hay ningún fenómeno compatible con un punto de vista que no sea también compatible con el otro». Por fin, es mucho más comprensible que gire la Tierra a que diariamente todos los astros y estrellas se mueven: «Nos vemos obligados a suponer que su velocidad es sumamente grande. Cualquiera que reflexione acerca de la gran altura o distancia de los cielos, de sus dimensiones y de la longitud de su circuito diario, comprenderá esto claramente: si tal rotación se completa en un solo día, la velocidad de los cielos es tan extraordinaria e inmensamente grande que no podemos imaginarla o concebirla».

Es cierto que algunos pasajes de la Biblia parecen afirmar la movilidad de los astros. En un pasaje del libro de Josué, el Sol se detiene para permitir a los israelitas exterminar a sus enemigos los amorreos[19]. El futuro obispo explica que la Biblia se expresa en el lenguaje cotidiano para todos que todos entiendan, como cuando dice que «Dios se arrepiente o que se tranquiliza», lo que evidentemente no puede

---

[17] NICOLÁS DE ORESME, *Traité du ciel*, II 25, ed. A. Menut y A. Denomy, University of Wisconsin Press, Madison 1968, pp. 518-538.

[18] S. TOMÁS, *In De coelo*, II, lect. 12, n. 405, p. 202. El ejemplo del barco que se mueve fue retomado por JEAN BURIDAN, *Quaestiones super libris De coelo et mundo*, The Medieval Academy of America, Cambridge, Mass., 1942, p. 227.

[19] Josué 10, 12-13: «Aquel día, el día en que Yahveh entregó a los amorreos en las manos de los hijos de Israel, habló Josué a Yahveh y a la vista de Israel dijo: "Sol detente sobre Gabaón: y tú Luna sobre el valle de Ayalón; y el Sol se detuvo y se paró la Luna, hasta que la gente se hubo vengado de sus enemigos". ¿No está esto escrito en el libro de Jaser el Justo?. El Sol se detuvo en medio del cielo y no se apresuró a ponerse casi un día entero». Sin caer en literalismo, los interpretes entienden este pasaje (que en realidad inserta una cita poética en el texto) como un fenómeno milagroso de espejismo, aunque hay otras interpretaciones: ver E. GALBIATI-A PIAZZA, *Pagine difficili dellla Bibbia*, Massimo, Milano 1954, n° 79.

tener un sentido literal. Es lo que más tarde va a sostener Galileo. Pero hay un texto que declara expresamente que la Tierra es inmóvil: es el Salmo 92: «Dios creó la esfera de la Tierra, que no se moverá»[20]. En realidad se trata de una versión no muy precisa del hebreo; pero ésto le basta a Nicolás de Oresme para aceptar, pese a lo que antes dijo, la inmovilidad de la Tierra.

Galileo se inspiró en todos estos antecedentes, sin los cuales serían incomprensibles sus argumentos y actitudes. Pero sobre todo tuvo como modelo al canónico polaco Niklas Koppernik, «Copérnico».

IV

Las conferencias que en 1500 el clérigo Copérnico pronunciara en Roma atrajeron la admiración no tanto por la novedad de sus ideas sino por el rigor matemático con que las presentaba. Sin duda, trastocaba el sistema casi uniformemente aceptado; pero en el Renacimiento lo novedoso era centro de atracción, sobre todo (parece una paradoja) si parecía apoyarse en alguna idea de la antigüedad greco-romana. El cardenal germano Nicolaus Krebe, de Cues (o «Cusa»), había roto con el saber medieval al proclamar que el universo es infinito[21], y, por lo tanto, no tiene sentido hablar de un «centro» del mundo[22]; a la vez sostuvo «que la Tierra se mueve»[23]. Y agregaba: «Ni el Sol, ni la Luna, ni la Tierra ni esfera alguna pueden describir un círculo verdadero, puesto que no se mueven sobre algo fijo»[24]. El cardenal tenía antecedentes clásicos de su teoría: los detalla Plutarco[25].

También el canónico polaco compartía el espíritu renacentista del cardenal alemán. En la declaratoria al Papa de su obra fundamental, le anoticia: «Encontré, primero en Cicerón, que Hiparco admitía que la Tierra se movía; y luego en Plutarco que también otros eran de esa opinión»[26]. Pero si bien le interesaba mostrar que sus ideas tenían antecedentes históricos, su preocupación era mostrar que el sistema

---

[20] El Salmo 92,1 en la versión Vulgata dice «Indutus est Dominus, fortitudinem praecinxit se/ Etenim firmavit orbem terrae/ qui non conmovebitur». En las traducciones modernas del texto hebreo este himno a la grandeza del creador pasa a ser el Salmo 93: «Vistiose de poder Yahweh y se ciño/ cimentó el orbe: no se conmoverá» (versión de M. García Cordero, *Biblia comentada*, B.A.C., Madrid 1962, t.IV, p. 539). «Se ha vestido Yaweth de poderío/ y fajado de fortaleza/ y el orbe aseguró que no vacile» (versión J. M. Bover-F. Cantera, *Sagrada Biblia*, B.A.C., t. I, p. 989). Se trata de una alabanza a Yahweh, Dios único, constructor del universo, al que confiere solidez; no se refiere a la inmovilidad de la Tierra.

[21] NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, trad. M. Fuentes, Aguilar, Buenos Aires 1957, p. 165: «El universo, sin embargo, como comprende aquellas cosas que no son Dios, no puede ser negativamente infinito, aunque no tenga límites y sea privativamente infinito».

[22] *Ibid.*, p. 151.

[23] *Ibid.*, p. 153.

[24] *Ibid.*, p. 154. Además: «Es pues evidente para nosotros que la Tierra verdaderamente se mueve, aunque nosotros no nos demos cuenta porque no percibimos el movimiento sino por medio de una comparación con algo fino» (*Ibid.*, p. 156).

[25] Cf. R. MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Ed. Imán, Buenos Aires 1952, pp. 408-422.

[26] NICOLÁS COPÉRNICO, *De revolutionibus orbium coelestium*, en *Opera omnia*, Panstwowe Wydawnyctwo Naukowe, Warsawa 1975, vol. II, pp. 3-6.

ptolemaico, entonces casi unánimemente aceptado padecía de una falla fundamental: explicaba matemáticamente la trayectoria y velocidad aparente del Sol, la Luna y los planetas tomando a cada uno por separado; pero si se trataba de coordinar el conjunto, era imposible hacerlo. Por lo tanto, estaba equivocado[27]. No se contentó con una crítica, sino que propuso otro sistema, esta vez heliocéntrico: en él los cálculos matemáticos y las observaciones experimentales coincidían, conservando la tradición de suponer movimientos circulares regulares. A pedido de sus amigos, escribió su *Commentariolus*, breve comentario al *Almagesto*, con su nueva propuesta. Comenzó a circular el manuscrito en dos formas desde 1612: en una se incluían los cálculos matemáticos y en la otra no. La edición definitiva será la de 1529[28]. El Papa Clemente VII en 1533 pidió a su secretario alemán Albert Widmanstetter, entendido en astronomía, que le explicara esta obra. En 1520 el prelado de Ferrara Celio Calcagnini publicó un tratadito *Che il cielo stà fermo e la Terra si muove*[29]

Otros parecían adelantarse al sabio polaco: el cardenal domínico Nicolaus Schönberg (probablemente por insinuación del Papa y del propio obispo de Copérnico, Tiedemann Giese), lo instó a publicar una exposición detallada de sus investigaciones, que ya eran objeto de comentarios. El 4 de junio de 1639, el ex monje agustino Martín Lutero (que se había rebelado y fue excomulgado el 3 de enero de 1521) dio una charla «de sobremesa» sobre el «papista» polaco y lo trató de *loco*: la frase figura en la edición oficial (luterana) de sus *Werke*[30]. No es de extrañar que lo hiciera: el heliocentrismo parecía contrariar la experiencia común y también una interpretación literalista de la Biblia.

Un joven profesor de la Universidad de Wittenberg, luterana, no tuvo inconvenientes en trabajar con el «papista» polaco: su resultado fue la *Narratio prima* de Rheticus, como firmaba Georg Joachim[31]. En ella narraba los descubrimientos de Copérnico. En cambio el filósofo Felipe Schwarzerd, «Melanchthon», íntimo de Lutero (y pretendiente de la ex monja Catalina Bora, luego esposa del reformador), declaro que «es una vergüenza, es un verdadero escándalo presentar al público opiniones tan descabelladas»[32]. Todo incitaba a la publicación de la obra tan esperada.

Por fin, Copérnico decidió dar a conocer su ansiado libro. Lo dedicó, como un buen canónico, al Papa Pablo III, que había aceptado esa dedicatoria. Así, en

---

[27] *Ibid.*, p. 19: «Es como si un artista en sus cuadros uniera pies, manos, cabeza y otras partes del cuerpo de diferentes modelos, cada una de las cuales estuviera admirablemente diseñada en sí misma, pero sin relación alguna entre sí. Puesto que esas diferentes partes no armonizarían entre sí, el resultado sería no un hombre, sino un monstruo».

[28] NICOLÁS COPÉRNICO, *Commentariolus*, ed. L. Prowe, Berlín 1884. Trad. inglesa de E. Rosen: *Three Copernican Treatises*, New York 1959.

[29] CELIO CALCAGNINI, *Quod coelum stet et terra moveatur*, Basileae 1519. Luego aparición en italiano en Ferrara. Cf. *Dizionario bibliografico degli italiani*, 1973, pp. 493-498.

[30] MARTIN LUTHERS, *Werke*. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1912, p. 419: «Este loco trastocará por completo la ciencia de la astronomía, pero las Sagradas Escrituras nos enseñan que Josué ordenó al Sol y no a la Tierra que se detuviese».

[31] Cf. GEORG JOACHIM RHETICUS, *Narratio prima*, ed. H. Hugonard-Roche, Warsawa 1982.

[32] Cf. PHILIP MELANCHTON, *Opera*, ed. K. Bretscheiner, Schetschke und Sohn, Halle 1860, t. IV, col 679.

1543 apareció *De revolutionibus orbium*. El pontífice agradeció el envío del libro. Lamentablemente su carta llegó demasiado tarde: Copérnico había fallecido[33]. Pero su sistema heliocéntrico se fue imponiendo, pese al minucioso tecnicismo matemático que campea en toda la obra. El eclesiástico polaco había enviado el manuscrito a su obispo; Giese lo entregó a Rheticus, que encargó al astrónomo luterano Andreas Hosemann, «Osiander», su publicación. Éste, temiendo la reacción de sus cofrades reformados (él mismo fue pastor en Nürnberg), le agregó un prólogo anónimo. El prólogo de Osiander parecía provenir del propio Copérnico. En él se afirma: «El deber del astrónomo es componer la historia de los movimientos celestes mediante cuidadosas y hábiles observaciones. Ya que no puede llegar a las causas verdaderas, debe concebir y elaborar hipótesis que permitan calcular correctamente los principios a partir de los principios de la geometría». Y añade: «Está claro que las causas de los movimientos desiguales son total y simplemente desconocidas para este arte. Y si bien se conciben mediante la imaginación, como efectivamente sucede a menudo, no se las formula para convencer a nadie de que son verdaderas, sino sencillamente para lograr una base correcta para el cálculo»[34].

Una mera hipótesis matemática no podría nunca contraponerse a la Biblia. Pero pronto comenzaron las dudas y aún las protestas: Copérnico no pretendía con su sistema ofrecer una mera suposición, sino una explicación de la realidad. El obispo Giese fue el primero en rechazar la idea expresada en el prólogo. Otros también hicieron notar la diferencia de estilo y de enfoques. Pero al menos los geocentristas y los intérpretes literalistas de la Escritura no se sobresaltaron. Hubo adhesiones al sistema: en la Universidad de Salamanca se lo exponía en 1561. En la misma época, siendo profesor, el luego cardenal Peter Pazmani, de Hungría, lo enseñaba en sus clases. El obispo Martin Kromer erigió en la catedral de Frauenburg una placa de mármol en honor del «gran astrónomo y renovador de la ciencia astronómica»[35].

Cuando Galileo conoció esta teoría, abandonó el geocentrismo para abrazar el heliocentrismo copernicano. Sin duda, se sintió en un ambiente no sólo católico, sino eclesiástico. Dejaba la teoría de un pagano y adhería a la de un canónico elogiado por obispos, cardenales y hasta sumos pontífices. Y lo hará notar más tarde en su defensa. Quienes lo atacaban eran herejes luteranos, condenados por la Iglesia. Y aún entre ellos halló copernicanos: Joannes Kepler tuvo que dejar la Universidad de Tubinga por defender las ideas del «papista» polaco; trabajó en Graz entre católicos sin abandonar su fe protestante; en 1596 publicó un *Prodromus* sosteniendo el copernicanismo y en 1609 una *Astronomia nova*[36].

---

[33] Copérnico falleció el 24 de mayo de 1543 a los setenta años. La obra apareció dos meses antes; por ello no parece exacto lo que se afirma, que la habría recibido el día antes de morir. Por otra parte, estuvo sin sentido los últimos días de su vida. La obra consta de seis libros divididos en capítulos y está destinada a especialistas por su carácter técnico, aritmético y geométrico, amén del observacional.

[34] *De revolutionibus*, ed. cit., prólogo.

[35] Cf. M. D'ADDIO, *Considerazioni sui processi a Galileo*: «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» VIII (1985) 6-10.

[36] JOANNES KEPLER, *Opera omnia*, ed. C. Frisch, Heyder, Francfort 1871; *Gesammelte Werke*, ed. W. von Dyck, M. Caspar, München 1938. Es verdad que en Graz fue molestado por el archiduque de Austria, pero fue defendido y hospedado por los jesuitas de Hungría.

V

En 1610 el mundo culto europeo conoció con asombro una obra astronómica del profesor de matemáticas de la Universidad de Padua, Galileo Galilei. Redactada en latín, *Sidereus nuncius* exponía los descubrimientos logrados por su autor utilizando un telescopio fabricado por él. En Venecia se colocó uno de estos instrumentos: se veían cercanas ciudades, islas, naves; se preveía un uso importantísimo en la navegación y las operaciones militares[37]. Pero cuando Galileo enfocó la Luna con uno de sus telescopios, descubrió estupefacto que en ella había montañas, valles y zonas oscuras que parecían mares. Luego estudió las estrellas, tanto las «fijas» como las «errantes»; las Pléyadas pasaron de cuatro a más de cuarenta estrellas; la Vía Láctea ya no era una nube, sino una acumulación de una increíble cantidad de astros de diverso tamaño; Júpiter tenía cuatro satélites[38]. Galileo ya había publicado una veintena de obras breves (también lo era *Sidereus nuncius*) sobre temas de mecánica, de arquitectura militar y de astronomía. En 1596, el joven Kepler (tenía 24 años), que conocía sus trabajos, le envió un ejemplar de su *Prodromus* desde Graz. Al parecer, Galileo no lo leyó, porque en 1606, en su curso de cosmología *Trattato della sfera* no hace mención alguna a la teoría copernicana defendida por el astrónomo y astrólogo protestante. Ese mismo año, Galileo se trabó en una disputa con el milanés Bardassare Capra sobre la paternidad del «compás geométrico», que permite reproducir dibujos en distintas proporciones, como el posterior pantógrafo, y calcular raíces e intereses, como la posterior regla de cálculo.

---

[37] PIO PASCHINI, *Vita e opera di Galileo Galilei*, Miscellanea Gelileiana, Vaticano 1964, t. I-II, p. 1-724. Esta minuciosa y extensa obra, meticulosamente documentada, estuvo terminada en 1944 en plena guerra; esta circunstancia, unida tal vez al hecho de que el manuscrito emitía juicios demasiado duros contra los jesuitas y la Curia Romana del siglo XVIII, retardó aparición. Sobre el telescopio, cf. V. RONCHI, *Storia del cannoncchiale*, ibid., t. III, p. 725-848. Aunque se atribuyó a Galileo la invención de este instrumento, fue construido por el holandés Zacarías Jansen. Siguiendo las teorías ópticas del italiano Gian Battista Della Porta (en *De refractione*, 1593), en el año 1604. Otro holandés, Jacob Adrianzoon Meetius, se atribuyó la paternidad del telescopio en 1608, aunque no lo había presentado en público. En 1608, en la feria de Frankfurt, se exhibió por primera vez el aparato. Al oír hablar del tema, Galileo realizó una serie de experiencias con lentes y en 1609 construyó su primer telescopio: lo donó al Denado de Venecia. Luego lo perfeccionó y observó la Luna, los planetas y las estrellas. Fabricó numerosos modelos.

[38] GALILEO GALILEI, *Opere*, Edizione Nazionale, 1892, t. III, p. 61 (sobre esta edición, cf. notas 72 y 99): «Ma lasciate le osservazioni terrestri, mi volsi alle speculazioni del cielo; e primamente vidi la Luna così vicina come distasse appena due raggi terrestri. Dopo questa, con incredibile godimento dell'animo, osservai più le stelle sia fisse che erranti». Sobre los satélites de Júpiter, *Ibid.*, p. 80: descubrió primero tres y luego un cuarto, que denominó *Mediceos*, en honor de Cosme II de Medici. Hoy sabemos que Júpiter tiene doce satélites y un delgado anillo similar al de Saturno, si bien informaciones recientes, procedentes de la NASA, dan cuenta que el número de satélites de este planeta se elevaría a quince o dieciséis. Este descubrimiento y el de las fases de Venus, similares a las de la Luna, lo terminó de convencer del heliocentrismo copernicano.

E.. Pottl (en *500 Jahre Astronomie in Franken*: «Jahrbuch des Historischen Vereins für Mittelfranken» (1991) 89ss.), mostró que Simón Marius Gunzenhaussen había observado los cuatro satélites de Júpiter antes que Galileo. Éste, en controversia con Baldassarre Capra —discípulo del astrónomo alemán— sobre el compás geométrico, califica al maestro de su adversario de «nemico invidioso, consigliere diabolico, odiatore del genere umano, serpente bifida, lupo famelico» (A. MÜLLER, *Galileo Galilei und das kopernikanische Weltsystem*, Freiburg im Breisgau 1909, p. 32-38).

El extraordinario éxito del *Sidereus* le permitió al pisano lograr el ambicionado cargo de «Matemático Primario» de la Universidad de Pisa, sin obligación de dar clases y con un buen sueldo. Volvía así a su ciudad natal, donde había pasado su infancia y a su Universidad, donde había cursado, sin terminar, medicina y filosofía (después que su padre lo retirara del monasterio benedictino de Vallombrosa, donde se educaba, al saber que su hijo había decidido hacerse monje). También en esa universidad había enseñado matemáticas tres años, sin título alguno y por influencia del cardenal Francesco Del Monte. También por recomendación de amigos había obtenido un contrato para enseñar matemáticas en la Universidad de Padua, donde realizó sus descubrimientos astronómicos. Su sueldo era el triple de lo que recibía en Pisa. Ahora volvía a esta universidad, con un sueldo mayor.

Dejó sin pena Padua, sus numerosos discípulos (según datos fidedignos, llegarían a un millar) y su amante, la florentina Marina Gamba, que le había dado tres hijos (no había estado errado, pues, su progenitor al oponerse a sus proyectos de vida monacal), y se trasladó a Florencia, sede de la corte de los Medici. Hizo un breve viaje a Venecia para renunciar ante la Señoría al cargo que tenía en Padua. Instalado en Florencia, recibió muestras de admiración y adhesión de los más importantes astrónomos: de Kepler, copernicano, y del jesuita Clavius, aún geocentrista (Galileo lo había conocido en 1590, cuando visitó Roma, y siguió algunos cursos de astronomía en el Colegio Romano). También tuvo opositores. Algunos compraron o construyeron telescopios para comprobar si los descubrimientos del pisano eran reales. El florentino Francesco Sizzi, admitiendo que había «visto» lo que exponía Galileo, lo atribuyó a una «ilusión óptica». El joven checo Martin Horky, luterano, con su rudimentario instrumento, no pudo avalar las observaciones galileanas, a las que calificó de «invenciones». El mismo Kepler tardó meses en comprobar la realidad de lo descubierto por el sabio pisano.

Ya famoso, Galileo viajó a Roma, donde, como dijimos, había estado veinticuatro años antes, durante el breve pontificado de Urbano VII. La notó muy cambiada. El Papa Pablo V se preocupaba en dotarla de una magnífica arquitectura; se restauraban iglesias y palacios y se construían nuevas edificaciones acordes con el barroco reinante (como Julio II, en el siglo anterior, había embellecido Roma en el estilo renacentista). Galileo llegó en marzo de 1611 y fue recibido poco menos que triunfalmente. Varios cardenales eran muy aficionados a la astronomía y le brindaron los mayores honores. Por su parte, el pisano les obsequió telescopios por él construidos a los cardenales Borghese (sobrino del Papa), Barberini, Farnese, Del Monte, Acquaviva y Montalvo. La célebre Accademia dei Lincei lo recibió en sesión solemne y le confirió el título de miembro de número (más precisamente, le correspondió el número seis). Aún mayor fue la recepción de que fue objeto en el Colegio Romano, el centro internacional de estudios de los jesuitas, ilustrado por astrónomos como Clavius, Grienberger, Lembbo y Van Mercotte. Precisamente, este último le dirigió un discurso laudatorio en el que lo llama «celebérrimo y privilegiado investigador».

Tanto fue el éxito de Galileo en Roma, que el cardenal Del Monte escribió una carta al gran duque de Toscana, Cosme II de Medici, donde incluye el siguiente párrafo: «Si ahora estuviésemos en la antigua República Romana, estoy seguro que

le habrían erigido una estatua en el Campidoglio para celebrar la excelencia de su valor»[39]. En todas las entrevistas y reuniones que tuvo, el pisano defendió el sistema heliocéntrico de Copérnico. Lo había convencido el ver girar los satélites en torno a Júpiter y el observar las fases de Venus, similares a las de la Luna, satélite de la Tierra. Ésta, como los demás planetas, orbita alrededor del Sol.

El cardenal Roberto Belarmino (hoy San Roberto) había sido profesor de astronomía en el Colegio Romano (antes de teología, en Lovaina, donde preparó su famosa obra de *Controversias* con los protestantes) y, además, había usado como texto la obra de A. Piccolomini *De sfera mundi*, donde se expone la teoría copernicana, aunque se prefiere la ptolemaica[40]. Al conocer la obra de Galileo, consultó a sus compañeros de orden religiosa Clavius, Grienberger, Van Malcotte y Lembbo si las observaciones astronómicas allí expuestas se verifican en la realidad. Cinco días más tarde recibió las respuestas, totalmente afirmativas.

Puede decirse que el segundo viaje de Galileo a Roma fue una gira triunfal, aún cuando no logrará convencer a todos; no tanto de sus observaciones astronómicas, que podían verificarse (aunque con cierta dificultad, por el primitivismo de los instrumentos), sino de sus ideas copernicanas. El conflicto estaba a punto de comenzar.

VI

Al retornar a Florencia tras casi nueve meses de ausencia, Galileo se trabó en una controversia sobre por qué el hielo, siendo agua condensada, y siendo lo condensado más pesado, que lo líquido, flota sobre el agua. Pero otra controversia más grave lo esperaba. El humanista florentino Ludovico Delle Colombe, admirador de la antigüedad clásica, se opuso a lo que consideraba una innovación moderna: el movimiento de la Tierra. Platón y Aristóteles consideraron inmóvil la Tierra y sobre todo la Biblia lo asegura en muchos pasajes. Así reapareció un tema ya tratado y resuelto en la Edad Media: la Biblia no enseña ciencias físicas, sino que nos transmite un mensaje de salvación, pero debe emplear un lenguaje accesible a todos. Al tratar de temas profanos, la Escritura emplea las nociones comunes en la época en que fueran redactadas cada uno de sus libros.

El temperamento polémico de Galileo lo llevó a envolverse en una discusión que podría haber evitado y con ello ahorrarse toda una serie de problemas muy serios. Delle Colombe cita una serie de textos bíblicos que sólo muy indirectamente podrían aducirse y los interpreta caprichosamente. De ellas infiere la inmovilidad de la Tierra coma una doctrina revelada. Galileo, que tenía una buena formación religiosa y una fe ejemplar, se preocupó por el escrito de Delle Colombe. Consultó a especialistas en cuestiones bíblicas, entre ellos al cardenal Carlo Conti, amigo suyo. El 7 de julio de 1612 le escribe que, en cuanto al movimiento de la Tierra, propiamente no podría decirse que es negado por las Escrituras: el jesuita

[39] Esta carta figura en GALILEO GALILEI, *Opere*, ed. cit., t. XI, p. 119ss.

[40] Cf. U. BALDINI, *L'astronomia del Cardinale Bellarmino*: «Novità Celesti», p. 293-305.

Jean de Lorin en 1606 comentando el libro del Eclesiastés escribió que no se podía deducir nada en contra del movimiento de la Tierra que sostenían en la antigüedad algunos filósofos. Más aún, el agustino Diego de Zúñiga afirmó que la tesis del movimiento de la Tierra es «más conforme» con la Biblia que la tesis contraria[41].

El 14 de diciembre de 1613 el monje benedictino Dom Benedetto Castelli, amigo de Galileo, le escribió narrándole una reunión en casa de Cosme II de Medici. La madre del gran duque le había opuesto textos bíblicos a su exposición de la teoría copernicana. El pisano le respondió con su célebre carta del 21 de diciembre. Sostiene en ella que la Biblia, ciertamente, no puede equivocarse, pero sí sus interpretes. Sería ridículo interpretar en forma literal muchos de sus pasajes, como cuando habla de «las manos», «los pies» o «el rostro» de Dios, que no es corpóreo. O cuando trata de la «ira» de Dios, o que Él «se arrepiente». Hay que interpretar estos pasajes. Mientras las leyes naturales son necesarias, la palabra de Dios puede tener diversas interpretaciones. Ante una aparente oposición entre en texto bíblico y los datos ciertos de la ciencia, los teólogos deben corregir su interpretación. Y sobre todo deben ocuparse de las verdades de fe que hacen a la salvación de las almas, dejando a los científicos el estudio de la naturaleza[42].

Las posición galeleana es perfecta hoy día. Más aún, retoma principios ya expuestos anteriormente, no sólo por Nicolás de Oresme, sino por Santo Tomás de Aquino[43], quien a su vez se inspira en los Santos Padres y los teólogos medievales: el texto bíblico tiene, ante todo, un sentido literal, que puede ser ya histórico, ya metafórico, ya simbólico; luego un sentido espiritual, que puede ser alegórico, moral o anagógico[44]. Pero a principios del siglo XVII, en plena expansión del protestantismo, que apoyaba su disenso con la Iglesia Católica en una interpretación literalista de la Escritura, resultaba muy peligroso apartarse de la letra del texto sagrado. Además, Galileo, siguiendo la tendencia racionalista de su época parecía someter la teología (o los teólogos) al dictamen de la ciencia (o de los científicos), lo que no podía hacer mucha gracia a los cultores del saber sagrado. Sin medir consecuencias, se enfrentaba a una multitud de adversarios con peso y poder en la Iglesia. Desde su punto de vista, y para nuestra perspectiva actual, estaba en lo correcto. Sin embargo obraba de un modo imprudente. Sus amigos se lo advirtieron; él no les hizo caso.

---

[41] La opinión de Delle Colombe figura en las *Opere* de Galileo, ed. cit., t. III, pp. 288-290. Basta citar este pasaje: «Dice el Salmo 103: "Fundaste la Tierra sobre su estabilidad"; Dios funda el orbe inmóvil, entiéndase la Tierra, dice el Abulense, Paralipom. 16. Pero que la Tierra esté en el centro lo dice Job: "Que sostiene la Tierra sobre nada", es decir, sobre el centro. Que ella sea pesada: "Antes que los montes con su pesada mole se asentasen", Proverbios 8, y en Isaías: "¿Quien ha medido el peso de los montes? ¿Quien ha pesado la mole de la Tierra?". Y en Proverbios 2: "Pesada es la Tierra y también la arena". Además, en Proverbios 30 dice que la Tierra está en el centro del mundo: "La Tierra arriba y la Tierra abajo"; luego el Sol no está en el centro. Pero que el Sol no esté inmóvil lo dice el Eclesiástico 1: "La salida del Sol". Asombroso ejemplo de una exégesis que parece una broma.

[42] S. PAGANO-A. LUCIANI, *I documenti del processo di Galileo*, Pontificia Academia Scientiarum, Vaticano 1984, pp. 71-77 (importantísima colección de documentos). La carta también figura en las *Opere*, t. V, pp. 281-282.

[43] Cf. S. TOMÁS, *In Epist. ad Galat.*, cap. IV, lect. 7; *Quodlib. VII* aa. 14-15; *Summ. theol.* I q. 1 a. 10.

[44] Cf. C. SPICQ, *L'exégèse latine au moyen âge*, Vrin, Paris 1944, pp. 273-288.

Un nuevo problema se le presentó al año siguiente. En su predicación de adviento, el domínico Tomás Caccini, precisamente en Florencia, abordó el tema de la detención del Sol a pedido de Josué para que los israelitas pudieran exterminar a los amorreos, como decía un himno citado por el escritor bíblico[45]. En consecuencia, el Sol se mueve. Aunque no mencionó a Galileo, muchos lo consideraron aludido. El Padre Maraffi, uno de los superiores de la orden dominicana, se disculpó ante el pisano, calificando a su cofrade de haber hecho «una bestialidad». Pero el eco del sermón de Caccini había llegado a Roma. El sabio, que tres años antes había asombrado a los eruditos de la Ciudad Eterna con sus descubrimientos astronómicos, se apartaba de la enseñanza bíblica. Galileo quiso entablar un juicio eclesiástico contra Caccini, pero lo disuadieron sus amigos. Pidió a su ex alumno Monseñor Dini, entonces funcionario de la Curia Romana, que diese copia de su carta al Padre Castelli al cardenal Belarmino y al jesuita Grienberger, su gran amigo. El cardenal recomendó prudencia y el jesuita le pidió que primero se ocupase en dar pruebas concretas de su postura copernicana y sólo después de tratar temas bíblicos.

Precisamente en estos días llegó a manos de Galileo una obrita del teólogo carmelita Paolo Antonio Foscarini, impresa en Nápoles. En ella exponía el sistema de Copérnico como acorde con la Biblia. Numerosos descubrimientos, entre ellos las fases de Venus descubiertas por el pisano, inclinaban a aceptar que los planetas giraban alrededor del Sol. El famoso Simón Marius prefería el sistema copernicano al ptolemaico, demasiado complicado. La oposición entre Copérnico y la Biblia sería aparente, si se tiene en cuenta que el libro sagrado habla con el lenguaje común de la gente. Cuando, por ejemplo, dice que Dios se paseaba por el Edén al caer la tarde, no pretende que se entienda esto literalmente; o cuando San Pablo afirma que fue arrebatado en éxtasis al tercer cielo, no quiere enseñar astronomía. Sería burdo el creer que cada frase de la Biblia deba entenderse según su sentido inmediato. Si se comprende esto, es fácil ver que el sistema de Copérnico es más aceptable que el ptolemaico. Por fin, la Iglesia es infalible en materia de fe y moral, pero puede equivocarse en temas científicos[46].

Galileo asimiló los argumentos de Foscarini, coincidentes con su carta al Padre Castelli. Y los desarrolló en su extensa carta a Cristina de Lorena, gran duquesa de Toscana, un verdadero tratado de hermeneútica bíblica. En ella se lamenta que sus descubrimientos hayan provocado la ira de los representantes de la vieja cultura, que han apelado hasta a argumentos bíblicos para atacar el sistema de un eclesiástico, de un canónigo cuyos servicios han sido utilizados por un concilio y cuya obra, dedicada al Papa, es leída por todos sin que se dude de su ortodoxia. Los adversarios de Copérnico —dice— lo refutan con citas bíblicas cuando se trata de cuestiones puramente mundanas, científicas, matemáticas, y no de temas teológicos. Es cierto que en algunos pasajes de la Escritura aparece la Tierra inmóvil y el Sol moviéndose. Como la Biblia no se puede equivocar, concluyeron que es falsa la doctrina copernicana que afirma lo contrario. Sin duda, la Escritura Sagrada

[45] Cf. *Opere*, ed. cit., t. V, pp. 281-288.
[46] Cf. *Opere*, ed. cit., t. V, pp. 309-348.

no puede errar pero sí sus intérpretes. No se podría tomar a la letra cuando se lee en diversos pasajes «las manos de Dios», «los pies de Dios», «el rostro de Dios»: esto sería una herejía y una blasfemia. La Biblia se adapta al lenguaje y a la mentalidad humana para transmitir su mensaje religioso. En cuestiones propias de las ciencias naturales se debe proceder con argumentos científicos antes de recurrir a la autoridad de la Biblia. Tanto la naturaleza como la Escritura proceden de Dios; pero mientras la naturaleza obedece invariablemente a las leyes que el Creador le ha impuesto, la Biblia se expresa en el lenguaje común del pueblo y por ello requiere una interpretación. Además, Dios ha dado al hombre una inteligencia capaz de descubrir las leyes de la naturaleza, a la vez que en la Biblia le ha revelado lo que debe hacer para salvar su alma. Una teoría astronómica no es objeto de fe, sino de ciencia; no podría constituir un error contra la fe. El célebre cardenal Baronio decía que el Espíritu Santo nos enseña en la Biblia cómo se va al cielo; no cómo anda el cielo. San Agustín y el escriturista Pereira tienen la misma idea. Sería una gran imprudencia sostener una teoría científica basándose en la Biblia; equivaldría a anular toda la ciencia experimental; no tendría sentido la investigación de los fenómenos naturales. En realidad, los teólogos deben exponer cómo debe entenderse la Escritura cuando parezca contradecir una conclusión científica debidamente demostrada. Y el criterio de interpretación del texto sagrado ha de ser conforme a lo establecido por la Iglesia: el «consenso de los Santos Padres». En cuanto al problema de si la Tierra está firme o se mueve, o si el Sol se mueve o está fijo, no hay consenso entre los Santos Padres, porque no se han ocupado sino de temas atingentes a la fe o a la moral; no a cuestiones astronómicas. Cuando hacen referencia a éstas, lo hacen respetando la ciencia de su época, como cuando San Agustín explica el Salmo 103. Más aún, el mismo papa no podría declarar falsa o verdadera una tesis sin tener en cuenta la naturaleza de las cosas. Por fin, Galileo trata del caso del libro de Josué sobre la detención del Sol. Se explicaría mejor siguiendo las teorías de Copérnico que las de Ptolomeo. Tal la carta de Galileo a la gran duquesa de Toscana.

VII

El Padre Foscarini había enviado su obra no sólo a Galileo y a otros científicos, sino también al cardenal Roberto Bellarmino, autoridad teológica y eclesiástica y antiguo profesor de astronomía, que había sido por breve tiempo condenado y luego absuelto por sus ideas[47]. San Roberto escribió al carmelita que tanto su doctrina como la de Galileo podían ser sostenidas «como hipótesis», pero no como explicaciones de la realidad. Afirmar que el Sol está firme y que la Tierra gira alrededor suyo, sería provocar a filósofos y teólogos que pensaban lo contrario y creían

[47] El Papa Sixto V había ordenado poner en el *Índice de los libros prohibidos* las famosas *Controversias* de San Roberto Bellarmino porque sostenía que el papa carece de poder temporal fuera de los Estados Pontificios. Pero antes de la impresión de este catálogo, falleció Sixto V, y su sucesor Urbano VII anuló la orden.

leerlo en las Sagradas Escrituras. El problema no tocaba a la fe, pero tocaba el texto bíblico. Sería imprudente sostener el sisema heliocéntrico sin pruebas positivas; de hecho, no las había. Hoy sabemos que el Sol es una de las cien mil millones de estrellas de nuestra galaxia y que se mueve alrededor de su centro a 220 kilómetros por segundo; no es el centro inmóvil del mundo. La órbita de la Tierra no es circular, sino elíptica; gira sobre eje, pero ésto no influye en las mareas. Sorprendentemente, Galileo erraba en temas científicos, pero estaba en lo cierto en cuestiones bíblicas. Y los teólogos se equivocaban en interpretación bíblica, pero acertaron, conforme al saber de su época, en lo científico.

El cardenal Bellarmino y el cardenal Del Monte se reunieron en la Curia Romana con los amigos dl pisano, Monseñor Dini y Monseñor Ciampoli, ambos astrónomos. Todos coincidieron en que la actitud de Galileo era imprudente y provocativa. Los teólogos no soportarían que un laico les enseñase cómo interpretar las Escrituras. Por su parte el cardenal Barberini, entusiasta admirador de Galileo (llegó a escribir odas en su honor), pidió a Dini que advirtiese al pisano que si no se salía del campo de las matemáticas nunca sería molestado, pero que tuviese mucha prudencia sobre todo al hablar de la Biblia[48].

Era precisamente lo que le faltaba al sabio, amante de las controversias, de temperamento egocéntrico e irascible. Y así dio pie a la denuncia formal que su adversario, el Padre Caccini, hizo en Roma ante los tribunales eclesiásticos. El 19 de marzo de 1615, el Papa Pablo V ordenó al tribunal del Santo Oficio de Inquisición el interrogar al Padre Caccini sobre su denuncia. El Padre Michelangelo Seghizzi. comisario del tribunal, elaboró un protocolo y el Padre denunciante confirmó que Galileo sostenía la tesis de la inmovilidad del Sol y el movimiento de la Tierra en contra de lo enseñado por la Sagrada Escritura y los Santos Padres. Con esta base se inquirió a peritos y finalmente se dictaminó que Galileo había empleado expresiones impropias, pero no se había apartado de la doctrina católica al tratar temas bíblicos[49].

Desde Roma, Monseñor Dini escribió a Galileo comunicándole el resultado de la investigación y aconsejándole trabajar en la búsqueda de pruebas sólidas del sistema coperrnicano. El pisano consideró haber resultado triunfante del proceso; pero en lugar de hacer caso al consejo de su antiguo discípulo, decidió trasladarse a Roma para reafirmar sus posiciones. A principios de diciembre de 1615 llegó a la casa del embajador de Florencia ante la Santa Sede. Desde allí escribió al canciller del estado toscano que se sentía muy contento de estar en Roma para mantener su reputación[50]. Para cumplir sus propósitos, organizó una serie de reuniones en grupos de quince a veinte personas para discutir el tema del movimiento de la Tierra alrededor del Sol inmóvil. Sabemos por una carta de Monseñor Querenghi al cardenal de Este (el cual, a su vez, escribió a Galileo) el divertido desarrollo de esas discusiones. El pisano exponía sus ideas y luego invitaba a opinar. En forma muy hábil, parecía ceder a las objeciones, pero luego abrumaba a su adversario con

[48] Cf. M. D'ADDIO, *op. cit.*, p. 19.
[49] Cf. S. PAGANO-A. LUCIANI, *op. cit.*,, pp. 78-98.
[50] Cf. *Opere*, ed. cit., t. XII, p. 209.

razonamientos ingeniosos y terminaba por poner en ridículo al objetante[51]. Con esto no lograba sino enconar a los demás en contra suyo. Al sentirse vencedor en esas disputas, afirmaba que quienes se oponían al sistema de Copérnico eran estúpidos, pigmeos, inmerecedores de ser considerados seres humanos. Generalizando, se lamentaba de las intrigas de los dominicos y de los jesuitas, envidiosos, celosos, perseguidores suyos. Frente a ellos esgrimiría su «arma secreta», como la denomina Koestler[52], el argumento decisivo para probar la tesis copernicana: el «flujo de las mareas». Dice Galileo: «Tras examinar en repetidas ocasiones los fenómenos y efectos que se observan en el movimiento de las aguas (unas veces vistos por mí y otras conforme a lo que sobre ellos se dice), así como leer y escuchar las bobadas que sobre sus causas han pensado numerosas personas, he llegado a las dos conclusiones siguientes, en absoluto extraídas o admitidas a la ligera (aunque sí sobre la base de ciertos presupuestos necesarios): que si el globo terrestre permaneciera inmóvil, no podría tener naturalmente lugar el flujo y el reflujo del mar, y que cuando atribuimos a dicho globo los movimientos que se le acaban de conferir, necesariamente habrán de producirse en el mar ese flujo y ese reflujo, siempre de acuerdo con cuanto en él se ha venido observando»[53].

El doble movimiento de la Tierra (de rotación sobre su eje y de orbitar alrededor del Sol) hace que diariamente las aguas queden atrasadas respecto a la tierra firme y luego retomen su anterior lugar. Este argumento, propuesto a Galileo por su amigo Paolo Sarpi, lo entusiasmó: sería la «prueba física» tan anhelada. Mayor aún fue el entusiasmo del cardenal Orsini, que lo presentó al grupo de cardenales que se reunían con el Papa Pablo V para sostener al sabio atacado por defender las teorías del canónigo Copérnico, elogiado por los Papas Clemente VII, Gregorio XV y Pablo III, pero cuya tesis, matemáticamente exacta, carecía de verificación física.

El 5 de febrero de 1616 Galileo tuvo la visita menos esperada: la del propio Padre Caccini, su incansable acusador. Hablaron más de cuatro horas. No sabemos el resultado de la entrevista; ambos interlocutores dieron versiones distintas. Para el fraile, Galileo no habría podido responder ninguna de sus objeciones y se habría comportado como una bestia; para el pisano, en Caccini sólo vio hipocresía, maldad, engaño, deseo de perseguirlo[54]. Ambos estaban enconados y podríamos pensar que el diálogo semejaría una batalla campal.

Los hechos se precipitaban. El 23 de febrero los peritos del Santo Oficio recibieron el encargo del dictaminar sobre dos tesis desde el punto de vista filosófico y teológico: 1ª) «el Sol es el centro inmóvil del mundo», y 2ª) «la Tierra no es el centro del mundo y se mueve»[55]. Diez y seis teólogos se reunieron el 24 de febrero y llegaron a estas conclusiones: 1ª) la primera de las dos tesis es absurda, filosóficamente incoherente y formalmente herética por contradecir el sentido literal y

[51] Cf. *Opere*, ed. cit., t. XII, p. 300.
[52] Cf. A. KOESTLER, *The Sleepwalkers*, Penguin Books, London 1968, p. 458.
[53] Cf. *Opere*, ed. cit., t. VII, p. 443.
[54] Cf. A. MÜLLER, *Galileo Galilei und das kopernikanische Weltsystem*, pp. 153ss.
[55] Cf. S. PAGANO-A. LUCIANI, *op. cit.*, p. 134.

la interpretación corriente de la Escritura; 2ª) la segunda es también filosóficamente incoherente y teológicamente errónea[56]. Aunque no se los nombra, nadie podría dudar que se trataba de las posiciones de Copérnico y Galileo.

Se conserva el manuscrito original de tres documentos relativos a este caso, que nos puede sorprender hoy porque se trata de cuestiones en las que ni la filosofía ni la teología tienen nada que dictaminar; pero entonces se vivía en plena confrontación con el luteranismo sobre la interpretación de la Biblia. En el primero consta que el cardenal Mellini comunicó a los miembros del Santo Oficio que el Papa, al conocer el pronunciamiento de los peritos, había encomendado al cardenal Belarmino pedir a Galileo abstenerse de sostener las tesis cuestionadas. En el segundo, que el sabio había prometido obedecer. Datan del 25 y 26 de febrero de 1616[57]. Un tercer documento es posterior: está fechado el 26 de mayo de ese año y se debe al cardenal Bellarmino. Pero antes de citarlo, conviene mencionar otros hechos cronológicamente previos. Otra comisión pontificia, la del Índice de Libros Prohibidos (disuelta tras el Concilio Vaticano II), estudiaba el tema de la posible contradicción del heliocentrismo con la Biblia. Llegó a la conclusión de que los libros del canónigo Copérnico y de sus seguidores, sobre todo el del Padre Zuñiga, no podían ser publicados «hasta que fueran corregidos», y que la obrita del Padre Foscarini debía ser prohibida. El Papa aprobó lo actuado y se publicó el decreto el 5 de marzo de 1616.

Pese a esta pena, que afectaba al sabio, el Papa Pablo V recibió en audiencia privada a Galileo. Estuvieron dialogando a solas tres cuartos de hora; el pisano salió muy satisfecho del encuentro y lo hizo saber a todos sus amigos[58]. Otro motivo de satisfacción fue la carta que el cardenal Bellarmino hizo pública el 26 de mayo. En ella declara que ha sabido que Galileo «ha sido calumniosamente difamado», afirmándose que habría debido abjurar de sus ideas y recibir una penitencia. No ha debido adjurar de nada ni ante nadie, ni se le ha impuesto penitencia alguna. Sólo se le ha comunicado la decisión de la Congregación del Índice sobre el movimiento de la Tierra y del Sol como centro inmóvil del mundo[59].

Al regresar a Florencia, el pisano no halló el clima que esperaba encontrar. El embajador del «gran duca» en Roma había escrito el 4 de marzo que su famoso huésped lo comprometía con su conducta. Piero Guicciardini lo califica de «violento, pasional, orgulloso, despectivo»: en sus reuniones sólo pretendía imponer sus ideas y humillar a quien se le opusiese. Dos meses más tarde, el diplomático volvió a escribir a Cosme de Medici repitiendo sus quejas: Galileo, además de molestar con su carácter irascible, llevaba una vida ostentosa, gastaba dinero de la legación diplomática en banquetes y fiestas, hacía regalos a sus amigos y se creaba multitud de enemigos[60].

---

[56] Cf. S. PAGANO-A. LUCIANI, *op. cit.*, pp. 99ss.

[57] Cf. S. PAGANO-A. LUCIANI, *op. cit.*,, pp. 100ss. Los originales de los documentos transcritos en esta obra han sido cuidadosamente analizados por especialistas en tipos de papel, tinta y letra. No cabe dudar de su autenticidad, que había sido cuestionada.

[58] Cf. A. MÜLLER, *op. cit.*, p. 159.

[59] Cf. S. PAGANO-A. LUCIANI, *op. cit.*, p. 134.

[60] Cf. *Opere*, ed. cit., t. XII, pp. 241-243.

VIII

En su *villa* florentina, Galileo retomó sus observaciones astronómicas y mecánicas. Meses más tarde, su hija mayor, Virginia, ingresó en el monasterio de Arcetri; hizo su noviciado y profesó con el nombre de María Celeste. Su otra hija, Livia, también entró en el mismo claustro y tomó el nombre de Arcángela. Hombre de fe, se sintió honrado con la vocación de sus dos hijas llamadas por Dios a la vida religiosa. Mientras tanto, estudiaba el movimiento de los satélites de Júpiter; construyó un telecospio binocular para uso marino; proyectó hacer observaciones a bordo de un barco en el Atlántico, y ofreció sus servicios al rey de España, Felipe III, sin éxito[61]. Pero la salud del sabio trastabillaba. Debía pasar días enteros en cama; de noche no podía realizar ninguna observación. Construyó un pequeño telescopio adicionado a un casco, lo que permitía usarlo sin ayuda de los brazos, y lo obsequió al archiduque Leopoldo de Austria, acompañándolo de una carta datada el 23 de mayo de 1618 y de un estudio sobre su descubrimiento de las manchas del Sol. En la carta le pide reserva sobre su trabajo y narra los problemas que tuvo con la Inquisición; consideraba su defensa del sistema copernicano «como una poesía o un sueño» que recordaba con ternura[62].

Hizo una peregrinación a Loreto para pedir a la Virgen por su salud. Pero en el caluroso agosto debió guardar cama y no pudo observar un cometa, visible a simple vista. Tampoco otro que apareció en noviembre, con una larga cola. Ni otro, pocos días después, particularmente brillante. Kepler escribió a los astronómos europeos pidiéndoles opinar sobre qué son los cometas, de dónde vengan, qué guía su trayectoria y qué influjo tengan sobreel obrar humano. Un astrónomo del Colegio Romano, el matemático Horacio Grassi, jesuita, sostuvo, contra la opinión común, que los cometas no se originan ni tienen su órbita en el ámbito sublunar; aunque mantenía la tesis geocentrista, adhería al sistema de Tycho Bahe, intermediario entre el ptolemaico y el copernicano[63].

Al conocer Galileo el trabajo del jesuita, se irritó. Llamó a su antiguo discípulo Mario Guiducci, que era desde años antes miembro de la Academia de Florencia, y le pidió redactara junto con él una refutación, que se publicó con la firma del discípulo, pero que en su mayor parte se debía al sabio pisano. Aparte del aspecto científico, el escrito contiene acusaciones contra los astrólogos del Colegio Romano, sobre todo contra Christoph Scheiner y, por supuesto, contra Grassi, considerados como plagiarios. Esto enturbió el clima intelectual, pacificado con el decreto de la Congregación del Índice del 15 de mayo de 1620, en el que se detallan las correcciones que debían hacerse en las obras de Copérnico y sus seguidores: son correcciones mínimas y sólo cambian algunas palabras. Así, el título *Demostración del triple movimiento de la Tierra*, debía convertirse en *Hipótesis sobre el triple mo-*

---

[61] Cf. *Opere*, ed. cit., t.XII, pp. 358-361. Galileo proponía entregar a España todos sus descubrimientos e inventos a cambio de una renta de 6.000 ducados y un título nobiliario.

[62] Cf. *Opere*, ed. cit., t. XII, pp. 389-392.

[63] Cf. J. CASANOVAS, *Il P. Orazio Grassi e le comete dell'anno 1618*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Galileani*, Firenze 1983, pp. 307-313.

vimiento de la Tierra y su demostración[64].

En 1621 falleció Cosme II y lo sucedió su hijo Ferdinando II de Medici, de once años, bajo la tutoría de su madre, la gran duquesa Cristina de Lorena, a la que Galileo había dirigido su extensa carta sobre la Biblia y la astronomía. Ese mismo año fallecieron San Roberto Bellarmino y el Papa Pablo V; subió al trono pontificio Gregorio V. El académico Guiducci, ex alumno del Colegio Romano, se excusó ante el P. Grassi del ataque que le había hecho, siendo benévolamente comprendido. Pero estaba en juego el prestigio del Colegio. Grassi creyó conveniente aclarar los temas controvertidos y lo hizo bajo el seudónimo de Lotario Sersi Sigensano en una obra que tituló *Libra astronomica*, en la que trata con gran cortesía al pisano, aunque refute sus argumentos[65]. Al leer el escrito, Galileo montó en cólera. En el margen del libro escribió algunas impresiones: «ignorante, pedante, pezzo malvagio, stupidissimo, bugiardo, ingannatore»[66]. Así trataba a su autor. Por supuesto, no podía callar; aunque tardó en responder, publicó *Il Saggiatore* (el balanceador: se refiere al balance de la argumentación de Grassi). Enumera cincuenta y tres razones y las analiza y rechaza una por una. Al exponer sus posiciones reduce el mundo físico a su aspecto cuantitativo; rechaza la realidad de las cualidades sensibles y profesa un nominalismo subjetivista[67].

Era la segunda polémica que había tenido con los astrónomos del Colegio Romano, que tanto lo honraran años antes. La primera fue con el P. Christoph Scheiner sobre la primacía en el descubrimiento de las manchas del Sol en 1611; pero sólo años más tarde descubrió que el jesuita era el misterioso *Apelles Latens*, como firmaba el autor del trabajo al que había atacado. Pero mientras Scheiner y un discípulo de Galileo, que reiteró sus observaciones, Cardi di Cigoli, pensaban que se trataba de pequeños satélites que giraban torno al Sol, Galileo sostenía que las manchas se producían en la superficie del astro, como lo publicó en su obra sobre el tema en 1613[68]. Esta vez recibió una respuesta de Grassi, al margen de la cual no dejó de anotar sus imprecaciones: «Tu, pezzo di asino, bufalo, volgare fannullone, stupido, miserabile falsario, mascalzone, bugiardo, bestia stupida»[69].

Un hecho auspicioso llenó de alegría al irascible pisano: su admirador el cardenal

---

[64] Cf. J. HEMLEBEN, *Galileo Galilei in Selbstzeugnissen*, Hamburg 1979, p. 97.

[65] Cf. S. DRAKE, *Galileo at Work*, London 1978, p. 277.

[66] Cf. A. MÜLLER, *Der Galilei-Process*, Freiburg im Breisgau 1909, p. 39.

[67] Cf. *Opere*, ed. cit., t. VI, p. 232: «La filosofia è scritta in questo gradissimo libro che continuamente ci stà aperto agli occhi (io dico l'Universo); ma non si può interdene se prima non si impara a interder la lingua e conoscer i caratteri nei quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica e i caratteri sono i triangoli, cerchi e altre figure geometriche, senza i quali mezzi e impossibile interderne umanamente parola». La aplicación de las matemáticas al dato experimental es uno de los grandes méritos del sabio pisano, aún cuando haya sido antecedido por su compatriota Leonardo Da Vinci en el siglo anterior, y éste, a su vez, por los ockhamistas científicos (Juan Buridan, Nicolás de Oresme, Pedro de Ailly, Juan Gerson). Es de hecho la clave de la física moderna. Sin embargo el reducir la realidad a lo mensurable, lo hizo sin que tuviera mucha conciencia de ello, cayendo en un nominalismo: «Io vo pensando que questi odori, sapori, colori, etc., por la parte del suggetto nel quale ci par riseggano, non siano altro che puri nomi, ma tengano solamente la or residenza nel corpo sensitivo» (*Opere*, t. VI, p. 348).

[68] Cf. H. FREISLEBEN, *Galilei als Forscher*, Darmstadt 1968, p. 68.

[69] Cf. A. MÜLLER, *Der Galilei-Process*, p. 182.

Mafeo Barberini, que había elogiado sus trabajos en varias oportunidades y hasta le había dedicado una oda laudatoria en latín, fue elegido pontífice y adoptó el nombre de Papa Urbano VIII, asumiendo la sede de San Pedro el 6 de agosto de 1623. Sus primeros nombramientos fueron el de Maestro de Cámara, cargo que ocupó Monseñor Virgilio Cesarini: el de Secretario de Cartas, para el que designó a Monseñor Gian Battista Ciampoli, y el de secretario de su sobrino Francesco Barberini, al que luego haría cardenal, al académico Del Pozzo, todos ellos muy amigos y admiradores de Galileo. Esto tranquilizó al pisano, molesto por las críticas que le había hecho el P. Scheiner en una extensa obra sobre el Sol, *Rosa Ursina*, aparecida tres años antes. Ofreció su libro *Il Saggistore* al nuevo Papa y decidió trasladarse a Roma, donde llegó el 23 de abril de 1624. Tuvo un recibimiento triunfal. Los cardenales se disputaban sus visitas, lo invitaban a almuerzos y cenas. El Papa lo recibió seis veces y le hizo varios obsequios. Por medio del cardenal Friedrich von Hohenzollern, hizo saber al pontífice sus temores por la calificación doctrinal que merecía a la Iglesia la teoría de Copérnico: la respuesta del Papa fue que nunca había sido condenada y solamente se la podría calificar de «temeraria»[70].

La situación parecía favorable a Galileo y la aprovecho para responder a un ya casi olvidado escrito de Monseñor Francesco Ingoli, anterior a los episodios de 1616, en el que el Secretario de la Congregación «De Propaganda Fide» resumía los argumentos contrarios a las tesis copernicanas. El pisano redactó un trabajo que no es sino un resumen del *Epitome astronomiae* de Kepler, a quien no menciona. Pero sus amigos le desaconsejaron publicarlo, pues seguía vigente el decreto de la Congregación del Índice de 1616.

De regreso a Florencia, dedicó buena parte de su tiempo a lo que consideraba su obra capital, el *Diálogo sobre los dos sistemas*. No se equivocaba: de los treinta y nueve trabajos que publicara, en su mayoría breves, que figuran en la edición «oficial»[71], ninguno ha sido tan leído y comentado, traducido a varias lenguas y reproducido como el *Diálogo*. De estilo ágil y elegante, aunque esté centrado en la oposición de los grandes sistemas cosmológicos, el ptolemaico y el copernicano, trata de diversos temas más o menos conexos. Tres son los personajes que dialogan; dos de ellos reales, aunque ya difuntos: Filippo Salviati, brillante discípulo de Galileo en Padua, desaparecido tempranamente, dirige la conversación y expresa las posiciones del sabio pisano; Giovan Francesco Sagredo, también seguidor del pisano en Padua, cuya función es la de preguntar con agudeza, como quien desea interiorizarse de un tema que no domina; el tercer personaje, Simplicio, es ficticio; lleva el nombre del famoso comentador de Aristóteles y sostiene las ideas del Estagirita (se ha querido ver en este dialogante una caricatura del Papa, pero fuera del hecho de que use argumentos citados por el pontífice —que eran comunes en la época—

[70] Cf. *Opere*, ed. cit., t. XIII, p. 182.

[71] La publicación «oficial» es la citada en este trabajo. Fue cuidada por Antonio Favaro, matemático padovano, y apareció en Florencia entre 1890 y 1909 como «Edizione Nazionale». Consta de 21 tomos y contiene algunos estudios menores hasta entonces inéditos. Hay otra edición anterior, de la Società Editrice Fiorentina, también publicada en Florencia, en 1846, que comprende 15 tomos. Otra anterior, editada en Milán, en 1811, posee 13 tomos. Antes la del Seminario de Padova, ibi 1744, en 4 volúmenes, con aprobación oficial del Santo Oficio.

no se ve razón para identificarlo con quien había tratado tan bien a Galileo). La obra se divide en cuatro «jornadas». Como en los diálogos platónicos, no se sigue un orden temático: aunque hay un hilo vertebrador, todo se mueve al ritmo libre de la conversación. En la primera jornada se analizan nociones aristotélicas, hablándose de experiencias galineanas sobre la caída de los cuerpos en planos inclinados, tocando el movimiento de los astros, las manchas solares, las irregularidades de la superficie lunar. En la segunda ya se encara el movimiento de traslación de los astros, de los proyectiles y del péndulo. En la tercera se estudia el movimiento diurno de rotación de la Tierra y la aparente inamovilidad de las estrellas. En la cuarta se expone el argumento de las mareas como decisivo[72].

Pese a las críticas a la física aristotélica, el *Diálogo* sería ininteligible sin la aceptación de la terminología, las nociones y muchas posiciones del Estagirita que Galileo admite, sin pruebas. Por ejemplo, que el movimiento de los planetas debía ser circular porque el círculo es la figura perfecta (Kepler había probado que las órbitas son eclípticas). Pero en otros puntos fundamentales se aparta no ya del aristotelismo, sino de la tradición filosófica. Clásica es la distinción entre «substancia» y «accidentes», fruto no de una especulación, sino de la experiencia cotidiana: un sujeto permanece idéntico en sí mismo aunque cambie de lugar, de color, de volumen. Además, una substancia puede cambiar en otra; por ejemplo, un viviente, al morir, cambia substancialmente. Esto no lo admite el pisano, aferrado a su concepción mecanicista. Veremos cómo.

IX

Nadie podría dudar de la enorme importancia de los trabajos del genial pisano para la ciencia, sobre todo para la mecánica[73]. Ni desde el punto de vista religioso, de su absoluta fidelidad a su fe católica, puesta por el Papa Pablo VI como ejemplo a seguir[74]. Pero su escasa formación filosófica lo llevó, sin quererlo, a posiciones difícilmente conciliables con sus propias convicciones. En *Il Saggiatore* reduce todo el saber «filosófico» a las matemáticas, que sólo tratan del aspecto cuantitativo de lo real. Este reduccionismo lo obliga a negar la realidad de las cualidades sensibles[75], que son una evidencia. Incursiona así en un campo ajeno a su disciplina. En

---

[72] Cf. *Opere*, ed. cit., t. VIII. Hay varias traducciones al español del *Diálogo*; una de ellas con versión y notas de José Manuel Revuelta, editada en Buenos Aires, Aguilar, 1975.

[73] Cf. S. TOLMIN-J. GOODFIELD, *The Fabric of the Heavens*, Hutchinson & Co., London 1961; trad. españ. de N. Míguez, Eudeba, Buenos Aires 1963, pp. 248-250.

[74] Cf. PABLO VI, discurso en Pisa del 10 de junio de 1965, en «L'Osservatore Romano» 11 de junio de 1965.

[75] Cf. *Opere*, t. VI, p. 348: "Io dico che ben sento tirarme delle necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione alle altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o quel luogo, ch'ella si mouve e stà firma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poche o molte, ne per veruna immaginazione posso separarla da queste condizioni. Ma ch'ella debba esser bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagata. Anzi, se in sensi non ci fussero scorta, forze il discorso o l'immaginazione per

su obrita *Delle macchie del sole* niega abiertamente que se pueda llegar a determinar la esencia de algo: es «una empresa vana», negando, sin darse cuenta de ello, veinticuatro siglos de reflexión filosófica sobre el mundo y confundiendo ciencia con filosofía[76].

Pero aún más serio es el problema que se presentaba a los teólogos, dada la controversia con los luteranos sobre el dogma de la transubstanciación. Consta en el Evangelio que Jesús, el Verbo de Dios encarnado, anunció que daría su propio cuerpo como alimento espiritual y que en su última cena solemnemente anunció que el pan se convertía en su cuerpo[77]. Este cambio de substancia no fue nunca

---

se stessa non v'arriverebbe mai. Per lo che io vo pensando che questi sapori, odori, et., per la parte del suggetto nel quale ci par che risegano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente la lor residenza del corpo sensitivo, si che, rimoso l'animale, siano levate ed anihilate tutte queste qualità; tota volta però che noi, si come gli abbiamo imposto nomi particolari e differenti da quelli che gli altri primi e reali accidenti, volessimo credere ch'esse ancora fussero veramente e realmente da queli diverse». Es claro que Galileo (como Descartes, *Prin. phil.* II 4, y antes Ockham, *In IV Sent.* 4,6) identifica la «materia» o «substancia corpórea» con las propiedades cuantitativas, negando la distinción entre substancia y accidentes. Niega, antes que Locke (*Essay*, II 14) la realidad de las cualidades sensibles, haciéndolas subjetivas. Reduce a «puros nombres» todo el orden cualitativo.

[76] No es extraño que confundiera filosofía con ciencia; todos en su época lo hacían y aún hoy algunos lo hacn: ver nota 13. Las ciencias no determinan la esencia de las cosas; de esto infiere Galileo que es imposible hacerlo: «O noi vogliamo specolando tentar di penetrar la essenza vera ed intrinseca delle sostanze naturali, o noi vogliamo contentarci di venir in notizia d'alcune loro affezioni. Il tentar l'essenza l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non men vana nelle sostanze elementari che nelle remotissime e celesti. Ma si vorremo fermarci nella apprensione di alcune affezioni, no mi par che sia da desperar di poter conseguirle ancora nei corpi lontanissimi da noi, non meno che nei prossimi, anzi tal per avventura più esattamente in queli che in questi. Voglio per tanto inferire, che se bene indarno si tentarebbe l'investigazione della sostanza delle macchie solari, non resta però che alcune loro afferzioni, come il lungo, il moto, la figura, la gradezza, l'opacità, la mutabilità, la produzione ed il dissolvimento, non possino da noi essere apprese, ed esserci poi mezzi a poter meglio filosofare intorno ad altre controversie condizioni delle sostanze naturali; le quali poi finalmente sollevandoci all'ultimo scopo delle nostre fatiche cioè all'amore del divino Artefice, ci conservino la speranza di poter apprender in Lui, fonte di luce e di verità, ogni alto vero» (*Opere*, ed. cit., t. V, p.187). Este pasaje de *De lasmanchas del sol* niega la posibilidad de conocer lo que son en sí las cosas; sólo admite lo que con incongruencia más tarde Locke llamará *cualidades primarias*, que no son sino propiedades cuantitativas.

[77] Cf. Juan 6, 35: «Díceles, pues, Jesús: "Yo soy el pan de vida"»; ib. 6, 48: «Yo soy el pan de vida»;ib. 6, 51: «Yo soy el pan viviente, el que del cielo ha bajado»; ib. 6, 51: «El pan que yo le daré es mi carne para la vida del mundo»; ib., 52: «Se peleaban, pues, entre sí los judíos diciendo: ¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?»; ib., 6, 54: «Díjoles, pues, Jesús: "En verdad, en verdad os digo: si no comieres la carne del Hijo del Hombre y bebieres su sangre no tendréis vida en vosotros"»; ib. 6, 55: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo lo resucitaré el último día»; ib. 6, 56: «Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida». Ante estas asombrosas palabras de Jesús, sus discípulos se espantaron y muchos de ellos lo abandonaron (ib., 6, 66). No se trataba de una metáfora: todos lo entendieron en sentido literal y el propio Cristo lo refirmó con la fórmula semítica equivalente a un juramento: «En verdad, en verdad os digo». Después de veinte siglo de cristianismo, es sabido cómo el cuerpo y la sangre de Cristo son comida y bebida: en la última cena, «Tomando Jesús un pan y habiendo pronunciado las palabras de bendición, lo partió y dándolo a sus discípulos dijo: "Tomad y comed: esto es mi cuerpo". Y habiendo tomado un cáliz y habiendo dado gracias se lo dio diciendo: "Bebed todos de él porque ésta es la sangre de la alianza nueva"» (Mateo, 26, 26-28; cf. Marcos, 14, 22-24; Lucas, 22, 19-21). Galileo, hombre de fe y buena formación religiosa conocía bien esta doctrina evangélica. Pero no veía la relación qué tendría con la ciencia física, que en su época se consideraba parte de la filosofía. Menos aún la función que las nociones filosóficas tienen en la formulación teológica del misterio de la conversión del pan en el cuerpo y del vino en la sangre de Cristo como «transubstanciación»: no entendía siquiera los cambios substanciales.

comprendido por Galileo, aunque él mismo veneraba la Eucaristía. Su desconocimiento teológico lo excusa de error, pero dio pie a acusaciones[78].

El *Diálogo* estaba terminado en 1629, como lo comunicó el sabio a Monseñor Ciampoli, su amigo y funcionario de la corte papal. Parecía mejor publicarlo en Roma, no sólo por la importancia de la ciudad, sino porque allí habían sido nombrados en cargos de responsabilidad varios admiradores de Galileo: el monje Benedetto Castelli, quien era profesor de matemáticas en la Universidad Pontificia de Roma; el domínico Nicolás Riccardi, maestro del Sacro Palacio; el príncipe Federico Cesi, presidente de la Academia de los Linces, además de los cardenales que se preciaban de su amistad. Pero el P. Riccardi temía la reacción de los adversarios de Galileo si concedía fácilmente el *nihil obstat* para la publicación del *Diálogo*. Tenía presente el dictamen de los peritos consultores del Santo Oficio y la promesa del pisano de no tocar los temas en discusión dada en 1616. Conocedor del temor del maestro del Sacro Palacio, Castelli pidió a Galileo trasladarse a Roma; su presencia obviaría cualquier obstáculo. Otros amigos lo incitaron a viajar. Pese a las objeciones de su hija mayor, que argüía por su avanzada edad (tenía el pisano sesenta y seis años y su salud quebrantada), llegó a Roma el 3 de mayo de 1630 y se alojó, como siempre, en la embajada de Toscana.

El Papa Urbano VIII recibió a Galileo el 18 de mayo: le otorgó una pensión eclesiástica y trató largamente de sus teorías. Pero prudentemente lo instó a exponerlas como hipótesis; no como hechos comprobados. El P. Riccardi pidió a otro domínico, el matemático Visconti que estudiara el tema junto a Galileo. Ambos convinieron en hacer algunas modificaciones en el texto del *Diálogo* para evitar críticas de los geocentristas. Así se lo comunicaron al Papa. Como arreciaba el calor, el pisano decidió volver a Florencia. Antes de partir, convino con el P. Riccardi hacer las correciones, que eran de poca monta, en su manuscrito. El maestro del Sacro Palacio entregó al sabio una hoja firmada en blanco en la que debía consignar las correciones y la autorización para imprimir el libro[79].

En Roma, el Padre Castelli descubrió que los adversarios de su amigo tramaban un ataque para impedir la edición del *Diálogo*. Solicitó a Riccardi que pidiese al Inquisidor de Florencia autorizase las publicación del libro en esa ciudad. Éste así lo hizo, con una carta elogiosa en la que, sin embargo, le advertía que la teoría de Copérnico sostenida por Galileo debía exponerse como hipótesis, no como «veritá assoluta», pero deseaba que antes de mandarlo a la imprenta se le enviase el manuscrito y adjuntaba el texto, ya aprobado por él, de la introducción y de la conclu-

---

En el *Diálogo* (cf. *Opere*, ed. cit., t. VIII, p. 64), dice: «Io non so mai restato ben capace di questa trasmutazione sostanziale (restando sempre dentro ai puri naturali) per la quale una materia venga totalmente trasformada, che si deva per necessità dire quella essersi del tutto distrutta, si che nulla del suo primo esser vi rimanga e ch'un altro corpo diversissimo a quelle se ne sia prodotto». El paréntesis mira a excluir del tema lo sobrenatural; pero los teólogos, sobre todo en una época en la que la controversia con el luteranismo era aguda, no podían dejar de desconfiar del pisano.

[78] El tema de los cambios substanciales, que confiesa Galileo no ser capaz de entender (ver nota anterior), no hace a la doctrina de la fe sino, a una filosofía realista que entra en la trama de la teología. Los teólogos no podían condenar esta posición filosófica, pero los indisponía con el sabio pisano.

[79] Cf. *Opere*, ed. cit., t. XVII, p. 327.

sión[80]. El inquisidor florentino y el vicario general dieron el *nihil obstat* y el *imprimatur* al resto de la obra el 21 de septiembre de 1631. Inmediatamente pasó a manos del impresor, Gian Battista Landini. Este tardó varios meses en su tareas: el libro apareció en mayo de 1632. Tenía no sólo la autorización de Florencia, sino del P. Riccardi, que confiadamente había entregado a Galileo una hoja en blanco firmada por él y que el pisano llenó a su gusto. Al leerla, el religioso se indignó por el abuso cometido: se había cambiado lo antes convenido, es decir, que la aprobación se refería a la exposición de copernicanismo sólo como *hipótesis*, como se indicaba en la introducción y en la conclusión que él había leído.

A pesar de aprobación, algo tardía, de Riccardi, de difundir el libro en Roma, éste tuvo un éxito extraordinario, sobre todo por la galanura de su estilo y pese a los pasajes de tipo técnico. Religiosos de la Orden Dominicana, a la que pertenecía el maestro del Sacro Palacio, como fray Tomás Campanella, fray Domingo Cavalieri y fray Fulgencio Micanzio, lo comentaron entusiásticamente, como por supuesto lo hizo el gran amigo de Galileo, Dom Castelli. Pero no todos fueron elogios.

Los adversarios del pisano se movilizaron, tratando de contener la expansión de ideas que consideraban «nuevas». Pero hay que reconocer que intervinieron factores externos a un drama en que los actores parecían pasar a ser elementos secundarios. Así, los enfrentamientos entre católicos y protestantes sobre la interpretación de la Biblia, rivalidades políticas, oposición entre tradicionalistas y progresistas identificados con ptolemaicos copernicanos, discrepancias teológicas entre dominicanos y jesuitas, juego de influencias entre grupos internos de la Santa Sede.

Tal fue la conmoción producida por el *Diálogo*, que el Papa no pudo menos que intervenir. El embajador Francesco Niccolini, sobrino del que antes había alojado al pisano, trató de excusar al sabio. Pero el pontífice le recordó que había una prohibición (la de 1616) que había sido transgredida y no podía, pese a su admiración por Galileo, ignorar esta falta, exponiéndose a críticas acerbas. Designó una comisión que estudiaría el libro, presidida por su sobrino, el cardenal Francesco Barberini. Por su parte, el P. Riccardi, en su calidad de maestro de Sacro Palacio, emitió su parecer en una serie de puntos: destacó que la obra apareció como autorizada por Roma sin que existiese esa aprobación; que afirmaba en forma absoluta la estabilidad del Sol y la movilidadd de la Tierra calificando a la teoría contraria como «imposible»; que despreciaba a sus adversarios. Por ello debía ser corregida[81]. La comisión que estudió el escrito consignó, por indicación del Papa, sus resultados al Santo Oficio. Éste, a su vez, encargó a tres teólogos un nuevo examen de la obra: Agostino Ortegia, Melchior Inchofer y Zacarías Pasquaglio. Con todos estos informes, el Santo Oficio, constituido en tribunal, citó oficialmente a Galileo Galilei el 23 de septiembre de 1632[82]. Éste, por medio de Michelangelo Buonarroti, sobrino del famoso artista, pidió al cardenal Barberini que se recibiera su declaración en Florencia, pues iba a cumplir setenta años (en realidad tenía sesenta y seis),

[80] Cf. S. PAGANO-A. LUCIANI, *op. cit.*, p. 108.
[81] Cf. S. PAGANO-A. LUCIANI, *op. cit.*, p. 113.
[82] Cf. S. PAGANO-A. LUCIANI, *op. cit.*, p. 117.

y su estado de salud era precario[83]. Pese a la insistencia del embajador de Toscana, el tribunal no cedió y el sabio debió partir el 10 de enero de 1663. Tras una obligada parada en Acquapendente (por una epidemia), llegó a Roma el 13 de febrero y se alojó, como siempre, en la embajada de Florencia, el palacio Medici, donde lo recibieron con honores. Este hecho sorprendió a quienes sabían que llegaba encausado y debía quedar encarcelado. El cardenal Barberini le aconsejó no recibir visitas para evitar complicaciones. Monseñor Serristori, miembro del Santo Oficio, lo vio dos veces y tuvo con él un trato afable y cordial, aconsejándole ser cuidadoso en sus respuestas al tribunal.

Por su parte Dom Castelli buscaba apoyos: el erudito Lukas Holstein, luterano convertido al catolicismo desde 1625, pronotario apostólico y director de la Biblioteca Pontificia, declaró su adhesión a Galileo;el Padre Vicenzo Maculano, comisario del Santo Oficio manifestó su apoyo al pisano; lo mismo hizo el cardenal Capponi y también el cardenal Scaglia[84]. El propio Papa Urbano VIII, aunque no aceptó que se detuviera el proceso, ordenó que se dieran al acusado las mejores condiciones de alojamiento en el palacio del Santo Oficio y concedió al embajador Niccolini y a su esposa (que era prima hermana del P. Riccardi) autorización para visitar todas las tardes al encausado y hacerle llegar diariamente la comida.

X

El proceso comenzó el 12 de abril de 1663. Se conservan las actas originales de las audiencias. El interrogatorio estuvo a cargo del P. Maculano, que personalmente consideraba aceptable el heliocentrismo, como lo había confiado a Dom Castelli. En la primera sesión preguntó a Galileo sobre sus visitas a Roma, sus conferencias, si conocía la prohibición de 1616 de obtener el sistema copernicano, si el cardenal Bellarmino se lo había comunicado. Respondió el pisano que recordaba que el cardenal le había dicho que la teoría de Copérnico no se podía sostener por ser contraria al texto de las Sagradas Escrituras. Pero que no tenía memoria de habérsele prohibido de enseñarla, aunque podría haber sido así[85]. Terminado el interrogatorio, el sabio quedó detenido en el palacio del Santo Oficio, alojado en las habitaciones del fiscal, pudiendo circular por todo el edificio y los jardines. Diariamente lo visitaban el embajador y su esposa. El 17 de abril lo entrevistó extraoficialmente el P. Maculano para convencerlo de reconocer su error en la sesión siguiente, el 30 de abril. Por el informe dado al día siguiente, en carta al cardenal Barberini, se ve que trataba de centrar la cuestión en la desobediencia al decreto de 1616, materia de orden meramente disciplinar, sin entrar en temas doctrinales, ámbito en el que ubicaban sus adversarios al pisano: parecía haberlo convencido[86].

En la audiencia del 30 de abril, el sabio declaró que había pedido un ejemplar

---

[83] Cf. M. D'ADDIO, *op. cit.*, pp. 92-95.
[84] Cf. S. PAGANO-A. LUCIANI, *op. cit.*, pp. 127-130.
[85] Cf. *Opere*, ed. cit., t. XV, p. 106.
[86] Cf. S. PAGANO-A. LUCIANI, *op. cit.*, pp. 130-132.

del *Diálogo*, que no tenía en sus manos desde hacía tres años. Al leerlo, le pareció «obra de otro autor», ya que defendía la teoría de Copérnico, errónea y condenada; y si había puesto en boca del defensor de este sistema argumentos más agudos que los de su adversario, fue más bien por su vanidad de erudito que lo llevaba a demostrar su habilidad dialéctica. Y ofreció escribir una continuación del *Diálogo* para disipar cualquier equívoco[87]. Este testimonio debió desconcertar al tribunal, que esperaba de Galileo sólo que admitiese haber desobedecido una prohibición, sin tocar el tema del copernicanismo, conexo al orden doctrinal. De cualquier modo, se levantó su detención y volvió al palacio Medici. Se lo citó para una nueva sesión el 10 de mayo. Entretanto hizo una defensa escrita que leyó ante el tribunal en la tercer audiencia. En ella reitera que recuerda que el cardenal Bellarmino le había dicho oralmente que no podía sostener ni defender la teoría de Copérnico, pero no que se le hubiese prohibido enseñarla de algún modo. Confiesa que no comunicó al P. Riccardi la advertencia que se le hiciera cuando solicitó la autorización para publicar el *Diálogo*. Y pide clemencia en razón de su edad y de su salud quebrantada.

Una última audiencia, la cuarta, se realizó el 21 de junio. Se le preguntó sobre sus verdaderas convicciones. Bajo amenaza de tortura, Galileo respondió que antes del decreto de 1616 oscilaba en sus ideas entre el sistema ptolemaico y el copernicano, pero después de ese decreto «me desapareció toda duda y he sostenido y sostengo aún que la doctrina de Ptolomeo de que la Tierra es inmóvil y el Sol se mueve es absolutamente justa e indudable»[88]. Se le hizo notar que esta declaración estaba en oposición al texto del *Diálogo*. El pisano reiteró que ésa era su posición verdadera. Y afirmó el acta.

La sentencia se leyó el 22 de junio de 1663 en la sala del convento dominicano de Santa Maria sopra Minerva. Se da cuenta de las «confesiones y excusas» de Galileo y de ser «sospechoso de herejía»; de «haber sostenido y creído la doctrina falsa y contraria a las Sagradas Escrituras que el Sol sea el centro de la Tierra y que no se mueva de oriente a occidente y que la Tierra se mueva y no sea centro del mundo». En consecuencia, se prohibe la edición del *Diálogo* y queda el acusado «condenado a cárcel formal en el Santo oficio»; además, a rezar cada semana los siete salmos penitenciales. El tribunal se reserva el derecho de disminuir, cambiar o levantar del todo o en parte dicha pena y penitencia.

Luego Galileo leyó, de rodillas, la fórmula de la abjuración: «Juro que siempre he creído, creo ahora y con la ayuda de Dios creeré en el futuro todo lo que sostiene, predica y enseña la Santa Iglesia Católica y Apostólica». Agrega que, intimado por el Santo oficio de «dejar la falsa opinión de que el Sol sea el centro del nuevo mundo y que no se mueva y que la Tierra no sea el centro del mundo y que se mueva [...] con corazón sincero y fe firme, abjuro, maldigo y detesto estos errores y herejías[...] Juro también y prometo cumplir y observar enteramente todas las penitencias[...] En fe de lo cual he suscrito la presente cédula de abjuración mía, recitándola palabra por palabra, en Roma, en el convento de la Minerva, hoy día

[87] Cf. S. PAGANO-A. LUCIANI, *op. cit.*, p. 155.
[88] Cf. M. D'ADDIO, *op. cit.*, p. 106.

22 de junio de 1663, yo Galileo Galilei»[89].

Así terminó este proceso de tanta repercusión histórica. El inculpado pasó a prisión «formal» en el palacio de Santo Oficio. Por decisión del Papa, un día después, el 23 de junio, fue trasladado al palacio Medici, donde se lo recibió con los más grandes honores por el embajador toscano, Francesco Niccolini y su esposa Catalina Riccardi. Allí se supo que de los diez miembros del Santo Oficio, tres no habían firmado la condena; entre ellos el cardenal Barberini, que había dirigido la investigación. Una semana más tarde, a pedido de Galileo, el Papa le asignó como prisión el palacio de un discípulo del pisano que lo veneraba como un padre, el arzobispo de Siena, Ascanio Piccolomini, que lo colmó de atenciones.

Sin embargo, si en la embajada recibía demasiadas visitas y llevaba el condenado una vida agitada, en Siena, pese al conseo de evitar reuniones, no logró la esperada tranquilidad: los vecinos del arzobispado se quejaron a Roma de las recepciones que se realizaban en el palacio teniendo como centro al pisano. El 13 de noviembre de 1663 solicitó el sabio, por medio del embajador florentino en Roma, permiso para regresar a su *villa* de Arcetri, en las afueras de Florencia. El 1° de noviembre el Papa Urbano VIII concedió el pedido. Visitó el convento de San Matías, donde fue recibido con gran alegría por sus hijas y las monjas. Desde Arcetri envió al arzobispo de Siena un telescopio y a la esposa del embajador florentino una cruz preciosa[90].

En su casa continuó sus trabajos: realizó nuevos experimentos, reiteró otros, hizo múltiples cálculos matemáticos, autorizó a Matías Berneger, de Estrasburgo, a traducir al latín sus escritos: hizo tratativas —sin éxito— con el gobierno de Holanda para fijar longitudes geográficas. Una desgracia lo abrumó: en abril de 1634 falleció inesperadamente su hija María Celeste en su monasterio. Esto lo sumió en un estado depresivo del que sólo lentamente se repuso. Dom Castelli obtuvo permiso para visitarlo con frecuencia. Tuvo un grupo de alumnos de los Clérigos Regulares de las Escuelas Pías. Además de los familiares del gran duca de Toscana, lo visitaron acatólicos como Thomas Hobbes y John Milton, sin problemas.

En 1638 su vista, que había ido disminuyendo, se perdió definitivamente. Esto no le impidió continuar su obra maestra, los *Discorsi attenenti alla meccanica*, en los que, retomando la forma de diálogo y con los mismos intérpretes de su libro anterior, expone sus descubrimientos especialmente de dinámica, ciencia de la que

---

[89] Cfr. *Opere*, ed. cit., t. XIX, p. 406: «Io Galileo [...] avendo davanti gl'occhi miei i sacrosanti Vangeli, quali tocco con le propie mani, giuro che sempre ho creduto, credo adesso, e con aiuto di Dio crederò per l'avvenire, tutto quello che tiene e insegna la Sa. Cattolica e Apostolica Chiesa. Ma perchè di questo S. Officio, per aver io, dopo l'essami stato con precetto dallo stesso intimato che omninamente dovessi lasviar la falsa opinione che il Sole sia centro del mondo e che non si muova e che la Terra non sia il centro del mondo a che si muova, e che non potessi tenere, difendere ne insegnare in qualisi modo, ne in voce ne in scritto la detta falsa dottrina [...] Con cuor sincero a fede non finta abiuro, maledico e detesto li sudetti errore e eresie [...] Giuro anco e prometto d'adempire e osservare interamente tutte le penitenz e che sono state o mi saranno da questo S. Officio imposte [...] Io Galileo Galilei ho abiurato, giurato, promesso e mi sono obligato come sopra; in fede del vero, de mia propia mano ho sottoscritta la presente cedole di mia abiurazione e recitandola di parola in parola, in Roma, nel Convento della Minerva, questo dì, 22 giunio 1633. Io Galileo Galilei ho abiurato come di sopra, mano propia».

[90] Cf. PIO PASQUINI, *Vita e opere di Galileo Galilei*, in *Miscellanea Galileiana*, ed. cit., p. 561.

se considera fundador. En seis «jornadas» desarrolla sus teorías avaladas por una interpretación matemática y experimentos conformatorios. Editada e impresa en Holanda en 1638, en la famosa casa Elzevier, circuló libremente, sin autorización romana, pero con el *nihil obstat* de fray Tomás Manca y el *imprimatur* de Juan Ernesto, arzobispo de Olmutz en Moravia, firmado el 20 de noviembre de 1636[91].

En las dos primeras «jornadas» de los *Discorsi* se estudia la resistencia de los sólidos a la rotura. Trata de la estructura de los cuerpos, adoptando el atomsimo antiguo: la materia estaría formada por «infinitos indivisibles», teoría refutada por Aristóteles. En cambio, sostiene la «resistencia al vacío», de cuño aristotélico. Niega que la velocidad de la luz sea infinita. Desarrolla teoremas a aplicar en las dos «jornadas» siguientes, que investigan el movimiento de los cuerpos, uniforme y acelerado, y el de los proyectiles. Distingue entre el peso y peso específico; trata de la resistencia del medio a la caída de los cuerpos, estableciendo que en el vacío todos caerían a igual velocidad. Determina que la composición de movimientos de un móvil corresponde a la diagonal de un paralelogramo construido con la velocidades como lados. Precisa el resultado de acción de acción de fuerzas contrarias y las leyes del recorrido parabólico de los proyectiles. Las dos últimas «jornadas» fueron dictadas a su discípulo Evangelista Torricelli, que vivió en la casa del sabio. En 1641 Galileo se trabó en una disputa con su ex alumno Fortunato Liceti sobre la luz de la Luna. Pese a su ceguera, instruyó al hijo de su amigo, un joven retardado mental. En octubre de 1641 cayó enfermo. Lo visitaban Dom Castelli y otros amigos. En los primeros días de 1642 empeoró. El 8 de enero de 1642 recibió los sacramentos y falleció, rodeado de amigos y discípulos, entre ellos dos sacerdotes.

X

Pocas veces un proceso eclesiástico ha causado tanto revuelo y tanto equívocas como el «caso Galileo». Dejando a un lado las versiones interesadas del anticlericalismo agresivo del siglo pasado (y del anterior), para el que este «caso» es un ineludible caballo de batalla, hay autores serios que han caído en el error de hacer apreciaciones apresuradas y carentes de documentación. José Ortega y Gasset ha escrito: «La ciencia experimental se inicia al finalizar el siglo XV (Galileo)»; y agrega: «Con este motivo conviene recordar, por si se olvida, que una de las escenas más ridículas, más grotescas y más hediondas que han acontecido en el planeta Tierra fue aquélla del 26 de junio de 1663 en que Galileo, de setenta años, tuvo que arrodillarse ante el Santo Oficio, en Roma, para abjurar de la Física»[92]. Por respetables que sean las ideas de este pensador español, no pueden tomarse como objetivas sus calificaciones del acto de abjuración: «una de las escenas más ridículas,

---

[91] El título de la obra era *Discorsi e dimostrazioni matematiche in torno a due nuove scienze attenenti alla Meccanica*, Elzevier, Leyden 1638, pero a menudo se la cita como *Diálogos de la nueva ciencia*, que fueron los que inspiraron los trabajos de Newton.

[92] J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*, Espasa-Calpe, Madrid 1932, p. 1126 nota 1.

más grotescas y más hediondas que han acontecido en el planeta Tierra». Quien conoce la historia sabe que los procesos judiciales del siglo XVII eran muchísimo más severos que el que debió soportar el pisano. Además, no abjuró de la Física, sino de dos proposiciones que, a juicio del tribunal, parecían oponerse frontalmente al texto de la Biblia, precisamente en la época en que se expandía el protestantismo en Europa, en nombre de las Sagradas Escrituras. Y es de notar que (tal vez por distracción) se ubica a Galileo a fin de siglo XV y luego se da como fecha de su abjuración el 26 de junio de 1663, cuando fue el 22 de ese mes. Parece ser que el escritor no se preocupaba mucho de la exactitud de sus informaciones.

Otro autor, galileano ferviente, Cortés Plá, se hace eco de la supuesta frase *E pur si muove*, que habría dicho el pisano tras su abjuración. Pero asegura: «Galileo no estaba en condiciones de pronunciarla»[93]. La atribuye a su estado de salud, ciertamente dañada. Pero no tiene en cuenta otro factor, difícilmente comprensible para un hombre del siglo XX: el clima de fe reinante en esa época. Y sin duda alguna Galileo era un hombre de fe profunda. Si temía a algo, no era a la amenaza de tortura que realmente se le leyó, pero que era válida sólo para los acusados menores de sesenta años, y él iba a cumplir setenta: temía por la salvación de su alma. Sin duda, sabía la diferencia entre una definición del papa o de un concilio y una sanción de un tribunal como el Santo Oficio; pero no podía cometer el error de aceptar el riesgo de enfrentarse con la Iglesia, fuente de salvación. Algo similar sucedió a Descartes[94]. El mismo autor, bien informado en otros puntos, cae en un error al escribir: «No fue la Iglesia la que buscó su ruina (la de Galileo). Fue una secta, la de los jesuitas, que no ha olvidado jamás sus enconadas discusiones con Scheiner, Grassi, etc.»[95]. Notemos que considerar a una orden religiosa de la Iglesia, la Compañía de Jesús, como una «secta» se acerca bastante a un insulto. Pero si Galileo tuvo adversarios entre los jesuitas, también tuvo defensores: ninguno intervino en modo alguno en el proceso como ha sido acabadamente demostrado[96]. Y si hubo una denuncia, fue la del P. Caccini, domínico, en 1616; pero, a su

---

[93] J. CORTÉS PLÁ, *Galileo Galilei*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires 1952, p. 138.

[94] Cf. R. DESCARTES, *Lettre au Père Mersenne*, noviembre de 1633: «Aunque yo pensase que ella (la declaración de Galileo) se basase sobre razones absolutamente seguras y del todo evidentes, por nada del mundo querría retenerla contra la autoridad de la Iglesia. Yo sé muy bien que alguno podría decir que una cosa decidida por la Inquisición romana no se convierte en artículo de fe [...] Pero como nunca he leído que esta censura haya emanado del Papa o de un Concilio, sino de una simple congregación de cardenales inquisidores, puedo permitirme esperar que en este asunto sucede como en el de los antípodas, que alguna vez fuera más o menos prohibido» (*Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1897, t. I, p. 281). Véase M. D'ADDIO, *op. cit.*, p. 113. Pero, como hace notar É. GILSON en su comentario al *Discours de la méthode* (Vrin, Paris 1976, pp. 440-441), Descartes, aunque no dudaba del movimiento de la Tierra, no compartía las ideas de Galileo.

[95] J. CORTÉS PLÁ, *op. cit.*, p. 141. Es curioso que mientras en esta obra se subraya la oposición de Galileo a Aristóteles, en el prólogo a la misma, escrito por J. Rey Pastor, se destaque que «el autor no incurre en la tentación de establecer fáciles antítesis y justamente destaca la influencia que Aristóteles ejerció en el espíritu de Galileo, que puede considerarse como un sucesor suyo» (p. 13).

[96] Cf. FILIPPO SOCCORSI, *Il processo di Galileo*, en *Miscellanea Galileiana*, ed. cit., pp. 913-918. Ya HARTMANN GRISAR, *Galileistudien*, Regensburg 1882, y A. MÜLLER, *Der Galilei Process*, ed. cit., habían demostrado la falsedad de esta impugnación. Es de recordar que el Padre Grimaldi, jesuita, fue quien en 1660 dio el nombre de *Galileo* a uno de las montañas de la Luna.

vez, hubieron otros dominicos que defendían al pisano. Para honor de la verdad histórica, hay una abundante documentación, sea en actas, sea en cartas, sea en informes, que ha sido en su mayor parte publicada, y que enfoca el problema desde distintos ángulos.

De modo que consta acabadamente que:

1º) Galileo nunca fue tratado con la crueldad que algunos atribuyen al tribunal romano, sino con suma consideración, hasta excesiva para su tiempo.

2º) Galileo nunca fue excomulgado, como se ha afirmado, sino condenado a «prisión formal» en palacios de amigos y de su propia *villa*.

3º) Galileo fue acusado por sostener dos tesis del canónigo Capérnico que. a juicio del tribunal, eran contrarias al texto de la Biblia, entendido literalmente, en una época en que arreciaba la controversia sobre la interpretación de las Escrituras entre católicos y protestantes

4º) Galileo no quiso sostener como «hipótesis», sino como «cierta», una teoría del la cual no tenía pruebas. Las basadas en las mareas eran meramente erróneas, porque suponían una sola cada día, cuando es sabido que hay dos, debidas ante todo a la atracción de la Luna, secundariamente del Sol y mínimamente de otros astros.

5º) Sólo en 1684 Newton, basándose en los trabajos de Galileo, estableció la primer prueba teórica del heliocentrismo y hubo que esperar un siglo para que Guglielmini diese la primer prueba experimental y Bradley descubriese la aberración de la luz: es claro que el pisano no pudo aducir estas pruebas.

6º) Nunca se sostuvo que Galileo era hereje, sino «sospechoso de herejía»; tampoco se condenó el heliocentrismo, sino que se lo declaró «contrario a las Sagradas Escrituras» y, como se le aconsejó muchas veces a Galileo, se lo podía sostener como «hipótesis» hasta que fuese probado.

7º) El *Diálogo*, censurado en 1633, se publicó con licencia eclesiástica en Florencia, en 1710, con el agregado de la abjuración de Galileo. En 1718 se publicaron, también con licencia eclesiástica, las demás obras. En 1744, el Seminario Episcopal de Padua editó las obras completas de Galileo, con aprobación de la Congregación del Índice[97].

8º) Cuando todo parecía estar superado, en 1820, cuando ya nadie dudaba del heliocentrismo, cuando todos los astrónomos católicos lo enseñaban, el Padre Filippo Anfosi, maestro del Sacro Palacio, negó al canónigo Giuseppe Settele, profesor de la Universidad Pontificia, el permiso de edición de su tratado de astronomía por oponerse al decreto de 1616. Otro domínico, como Anfosi, Maurizio Olivieri hábilmente apeló al Santo Oficio, argumentando en favor de Settele. El Papa Pío VII ordenó a Anfosi conceder el permiso solicitado. Sorprendentemente, éste arguyó que el sistema copernicano era herético. Pero el Santo Oficio, por unanimidad, aprobó la obra del canónigo y el Papa confirmó esta sentencia el 16 de agosto

[97] Estas ediciones son fácilmente consultables, al menos en las bibliotecas romanas. Pero, si bien demuestran que, a cuarenta y siete años de ser condenadas, ya se imprimían las obras con aprobación eclesiástica, son menos completas que la de Favaro, en la Edizione Nazionale, con inéditos y documentos hasta entonces reservados en el Archivo Secreto Vaticano y en el similar del Santo Oficio. Favaro obtuvo un permiso especial de León XIII para consultarlos.

de 1820[98].

La alocución de Juan Pablo II, que diera origen a comentarios totalmente alejados de la verdad histórica, hace referencia a la última de las intervenciones de un tribunal de la Iglesia sobre el «caso Galileo», la definitiva. No tiene sentido, pues, hablar de una «rehabilitación de Galileo». Ya lo estaba, aún antes de 1820, cuando se publicaron sus obras con licencias eclesiásticas. Vale la pena recordarlo, aún a costa de extenderse en un largo artículo, como éste.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Seminario Arquidiocesano de La Plata.

[98] P. MAFFEI, *Giuseppe Settele e la questione galileana*, Foligno 1987. La obra transcribe todo el *Diario* del canónigo y sus cartas. En sus escritos personales campea un tono plañidero.

LA CONCEPCIÓN DE LA METAFÍSICA EN GABRIEL MARCEL

Marcel es un pensador peculiarmente huidizo, y resulta muy difícil dar un sumario de sus ideas[1]. Esta dificultad surge en parte de la dispersión de su pensamiento en diarios, dramas, artículos, conferencias y libros; del hecho de que nunca haya emprendido una exposición sistemática de sus ideas y, fundamentalmente, del propio carácter de sus reflexiones.

Dada la naturaleza, esencialmente creadora, de G. Marcel, sus escritos filosóficos —acordes con la metodología asistemática, conscientemente elegida— no son libros orgánicamente elaborados, sino connotaciones germinales, apuntes sugestivos, intuiciones iluminadoras, pero sin un desarrollo sistematizado. Por otra parte, si entendemos por sistema filosófico una filosofía que se desarrolla mediante un proceso deductivo desde un punto de partida que se considera cierto, no hay un sistema de Gabriel Marcel, ni quiere él que lo haya en tal sentido, pues lo que hace es desarrollar una serie de «enfoques concretos»[2].

Marcel se acerca a un problema mediante *approches concrètes*, por vías de aproximación, remontándose de la vida al pensamiento, para luego descender del pensamiento a la vida, tratando de iluminarla. De ese modo queda cumplido su propósito de no dirigirse a una inteligencia abstracta y anónima, sino a seres individuales, en los que trata de despertar cierta vía de reflexión por una verdadera *anámnesis*, en el sentido socrático de la palabra.

Las afirmaciones metafísicas, según Marcel, sólo adquieren la plenitud de significado cuando se transcriben en experiencia vivida. De ahí que trabaje sobre experiencias que han tenido en su propia vida una importancia especial y a las que atribuye significación e implicaciones metafísicas. Así, sus reflexiones forman parte importante e integrante de su propio itinerario espiritual.

Por tanto, si Marcel rechaza el sistema es porque quiere valorar en su realidad ontológica ciertas experiencias privilegiadas, cardinales, negadas o despreciadas por

---

[1] Marcel suele ser clasificado como existencialista católico. Hubo un tiempo en el que Marcel toleraba, por lo menos, que se le llamase «existencialista», aunque no se añadiera el calificativo de «cristiano», y ello porque, a su parecer, personas que no se consideraban cristianas podían adherirse al existencialismo según él lo entendía. Sin embargo, posteriormente, hacia 1950, Marcel repudió definitivamente el título de «existencialista». Los motivos de ello son probablemente dos: evitar confusiones de su filosofía con la de Sartre, y la publicación, en agosto de 1950, de la encíclica *Humani Generis*, donde se declara la incompatibilidad del existencialismo con el catolicismo, aun cuando, en rigor, se trata del existencialismo llamado ateo. Así pues, Marcel ha seguido su propio camino, y no se le puede tratar como miembro de una determinada escuela, aunque él mismo propone para su pensamiento el calificativo de «neosocratismo» o «socratismo cristiano».

[2] Estos «enfoques concretos», son convergentes, en el sentido de que no son incompatibles entre sí y de que se puede considerar que contribuyen a una interpretación general de la experiencia humana. Pero supondría una gran equivocación pensar que Marcel espera que estos «enfoques concretos» vayan a proporcionarle una serie de resultados o conclusiones o soluciones a problemas que, al exponerse en conjunto, constituyan un bloque de bien probadas tesis. Cf. F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, vol. IX, Ed. Ariel, Barcelona, 1984, p. 316.

el racionalismo, que había olvidado el interrogante fundamental del ser humano: «¿quién soy yo que me interrogo por el ser?». De ahí su método socrático, interrogativo, existencial; su filosofía de búsqueda o reflexión fenomenológica de la experiencia vivida.

Pero sus meditaciones o reflexiones no adoptan la forma de resultados expositivos, sino más bien la de una serie de exposiciones referentes a varios temas. Por consiguiente, al leerlas, más que aprender las conclusiones alcanzadas, lo que hacemos es reproducir el proceso que su pensamiento ha seguido. Ello no significa que Marcel no alcance conclusiones, sino que a menudo éstas no resultan plenamente inteligibles si se las abstrae del personalísimo proceso de reflexión que a ellas ha conducido. Ésta es la razón por la que, como veremos, ningún sumario sistematizado de su pensamiento puede transmitir realmente el espíritu de su filosofía.

Nuestro autor considera la filosofía como una «reflexión lo más estricta, lo más rigurosa posible, basada sobre la experiencia más íntimamente vivida»[3]. En definitiva, Marcel trata de restituir a la experiencia humana su peso ontológico. Concibe la exploración filosófica como algo intensamente personal en la que el «resultado» es inseparable del proceso de busca o investigación que condujo hasta él; es decir, no podemos separar simplemente el resultado de la exploración y ponerlo aparte como si fuese una verdad impersonal. Por tanto, es característico de su filosofía el no admitir que los resultados puedan ser separados del proceso por medio del cual se alcanzan, ya que su pretensión es la de combinar la inmediación de la experiencia con la reflexión filosófica[4].

Por este motivo, si bien este artículo tiene por objeto analizar, en la medida de lo posible, la particular concepción de la metafísica sostenida por Marcel, para ello, y siguiendo el principio metodológico marceliano de que la conclusión filosófica no tiene una vida independiente de la investigación filosófica (y por consiguiente no se «conoce» una conclusión si no se recorre con el pensamiento los caminos que recorrió su descubridor), analizaremos primeramente el contenido de dos de sus obras metafísicas más importantes: *Journal Métaphysique* y *Position et approches concrètes du Mystère Ontologique*.

Si la primera parte del *Journal* significa el mayor esfuerzo del autor por trascender del idealismo hacia lo concreto, mediante una crítica del «saber objetivo», *Position et approches* constituye el texto más denso de la amplia obra marceliana, su verdadera «introducción a la metafísica», completado posteriormente con notas y «aproximaciones» en *Être et Avoir* y en *Le Mystère Ontologique*. De esta manera, después de acompañar a Marcel en su itinerario reflexivo, estaremos en mejores condiciones para entender aquellos rasgos o características que otorgan a su metafísica su peculiar originalidad.

---

[3] Cf. R. JOLIVET, *Las doctrinas existencialistas (desde Kierkegaard a J. P. Sartre)*, Ed. Gredos, Madrid, 1970.

[4] Marcel intenta, por ejemplo, penetrar la significación metafísica del amor o la esperanza desde dentro de la experiencia misma.

1. *Journal Métaphysique*

Marcel es un pensador personal en el sentido de que sus reflexiones tratan de una experiencia individual, personal que para él posee una significación e importancia profunda: su filosofía es expresión y parte integrante de su itinerario espiritual[5]. Su modo de pensar se podría definir como un *ir cobrando conciencia* de las verdades que de alguna manera se le van *revelando*. De aquí que la expresión propia de dicho pensamiento sea con frecuencia el *Diario*[6]. Por este motivo y con la intención de ser fiel, en la medida de lo posible, al espíritu marceliano, he creído conveniente exponer un breve análisis de dos de sus obras metafísicas nucleares (*Journal Métaphysique* y *Position et approches concrètes du Mystère Ontologique*) antes de pasar al estudio *sistematizado* de su concepción metafísica. En estas obras asistimos al desarrollo de una serie de «enfoques concretos» que no son incompatibles entre sí y que se puede considerar que contribuyen a una interpretación general de la experiencia humana, pero que no son tesis que proporcionen una serie de resultados, conclusiones o soluciones a problemas.

En el *Journal Métaphysique* asistimos a la evolución filosófica y espiritual de Marcel. Esta obra fue realizada en tres etapas: 1914, 1915-1923 y 1928-1933, si bien nosotros nos centraremos en las dos primeras. El propio Marcel, en la introducción a la publicación de su *Diario Metafísico* (1914-1923) afirma que éste no estaba primitivamente destinado a ser publicado, sino que constituía solamente una especie de preparación a una obra dogmática donde pretendía exponer las tesis esenciales de su reflexión personal. Sin embargo, conforme sus investigaciones avanzaban, desistió en su propósito ya que no le parecía adecuado, ni posible, exponer sus pensamientos de un modo dogmático y sistemático.

Así pues, nosotros tampoco trataremos de buscar el hilo conductor de sus reflexiones ni intentaremos enumerar o catalogar las mismas, ya que ello constituye una labor casi imposible debido a la forma y contenido de esta obra. Sin embargo, lo que sí haremos es distinguir dos partes, lo suficientemente diferentes para no identificarse y bastante idénticas como para no diferenciarse totalmente, en la redacción de este *Diario Metafísico*[7]. La primera parte fue redactada en 1914, durante los meses anteriores a la guerra[8]. En ella Marcel se manifiesta contra toda doctrina que pretenda dar cuenta de la realidad mediante procedimientos dialécticos, aun-

---

[5] La filosofía, en tanto que manifestación de la vida humana, aparece como una exploración y un itinerario continuos, de acuerdo con la condición *itinerante* de ese *homo viator* que Marcel ha intentado describir.

[6] En este sentido F. Sierra afirma: «El pensamiento filosófico de Marcel presenta a primera vista el aspecto de un bloque animado, concebido en forma de exploración interrogativa y escrito gran parte en forma de Diario, corre el riesgo de diluirse en múltiples sugerencias y meditaciones sin contorno fijo» (*La condición humana en G. Marcel*, Tesis de Doctorado (julio 1979), Univ. de Barcelona, Facultad de Filosofía, p. 65).

[7] Cf. M. L. Facco, *La diaristica filosofica: la sua genesi e i suoi sviluppi tematici nel pensiero di Marcel*, in *Metafisica e diaristica in G. Marcel*, Università di Genova, 1982, pp. 15-28.

[8] Las experiencias que reunirá sirviendo en la Cruz Roja durante la I Guerra Mundial le confirmarán en su convencimiento de que la filosofía abstracta era algo que quedaba muy aparte de la existencia humana concreta.

que ella misma está marcada con la imprenta de las doctrinas que se propone combatir. Por tanto, si bien la primera parte de su *Diario Metafísico* era expresión de sus críticas de los modos de pensar idealistas, estaba influido aún por los puntos de vista del idealismo[9]. Por otro lado, la reflexión sobre la fe religiosa es también un rasgo prominente de esta primera parte.

Según manifiesta el propio Marcel en la introducción a la publicación de su *Diario*, las ideas directrices de la primera parte se podrían resumir en la idea de que no hay una última palabra de las cosas, o, por lo menos, de que esa última palabra no puede tomar forma de verdad sin la menor duda, y la de que el valor fundamental de la vida religiosa consiste precisamente en que de algún modo trasciende toda enunciación de trayectoria objetiva relativa al universo[10].

Por consiguiente, durante esta época y en esta parte del *Journal*, que F. Sierra califica como «neoespiritualismo desencarnado o hipercriticismo espiritualista»[11], Marcel combate el intelectualismo idealista y criticista por considerarlos insuficientes al explicar grandes y profundas experiencias humanas como la experiencia de creer y la experiencia de amar, las únicas que «dan fe» del sujeto individual y la trascendencia divina, más allá del monismo o pluralismo absolutos como negadores de la libertad y del espíritu personal y más allá, también, del cientismo verificacionista. Y, por otra parte, la exigencia de trascendencia de Marcel sólo podía hacerse inteligible en el acto participativo de la fe como superación o trascendencia del saber empírico y del saber meramente racional «dialéctico».

Refiriéndose a la segunda parte del *Journal*, el propio Marcel confiesa: «La segunda parte es muy diferente; renunciando a la esperanza de hallar los elementos de una mística pura, en el ahondamiento de las condiciones universales del pensamiento, me incliné cada vez más a concretar mi reflexión en las anomalías que todo racionalismo escamotea o de las cuales se desvía más o menos visiblemente para tejer su tela conceptual: la sensación, la unión de alma y cuerpo, los hechos de la psicología supranormal [...] Comprobé poco a poco que los resultados de esta meditación iban a confluir con las conclusiones de mi dialéctica inicial»[12].

Nos hallamos, pues, ante la por él denominada como *filosofía concreta, existencial, encarnada de alcance ontológico.* Al final del *Diario* incluye un apéndice consistente en un artículo, «Existence et Objectivité» (publicado en 1925 en la *Revue de Métaphysique et de Morale*), en el que pone de manifiesto la concatenación de ciertos temas fundamentales del *Diario*, mostrando este paso marceliano al realismo

---

[9] En sus primeros tiempos Marcel estudió especialmente las corrientes idealistas tanto del idealismo alemán (especialmente Schelling) como inglés (en particular Royce). En rigor, Marcel partió en sus meditaciones filosóficas en gran parte de Royce y Bradley, y también de Bergson, pero le costó, según confesó, grandes esfuerzos salir «del mundo en que se hallaba prisionero». Cf. F. BLÁZQUEZ, *La filosofía de G. Marcel (De la dialéctica a la invocación)*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1988, pp. 83ss.

[10] Respecto al saber religioso afirma: «La fe es el acto por el que el espíritu colma el vacío entre el yo pensante y el yo empírico afirmando su vínculo trascendente; o más bien, la fe es el acto por el que se realiza el espíritu realidad viviente y activa» (G. MARCEL, *Diario Metafísico (1914-1923)*, trad. de J. Rovira Armengol, Ed. Losada, Buenos Aires, 1956, p. 45).

[11] F. SIERRA, *La condición humana en G. Marcel*, p. 94.

[12] G. MARCEL, *Diario Metafísico (1914-1923)*, p. 8.

existencial coronado por el segundo *Journal, Être et Avoir* y *Position et approches concrètes du Mystère Ontologique*. En este apéndice Marcel proclama «la indisoluble unidad de la existencia y del existente»; esto hace que la existencia no pueda ser tratada como un «demonstrandum» y que la idea de la existencia misma formen una unidad completa. De aquí parte el intento de edificar una filosofía existencial con una fuerte tendencia hacia lo concreto. Por ello no es extraño que ya en esta segunda parte del *Journal* afirme que el misterio del yo es el centro de la filosofía: «El dato fundamental de toda reflexión metafísica es que yo soy un ser no transparente a sí mismo, es decir, un ser a quien su mismo ser se le muestra como misterio»[13]. Algunos autores, como Sam Keen, atribuyen a esta segunda parte del *Diario Metafísico* el inicio del primer estadio en el pensamiento marceliano sobre el ser[14]. Y consideran que es a partir de su conversión al catolicismo en 1929, cuando se da paso a la segunda etapa de su pensamiento acerca del ser.

Refiriéndose a las dos partes de su *Journal Métaphysique* el propio Marcel afirma que si bien «la segunda produce a mis oídos un sonido infinitamente más familiar, más inteligible, que la primera; ésta, empero, encierra las infraestructuras lógicas de aquella; y no creo que puedan disociarse totalmente»[15]. Ello no es de extrañar si tenemos en cuenta que en ambos períodos existe el mismo propósito fundamental y explícito: la exigencia ontológica como dimensión vivida y la reflexión metafísica que intenta acceder al ser para esclarecer la experiencia de lo uno y de lo múltiple, de lo lleno y de lo vacío tanto a nivel personal como a nivel comunitario. La exigencia metafísica es, por consiguiente, el primer elemento de continuidad entre ambos momentos filosóficos.

En síntesis, podemos decir que en su *Diario* Marcel intenta destituir a la verdad de ese valor de más allá que cierto racionalismo le confiere automáticamente, y devolver a la existencia aquella prioridad metafísica que el idealismo pretendió sustraerle.

2. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*

La evolución filosófica y espiritual que se persigue a través del *Journal Métaphysique* tiene su plasmación en las tesis fundamentales de *Position et approches concrètes du Mystère Ontologique*[16]. Como su propio título indica, esta obra tiene por objeto el tema que a su vez es el núcleo de su pensamiento: «el misterio ontológico». Al igual que en el *Journal Métaphysique*, no encontramos en esta obra un desarrollo sistemático de las tesis que en ella se apuntan; pero, gracias a su forma de exposición no diarística, se puede observar con mayor facilidad una continuidad de pensamiento. Así pues, en este apartado se tratará de explicar el sentido y la

---

[13] G. MARCEL, *Diario Metafísico (1914-1923)*, p. 281.

[14] S. KEEN, *The Development of the Idea of Being in Marcel's Thought*, en *The philosophy of G. Marcel*, ed. by P. A. Schilpp and L. E. Hahn, Southen Illinois University, Carbondale, 1983, pp. 99s.

[15] G. MARCEL, *Diario Metafísico (1914-1923)*, p. 8.

[16] Esta obra fue en su origen una ponencia presentada por G. Marcel, el 21 de enero de 1933, a la Sociedad de Estudios Filosóficos de Marsella.

relación de las diferentes reflexiones que aparecen en esta obra que, a pesar de su brevedad, encierra una gran densidad y riqueza de contenido.

Gabriel Marcel inicia *Position et approches concrètes du Mystère Ontologique* interrogándose sobre qué es un hombre sin sentido ontológico: ¿Qué es un hombre sin sentido del ser? Esta pregunta, ¿por qué motivo surge de nuestro interior? La causa es la desorbitación de la idea de función que caracteriza nuestro tiempo. El hombre aparece como un manojo, como un simple agregado de funciones. Tras ellas, nada. En estas condiciones, ¿qué puede ser la vida o la realidad interna de una persona? No puede ser nada, no la hay. La muerte, desde un punto de vista objetivo y funcional, aparece como una puesta fuera de uso, como una caída en lo inutilizable, como un desecho puro. Las consecuencias que se derivan son: tristeza sofocante, sordo malestar, vacío, desesperación, problemas constantes... El *misterio* no tiene cabida en un mundo así, en el que un orden social y una filosofía cada vez más inhumanas tienden a confundir al hombre con sus funciones. Si resiste es en virtud de ciertas potencias secretas, escondidas, que todavía no han sido pensadas, ni reconocidas. En un mundo funcionalizado la personalidad se fracciona y las potencias de admiración se atrofian. La exigencia ontológica se extenúa.

Surge a continuación una pregunta de capital importancia: ¿Podemos abordar directamente o intentar cercar esta exigencia ontológica? Sin embargo, primero hemos de ver cómo se nos formula esta exigencia. «Es necesario que haya —o sería necesario que hubiera— ser; que no todo se reduzca a un juego de apariencias sucesivas e inconsistentes,... a una historia contada por un idiota»[17]. A este ser, a esta realidad, aspiro ávidamente a participar de alguna manera. Quizás este anhelo sea ya en algún grado una participación.

Pero, ¿qué es el ser? «Propondré solamente esta vía de aproximación: el ser es aquello que se resiste —o sería aquello que se resistiría— a un análisis exhaustivo sobre los datos de la experiencia y que tratara de reducirlos progresivamente a elementos cada vez más desprovistos de valor intrínseco o significativo»[18]. Podemos, sin embargo, rechazar el plantearnos la problemática que conlleva esta exigencia ontológica adoptando una actitud agnóstica (negativa), afirmando que la cuestión no surgirá; o bien, tomando una actitud relativista (positiva), afirmando que la exigencia ontológica es expresión de un dogmatismo prescrito, orientándonos así hacia un monismo de lo válido que ignora lo personal, lo trágico y niega lo trascendente. Reducir al silencio la exigencia ontológica es mutilar en su raíz misma la vida espiritual[19].

La pregunta por el ser: «El ser ¿es?», «¿qué es el ser?», implica una nueva problemática: Yo, que interrogo acerca del ser, ¿puedo estar seguro de que soy? El preguntado invade al preguntante. El idealismo es una ficción, ya que trata de mantener al margen del ser una conciencia que lo afirma o lo niega.

¿Qué soy yo, que cuestiono acerca del ser? ¿Qué cualidades tengo yo para pro-

---

[17] G. MARCEL, *Position et approches concrètes du Mystère Ontologique*, trad. cast. J. L. Cañas Fernández: *Aproximación al misterio del ser*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1987, p. 30.

[18] *Ibid.*

[19] Cf. R. JOLIVET, *Las doctrinas existencialistas (desde Kierkegaard a J.-P. Sartre)*, pp. 337s.

ceder a estas investigaciones? Si no soy, ¿cómo abordaré la investigación? Admitiendo que sea, ¿cómo puedo estar seguro de ello? El *cogito* cartesiano no nos sirve para responder. El indubitable del *cogito* no concierne más que al sujeto epistemológico como órgano de un conocimiento objetivo, guarda el umbral de lo válido, lleva la indeterminación al yo individual y concreto.

¿No será esta cuestión de la exigencia ontológica una falaz trasposición de una exigencia vital que no debe preocupar al metafísico? Marcel manifiesta que se da un error en la disociación de lo intelectual y lo vital presente en el cartesianismo. «Plantear el problema ontológico es interrogarse por la totalidad del ser y por mí mismo en cuanto totalidad»[20]. «... estamos en presencia de un deseo de afirmación que, en último análisis, parece no poder establecerse, pues yo no puedo juzgarme calificado para enunciarla más que a partir de esa misma afirmación»[21]. No estamos ante un problema que hay que resolver, ya que ante él trabajo sobre datos y mi *yo* parece que no cuenta nada más que como simple presupuesto. Me oriento, pues, hacia la posición o el reconocimiento de una participación que posee una realidad de sujeto; participación que no puede ser objeto de pensamiento, que no sabría hacer función de solución, que está más allá del mundo de los metaproblemas; pues es «metaproblemática». Es reconocer que el conocimiento está envuelto por el ser: el conocimiento es un modo de participación y cualquier epistemología, si quiere dar cuenta de ella, la supone. La primera experiencia fundamental que tengo de mí mismo es la de mi propio existir. Yo existo, éste es el hecho del que hay que partir, y no del ser en general, y menos aún del *cogito*[22].

A través de este proceso reflexivo nos hemos visto abocados a una distinción fundamental en Marcel: la distinción entre *problema* y *misterio*: «Un misterio es un problema que avanza sobre sus propios datos, que los invade, y que se rebasa por eso mismo como simple problema»[23]. Todo *misterio* puede degradarse en *problema* ante la reflexión. La unión del alma y el cuerpo (la presencia de mí a mí mismo); el mal (no constatado o contemplado, sino sufrido); un quehacer en el que estoy inmerso; la relación amorosa; el encuentro con una persona, en cuanto individual y concreta, son ejemplos del misterio marceliano. Ya no podemos distinguir lo que está en mí de lo que está delante de mí. Una primera reflexión disocia, analiza, «objetiviza»; una segunda reflexión recupera, reconoce y aproxima el misterio: una reflexión a la *segunda potencia*[24].

Parece, dice, que entre un problema y un misterio hay la diferencia esencial de que un problema es algo que encuentro, que hallo entero ante mí, pero que, por lo mismo, puedo delimitar y reducir, mientras que un misterio es algo en que yo mismo estoy comprometido, y que no es, por consiguiente, pensable más que como una esfera o nivel en que la distinción del *en mí* y del *ante mí* pierde su significación y su valor iniciales. No puedo ponerme fuera, no puedo ponerme frente a

---

[20] G. MARCEL, *Aproximación al misterio del ser*, p. 34.

[21] *Op. cit*, p. 35.

[22] Cf. R. JOLIVET, *Las doctrinas existencialistas (desde Kierkegaard a J. P. Sartre)*, p. 339.

[23] G. MARCEL, *Aproximación al misterio del ser*, p. 38.

[24] Cf. G. MARCEL, *Aproximación al misterio del ser*, p. 39, nota 8.

aquello de lo cual dependo; frente a aquello que me envuelve, que me comprende, que le soy interior de alguna manera. Ello me modifica, no como causa exterior, sino desde dentro, como un principio interior a mí mismo. También puedo renegar de ello y, de esta forma, traicionarlo. Precisamente, el error capital para la filosofía consiste en degradar el misterio en problema o en pura objetividad, con la pretensión de obtener así una más perfecta inteligibilidad.

Al tratar lo «metaproblemático», estamos en una zona en la que ya no es posible disociar la idea de la certeza que le afecta[25], pues esta idea es más que una idea, es certeza de sí. «No podemos elevarnos a lo metaproblemático o al misterio sino por una operación que nos desprenda o separe de la experiencia»[26]. Es en el *recogimiento*, y sólo en él, donde se lleva a cabo este desapego, este desasimiento de la experiencia. Por ello mismo podemos aprehender el misterio ontológico, fundar la ontología y testimoniar que no somos unos simples vivientes, es decir, criaturas entregadas a la vida y sin presa sobre ella. En el recogimiento trasciendo el dualismo del estado y del acto, o más exactamente, concilio los dos aspectos: Es el acto por el cual yo me recobro, me recupero como unidad y con ello tomo el aspecto «de un *abandono a —distensión en presencia de—* sin que, en ningún caso, me sea posible hacer posteriores estas proposiciones a un sujeto que ellas regirían. El camino se detiene en el umbral...»[27].

En el seno del recogimiento tomo posición respecto a mi vida, me retiro de alguna manera de ella, no como el sujeto puro de conocimiento, sino llevándome conmigo lo que soy y lo que quizás mi vida no es. Marcel afirma que el *yo* no es reducible a sus manifestaciones objetivas: Mi vida no es una sucesión de imágenes de las que yo soy un espectador. «Yo no soy mi vida»[28]. A diferencia de Sartre, piensa que existe en el hombre una «naturaleza creada», en cuyo fondo podemos reconocer «una razón que le está ordenada, un principio de radical inadecuación a sí misma que es como la ansiosa anticipación de un orden diferente»[29]. Así, mientras para Sartre el hombre es un «proyecto-de-ser»; un deseo de «ser-en-sí», es decir, de ser para sí mismo su propio fundamento, para Marcel el hombre es una «participación del ser»[30].

Se nos aparece el intervalo entre mi vida y mi ser: yo no soy mi vida, por ello puedo juzgarla. Si estoy en condiciones de juzgarla es a condición de poder, primeramente, reunirme en el recogimiento más allá de todo juicio y de toda representación. El recogimiento no consiste en mirar algo, en un espectáculo, sino en recobrar, en recuperar, en un reparo interior. Esta reflexión segunda es, pues, el recogimiento en la medida en que es capaz de pensarse a sí misma. Reflexión no exenta de lo vital y dramático implicados en el acto de recobrarse.

---

[25] Cf. *op. cit*, p. 44.

[26] *Ibid.*

[27] *Op. cit*, p. 45.

[28] G. MARCEL, *Aproximación al misterio del ser*, p. 46.

[29] G. MARCEL, *Aproximación al misterio del ser*, p. 81.

[30] Quizás el significado que Marcel atribuye al «ser» quedará más de relive entendiendo la triple oposición que establece: «ser contra tener, ser contra existencia; mi ser contra mi vida». Cf. K. T. GALLAGHER, *La filosofía de Gabriel Marcel*, Editorial Raón y Fe. Madrid 1968, p. 103.

El hombre tiene también la posibilidad de negar la exigencia de ser: La desesperación es posible en todas las formas, en todo instante, en todos los grados. La estructura del mundo nos la recomienda, por no decir que nos la impone. El espectáculo de muerte que nos impone es una incitación continua a renegar, a la defección absoluta. El suicidio es permanentemente posible. En el fondo: Traición.

La *desesperación* es el acto por el cual se desespera de la realidad en su conjunto. En la raíz de la desesperación hay una afirmación: Nada hay en la realidad que me permita abrirle un crédito; ninguna garantía. La *esperanza*, al contrario, implica este crédito. Consiste en afirmar que en el ser hay, más allá de lo que es dado (lo que puede formar un inventario, un cómputo), un principio misterioso que está confabulado conmigo, que no puede querer lo que yo no quiero; mejor dicho, que no puede no querer lo que yo quiero, al menos si esto que quiero merece quererse y es de hecho querido por todo mi yo. Es la resonancia profética de la verdadera esperanza, que aparece así como el medio de hacer servir para el bien del hombre lo que debería llevarle a la desesperación[31]. La esencia de la esperanza implica la fe en el resultado que se ha de alcanzar.

Esperanza y *desesperanza* subsisten hasta el fin inseparablemente. No obstante, la esperanza puede degradarse en problema: Un deseo que se viste de juicios ilusorios disfrazando una realidad objetiva donde hay interés en desconocer su carácter verdadero. El mundo problemático será el mundo del deseo y por lo tanto del temor; será también el mundo funcionalizado en que reinen las técnicas; será, al fin, el mundo de la desesperación al reconocer la ineficacia última de las técnicas que son incapaces de salvar al hombre. La esperanza auténtica se dirige hacia lo que no depende de nosotros. Su resorte es la humildad, no el orgullo, es decir, el querer encontrar la fuerza sólo en nosotros mismos, actitud que conduce al odio de sí y finalmente al suicidio. La esperanza no es inerte, ya que de serlo sería contradictoria consigo misma; tampoco es una espera adormecida. Es la prolongación en lo desconocido de una actividad central, es decir, enraizada en el ser y afín con la voluntad. Así, el orgullo, que es una crispación, una concentración, un repliegue en sí mismo, se opone a la humildad, al recogimiento por el que tomo contacto con mis bases ontológicas.

Aquí surge la *fidelidad* creadora, lo contrario de un conformismo inerte, de una rutina, de una «observancia» arbitrariamente mantenida que se dirigía contra la renovación del espíritu. La fidelidad creadora sería el reconocimiento activo de una cierta permanencia ontológica en nosotros y delante de nosotros, o lo que es lo mismo, el reconocimiento activo de una presencia que, por otra parte, puede ser olvidada, desconocida, menospreciada y traicionada.

Lo propio de la presencia es estar inscrita misteriosamente, y lo característico de la fidelidad es el ser esa presencia renovada y perpetuada activamente por nosotros, el incitar misteriosamente a crear prolongando dicha presencia, que se corresponde a una cierta toma del ser sobre nosotros, en nuestro seno. La presencia no es la efigie preservada de un objeto desaparecido (esto sería un simulacro, una re-

[31] Cf. R. JOLIVET, *Las doctrinas existencialistas (desde Kierkegaard a J.-P. Sartre)*, p. 343.

ducción; sería menos que el objeto). La presencia es más que el objeto, lo desborda. La muerte, de esa forma, sería la prueba de la presencia. Depende de mí el degradarla en efigie, depende de mi actitud interna, el hacernos o no permeables al influjo de esta realidad presencial. Si bien no podemos suscitarla, sí podemos abrirnos a ella.

La fidelidad consistirá, así, en mantenerse activa y permanentemente en estado de permeabilidad, donde concurren el don y la libertad. De este modo, G. Marcel ha descrito situaciones especiales del vivir cotidiano, tales como la presencia, fidelidad, esperanza y amor, en las que se alcanza la realidad del misterio ontológico, pues «en ellas emerge la realidad oculta de nuestra existencia y se nos descubre su ser auténtico y no falseado por la objetivación, como esencialmente comunicativo al mundo de las cosas y las personas»[32].

A continuación, Marcel pasa a tratar la noción de *disponibilidad*: el ser disponible se nos manifiesta como el ser capaz de estar todo entero conmigo, más cuando tengo necesidad de él. En el corazón de la indisponibilidad hay alienación, un estar ocupado de sí, un estar obstruido por uno mismo, un estar ocupado (más que de un objeto determinado, de una determinada manera). Se comprenderá, pues, que la santidad sea la manera de introducirse en la ontología. No es que haya que estar vacío o indiferente para estar disponible. La diferencia entre disponibilidad e indisponibilidad es del orden de lo transparente como opuesto a lo opaco, a lo obturado, a lo fijo y, con ello, como opuesto a la inquietud, a la crispación y a la angustia que conllevan estas actitudes, desembocando finalmente en la muerte. Estamos en el corazón del pesimismo, o lo que es lo mismo, de la indisponibilidad.

El alma más disponible es el alma más consagrada. El uso enteramente legítimo de mi libertad consiste precisamente en reconocer que ella no se pertenece a sí misma. Es a partir de aquí que se puede escoger, crear, siendo la clave que nos abre este camino el amor.

Todo esto hace referencia al cristianismo, pero dichas nociones no dependen de la revelación cristiana ni la suponen. En realidad no podemos ignorar el hecho cristiano y todo lo que implica, tanto si nos adherimos a él o no[33]. El hecho cristiano juega aquí tan sólo un papel de principio fecundante, que nos favorece al permitirnos la eclosión de ciertos pensamientos[34]. Tampoco hay que confundir los misterios envueltos en la experiencia humana en tanto que experiencia, y los misterios revelados.

El reconocimiento del misterio ontológico, reducto central de la metafísica, no

---

[32] Cf. T. URDÁNOZ, *Existencialismo y filosofía de la existencia humana*: «Estudios Filosóficos» IX (1960) 58s.

[33] Cf. G. MARCEL, *Aproximación al misterio del ser*, pp. 78s.

[34] Ante el hecho de que Marcel sea un católico creyente, se podría pensar que su filosofía es el resultado de su catolicismo, y que sus reflexiones han sido deliberadamente dispuestas para conducir a la idea de la respuesta que Dios da a la invocación y al llamamiento del hombre, según los términos de la revelación cristiana. Pero ello sería un error, no sólo por el hecho de que en sus reflexiones filosóficas no hace uso alguno de los dogmas cristianos, sino porque las bases de su postura filosófica fueron formuladas mucho antes de que fuera recibido en la Iglesia, hecho que sucedió en 1929, cuando Marcel contaba treinta y nueve años de edad. Marcel no es, pues, un «teólogo cristiano disfrazado», sino que fue su propio itinerario espiritual, su reflexión filosófica, lo que le llevó al cristianismo.

es posible más que por una especie de irradiación fecundante de la revelación misma que puede producirse en el seno de almas ajenas a toda religión positiva. Este reconocimiento que se efectúa a través de ciertas modalidades superiores de la experiencia humana, no entraña de ninguna manera la adhesión a una religión determinada, pero apunta hacia la posibilidad de una revelación. Una filosofía tal, va al encuentro de una luz que presiente y que estimula secretamente su desarrollo.

Como conclusión se puede afirmar que *Position et approches concrètes du Mystère Ontologique* constituye el verdadero manifiesto del pensamiento de Marcel, ya que desencadena un notable avance que se señala por la elucidación de las categorías maestras del *ser* y del *poseer*, la distinción del *problema* y del *misterio*, de la reflexión primera y de la reflexión segunda, por la exploración de lo metaproblemático y en general de las dimensiones ética y social del ser[35].

Esta obra está destinada a averiguar cómo puede el hombre conocer el *misterio ontológico*, o dicho de otro modo, conocer su propio misterio. Marcel nos dirá que el camino de acceso al misterio y al ser es la *participación*[36]. Y aquí la palabra «participación» está cargada de sentido metodológico. El ser para Marcel no es un mero concepto o idea, sino lo más concreto y lleno de vida que existe[37]. Afirma que el hombre puede llegar a reconocer el ser, por vía de aproximaciones concretas, en la participación de experiencias muy complejas y valiosas como por ejemplo el amor, la fidelidad, la esperanza. El análisis de estos términos desemboca en lo que parece ser una forma peculiarmente chocante de metafísica, ante la cual, como muy bien afirma F. Copleston, «podemos quedarnos sin saber no sólo si hemos entendido en realidad lo que se ha dicho, sino también si, de hecho, se ha dicho algo que sea inteligible»[38].

Marcel no aporta una prueba «metafísica», sino que debe recurrir a la exigencia ontológica de la persona para aclarar lo que significa realmente ser. Sin embargo, lo que más le importa a Marcel es despertar la conciencia del hombre: un hombre que en el seno de un mundo funcionalizado ha perdido su «sentido ontológico» y confunde su ser con su vida, su ser con su tener, lo cual le abocará finalmente a la desesperación.

3. La concepción de la metafísica de Gabriel Marcel

En este apartado se tratará de exponer el pensamiento de Marcel de un modo más o menos «sistemático», pero se deberá tener en cuenta que ello es en buena medida una falsificación de su modo de pensar.

En el filosofar de Marcel hay, por supuesto, temas que se repiten insistentemente, y no es difícil señalar algunos de ellos. Pero, tal y como se ha reiterado anterior-

---

[35] Cf. Y. Belaval, *Historia de la Filosofía*, vol. X, Siglo XXI Editores, Madrid, 1983, p. 186.

[36] Cf. G. Marcel, *Aproximación al misterio del ser*, p. 10.

[37] «El terrible vacío que se da en un mundo vaciado del ser, es un testimonio más de que el ser, cuando está presente, es plenitud» (K. T. Gallagher, *La filosofía de Gabriel Marcel*, p. 115).

[38] F. Copleston, *Historia de la Filosofía*, vol. IX, p. 322.

mente, más que los resultados o conclusiones, lo que principalmente interesa es el proceso mismo de la reflexión, por lo que cualquier intento de resumir el pensamiento de Marcel en unas cuantas sentencias corre el peligro de ser inadecuado e insatisfactorio. A fin de minimizar, en la medida de lo posible, la inevitable deformación que surge en todo intento de explicar sistemáticamente sus doctrinas, se expuso en el punto anterior el itinerario espiritual y reflexivo de Marcel en la redacción de *Position et approches concrètes du Mystère Ontologique*. De esta manera, las líneas generales de su original concepción de la metafísica han quedado ya de algún modo trazadas. No obstante, a continuación se tratará de exponer su pensamiento de un modo más metódico y ordenado, para lo cual nos centraremos en la explicitación del significado y contenido de algunas ideas clave en la metafísica marceliana como son las nociones de «problema», «misterio», «misterio ontológico», «ser», «exigencia ontológica», «tener», «reflexión primera», «reflexión segunda», «Dios», «libertad», «fidelidad», «esperanza» y «amor», entre otras.

Una distinción que hace Marcel, y que considera muy importante, es la existente entre *problema* y *misterio*. Un *PROBLEMA*, tal como usa Marcel el término, es una pregunta que puede ser respondida de un modo puramente objetivo, sin que el que interroga se inmiscuya o afecte. Problema es simplemente lo que se me propone, pero lo que se me propone siendo externo; corresponde a lo dado. Es decir, el problema es algo que encuentro ante mí, que puedo delimitar objetivamente y reducir. Frente a él tomo una actitud de espectador. Así pues, *problema* es una cuestión susceptible de ser considerada de modo puramente objetivo, sin que el ser del propio inquiridor se vea envuelto en ella. Un ejemplo claro y típico de ello es el problema matemático. Un problema es, pues, una inquisición que se hace respecto a un objeto que el yo aprehende de un modo exterior. En este sentido, «la ciencia encarna, por supuesto, el supremo logro del conocimiento problemático, [...] pero la ciencia no es lo único que corresponde a la noción de un problema»[39].

En cambio, *MISTERIO* es una cuestión que afecta al ser de la persona que la plantea, de modo que ésta no puede dejar de tomarse en cuenta al considerar la cuestión o tema, es decir, en un misterio lo que se da no puede ser considerado como separado del yo. Hay datos que en su misma naturaleza no pueden ser puestos frente a mí, por la razón de que como datos me comprenden a mí. Así, pues, el misterio es algo implicado en mi propio ser, ya que en el misterio yo mismo soy actor. «Misterio es algo en lo cual me encuentro comprometido, y cuya esencia es, por consiguiente, algo que no está enteramente ante mí»[40].

Respecto al término *misterio* conviene aclarar que no debe ser aquí entendido en el sentido teológico de una verdad revelada por Dios que la razón humana, por sí sola, sea incapaz de demostrar. Tampoco significa lo desconocido o incognoscible, sino que Marcel utiliza la noción de «misterio» para referirse a lo que viene dado en la experiencia, pero que no puede ser objetivado de modo que el sujeto

---

[39] K. T. GALLAGHER, *La filosofía de Gabriel Marcel*, p. 85.

[40] G. MARCEL, *Être et Avoir*, Aubier-Montagne, París, 1935, p. 145.

quede al margen de la cuestión[41].

Un problema admite una solución: su solubilidad no es lo que le hace ser un problema, pero por ser un problema es soluble. Sin embargo, no es su carácter de insoluble lo que define a un misterio, sino el hecho de que no es objetificable, es decir, el hecho de que es una realidad que comprende la realidad del sujeto. Las diferencias entre «problema» y «misterio» quizás sean en parte aclaradas por una nueva distinción que establece Marcel entre: «primera reflexión» y «segunda reflexión».

La *REFLEXIÓN PRIMERA* (o «primera reflexión») consiste en una nueva dimensión puramente racional por la que rige la oposición sujeto-objeto que comporta un olvido de sí mismo y del ser. En este nivel de la *primera reflexión* un objeto no puede ser descrito como presente a mí si no es localizable, según determinados criterios, en el espacio y en el tiempo. Este concepto de *primera reflexión* va enlazado a los de *objetivación* y *problema*. En el plano de la «reflexión primera» se rompe la unidad concreta de la experiencia inmediata y prerreflexiva. Pero también es posible considerar otra especie de reflexión: la que Marcel llama *REFLEXIÓN SEGUNDA* y que intenta combinar, en la medida de lo posible, la inmediatez de la experiencia con la reflexión. Por medio de la reflexión segunda el hombre se posee a sí mismo en el recogimiento humilde, siendo capaz de encontrar por medio del mismo la relación vivida con el ser[42]. La *reflexión secundaria* recupera la unidad de la experiencia participada que ha sido dicotomizada por la *reflexión primera*, y se basa en una intuición[43]. El concepto de *reflexión segunda* va enlazado a la idea del *misterio*. El propio Marcel admite que es fácil que esta *reflexión segunda* degenere en *reflexión primera*, al mismo tiempo que considera la *reflexión segunda* como una exploración del significado metafísico de la experiencia.

A continuación, vamos a tratar la noción de *SER*[44], que constituye el núcleo temático básico y central en torno al que gravita todo el pensamiento de Marcel[45]. Sin embargo, y de acuerdo con K. T. Gallagher, nos vemos obligados a afirmar que «en ninguna parte aparece tan claro el desdén innato de Marcel hacia la presentación sistemática como en su doctrina del ser, tan increíblemente rica y tan desconcertantemente recóndita»[46].

---

[41] A medida que se afianzó en su pensamiento, Marcel sustituyó el «inverificable» del *Journal* por el término «misterio».

[42] «La reflexión secundaria aparece en escena con el papel de una reflexión sobre una reflexión. No es tanto una negación de la reflexión primaria cuanto un rechazo de toda pretensión de finalidad o exclusivismo inherente en ella» (K. T. GALLAGHER, *La filosofía de Gabriel Marcel*, p. 85).

[43] En un principio, Marcel llamó «intuición reflexiva» a la «reflexión segunda».

[44] Cf. F. BLÁZQUEZ, *La filosofía de Gabriel Marcel*, pp. 158-244, passim; K. T. GALLAGHER, *La filosofía de Gabriel Marcel*, pp. 97ss.; G. MARCEL, *El ser ante un pensamiento interrogativo*, conferencia incluida en su obra *Filosofía para un tiempo de crisis*, trad. de F. García y P. Buendía, Ediciones Guadarrama, Madrid 1971; F. PECCORINI, *La «razón de ser» en la «Participación»*, Editor Juan Flors, Barcelona 1959, pp. 163-282, passim; P. A. SCHILPP-L. E. HAHN, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, pp. 81-122.

[45] El propio Marcel afirma: «La reflexión sobre el ser se encuentra en el centro de mi pensamiento ya desde un principio, lo cual se traduce especialmente por la distinción entre problema y misterio» (G. MARCEL, *Filosofía para un tiempo de crisis*, p. 77).

[46] K. T. GALLAGHER, *La filosofía de Gabriel Marcel*, p. 97.

El propósito fundamental de su pensamiento y la problemática sugerida en él como «cuestión metafísica» se centra en dos ejes fundamentales: el «ser» de los seres y el Ser Absoluto, interpretado el primero muchas veces como «exigencia de ser»[47]. Así, el propio Marcel declara: «Cuando intento considerar mi curso filosófico en su conjunto me veo obligado a constatar que ha estado animado por dos preocupaciones fundamentales que, a primera vista, pueden parecer contradictorias; una se manifiesta más directamente en mi obra dramática que en mis ensayos especulativos; la otra se expresa en el registro metafísico, pero sigue presente en el trasfondo de mis dramas, sean estos lo que sean. A esta última la llamaré exigencia de ser; la otra es la preocupación por los seres captados en su singularidad y al mismo tiempo en las misteriosas relaciones que los vinculan»[48].

Para Marcel el centro u objeto fundamental de la reflexión filosófica es el *ser*, y en especial (como veremos más adelante) el *ser humano*. Pero si el ser es el tema del metafísico, ante él se alza la doble interrogación tradicional: «¿existe el ser?», «¿qué es el ser?». Así pues, si el tema de la metafísica es el ser, el sujeto de la metafísica ha de consistir en un ser que, además de ser, sea capaz de reconocer su propio ser y el ser de lo otro en relación vital consigo mismo. Insiste en que al «ser» no se le puede convertir en un objeto, en algo captable directamente o por intuición, si-no que sólo puede aludirse a él indirectamente. Pero el ser no es simplemente estar o existir, sino ser valioso. *Ser* es lo que no se puede penetrar, es lo incaracterizable, y a la vez el *ser* es plenitud y dimensión trascendente de la propia vida. El «ser» no es un concepto ni representa una esencia determinada, sino que «el ser es lo que resiste, o resistiría, a un análisis exhaustivo que versara sobre los datos de la experiencia y que intentara reducirlos de uno en uno a elementos cada vez más vacíos de valor intrínseco o significativo»[49].

En definitiva, este *ser* que soy yo, no me es transparente, es un *misterio* que rebasa el plano del sujeto-objeto. Así pues, el mal, el amor, la fidelidad, la fe, la muerte, la esperanza, el misterio familiar, mi cuerpo en cuanto mío, el mundo, el yo, la justicia, la libertad, el ser..., son realidades transobjetivas, que no pueden alcanzarse por vía de conocimiento racional, puesto que no son problemáticas, sino misteriosas.

De este modo, el *MISTERIO ONTOLÓGICO*[50] o *misterio del ser* es una esfera de la realidad que no puede convertirse en problema. Es algo inaccesible a la razón problematizadora y que sólo se hace presente a la vivencia. El ser siempre revela una presencia que es un misterio: yo soy quien, presente a mí mismo, me interrogo por mi ser. La fidelidad, la esperanza y el amor me revelan la vivencia del propio ser como participación y ello me lleva a la fe. Sólo caben, pues, aproximaciones

---

[47] Esta «exigencia de ser» también es denominada por Marcel como «necesidad metafísica», «apetito del ser», «inquietud metafísica», «exigencia ontológica», «exigencia de trascendencia»...

[48] G. MARCEL, *Du Refus à l'Invocation*, Paris 1940, pp. 192-193.

[49] G. MARCEL, *Aproximación al misterio del ser*, p. 30.

[50] Como hemos visto, el propio Marcel afirmó que todo su desarrollo filosófico ha estado dominado por una doble preocupación: la exigencia de ser, y la obsesión por los seres aprehendidos en su singularidad y al mismo tiempo captados en las misteriosas relaciones que los ligan unos a otros. Así pues, típica y muy repetida en él, es la apelación al «misterio ontológico», en que radica el núcleo de su pensamiento.

concretas al misterio ontológico[51]. El acercamiento al misterio ontológico se realiza mediante actos personales, puesto que el misterio ontológico no es un problema de investigación que hace el sujeto sobre el ser, sino una búsqueda en la que el sujeto se encuentra empeñado.

En definitiva, el ser es misterio, no es un dato, y por ello está más allá de todo juicio posible y de toda representación. Por otra parte, nunca puedo descubrir el significado último del ser, prescindiendo de mi yo singular; el ser no es un objeto; yo no soy un espectador, un testigo imparcial, sino un participante; es decir, el sujeto traduce al lenguaje conceptual su experiencia profunda de ser un yo singular.

El reconocimiento ontológico del ser humano es la clave de la metafísica de Marcel, pero no debemos olvidar que sus reflexiones sobre el ser sólo son comprensibles a la luz de su «exigencia ontológica» o «necesidad de ser», cuestión primaria y primordial para todo hombre. La *EXIGENCIA ONTOLÓGICA* no es una «curiosidad trascendente», dirigida hacia un objeto exterior o periférico, «objetivo», que en nada afecte al sujeto reducido así a un observador fijo e inmóvil, sino que es una búsqueda noética y tendencial de nuestro mundo interior: Esta exigencia ontológica, que se nos da en la experiencia, sólo se sacia con un movimiento noético y voluntario que consiste en discernir y promocionar sinceramente nuestros valores éticos que deben reflejar nuestro ser profundo[52].

Sin embargo, Marcel se lamenta de que esta exigencia ontológica o búsqueda del ser (que tiene como sujeto necesario y como objeto fundamental el mismo ser del hombre) haya prácticamente desaparecido en la sociedad de su tiempo que es la nuestra. Critica la civilización racionalista, científica e industrial en la que ha desaparecido todo el sentido del misterio ontológico, y en la que el hombre es concebido como un haz de funciones. Marcel se opone resueltamente a todas las fuerzas sociales y políticas que tienden a una completa objetivación de la persona humana, convirtiéndola en una cosa, en un mero miembro de una colectividad, o reduciéndola simplemente a su función social.

La exigencia de ser queda satisfecha en parte en el nivel de la intersubjetividad: En el plano de la intersubjetividad el hombre se percata conscientemente de su participación en el Ser y se la apropia en el nivel de la comunicación y comunión personales. Así pues, el acceso al ser se alcanza mediante la intersubjetividad: La revelación del ser se nos da a través de la entrega existencial y en particular por medio de ciertos actos de naturaleza privilegiada: la fidelidad, el amor, la esperanza, son, para Marcel, los principales, pero lo son también la invocación, la plegaria y la comunión. Ellos nos revelan la existencia del tú y, en último término, de la comunidad de las personas. Las experiencias ontológicas se convierten entonces en la base misma desde la cual una experiencia del ser y una comprensión de él se hacen posibles. De este modo, la vinculación al ser se descubre por medio de la vinculación a un ser, no por una intuición intelectual ni tampoco por un progreso infinito del pensamiento (pues estos últimos métodos representan un empobreci-

---

[51] En ello consiste precisamente la filosofía concreta de Marcel, en «contornar» el misterio mediante sucesivas aproximaciones.

[52] Cf. F. SIERRA, *La condición humana en G. Marcel*, p. 72.

miento y objetivación, ya que constituyen una simple problematización del misterio). Pero este descenso a la intersubjetividad es simultáneamente un ascenso a la trascendencia, ya que la exigencia de ser se formula también hacia lo absoluto e incondicionado: En la exploración de la intersubjetividad se descubre a Dios como el Absoluto personal y trascendente, y el hombre cobra conciencia de la orientación de su personalidad hacia el Tú absoluto, hacia Dios.

DIOS o el Ser Absoluto está en la cúspide y en el centro de los seres y de su exigencia ontológica. Sin embargo, Marcel no considera a Dios como un objeto cuya existencia se afirme como la conclusión resolutoria de un problema: La realidad de Dios no está dada por vía de caracterización, pues no es uno más de tantos objetos que se encuentran en la experiencia empírica. Pero si Dios no se da de forma inmediata en el mundo empírico, tampoco se da en una experiencia directa o intuición inmediata: No se trata de una experiencia de Dios en sentido estricto, sino de un conocimiento de Dios envuelto en mediaciones concretas como son la fidelidad, el amor, la esperanza, el compromiso (indicadores, todos ellos, de que nos encontramos envueltos en una realidad que nos supera y fundamenta).

Así pues, Marcel afirma la existencia de Dios[53], pero esta existencia no la demuestra por vía racional, sino que llega a ella en el mismo plano de relación personalista (de exigencia de la persona), en el plano del tú, en el amor y veneración, y mediante una participación en el Ser. Sin embargo, a esta aprehensión del ser en su misterio ontológico no se llega por simple esfuerzo de recogimiento, sino que se precisa una decisión libre mediante la disposición moral de fidelidad, o aceptación de nuestro ser tal cual es. «El hombre se encuentra implantado en Dios; no tiene porqué buscarle fuera. Sólo hace falta que el hombre preste atención y reflexione sobre esta presencia, en el recogimiento de su corazón, con amor y humildad [...] No hay planteamiento del problema de Dios, porque Dios no es ningún problema para el hombre. El hombre y Dios están implicados en el misterio del Ser»[54].

Marcel inicia una renovación del lenguaje filosófico sobre Dios. Así, el conocimiento teorético de Dios sólo subsiste enraizado en una serie de experiencias profundas, de «experiencias de plenitud» que no deben ser entendidas en el sentido reduccionista, empírico, de «experiencia»: La existencia de Dios no es verificable si entendemos por verificabilidad la constatabilidad empírica en el espacio y en el tiempo. Dios, en cuanto realidad, debe ser verificado en la experiencia de la realidad humana: Las afirmaciones sobre Dios han de ser confirmadas en el horizonte de las experiencias de nuestra propia vida y no por una deducción racional.

La fe no es una cuestión de creer «que», sino de creer «en», y para Marcel (como para Kierkegaard) Dios es el Tú absoluto. La relación personal puede ilustrar

---

[53] En este sentido, R. Jolivet afirma que la investigación filosófica de Marcel ha estado orientada desde el principio hacia una elucidación de lo que comúnmente se llama «existencia de Dios» e «inmortalidad del alma». Pero antes de saber si se debía o no admitir la existencia de Dios, Marcel pensó que era preciso aclarar primero el sentido de la palabra «existencia». Cf. R. JOLIVET, *Las doctrinas existencialistas (Desde Kierkegaard a J.-P. Sartre)*, p. 332.

[54] F. MATE RUPÉREZ, *Planteamiento del problema de Dios en la filosofía de G. Marcel*, tesis de licenciatura (septiembre de 1965), Universidad de Barcelona, Facultad de Filosofía, pp. 60-61.

en alguna medida la relación existente entre Dios y el hombre. Son varios los enfoques concretos hacia la «Presencia absoluta», es decir, hay diversos modos de orientarse hacia Dios que no son mutuamente exclusivos. Así, el hombre puede abrirse a esta Presencia, a Dios, mediante las relaciones intersubjetivas, como el amor y la fidelidad creadora, que son sostenidas por Dios y hacia él apuntan; pero el culto, la plegaria, la invocación y respuesta a su llamamiento son también caminos para llegar a experimentar la Divina Presencia. Sin embargo, aquí se hunden las raíces de una filosofía de la libertad, y esta posibilidad de acogimiento o de rechazo constituye la esencia misma de la libertad, porque el hombre es una libertad que siente la llamada de la libertad. Así pues, el hombre puede abrirse a Dios, pero también puede cerrarse a él y negarlo, rehusando invocarle. Y ello depende, según Marcel, de una opción libre, de un acto de la voluntad.

Hemos visto anteriormente cómo el camino de acceso al misterio y al ser es la *PARTICIPACIÓN* de experiencias muy complejas y valiosas como por ejemplo el amor, la fidelidad, la esperanza. El discurrir filosófico de Marcel avanza por el sondeo de situaciones concretas que nos descubren el sentido de nuestra vida, a la vez que sus valores absolutos; pues es en el seno de esas experiencias concretas, excepcionales, de plenitud, donde penetra la Trascendencia y se deja reconocer por el hombre.

El propio Marcel afirmó: «Las aproximaciones concretas del Misterio Ontológico deberán buscarse no ya en el registro del pensamiento lógico, cuya objetivación plantea un problema previo, sino más bien en la elucidación de ciertos datos, propiamente espirituales, como son la fidelidad, la esperanza, el amor, en los que el hombre se nos muestra enfrentado con la tentación de la negación y del repliegue sobre sí mismo, del endurecimiento interior...»[55]. Por consiguiente, a continuación vamos a centrarnos en la caracterización de estas experiencias concretas: la fidelidad, la esperanza y el amor[56].

En el primer *Journal* apenas hay lugar para el análisis fenomenológico de la *FIDELIDAD*, pues tan sólo aparece textualmente cuando Marcel afirma que la fidelidad absoluta es la fe. Sin embargo, en *Être et Avoir* los puntos de vista sobre la fidelidad son constantes y se hayan interconexionados con la fe, la esperanza y el amor.

La concepción de la *fidelidad* constituye uno de los pilares fundamentales del pensamiento marceliano, sin embargo generalmente se le ha concedido poca importancia. Frente a un mundo desnaturalizado, vacío de toda significación, Marcel opone una «ética de la fidelidad». Sólo en esta perspectiva puede entenderse que por la fidelidad el hombre transcienda todo devenir, el trágico mundo del haber, de lo problemático y vaya más allá de la muerte, de la ausencia y del tiempo.

Marcel en su análisis fenomenológico de la fidelidad, empieza distinguiendo entre *fidelidad* y *constancia*. La constancia viene a ser como el «armazón racional de la fidelidad», y puede definirse como el hecho de perseverar en un determinado propósito. Sin embargo, la fidelidad implica un elemento más difícil de comprender:

---

[55] G. MARCEL, *Être et Avoir*, p. 173.

[56] Cf. F. BLÁZQUEZ, *La filosofía de Gabriel Marcel*, pp. 212-237.

la *presencia*, que no es el hecho de manifestarse exteriormente, sino el de «hacerme sentir que está conmigo».

La base de la *fidelidad* radica en el reconocimiento de un permanente ontológico. La fidelidad que no es un acto, sino un compromiso de por vida, exige un ser permanente, un «tú», digno, merecedor de que yo empeñe mi palabra y al que confiero un verdadero valor. Mediante la *fidelidad creadora*[57], el hombre se compromete en una forma positiva de relación interpersonal, que es transformadora del tú y del yo, porque renueva no sólo a quien se compromete sino también al tú de nuestro compromiso. Estamos en la unión del más estricto compromiso y de la más desenfrenada esperanza.

La verdadera naturaleza de la fidelidad se revela como «testimonio». Por eso, una ética que se inserta en la fidelidad se dirige, irresistiblemente, hacia una voluntad de incondicionalidad que no es sino la exigencia y el sello mismo del Absoluto en nosotros. Así pues, mediante la fidelidad, que es fruto de la aprehensión sobre nosotros de un doble permanente (el ser del prójimo y el ser de Dios), trasciendo mi devenir y alcanzo mi ser.

Marcel se refiere intermitentemente a la *ESPERANZA* en todos sus escritos, pero sus análisis más estructurados y específicos aparecen en el capítulo II de *Homo Viator* («Esquisse d'une phénomenologie et d'une métaphysique de l'espérance»), y en el capítulo IX de *El Misterio del ser* («La muerte y la esperanza»). Marcel ha querido desarrollar una ontología de la esperanza frente a las ontologías de la desesperación. Lleva a cabo un análisis existencial de la esperanza con la intención de contraponerla a la angustia y desesperación de los existencialistas protestantes y ateos. Para Marcel la esperanza no es un mero sentimiento psicológico, sino *la expresión de una radical estructura metafísica.*

La metodología marceliana empieza por clarificar qué no es la esperanza, con el fin de evitar ambigüedades; y así nos dice que la esperanza no puede confundirse con el deseo, con un optimismo fácil, ni tampoco consiste en la simple aceptación de una situación que se impone. La esperanza es asunción responsable de la situación histórica, surge como «perforación del tiempo» y «memoria del futuro», como apertura de crédito a la realidad.

La esperanza se presenta como reacción contra toda desesperación[58], no puede capitular ante la dificultad. Mediante la esperanza el hombre puede verificar existencialmente lo Inverificable por esencia, ya que nos hace ver que las cosas carecen de solidez si no son referidas a un orden trascendente. Así pues, la esperanza tiene sus fuentes en lo Invisible.

Fe y esperanza están íntimamente conectadas. Pero la esperanza también implica fidelidad, porque esperar es permanecer fiel en medio de las tinieblas. Sin embargo,

---

[57] «La fidelidad aprehendida en su esencia metafísica nos aparece como el único medio de que disponemos para triunfar sobre el tiempo, si esta fidelidad es una *fidelidad creadora*» (G. MARCEL, *Homo Viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Aubier-Montaigne, Paris, 1944, p. 171).

[58] «Desesperar» es admitir que la vida carece de sentido: «desesperar es suicidarse», es el absurdo sartriano. La desesperación es la profunda congoja del alma que proclama que no hay ser y consecuentemente, que no hay modo de colocar mi ser más allá de mi vida. Es probablemente en este punto de su filosofía donde el pensamiento de Marcel pulsa las cuerdas más típicamente existencialistas.

afirma una vez más Marcel, el hombre es libre de un rechazo radical cediendo al empuje de la desesperación y también es libre de confiar en la fuerza creadora de la realidad que, en su seno conlleva una exigencia de trascendencia.

Finalmente, la plenitud de la esperanza sólo puede darse donde existe el intercambio espiritual, la participación, es decir, el amor. Amor y esperanza no pueden separarse, pues ambas aúnan sus esfuerzos para hacer que el hombre supere la tentación de cerrarse en sí mismo, evitar la desvitalización de la persona y salvarla de un empirismo sistemático.

Marcel habla poco explícitamente del *AMOR*. No ha dedicado directamente a este tema ninguna obra, ensayo o conferencia; pero implícitamente esta experiencia de plenitud que constituye el amor se haya presente en toda su obra ya desde el propio *Diario Metafísico*, donde las referencias al amor eran numerosas. Nuestro autor piensa que el amor únicamente puede plantearse en una dialéctica de la participación. Por eso el amor no es ni un estado de ánimo del sujeto ni la imagen mental que me formo del otro, ya que una postura así falsearía la realidad misma del amor porque sería tratar al otro como a un él, objetivándolo y caracterizándolo[59].

En definitiva, la relación amorosa es un misterio, de modo que cuanto más la vivimos menos nos preguntamos sobre ella. Pero lo que es propiamente misterioso, según Marcel, no es el objeto del amor, sino la relación, la comunicación amorosa. El amor está por encima de todo juicio, más allá de las categorías lógicas y de cualquier posibilidad de verificación. En definitiva, el amor está muy distante de cualquier construcción intelectual. «Amar», pues, no es conocer «adecuadamente», sino que el amor surge como invocación, como llamamiento del «yo» al «tú»[60].

Tanto la fe como el amor constituyen una cierta manera de alcanzar esa realidad que nos trasciende: el Tú Absoluto. La plenitud buscada por el hombre mediante la comunicación amorosa (que transforma radicalmente a los seres) sólo puede hallarla en un Absoluto. El valor trascendente de la experiencia amorosa, como las experiencias concretas de la fidelidad y de la esperanza, es fruto de un autorreconocimiento, de que el sujeto haga consciente la búsqueda de infinito (exigencia de trascendencia), que implica siempre una actitud de participación.

En síntesis, podemos distinguir dos fases en la metafísica marceliana: En un primer momento, el hecho de estar enraizados en el ser, de ser «seres substanciales», sostiene y hace posible toda nuestra vida cognoscitiva y principalmente el conocimiento de nuestro propio ser, el ser de las demás cosas, y el de la sustancia Divina. Sobre esa base se desarrolla posteriormente una actividad personal de aproximación al ser mediante la reflexión segunda, posible sólo en el «recogimiento». El *RECOGIMIENTO* es una actitud interior mediante la cual me es posible juzgar mi vida, porque en ella se me manifiesta el intervalo que media entre mi ser y mi vida; y, porque, además, esencialmente consiste en encontrarme a mí mismo, en

---

[59] «Donde mejor vemos borrarse la frontera entre lo *en mí* y lo *delante de mí*, es en el amor» (G. MARCEL, *Aproximación al misterio del ser*, p. 39).

[60] «Amar a un ser es decir: tú no morirás [...] Puesto que te amo, puesto que te afirmo como ser, hay en tí algo que me permite franquear el abismo de eso que llamo indistintamente la muerte» (G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être*, Aubier, París, 1951, t. II, p. 62). Cf. *Homo Viator*, p. 194.

topar con mis bases ontológicas. Así pues, el recogimiento es una actitud moral que nos pone en disposición de juzgar rectamente de nuestra vida.

El reconocimiento del misterio ontológico del ser humano es la clave de la metafísica marceliana. Podríamos definir su metafísica como una aproximación a una muy positiva seguridad del ser, cuyo destino va inherente a las experiencias excepcionales de la fidelidad, de la esperanza, del amor. La originalidad de Marcel está en haber intentado descubrir una cierta aprehensión de la trascendencia como emparentada con la persona, como transpersonal, como Tú Supremo. El propio Marcel caracterizó la metafísica como «el acto por el que se define una inquietud y consigue parcialmente (aunque misteriosamente) si no suprimirse a sí misma, sí, al menos, transcenderse, cambiarse en una expresión de sí que, lejos de paralizar la vida superior del espíritu, la reafirma y la mantiene»[61]. El discurso metafísico trata de captar lo más íntimo de la realidad y de nuestra realidad.

Para Marcel, la metafísica, más que la obtención o retención de un resultado, es una búsqueda, un pensamiento filosófico vivo, en tensión constante, vital y crítica sobre la vida cotidiana. Como movimiento vital del espíritu la metafísica es una tarea creadora en el sentido de reconocer y de descubrir los vínculos sensibles y espirituales de nuestro ser en el mundo que nos posibilitan llevar a término nuestra aspiración ontológica. En definitiva, la metafísica es una reflexión sobre el ser humano en comunión existencial con todo ser y con el Ser Absoluto del que todo ser participa y en cuya participación puede llegar a realizarse.

Es un mérito de nuestro autor el haber puesto de manifiesto que más allá de la objetividad está la realidad existencial, por una parte; y la realidad del ser, trascendente, por otra. Y, entre ambas vertientes, la realidad del «tú». Además, subraya Marcel el carácter a la vez íntimo y misterioso del enlace entre el hombre y su cuerpo, y concluye que la encarnación es un dato central de la metafísica.

También son particularmente interesantes sus reflexiones sobre el mundo actual, que considera que «la religión de la técnica» ha convertido en un mundo funcionalizado. La vida en un mundo basado sobre la idea de función se encuentra expuesta y abocada a la desesperación. La tendencia a ver el *yo* como una suma de un cierto número de predicados perfectamente definibles se convierte en una tendencia a reducirlo a cierto número de funciones. Cuando esto sucede, aparece el «hombre problematizado» que es producto de nuestra civilización racionalista, científica e industrial, en el que ha desaparecido todo sentido del misterio ontológico y sobre el que Marcel pronuncia más de una lamentación. Considera que en su sociedad todo contribuye a arrancar al hombre su sentido del ser, ese contacto viviente con lo inagotable que hay dentro de él, que es la única fuente su-prema de plenitud y de alegría. Un mundo funcionalizado, produce un yo especializado cuyos recursos pueden ser perfectamente catalogados y utilizados, y Marcel acusa a la técnica de esta funcionalización, a través de la cual el hombre se empobrece y se convierte en un ser alienado, codicioso y ávido de bienes, que tiene por ídolos la producción, el consumo y la técnica. Por eso, en lugar de amigos, busca placer, posesión y

[61] G. MARCEL *Homo Viator*, p. 182. Cf. *Du Refus à l'Invocation*, pp. 192-193.

poder: en vez de «ser», busca «tener».

En conexión con la definición de la metafísica como esclarecimiento de una inquietud cuyo centro de atención es el ser y más específicamente el ser humano, Marcel insiste también sobre la relación entre metafísica y verdad. Marcel era consciente de que la verdad dentro del plano existencial no puede depender exclusivamente de procesos intelectuales, por lo que resalta la inadecuación entre la razón y la realidad. De ahí que considere que la verdad de la «razón pura» es sólo una pobre parcela de lo real, y que deben abrir nuevos caminos progresando hacia la necesidad de una nueva ontología.

La filosofía de Marcel, uno de cuyos pilares será la metafísica de la esperanza como expresión de la vocación de absoluto ínsita en el hombre, intenta ser una «nueva mayéutica» que haga emerger en cada uno de nosotros, mediante la reflexión, el ser o la dimensión trascendente de nuestra realidad. Marcel intenta reavivar el sentido y la conciencia de lo que hay de hondo y de metafísicamente significativo en lo familiar y lo común. Así, a menudo, parte de un término familiar como «tener»[62] o «presencia», «amor», «esperanza», etc. y procede a analizar su significado. Por un momento puede darnos la impresión de que nos hayamos ante un analista lingüístico, pero pronto nos percatamos de que Marcel no hace sino revelarnos la significación metafísica que se oculta tras términos aparentemente ordinarios y triviales. Podríamos decir que lo que le interesa no es llegar a demostraciones deductivas sino revelar las implicaciones, desplegar la significación metafísica de una experiencia personal desde dentro de la experiencia misma. En definitiva, Marcel trata de restituir a la experiencia humana su peso ontológico.

No puede negarse que el pensamiento de Marcel es difícil de captar y también muy personal. Pero es importante percatarnos de que «él no trata de explorar lo que trasciende toda la experiencia humana, sino que lo que pretende es poner de manifiesto o llamar la atención sobre el significado metafísico que se oculta en lo familiar, sobre los indicadores de lo eterno que hay en las relaciones interpersonales, a las que atribuye un gran valor positivo, y sobre una presencia que lo invade y unifica todo»[63]. Podríamos decir que su filosofía trata sobre las relaciones personales y la relación con Dios.

Así pues, Marcel no nos propone una definición metafísica, sino más bien una descripción por la que la metafísica sería un esfuerzo por obtener una cierta captación o percepción de lo Absoluto y, en cierta manera también, analizar su contenido. Sería inútil tratar de poner en orden y explicar las sucesivas expresiones de lo que sería una especie de «intuición totalizante», que no implica un deduccionismo o demostrabilidad apodíctica, ni una sistematicidad; y cuya finalidad última sería preparar lo que podría denominarse como la «comunión de los espíritus».

Todo el empeño de la filosofía de Gabriel Marcel consiste en tomar contacto con lo concreto, con ese mundo de realidades profundas, más allá de las representa-

---

[62] Marcel caracteriza el *tener* como lo que no es directamente el yo. Es una zona que se mueve en la tensión entre la exterioridad y la interioridad. De ahí su exponibilidad y la indisponibilidad que provoca en la persona que sólo busca poseer.

[63] F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, vol. IX, p. 322.

ciones conceptuales, en hacer más comprensiva la idea de razón. La metafísica de Marcel, que en alguna ocasión ha sido definida como «una filosofía de la participación» no puede tratar de resolver el misterio degradándolo en problema, sino reconociéndolo, reverenciándolo. Su intención primordial no era otra que la de elaborar una filosofía del misterio y de la trascendencia, sin caer en un romanticismo voluntarista, en un subjetivismo psicologista. A pesar de ello, han sido varios los autores que le han reprochado una actitud irracionalista, romántica o fideísta. Frente a ellos Marcel siempre ha afirmado preconizar una «filosofía de la reflexión». Pero esta reflexión no se debe entender como opuesta a la vida, sino que la reflexión se articula en algo vivido, en la experiencia tomada como una sólida presencia que debe sustentar todas nuestras afirmaciones.

La originalidad de Marcel estriba en preconizar otro género de saber: un saber no exacto en el que el sujeto, en vez de dominar el objeto, es sobrecogido por el misterio. Quiere destacar con fuerza la insuficiencia del pensamiento abstracto, teórico, general, unívoco, y afirma que la conciencia teórica no es más que una entre muchas funciones; es decir, que los conceptos no son el fin del conocimiento, sino un instrumento del mismo. Por consiguiente, la aproximación concreta al misterio ontológico no se realiza mediante ideas claras y distintas, impersonalmente comunicables, sino mediante actos personales; es decir, no se trata de especular en torno al ser, sino de sentirnos partícipes en él.

Su peculiar metafísica, que se sirve de categorías menos rígidas, ha hecho que muchos se sientan tentados a considerar la filosofía de Marcel como una especie de poesía, o como unas meditaciones personalísimas y no como lo que comúnmente se suele tener por *filosofía*. Frente a las acusaciones de irracionalismo, misticismo, fideísmo, subjetivismo, etc., cabe destacarse que Marcel no rechaza la razón o el concepto, sino el abuso de la razón y el conceptualismo. Su concepción de la experiencia es superadora de todo reduccionismo empirista-positivista, pues para Marcel la razón es experiencia comprometida y explicada, y la experiencia es razón implícita. Es decir, todo campo de experiencia implica una estructura racional que el pensamiento explicita o puede explicitar. De aquí el gran mérito de Marcel: poner de manifiesto el carácter originario de la subjetividad, sin confundir el orden de lo vivido, de la experiencia, con el de la reflexión sobre la experiencia; es decir, distinguir entre la experiencia y la elaboración conceptual de esa experiencia. En definitiva, Marcel elabora un concepto más amplio de experiencia por el cual descubre diferentes niveles de experiencia en el hombre, ninguno de los cuales debe convertirse en dictatorial con respecto a los demás.

Por otra parte, tampoco son acertadas las críticas que caracterizan el pensamiento de Marcel como individualista. Frente a ellas se debe afirmar que Marcel atiende, ante todo, a la dimensión básica que es la «interpersonal», pues considera que lo social está en función de lo personal.

Gabriel Marcel se opone al gran sueño del positivismo de eliminar la perspectiva metafísica, pues considera que el hombre siempre se ha planteado y se planteará las preguntas definitivas sobre su vida como totalidad y sobre el sentido de la totalidad. Pero en Marcel, el conocimiento metafísico se refiere a un ser que supera la dicotomía sujeto-objeto, pues para él el ser no es un objeto. Además, la metafí-

sica es una ciencia que no puede prescindir del universal concreto, que es el singular.

Por último se debe insistir en su planteamiento del tema de Dios como uno de los aspectos más originales de su pensamiento: Dios no cabe en la limitada parcela del concepto, ni es la verdad que la razón proyecta a fin de encontrar seguridad. Dios reside más allá de las fronteras del saber, pero su trascendencia se traduce en personalidad. Y precisamente por ello, porque es Persona, sólo puede encontrársele a través del diálogo. Un diálogo que sólo se puede llevar a cabo en el seno de la libertad, ya que es el hombre quien mediante un acto libre debe afirmar y adherirse a este Dios liberador, o bien negarlo.

El existencialismo de Marcel no es un existencialismo de la pura libertad, soledad o angustia radical (como sería el de Sartre), sino una filosofía que desemboca en la Verdad y Bien absolutos cuya participación hace reales a cada ser en particular y la comunión de todos entre sí. Se trata de un existencialismo de la intersubjetividad y de la Trascendencia, de una metafísica y de una ética, para que el filósofo pase del olvido a la memoria o evocación del ser. Para Marcel, nosotros, en realidad, no somos de nosotros mismos, sino que somos participación de un ser que nos trasciende: éste es el único camino de reconquista de la propia autenticidad.

En Marcel no hay una total gratuidad de la existencia, ni una total libertad, pues no niega la existencia de Dios. Marcel no agota la existencia en la pura actividad libre, autocreadora, sino que subraya la libertad y responsabilidad moral como notas constitutivas o modos de realizarse activamente la existencia. Según Marcel, la esencia del hombre también consiste en la libertad, pero ésta no parte de cero, sino que está orientada hacia el Ser (Dios), y sólo hace falta que el hombre lo reconozca. El hombre es un ser que tiene el poder singular de afirmarse o de negarse según se afirme el Ser en sí y se abra a él, o que le niegue y al mismo tiempo se cierre: porque es en este dilema donde reside la esencia misma de su libertad. El hombre es libre de afirmarse, o de negarse, de cerrarse o abrirse, de exteriorizarse o interiorizarse, de suicidarse o mantenerse en la existencia[64].

En definitiva, podemos concluir que la metafísica de Marcel no pretende destruir el mundo racional, sino superarlo, abriendo un campo de realización más elevado: su metafísica es la del «somos» por oposición al «yo pienso».

FRANCISCA TOMAR ROMERO

Universidad de Barcelona.

[64] En Marcel se podría hablar de una trilogía formada por los términos: «ser», «muerte» y «libertad»: La base o fundamento de su filosofía se centraría en los términos antagónicos «muerte» y «ser», entre los cuales surge la libertad como facultad que permite al hombre escoger uno u otro de los caminos.

NOTA ACERCA DE LAS PRECISIONES TOMISTAS AL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE CIENCIA PRÁCTICA Y LA NOCIÓN CONTEMPORÁNEA DE CIENCIAS SOCIALES[1]

La consideración de los temas filosóficos según la tradición aristotélico-tomista, omite indicar a veces cuáles han sido los aportes de Tomás de Aquino. Esto lleva consigo el riesgo de pasarlos por alto, ya sea total o parcialmente, a la hora de exponer la doctrina sobre el asunto en cuestión. En esta nota nos proponemos poner de relieve el enriquecimiento a la noción de ἐπιστήμη πρακτική que supone su tratamiento por parte del Aquinate. Lo hacemos usando casi exclusivamente los textos tomistas. Pensamos que de este modo hacemos un aporte al brindar reunido y ordenado un material muy valioso. También nos interesa hacer notar la importancia de la doctrina tomista para la epistemología de las modernas ciencias sociales, destacando los contrastes entre ambas.

1. La doctrina aristotélica

En otra parte nos hemos detenido en la exposición del pensamiento de Aristóteles sobre esta cuestión, por lo que aquí haremos sólo una escueta referencia a ella[2]. Aristóteles distingue las ciencias teóricas de las prácticas en los libros VI y XI de la *Metafísica* por la naturaleza diversa de sus objetos respectivos. En tanto que las ciencias teóricas tratan acerca de un ente de una naturaleza tal que es capaz de moverse a sí mismo, los objetos de las ciencias poiéticas tienen su principio de movimiento fuera de ellos, en la mente que los produce, y los de las prácticas, que son las acciones humanas, también lo tienen en otro, en aquél que las hace y en el fin o propósito que los mueve a hacerlas[3]. Ciencias prácticas o poiéticas son hábitos de conocimiento de los objetos prácticos o poiéticos. En los casos de estas últimas, las ciencias prácticas y poiéticas, el uso del término ἐπιστήμη no respeta estrictamente las definiciones de los *Analíticos*, para las que el objeto de ciencia debe ser universal y necesario[4]. Los objetos de ellas son contingentes y, consecuentemente, el rigor de sus demostraciones, es menor al de las ciencias teóricas. Lo dice claramente en la *Ética a Nicómaco*: «Todo lo que se diga de las acciones, debe decirse en esquema y no rigurosa precisión», pues «es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que lo admita

---

[1] Comunicación a la XVIII Semana Tomista celebrada en Buenos Aires del 7 al 11 de septiembre de 1993.

[2] Cfr. R. F. Crespo, *El concepto amplio de ciencia en Aristóteles y las ciencias sociales contemporáneas*, comunicación al II Simposio de Epistemología y Metodología en las Ciencias Humanas y Sociales, Mendoza 1993.

[3] Cfr. *Metaphys.* E 1: 1025 b 6-27; K 7: 1063 b 36 y 1064 a 1-19.

[4] Cfr. *Analyt. post.* II 4: 73 a 23-4; 6: 74 b 14; 8: 75 b 24; y *Ethic. Nicom.* VI 3: 1139 b 23.

la naturaleza del asunto»[5]. Es el caso de la política y la ética, disciplinas acerca de las acciones humanas, en las que, además, el fin no es una mera contemplación desinteresada, sino la acción: «Cuando se trata de cosas prácticas el fin no es haberlas considerado todas y conocerlas, sino más bien hacerlas»[6]. Mientras que «el fin de la ciencia teórica es la verdad [...], el de al ciencia práctica, la obra»[7].

2. La doctrina tomista

Santo Tomás clarifica mejor las nociones de ciencia teórica y práctica al sistematizar más rigurosamente los criterios de distinción entre ellas. Dichos criterios, que veremos a continuación por separado, son tres: según el objeto, según el fin y según el modo de conocer.

1. Distinción por el objeto.

«Adviértase, nos dice el Aquinate, que de tres maneras se puede llamar especulativa una ciencia. Primero por parte de las cosas que estudia, cuando el que las estudia no las puede hacer ni modificar, y por esto es especulativa la ciencia que el hombre tiene las cosas naturales y divinas»[8]. Es el criterio aristotético. Las ciencias teóricas son acerca de objetos no operables por el sujeto —no como la acción y la fabricación—. En cambio, las ciencias prácticas tratan acerca de un objeto práctico: «Toda ciencia práctica versa acerca de cosas practicables por el hombre; como la moral, de los actos humanos, y la edificativa, de los edificios»[9]. «Como pues, sigue diciendo, el sujeto de la filosofía natural es el movimiento o las cosas móviles, así el sujeto de la filosofía moral es el acto humano ordenado al fin»[10].

También dependiendo del objeto, la certeza de las ciencias es mayor o menor. «Cuando algunas de las ciencias son naturalmente anteriores, tanto son más cier-tas [...] Luego, la ciencia que trata del ente y máximamente de las cosas universales es certísima [...] Y tanto alguna ciencia es más cierta, cuantos menos actos se requieren para la consideración de su sujeto. De donde las ciencias prácticas son incertísimas, puesto que consideran muchas circunstancias de los actos»[11]. Esta distinción está involucrando, además, al método.

A nivel de principios, también las cosas cambian según se trate de una ciencia especulativa o práctica: «Se dicen principios más ciertos aquéllos que son más nota-

---

[5] *Ethic. Nicom.* II 2: 1104 a 1-2. Cfr. I 2: 1094 b 24-6.

[6] *Ethic. Nicom.* X 9: 1179 b 1-2. Cfr. también I 3, II 2 y IV 5, 7 y 8.

[7] *Metaphys.* II 1: 993 b 21-2.

[8] *Summ. theol.* I q. 14 a. 16. Las traducciones de Tomás de Aquino son, para la *Suma teológica*, las de la edición de la BAC, y para el resto de sus obras, propias.

[9] *Summ. theol.* I q. 1 a. 4.

[10] *In I Ethic.*, lect. 1, n. 3. Aclaramos, siguiendo a G. E. Conferrada, *Ciencia y filosofía en el tomismo*: «Sapientia» XLVII (1992) 7, que Santo Tomás usa indistintamente los términos *philosophia* y *scientia* para referirse a la misma realidad.

[11] *In I Metaphys.*, lect. 1, n. 47. Cfr. también *Summ. theol.* II-II q. 94 a. 4. Para la distinción tomista entre objeto y sujeto de una ciencia, cfr. G. E. Conferrada, *art. cit.*, loc. cit., 12.

bles y más indagados. Más simples aquéllos que se buscan más superficialmente, como en las ciencias morales, cuyos principios se toman de aquellas cosas que están en muchos»[12]. Por ello, tanto por la mayor dignidad del objeto como de los principios, las ciencias especulativas son más ciencia y más nobles: «Entre las artes y las ciencias, las especulativas son más ciencia que las activas[13].

A partir de esta distinción por el objeto se puede percibir la conveniencia de la segunda distinción, por el fin. Empezamos por examinar mejor qué es la ciencia. Ella es un hábito: «Y es igual, dice Tomás de Aquino comparándola con los hábitos sensibles, que los hábitos de la ciencia, cuyos actos se distinguen según los objetos»[14]. La ciencia es un hábito de la razón cuyo acto es un acto de conocer científicamente. Según sea el objeto conocido, distinta va a ser la intención o fin de la razón en su relación con él. Respecto al orden natural que se da en los objetos de la filosofía natural, la posibilidad de la razón en su consideración es sólo la contemplación del mismo. En cambio, hay otros órdenes que la razón, al considerarlos, también realiza, como es el caso de las operaciones de la voluntad y los productos exteriores. Los hábitos de estos actos de la razón son dos tipos de ciencia, la filosofía moral y las artes mecánicas[15]. Cuando el objeto de la razón es teórico, la consideración de la razón sólo puede ser teórica, desinteresada, contemplativa. En cambio, cuando el objeto es práctico, puede ser tanto práctica como teórica, al buscar o no la realización del acto: «Por lo que es evidente que la razón humana respecto a las cosas naturales es sólo cognoscitiva, mientras que de las artísticas es cognoscitiva y factiva; luego, es necesario que las ciencias humanas que versan sobre las cosas de la naturaleza sean especulativas, pero las que se refieren a las cosas hechas por el hombre sea prácticas u operativas por imitación de la naturaleza»[16]. Nos hemos ido deslizando hacia el segundo criterio de distinción.

2. Distinción por el fin.

«Por razón del fin, se distinguen, pues el entendimiento práctico difiere del especulativo por el fin, como dice el Filósofo. En efecto, el fin del entendimiento práctico es la operación, y el del especulativo es la contemplación de la verdad; y por esto, cuando un arquitecto, por ejemplo, piensa cómo se puede construir un edificio, pero no con el objeto de construirlo, sino simplemente para saber cómo se construye, tiene, con respecto al fin, un conocimiento especulativo, aunque se trata de una cosa factible»[17]. «El intelecto teórico o especulativo, repite, se distingue propiamente del activo o práctico, en que el especulativo tiene por fin la verdad que considera, y el práctico, en cambio, considera la verdad en la acción como su fin»[18]. El hábito correspondiente a los actos de la razón práctica, la que

---

[12] *In VI Metaphys.*, lect. 1, n. 1146.
[13] *In I Metaphys.*, lect. 1, n. 35.
[14] *In De sensu et sensato*, n. 285.
[15] Cfr. *In I Ethic.*, lect. 1, nn. 1-2.
[16] *In Polit.*, prooem., n. 2.
[17] *Summ. theol.* I q. 14 a. 16.
[18] *In Boeth. De Trinit.* q. 5 a. 1c.

considerando el orden impera su ejecución, es la ciencia práctica: «En las ciencias, algunas son prácticas y otras especulativas, y difieren porque las prácticas son para la obra y las especulativas, en cambio, por sí mismas»[19]. En el mismo sentido dice Tomás de Aquino que se distinguen «las ciencias prácticas de las especulativas en que las especulativas se ordenan solamente a la ciencia o conocimiento de la verdad y las prácticas a la acción u obra»[20]. «El fin, pues, de las prácticas es la acción, como dice el Filósofo»[21].

Pero por más que el fin de la ciencia práctica sea la acción, ella misma nunca es la acción, sino un conocimiento previo a ella, pues «en las ciencias prácticas se busca saber para la obra»[22]. «Es, pues, la ciencia activa aquella por la que nos preparamos para ejercer correctamente las operaciones que son llamadas acciones, como es la ciencia moral»[23]. Y esto queda aún más claro cuando dice que «la ciencia moral, por más que se quiera que sea para la acción, esa acción no es el acto de la ciencia, sino más bien el de la virtud, como es evidente en el libro de la *Ética*»[24]. La ciencia es siempre un hábito de actos de conocimiento; nunca de los actos propiamente dichos, cuyo hábito es la virtud moral. Pasamos a la última distinción.

3. Distinción por el método.

También las ciencias son especulativas «por el modo de saberlas, como ocurre, por ejemplo, cuando un arquitecto estudia una clase definiendo, dividiendo y considerando en general lo que debe y lo que no debe tener, ya que esto es conocer una cosa factible, pero no en cuanto factible, sino de modo especulativo, ya que, en realidad, hacer una cosa es aplicar la materia o la forma y no resolver el compuesto en sus principios formales universales»[25]. Esto no quiere decir que la ciencia factiva consista en la fabricación, pero sí que el método debe ser el que provee los conocimientos necesarios para ella, en el caso del ejemplo del texto, hay que conocer las técnicas que permitan construir. Dice en el mismo sentido en el *Comentario a la Ética*, que el modo propio de proceder de las ciencias especulativas es el resolutorio (o analítico), en el que los efectos se resuelven en sus principios, y el método de las prácticas, en cambio, el compositivo, en el que se aplican los principios generales a lo singular[26]. El práctico debe ser un conocimiento tan concreto que «manifiesta desde arriba cómo se pueden perfeccionar las cosas singulares: lo que es necesario en toda ciencia práctica»[27].

---

[19] *In I De anima*, lect. 1, n. 3.
[20] *In Polit.*, prooem., n. 6.
[21] *Summ. theol.* I q. 1 a. 4c.
[22] *In XI Metaphys.*, lect. 7, n. 2265.
[23] *In XI Metaphys.*, lect. 7, n. 2253.
[24] *In Boeth. De Trinit.* q. 5 a. 1c
[25] *Summ. theol.* I q. 14 a. 16c.
[26] Cfr. *In I Ethic.*, lect. 3, n. 35. Acerca del método de la ciencia práctica, remitimos al completo estudio de C. I. MASSINI, *Método y filosofía práctica*, comunicación al II Simposio de Epistemología y Metodología en Ciencias Humanas y Sociales, cit., y a sus referencias al tema en *Querella sobre la ciencia del derecho*, en *La prudencia jurídica*, Buenos Aires 1983, pp. 175-181.
[27] *In Polit.*, prooem., n. 8.

4. Consideración conjunta de los criterios de distinción.

Planteados los criterios, veamos qué sucede cuando se combinan. El fin de la ciencia señala su objeto preferible: «Siempre que conviene que la materia sea proporcionada al fin, conviene que la materia de las ciencias prácticas sean cosas que pueden ser hechas con nuestras acciones, para que así el conocimiento de ellas pueda ser ordenado a la acción como un fin. En cambio, conviene que la materia de las ciencias especulativas sean las cosas que no son hechas por nuestras acciones»[28]. De lo anterior resulta que el objeto de las ciencias prácticas es siempre práctico, pero no a la inversa. Un objeto práctico puede ser considerado por una ciencia especulativa por el fin: «La razón especulativa interviene principalmente en las cosas necesarias»[29]; pero también puede hacerlo en las contingentes y las ciencias que surgen de esta última consideración, especulativas según el fin, «no son sobre las cosas contingentes según razones universales»; es el caso de la física. En cambio «sólo las ciencias prácticas —según el fin— son acerca de cosas contingentes en cuanto tales, es decir, en particular»[30]; es el caso de la ciencia moral. A punto tal que «es pues manifiesto, dirá Tomás de Aquino, que las dichas ciencias prácticas no son universales»[31].

Concluimos, entonces, con el mismo Aquinate, que «por consiguiente, la ciencia que es especulativa por parte de las cosas que conoce es exclusivamente especulativa» —no puede haber ciencia práctica por el fin o el método de un objeto teórico—; «la especulativa por el modo de conocer o por el fin que se propone, es en parte especulativa y en parte práctica» —por el método o fin y por el objeto respectivamente—; «y aquélla cuyo fin es la operación es simplemente práctica», siempre sobre un objeto práctico[32]. En resumen, hay ciencias:

— especulativas por el objeto, fin y método;
— prácticas por el objeto, pero especulativas por el fin;
— prácticas por el objeto, fin y método.

Finalmente, al hablar de la medicina en el comentario al *De Triniate* de Boecio, Santo Tomás considera otra posibilidad, asimilable quizás a la distinción por el método: «Siempre que dividamos a la medicina en teórica y práctica, no lo hacemos según el fin. Puesto que según este criterio toda la medicina se contiene en la práctica, en cuanto ordenada a la acción. Lo hacemos, en cambio, según la ya mencionada división por la que aquellas cosas de las que trata la medicina están cerca o lejos de la acción. Llamamos así práctica a la parte de la medicina que enseña el modo de actuar para curar, como que a tales abscesos se les debe aplicar tales remedios. Llamamos en cambio teórica a aquella parte que enseña los principios por los que el hombre es dirigido en la acción, pero no próximamente, como que las

---

[28] *In Boeth. De Trinit.* q. 5 a. 1c.
[29] *Summ. theol.* II-II q. 94 a. 4c.
[30] *In VI Ethic.*, lect. 3, n. 1152.
[31] *In XII Metaphys.*, lect. 7, n. 2267.
[32] *Summ. theol.* I q. 14 a. 16c.

fuerzas son tres, o los géneros de fiebre tantos»[33]. Se ve que hay ciencias que son prácticas en cuanto al fin y al objeto, pero que tienen una parte teórica, que es la consideración de las partes del objeto que están alejadas de la acción, en lo que incluye la medicina y la moral.

De todo lo anterior resulta claro que al hablar de ciencia teórica u práctica se debe señalar el criterio de distinción usado para saber de qué estamos hablando. ¿Cuál de las ciencias, nos preguntamos, es la mejor, y cuál de los criterios de distinción es el más importante? «Así, pues —nos responde Tomás de Aquino—, si se considera la ciencia en cuanto a su acto por el objeto, es evidente que la ciencia más noble es aquélla acerca de lo mejor y más honorable. Si se considera en cambio por su cualidad o modo —método—, es más noble la que tiene más certeza. Así, pues, cuando se dice que una ciencia es más noble que otra, lo es o porque trata de cosas mejores o más nobles o porque tiene más certeza. Pero esto no es así en algunas ciencias, porque algunas son más ciertas que otras, pero sin embargo de cosas menos nobles», y a la inversa. Por ejemplo, la matemática y la política: «Sin embargo, la mejor es la que trata de las cosas mejores y más honorables»[34]. De donde queda claro que el criterio que prevalece a la hora de considerar la dignidad de las ciencias es el del objeto. Y en general, «la ciencia especulativa es más noble que la práctica»[35], y dentro de las teóricas, la más noble es la metafísica[36], y entre las prácticas, la política[37].

3. El aporte tomista

Para quien ha recorrido el iter cronológico del tratamiento de la cuestión de la ciencia práctica, al lado de la completud y rigor de la consideración tomista, la doctrina aristotélica queda reducida a un apunte preliminar. Aunque en ella esté de algún modo como en germen, contenido todo, ha sido necesario el análisis y el desarrollo de Tomás de Aquino para poder evaluar su importancia. En primer lugar, debemos hacer notar la relevancia de la distinción entre ciencia especulativa y práctica por el fin, que estaba meramente enunciado por Aristóteles[38]. Más aún, aunque en algunos pasajes de la *Política* y de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles usa la noción de ciencia en un sentido amplio, en ningún lugar dice que esas ciencias sean las prácticas. Fue necesaria la intervención de Tomás de Aquino para confirmarlo. Por otra parte, Santo Tomás deja abierta la posibilidad de desarrollar una ciencia que sea práctica por el objeto, mientras que especulativa por el fin. Esta combinación no está contenida en Aristóteles. En él, la ciencia práctica por el objeto es necesariamente práctica, además, por el fin.

También resulta algo nuevo la distinción por el método. Es distinto apender

---

[33] *In Boeth. De Trinit.* q. 5 a. 1 ad 4um.
[34] *In I De anima*, lect. 1, nn. 4-5.
[35] *Summ. theol.* I q. 14 a. 16c.
[36] Cfr. *In I Metaphys.*, lect. 2, nn. 35, 47, 50-51.
[37] Cfr. *In Polit.*, prooem., nn. 6-7.
[38] Cfr. *Metaphys.* II 1: 993 b 21-22.

que una casa consta de tales ambientes, que a uno le enseñen a aplicar los principios para su construcción correcta, aspectos respectivamente, teórico y práctico por el método, en el ejemplo de la arquitectura. Esta amplitud de posibilidades que abre la sistematización tomista constituye un aporte que enriquece notablemente la noción de ciencia.

4. Actualidad de las precisiones tomistas

La ciencia es para Santo Tomás un concepto análogo. Surge claramente de lo expuesto y más aún si consideramos la ciencia de Dios, que no es un hábito, sino substancia, acto puro[39]; y que tampoco es discursiva, ya que Dios ve los efectos en sí mismo, como su causa[40].

Mientras tanto, el nominalismo de alguna filosofía moderna corta el acceso noético a la realidad. La ciencia se apoya, entonces, para garantizar su certeza, en la absolutización del método, que se podría interpretar como un olvido del carácter relacional de la misma, ya señalado por Aristóteles en las *Categorías*[41]. Para esta visión caben dos posibilidades: que todo aquello que no sea manipulable por el método no sea ciencia, o forzar el objeto para encasillarlo en el método. Su historia viene desde el matematicismo cartesiano, el fisicismo kantiano, el sociologismo de Comte[42], y el positivismo y el neopositivismo, que sólo admiten las ciencias empíricas. Hemos pasado, entonces, del concepto análogo aristotélico-tomista de ciencia a uno unívoco, monista y, por tanto, reduccionista, que no admite la coexistencia de una pluralidad metódica.

Esto lleva a una desconexión entre las ciencias y la metafísica, y, en el orden práctico, también de la ética, a las que, según vimos, están subordinadas en Tomás de Aquino. La mayor parte de las veces, ambas ciencias principales son excluídas del ámbito científico. Para la teoría positivista de la ciencia, las leyes científicas son constataciones de regularidades fenoménicas, que se quedan a ese nivel, desinteresándose del de la realidad[43]. Refiriéndose a la política, Max Weber reconoce

---

[39] Cfr. *Summ. theol.* I q. 14 a. 1c.

[40] Cfr. *Summ. theol.* I q. 14 a. 7. Entre otros, son de la opinión de que la ciencia es un concepto análogo, A. Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, FCE, México 1957, p. 66; I. M. Bocheński, *Los métodos actuales del pensamiento*, Rialp, Madrid 1957, pp. 260-261; R. Calderón Bouchet, *Esperanza, historia y utopía*, Dictio, Buenos Aires 1980, p. 288; y C. I. Massini, *Querella sobre la ciencia del derecho*, en *La prudencia jurídica*, ed. cit., pp. 101ss. No es objeto de este trabajo determinar qué clase de analogía es la de la ciencia. Parece claro, en primer lugar, que se trata de un concepto —no sólo de un término— análogo. Massini dice que es de proporcionalidad propia. Pero cabría plantearse si por la desigual dignidad de las ciencias, y teniendo en cuenta, además, la ciencia de Dios, no habría un analogado principal y si no sería de atribución intrínseca.

[41] Cfr. *Categ.* 7: 7 b 27; 10: 11 b 27. También en *Metaphys.* Δ 15: 1021 b 6.

[42] Para un análisis de estas posiciones, cfr. É. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid 1966.

[43] Dice Comte: «En un mot, la révolución fondamentale qui caractérise la virilité de notre intelligence consiste essentiellement à substituer partout, à l'inaccesible détermination des causes proprement dites, la simple recherche de lois, c'est-à-dire des relations constantes qui existent entre les phénomènes observés» (A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Garnier, Paris 1949, t. II, p. 34). Sobre la desconexión entre la ley

la lejanía entre sus contrucciones teóricas —los tipos ideales— y la realidad[44]. A su vez, sostiene también, como todos los positivistas, la necesidad de la libertad de valores, en su caso para el estudio científico de la política[45]. Según Eric Vögelin la materia de estudio del mismo Weber lo puso frente a la necesidad de acudir a la metafísica y a la ciencia práctica, pero no dio el paso[46]. Como dice Sanguineti, «la existencia de unidad acompaña siempre al conocimiento intelectual, que es conocimiento de los entes: pero cuando las cosas son despojadas de sus actos intrínsecos, de su ser y de su esencia, su inteligibilidad procede irremediablemente del pensamiento humano. Éste será el término de la ciencia positivista contemporánea: su endeble fundamentación en los modelos construidos en la subjetividad humana»[47].

Dependiendo del objeto, a veces lo único posible es esta generalización de datos fenoménicos, pero se debe reconocer que sus posibilidades son limitadas, sólo probables o estadísticas. El físico necesita una metafísica implícita, con una realidad unificadora como es el concepto filosófico de sustancia material[48]; de hecho, usa éste y otros conceptos, y el principio de causalidad. El «científico social» necesita una antropología, y puede darle una utilidad a su teoría poniéndola al servicio de una ciencia práctica. De hecho, en realidad «la especulación positiva no pretende ser una contemplación de la verdad de las cosas, sino simplemente una teoría de la acción»[49]; «science, d'où prévoyance, d'où action»[50]; pero una acción cuyos criterios son arbitrarios, porque, al margen de la ciencia práctica, depende no de la realidad de las cosas, sino de la voluntad del hombre[51]. Ambos, físico y científico

---

científica y la realidad, cfr. J. A. CASAUBON, *Las relaciones entre la ciencia y la filosofía*: «Sapientia» XXIV (1969) 110ss.

1969, pp. 110 y ss.

[44] «Las construcciones teóricas, dice, están, efectivamente, al servicio exclusivo del conocimiento que no les es dado por las realidades, que, como consecuencia de la intervención de otra serie de factores y de motivos no comprendidos en los presupuestos de la construcción teórica, sólo contienen, incluso en el caso más extremo, meras aproximaciones al desarrollo construído» (M. WEBER, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Ed. Península, Barcelona 1971, p. 156).

[45] «Precisamente, dice, la libertad de valores, es el presupuesto de todo estudio científico sobre la política» (M. WEBER, *op. cit.*, pp. 156-157). «Eemitir un juicio sobre la validez de tales valores es un asunto de fe» (*Ibid.*, p. 13). El economista inglés Lionel Robbins, un clásico en lo que se refiere a las cuestiones conceptuales de su saber, señala que «la economía es neutral por lo que se refiere a los fines; no puede pronunciar una sola palabra acerca de la validez de los juicios finales de valor» (L. ROBBINS, *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica*, FCE, México 1944, p. 195). Por ello se empeña en distinguir la «ciencia económica», que sería la teoría pura, de la «política económica», que no sería ciencia, en la que se admitirían las valoraciones; eso sí, eminentemente privadas: cfr. *Ibid.*, pp. 201ss.. Cfr. ID., *Political Economy: Past and Present*, Macmillan, New York 1976, Introduction; (1981), p. 8; y *Economics and Political Economy*: «EAE Papers and Proceedings» LXXI (1981) 8.

[46] Cfr. E. VÖGELIN, *Nueva ciencia de la política*, Rialp, Madrid 1968, pp. 27-45.

[47] J. J. SANGUINETI, *Augusto Comte. Curso de filosofía positiva*, EMESA, Madrid 1977, p. 30.

[48] Cfr. A. CATURELLI, *La física actual y la ética cristiana*: «Sapientia» XL (1985) 188.

[49] J. J. SANGUINETI, *op. cit.*, 71. Sobre la *libido dominandi* de la ciencia moderna, cfr. A. GÓMEZ ROBLEDO, *op. cit.*, p. 92; y A. CATURELLI, *art. cit.*, loc. cit., 194.

[50] A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, 2e. leçon, en *Oeuvres choisies*, Aubier, Paris 1943, p. 102.

[51] Dice Comte que «il importe, en outre, de sentir que cette étude des phénomènes, au lieu de pouvoir devenir aucunement absolue, doit toujours rester relative à notre organisation et à notre situation» (A. COMTE, *Discours sur l'esprit positif*, lère. partie, ed. cit., t. II, p. 35).

social, necesitan contar con los principios comunes de la metafísica. La carencia de la metafísica y de la ciencia práctica arroja, entonces, a la ciencia en una profunda indigencia. Son saberes desconectados entre sí, parciales, alejados de la verdad teórica o práctica, sin una instancia superior que les provea fines y las ordene. El esquema tomista ofrece frente a ello una guía para la efectiva rehabilitación de la metafísica y de la ciencia práctica.

RICARDO F. CRESPO

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.
Universidad Nacional de Cuyo.

EL FUNDAMENTO DE LAS NORMAS MORALES SEGÚN GEORGES KALINOWSKI

La acción humana es la principal preocupación del pensamiento de Kalinowski. Este autor, caracterizado por un interés tanto lógico cuanto filosófico, lleva a cabo un intento de dar cuenta de la praxis desde instancias lógico-formales; el resultado es que desarrolla la lógica deóntica tres años antes de que von Wright publicase su célebre artículo[1], si bien circunstancias de índole política —la situación de Polonia en la época de Stalin— le impidieron su publicación hasta 1953. Por otra parte, la articulación correcta de las nociones deónticas le lleva a la búsqueda de un fundamento que la lógica no puede proporcionar; se trata de la base filosófica.

Es nuestra intención mostrar los presupuestos fundamentales de que parte Kalinowski, el particular desarrollo que lleva a cabo y, por último, la conclusión que sobre este particular nos ofrece.

La acción humana está regida por leyes; la ley es un *opus rationis*. Así concibe la filosofía clásica, de la que Kalinowski se muestra deudor, si bien no de modo exclusivo. Habrá, pues, que prestar atención a las coordenadas del concepto de razón en primer lugar y, a partir de ahí, asistiremos al paulatino construir del sistema conceptual en que nuestro autor se sitúa.

1. Razón teórica y razón práctica

La razón en sentido amplio es, en Aristóteles, una potencia mental que desempeña una función eminentemente cognoscitiva, pero la operación cognoscitiva se subdivide en conocimiento teórico y conocimiento práctico. Acorde con ello, señala Kalinowski que la diferencia «entre la razón en su uso teórico y la razón en su uso práctico[...] no proviene de la alteridad de las operaciones mentales efectuadas en uno y otro caso. Es la diversidad de los fines perseguidos, en un caso la contemplación de lo real (o dicho de otra manera el conocimiento para conocer), y en otro caso el conocimiento dirigido a la acción a fin de transformar lo real (al hombre mismo en primer lugar), lo que crea la diferencia en cuestión, confiriendo a los productos de las operaciones de la razón y de la razón práctica sus especificidades respectivas»[2].

La razón teórica y la razón práctica se distinguen entre sí como dos funciones de la misma facultad, puesto que en ambos casos no salimos de la función propia de la razón, que es conocer. En efecto, tratándose de conocer lo que es, hablamos de conocimiento especulativo; cuando, por el contrario, se trata de conocer lo que debe hacerse, hablamos de conocimiento práctico. Esta misma idea la expresa Aristóteles al indicar que el intelecto práctico «se diferencia del teórico en su fina-

---

[1] Cfr. G. H. von Wright, *Deontic Logic*: «Mind» LX (1951) 1-15.

[2] G. Kalinowski, *La razón práctica. Sus conceptos, juicios y razonamientos*: «Anales de la Cátedra Francisco Suárez» XVII (1977) 203.

lidad»[3]. En la función especulativa, la razón se limita a considerar el orden de la realidad, se comporta como un observador que mira desde lo alto el universo. En la función práctica, por el contrario, la razón es directiva de las acciones del hombre, tanto de las que le ordenan a la perfección de sí mismo —acciones morales—, cuanto las que se dirigen a la perfección de sus otras facultades y a la transformación de las cosas que nos rodean, o acciones poiéticas.

El uso práctico de la razón se diversifica en el pensamiento aristotélico en conocimiento (práctico) poiético y en conocimiento (práctico) moral. El primero consiste en un hacer una obra que permanece como algo externo al sujeto que actúa y cuya operación finaliza una vez que la obra está hecha; así, por ejemplo, sería póiesis la construcción de un edificio. Por el contrario, la acción moral es inmanente al sujeto; se trata de una acción cuyo efecto recae básica (si bien exclusivamente) sobre el propio agente al que, con ello, configura. Hasta aquí el pensamiento de Kalinowski corre paralelo al del Estagirita. Pero al pensador polaco no le parece suficientemente completa la teoría aristotélica de la praxis. La justificación racional de la praxis es el tema de la filosofía de Kalinowski. Por esto, enfoca el problema de los saberes y usos de la razón desde otra perspectiva práctica. Todo acto y obra de la razón es obra humana, esto es, praxis. Así, pues, Kalinowski va a atender a todos los actos del intelecto, pero específicamente en cuanto que son praxis y conectan con la praxis.

Es justo señalar que este planteamiento no es del todo ajeno a Aristóteles. De hecho, el Estagirita sostiene que toda acción es praxis; es más, la teoría es la máxima praxis, pues «para Aristóteles es praxis perfecta [...] aquella acción que es fin de sí misma»[4]; tal ocurre, precisamente, en la operación cognoscitiva, pues «haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado»[5].

A continuación pasa Kalinowski a clasificar el ámbito de la praxis. Sostiene que a partir de los tipos de juicios se pueden obtener los tipos de actividad del intelecto o de la razón. Esto es así porque considera que «la operación de juzgar es la operación intelectual por excelencia»[6] o, lo que es lo mismo, que el juicio es el acto perfecto de la razón al que toda otra actividad del intelecto se ordena. En consecuencia, la teoría de la praxis en Kalinowski se convierte en una teoría de las proposiciones prácticas, pues, como ahora veremos en Kalinowski, toda proposición es práctica, ya que, en definitiva, todo saber se ordena a la acción.

2. División de las proposiciones prácticas

Ciertamente en Kalinowski hay proposiciones teóricas (por ejemplo, las matemáticas), pero también se puede atender a que cualquier proposición puede influir en la acción humana. Esto es precisamente lo que interesa a Kalinowski, y, por

---

[3] Aristóteles, *De anima* III 10: 433 a 15.

[4] I. Yarza, *Sobre la práxis aristotélica*: «Anuario Filosófico» XIX (1986) 136.

[5] Aristóteles, *Met.* IX 6: 1049 b 23-24.

[6] G. Kalinowski, *La razón práctica. Sus conceptos, juicios y razonamientos*, 206.

eso, toma como principal criterio de división de todas las proposiciones el modo en que dirigen la praxis[7]. Así, por ejemplo, la consideración de la bondad de una acción influye en la acción humana de modo diferente a como lo hace una orden.

Este primer criterio tiene un carácter objetivo. Es decir, en él se atiende sólo a la conexión objetiva entre proposición y acción. Pero también son posibles otros criterios de división; en concreto, atendiendo a su aspecto subjetivo, o mejor, gnoseológico. De esta manera se considera el modo en que conocemos las proposiciones, es decir, si se trata de un conocimiento de carácter intuitivo o evidente o si, por el contrario, tenemos proposiciones que dependen de las anteriores.

Además de los criterios indicados, cabe considerar una pluralidad de criterios referentes a los contenidos o materias sobre las que versan las proposiciones. Desde este punto de vista, tendremos proposiciones matemáticas, históricas, morales, jurídicas... Aquí haremos especial hincapié en los dos primeros criterios, que son los que Kalinowski tiene más en cuenta, sin olvidar que su campo de trabajo son las proposiciones morales y jurídicas.

2. 1. División de las proposiciones según el modo de dirigir la acción.

Kalinowski indica la existencia de tres tipos fundamentales de proposiciones prácticas: imperativas, normativas y estimativas. Las estimativas «expresan estimulaciones, es decir, juicios de valor»[8], de forma que este tipo de proposiciones captan los valores de la acción humana (bondad, maldad o indiferencia de una acción) y constituyen, por esto, el fundamento sobre el que se apoyan tanto las imperativas como las normativas para dirigir el comportamiento del hombre.

Las imperativas, por su parte, son «unas proposiciones gramaticales cuyo verbo va normalmente en imperativo o en subjuntivo»[9] y que, a su vez, pueden ser dos tipos. Las pertenecientes a la primera modalidad pueden designar una de las tres relaciones siguientes: la relación de una necesidad específica de hacer o de no hacer (la proposición: «¡Cierra la puerta!», constituye un ejemplo de ello y requiere la captación de un juicio de valor previo —una proposición estimativa— del tipo «Cerrar la puerta aquí y ahora es bueno»); la relación de una necesidad idéntica de no hacer («¡No cierres la puerta!» es, a su vez, un modelo de estas últimas); o la relación de una posibilidad específica de hacer y de no hacer (donde «¡Haz lo que quieras!» es un prototipo). Las proposiciones imperativas de este primer tipo son sinónimas de las proposiciones normativas.

La segunda modalidad de proposiciones imperativas está constituida por aquéllas que simplemente ordenan o prohiben: expresan los imperativos propiamente dichos. Para comprobar que se trata de un verdadero imperativo y no, por ejemplo, de una norma «hay que verificar si el juicio en cuestión puede o no revestir la forma de una proposición normativa. Si esto no es posible sin alteración del pensamiento significativo, tenemos la prueba de que el juicio en cuestión es un impera-

[7] G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 164-165.
[8] G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 177.
[9] G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 167.

tivo propiamente dicho»[10].

Kalinowski sostiene que un imperativo en sentido estricto debe no poder traducirse a una norma. Así, señala que el imperativo «Hazlo», no es exactamente lo mismo que la norma «debes hacerlo». La distinción no se ve con facilidad. Más bien parece todo lo contrario, esto es, que un imperativo puede traducirse de una manera sencilla a una norma.

En mi opinión, el pensamiento de Kalinowski sobre este particular debe ser interpretado a la luz del siguiente texto: «Del conocimiento de un ser reconocido como un bien posible, si no real, llegamos a la elección del medio más conveniente. No falta más que pasar a la ejecución [...] Pues bien, la orden de ejecución lanzada por la razón práctica es precisament el imperativo en sentido estricto»[11], esto es, el imperativo es una orden de ejecución que exige ser seguida y que determina directamente el comportamiento de aquel a que se dirige. Así, parece que la diferencia que Kalinowski encuentra entre imperativo y norma estriba en que el imperativo es un juicio de la razón práctica, se trata de una orden que necesariamente debe seguirse.

Por último, las proposiciones normativas «expresan normas, dicho de otra forma, reglas, directrices, preceptos (se emplea también el nombre de principio de acción cuando se piensa en las normas fundamentales o el de prescripción que convienen mejor a las normas escritas). La proposición normativa es una proposición que tiene por funtor proposicional uno de los verbos siguientes: «deben hacer», «deben no hacer», «tener derecho a hacer», «tener derecho a no hacer», «poder hacer y no hacer», o uno de sus sinónimos (en el modo, tiempo y persona correspondientes al pensamiento significado). Estos verbos unen dos nombres propios o comunes, donde el primero designa un sujeto de acción o un conjunto de sujetos de acción y el segundo una acción o una clase de acciones»[12].

Es importante caer en la cuenta de que los cinco tipos de relación normativa que acaban de ser indicados encuentran un tratamiento lógico por primera vez en *Théorie des propositions normatives*[13].

2. 2. División de las proposiciones según el modo de ser admitidas en el sistema.

Los juicios y, por ello, las proposiciones sean éstas estimativas, imperativas o normativas, pueden ser clasificadas, a su vez, en primeras o segundas atendiendo al modo en que la proposición es admitida en el seno del sistema de que se trate. La admisión de un juicio o de una proposición en un sistema supone la concesión del valor positivo pertinente (sea éste la validez, la verdad o cualquier otro de este tipo). Llamamos proposiciones segundas a aquéllas que son admitidas por inferencia a partir de las primeras.

---

[10] G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 256.

[11] G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 258.

[12] G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 171.

[13] G. KALINOWSKI, *Théorie des propositions normatives*: «Studia Logica» I (1953) 147-182; recopilado en G. KALINOWSKI, *Études de logique déontique I (1953-1969)*, Paris 1972, pp. 17-53.

Las proposiciones primeras pueden ser admitidas, exclusivamente, de dos formas: por convención o en razón de su evidencia. «Son admitidos por convención en particular los juicios primeros de los sistemas lógicos y matemáticos —se los llama "axiomas"—. En el dominio práctico son admitidos por convención las normas provenientes explícitamente del legislador humano»[14].

Poner el acento en la convencionalidad a la hora de admitir los primeros elementos de un sistema es, según Kalinowski, lo distintivo del constructivismo como opuesto al cognitivismo. La óptica cognitivista, en la que se ubica Kalinowski, lleva al pensador polaco al rechazo de la construcción en ciertos ámbitos, concretamente en aquéllos en que está en juego la captación de lo real y no el mero ejercicio de la capacidad intelectual de relacionar constructos mentales, cara a la elaboración de sistemas cuya única virtualidad es la coherencia.

Rechazan la convención, la admisión de las proposiciones primeras se fundamenta, en última instancia en la evidencia. Ahora bien, la evidencia —señala Kalinowski— puede darse en tres modalidades: analítica, o bien prudencial. «No son analíticamente evidentes más que juicios generales [...] Por lo demás, la evidencia analítica es doble, según que esté fundada sobre una relación determinada entre dos conceptos de los cuales uno al menos es construido [...], o sobre una relación determinada entre dos seres, seres de los que son abstraídos los conceptos que componen el juicio en cuestión [...]. En el primer caso, la base de la evidencia analítica es puramente conceptual; en el segundo, es, más allá de los conceptos, óntica. No son empíricamente evidentes más que los juicios singulares. Su evidencia tiene por fundamento una percepción, una captación directa o empírica de lo real»[15].

La influencia de factores extra-cognitivos en el razonamiento es puesta de manifiesto al sostener que «en el caso de la evidencia prudencial, que no se encuentra más que en dominio de la moral y el derecho, el juicio es también singular; sin embargo, su evidencia tiene su fundamento no en la percepción de un estado de cosas, sino en la intuición de un valor, intuición de la que no se beneficia más que el hombre perfecto, gracias a su prudencia»[16]. El problema de la evidencia en las modalidades indicadas está estrechamente conectado con el fundamento del entero sistema normativo, por ello será conveniente que dediquemos la próximas líneas a tratar, siquiera sea someramente, de la evidencia.

3. La cuestión de la evidencia

La noción de evidencia, por su parte, guarda una cierta proximidad con el concepto de certeza. Interesa, por ello, precisar ambas nociones dentro de las limitaciones a que tal tarea se ve sometida en el presente contexto. Este es, precisamente, el objetivo que nos proponemos abordar en el próximo epígrafe.

---

[14] G. Kalinowski, *La razón práctica. Sus conceptos, juicios y razonamientos*, 209.
[15] G. Kalinowski, *La razón práctica. Sus conceptos, juicios y razonamientos*, 209-210.
[16] G. Kalinowski, *La razón práctica. Sus conceptos, juicios y razonamientos*, 210.

3. 1. Certeza y evidencia.

Es usual considerar que la certeza es una situación del sujeto cognoscente que se da propiamente cuando el entendimiento se adhiere a una proposición verdadera. Por otra parte, se considera que la evidencia es la presencia de una realidad como inequívoca y claramente dada, de esta forma podemos decir con Husserl que la certeza es la «vivencia de la evidencia« (*Evidenzerlebnis*). Kalinowski considera la evidencia como garante último de certeza. Así, podemos decir con Rábade que «todas las posturas filosóficas que admiten la necesidad y existencia del criterio [de certeza], que asignan un criterio racional a la certeza de nuestro conocimiento, podríamos decir que coinciden con nombres distintos, en considerar a la evidencia como tal criterio. Y podríamos decir también que todas, expresándolo o no, coinciden en que tal evidencia tiene que ser objetiva»[17]. Pero sobre este particular, la cuestión decisiva es si está bien escogida la evidencia como criterio de certeza, pues se sabe que lo que unos tienen pr evidente otros lo tiene por falso.

Hay que tener en cuenta que «la plena actualización de nuestra mente por la verdad se da sólo en el caso de la certeza, a la que cabe, por último definir como la situación en que se encuentra el que, fundándose en una evidencia objetiva, presta su asentimiento a una verdad, sin vacilación de especie alguna. De un modo subjetivo, la característica de la certeza es, esencialmente, la seguridad o firmeza del asentimiento; pero, de una manera objetiva, toda certeza debe fundamentarse en la evidencia de aquello mismo a lo que se asiente»[18]. Así, la cuestión de la posibilidad de la certeza versa, en última instancia, sobre la certeza objetiva, fundada sobre la evidencia. Dicho de otra forma, la cuestión es doble y estriba en saber, en primer lugar, si el hombre es capaz de adquirir un conocimiento cierto y (en caso afirmativo) en segundo término, en averiguar cómo es posible esto.

A la primera cuestión, esto es, al problema de saber si somos capaces de adquirir un conocimiento cierto, se opone la corriente escéptica. Desde Aristóteles hasta hoy, en la tradición filosófica suele hecerse una distinción entre el escepticismo como actitud y el escepticismo como tesis efectivamente mantenida. Considerado como actitud, el escepticismo absoluto es imposiblle, ya que para poder abstenerse de toda forma de certeza sería necesario renunciar a pensar y, por ello, a hablar. Ese mutismo, si se diese en el hombre, constituiría una manifestación de una mente que no piensa nada. Sería imposible incluso dudase que él es un sujeto que duda: tal «duda» refleja tampoco le es permitida al que sostiene que todo es dudoso.

Como tesis, el escepticismo puede ser analizado, aunque será imposible, dada la señalada imposibilidad del escepticismo como actitud, discutirla con un auténtico escéptico. Porque la tesis todo es dudoso se propone, paradójicamente, como cierta, como la única proposición sin ningún resquicio de duda. Es así como aquí queda también de manifiesto la intrínseca contradicción de la tesis escéptica. Así, pues, si el escepticismo es insostenible, podemos concluir, al menos en línea d principio, que la certeza es posible.

---

[17] S. RÁBADE, *Estructura del conocer humano*, G. del Toro (ed.), 2a. ed., Madrid 1969, 240.

[18] A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, 11a. ed., Madrid 1981, 462.

3. 2. Diversas concepciones de la evidencia.

Respecto a la segunda cuestión que se planteaba más arriba, esto es, en relación con el modo de adquirir un conocimiento, caben dos posturas. En primer lugar, podemos prescindir por completo de las certezas naturales, instalándonos en el inicio en una completa duda universal, como hace explícitamente Descartes. En segundo lugar, podemos admitir una certezas primeras absolutamente irreductibles y que sean imprescindibles, incluso para poder dudar. La primera postura recibe usualmente el nombre de criticismo, mientras que a la segunda se la conoce como dogmatismo o, incluso, como dogmatismo ingenuo haciendo hincapié en este caso en el «candor» con que sus defensores se enfrentan al espinoso problema del conocimiento. Pero toda duda presupone, por lo menos, tres certezas de tipo natural sin las cuales es imposible la misma duda, a saber: la de la existencia del sujeto que duda, la del principio de contradicción y la de la aptitud de la mente para adquirir certeza, de forma que al mostrar la imposibilidad de la duda universal queda de manifiesto, paradójicamente, la ingenuidad o «candor» del criticismo exacerbado como posición filosófica. De manera que la búsqueda del conocimiento requiere la admisión de algunas certezas indubitables o, como prefiere llamarlas Kalinowski, primeras. Resta ahora por establecer cuál es el criterio de certeza, esto es, cuál es la garantía radical de la verdad y de la certeza. Sobre este punto han proliferado las teorías, especialmente en la filosofía moderna cuya preocupación prioritaria es de índole gnoseológica. Cabe distinguir, en primer lugar, entre las teorías que postulan un criterio intrínseco y las que mantienen un criterio extrínseco.

Entre los que mantienen un criterio extrínseco se puede diferenciar, a su vez, entre los que sitúan tal criterio en la autoridad y los que lo cifran en la utilidad. En relación con la primera perspectiva, unos lo ponen en la autoridad humana (Lammenais) y otros en la divina (tradicionalismo filosófico). Las teorías que proponen un criterio intrínseco se dividen, a su vez, en dos grupos según que el criterio sea subjetivo u objetivo. Entre los que sustentan un criterio subjetivo hay que citar, ante todo, a Descartes, para quien el fundamento de la certeza es la claridad y distinción[19]. Recogiendo ideas de Maritain, a quien se remite explícitamente al inicio de su obra, comenta García López que «los caracteres del conocimiento humano son, pues, para Descartes los mismos que los del conocimiento angélico, con la única diferencia, empero, de que el ángel cartesiano está encerrado en la cárcel de un cuerpo y sujeto por ello a ciertas limitaciones en la adquisición fácil y pronta de la sabiduría. El conocimiento humano es intuitivo, es innato y es independiente de las cosas»[20].

El argumento cartesiano para validar la claridad y distinción como criterio con-

---

[19] Dice a este respecto: «Après cela, je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine; puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensais que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certtude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci: *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être: je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies» (R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, IVe. partie, Paris 1986, 91).

[20] J. GARCÍA LÓPEZ, *El conocimiento de Dios en Descartes*, Eunsa, Pamplona 1976, 17.

siste en que, aún en el caso de estar convencidos de poseer una naturaleza tal que nos engañásemos hasta en las cosas más evidentemente percibidas, sin embargo, tras haber conocido que Dios existe y que no es falaz, hay que admitir como conocimiento verdadero todo aquello que es percibido de una manera clara y distinta, pero esto implica que «la claridad y distinción no es el tribunal último al que se puede apelar en la decisión de la verdad y certeza. La extrapolación teológica de la gnoseología cartesiana hace que, en último término, toda verdad dependa de la voluntad libérrima de Dios»[21]. Un segundo tipo de teorías que defienden el criterio subjetivo es el representado por las que consideran que el último fundamento de la certeza es alguna disposición instintiva o afectiva. Sus más destacados partidarios son Jacobi y Thomas Reid. En opinión de Reid, todo hombre es necesariamente impelido a admitir los primeros principios por un instinto ciego, puramente natural, incapacitado y dispensado a la vez de dar razón alguna de su certidumbre[22]. Por su parte, Jacobi propone una fe sentimental o propensión afectiva, mediante la cual no se conocen, pero se viven y experimentan las verdades y bienes suprasensibles, y aún la misma existencia de la divinidad.

Por último hay que señalar a los partidarios del criterio intrínseco objetivo, entre los que destacan de una manera especial los neoescolásticos, quienes proponen como último fundamento y signo de toda verdad la «evidencia objetiva», es decir, la claridad misma con que el objeto se manifiesta en acto cognoscente; ésta es, precisamente, la posición adoptada por Kalinowski.

3. 3. La concepción de Kalinowski.

Queda aún por explicar la cuestión que dio pie a que nos planteásemos este problema: ¿cómo es que lo que a unos les parece evidente, otros no lo vean? En este punto Kalinowski mantiene que la ceguera en materia de evidencia, así como las falsas evidencias, se explican, en última instancia, por una influencia perturbadora de factores extracognitivos sobre los sujetos de conocimiento. La evidencia es, en Kalinowski, una propiedad objetiva de ciertos juicios (y, por ello, de ciertas proposiciones), pero se halla ligado a un estado subjetivo de conocimiento. Por eso, «toda evidencia auténtica es un conocimiento cierto, pero toda certeza en materia de conocimiento no es una evidencia auténtica»[23]. Ver como evidente algo que no lo es o no ver algo que es evidente son, según Kalinowski, fenómenos anómalos psicológica y gnoseológicamante explicables.

Ahora bien, la evidencia remite a la captación de un valor de la que sólo puede beneficiarse «el hombre perfecto, gracias a su prudencia»; esto es, se trata del tema aristotélico de que es el sabio y prudente el que es capaz de determinar qué es lo bueno, lo virtuoso. Cabe cuestionarse porqué el hombre virtuoso puede ver bondad (valor objetivo, en Kalinowski) de una acción, mientras que el hombre vicioso no puede verla. Se entrecruzan aquí dos cuestiones de índole diversa. De un lado, está

---

[21] S. RÁBADE, *Estructura del conocer humano*, 230.

[22] Cfr. G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 140-148.

[23] G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 222.

el problema de la objetividad del valor; por otra parte, por qué el hombre bueno está capacitado para intuir tal valor. Interesa en este punto tratar sólo de la segunda de las cuestiones indicadas, de la otra nos ocuparemos más adelante. El hombre virtuoso ha llegado a serlo gracias a la realización de actos objetivamente buenos, aunque él no haya sido consciente en grado pleno de tal bondad. Dicho de otro modo, «a ser ético sólo se llega haciendo actos éticos»[24]. Así, el niño es enseñado por sus padres a no mentir, de forma que adquiere el hábito de no hacerlo, esto es, adquiere, sin plena conciencia, la virtud. Pasado el tiempo, es capaz de reconocer mejor la bondad que encierra tal acción. En definitiva, se trata de la cuestión de que en el hombre hay (por naturaleza) un componente social, educacional que orienta su captación del valor moral.

La concepción de la evidencia de Kalinowski hemos de situarla en el contexto de la filosofía realista. No obstante, destaca una peculiaridad en su pensamiento a este respecto. Hasta aquí hemos hablado de la certeza, verdad y evidencia de los juicios considerados primeros. Kalinowski va más allá, pues afirma que hay que tener en cuenta que los juicios no se dan aisladamente, podemos confrontarlos en el interior de la visión global del universo que aportan, llegando así «a distinguir, si es necesario, las falsas certezas de las evidencias auténticas. No es una certeza aislada, presentándose como una evidencia y que puede efectivamente sr ilusoria, sino el conjunto de nuestras evidencia, confrontadas entre ellas y recíprocamente controladas, lo que es en el fondo el criterio de conocimiento objetivo[...]. En conclusión, la evidencia permanece como criterio supremo de verdad si bien haya que controlar nuestros juicios los unos por los otros, a fin de no ser víctimas de una falsa evidencia o más exactamente de una certeza sin fundamento»[25].

La tesis sostenida por Kalinowski implica, en mi opinión, otorgar una cierta superioridad a la razón teórica sobre la práctica pues «el conjunto de nuestras evidencias» sólo se torna accesible a la razón en su uso teórico. En efecto, incluso en el caso de la evidencia de tipo prudencial, habrá que recurrir a una concepción global, a una captación de lugar que esta acción *hic et nunc* ocupa en relación con lo que supone una «vida buena» (en el sentido que los griegos otorgaban a la expresión), o la plenitud de la «humanidad», pero sobre este punto hemos de volver más adelante.

4. El fundamento de las proposiciones estimativas

Nuestro interés recae fundamentalmente sobre las proposiciones normativas, pero puesto que las estimativas constituyen el fundamento de las primeras, comenzaremos realizando un análisis de la estimación y, específicamente, de la estimación moral[26].

---

[24] L. Polo, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid 1991, 105.

[25] G. Kalinowski, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 223.

[26] G. Kalinowski, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 187: «En morale, la position de la norme est centrale: en réalité la norme se fonde sur l'estimation et fonde à son tour l'impératif».

Toda proposición es la expresión de un juicio. Las proposiciones estimativas expresan juicios de valor, de ahí que se puedan clasificar las estimaciones en función del valor sobre el que recaen, pero, para nuestro objetivo, sólo interesan los juicios que atribuyen un valor práctico a la acción humana. Ésta se presenta en Kalinowski bajo un doble aspecto: como una acción moral, formadora del hombre que obra, y como una acción productora, creadora de un producto. Por tanto, la acción tiene siempre un valor en relación con su resultado (sea el hombre, sea el producto), que tiene (hombre o producto) su naturaleza, la cual determina las perfecciones respectivas, que la acción humana realiza o no.

Cara a establecer el fundamento de las proposiciones estimativas, hemos de recordar que estas proposiciones prácticas pueden dividirse, a su vez, en primeras y segundas, según el modo en que son admitidas en el sistema. La fundamentación de ambos tipos de proposiciones no presenta la misma complejidad. La verificación de las estimaciones morales segundas, según Kalinowski, se lleva a cabo mediante el silogismo estimativo, el cual no presenta ninguna particularidad desde el punto de vista lógico. Se trata de los cuatro modos de la primera figura del silogismo aristotélico, cuando su premisa mayor y su conclusión son proposiciones estimativas[27]. De forma similar, la verificación de las normas morales segundas se llevará a cabo mediante el silogismo normativo, que consiste en los cuatro modos de la primera figura del silogismo aristotélico cuando su premisa mayor y su conclusión son proposiciones normativas.

Al contrario que las proposiciones estimativas segundas, las primeras son proposiciones que se admiten en función de su evidencia. Pero, como hemos visto, la evidencia puede ser bien empírica, bien analítica, bien prudencial. ¿Qué tipo de evidencia nos permitirá, en este caso, aceptar las estimaciones primeras? En este punto, no parece tener cabida la evidencia empírica, pues ello implicaría concebir la «amistad» (por poner el ejemplo de un valor) como algo perceptible por los sentidos. Por ello las proposiciones estimativas primeras deben ser admitidas exclusivamente en función de su evidencia analítica o prudencial.

Respecto a la evidencia analítica y, por tomar el mismo ejemplo que emplea Kalinowski, la estimación moral «todo hombre es moralmente bueno en la medida en que la 'humanidad' alcanza en él su plenitud», es analíticamente evidente, pues si bien es cierto que se requiere una comprensión de los conceptos que intervienen en tal juicio, una vez conocidos, su verdad es patente. Por ello, señala Kalinowski que «las estimaciones morales evidentes no son conocimientos absolutamente primeros. Presuponen, por el contrario, toda una filosofía. No necesariamente una "filosofía de los filósofos". La del hombre de la calle puede bastar»[28]. En última instancia, el recurso a la evidencia como aquello que nos permite asumir una estimación, remite a su vez a la captación de los valores que la proposición estimativa expresa. Y es precisamente la intuición de un valor lo que caracteriza a la evidencia prudencial, de ahí que, a la base de la evidencia analítica en el ámbito práctico haya

---

[27] Sobre el desarrollo de tales silogismos, puede verse «Vérification des estimations morales secondes (le syllogisme estimatif)», en G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 224-234.

[28] G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 215.

que poner, en mi opinión, la evidencia prudencial[29] Kalinowski sostiene que la captación de los valores —que originan juicios de valor—, no determina absolutamente la voluntad, no lleva necesariamente a la acción. En este sentido se vuelve a hacer presente el influjo de la postura clásica que mantiene que la voluntad tiene la capacidad de autodeterminación respecto al bien moral que el entendimiento le hace presente en un juicio[30]. Precisamente la indeterminación de la voluntad respecto al valor es lo que hace posible que, a partir de las proposiciones estimativas, apoyándose en ellas, se den las proposiciones normativas.

5. Las proposiciones normativas

Se ha hecho referencia anteriormente a la sistematización lógica que Kalinowski lleva a cabo respecto a las normas jurídicas y morales. Una tarea de particular importancia que la lógica deóntica se propone consiste en desarrollar una técnica para decidir si las proposiciones que estudia son lógicamente verdaderas o no, cuestión ésta que corresponde en lógica al clásico problema de la decisión. La verdad de una proposición es, claramente, una cuestión semántica. Así , en una expresión como $(PB \rightarrow PA) \rightarrow (\neg PA \rightarrow \neg PB)$[31], la verdad puede ser establecida desde la semántica de la lógica proposicional veritativo-funcional; de manera que si hacemos una tabla de verdad tal como se construyen en la lógica proposicional veritativo-funcional, se ve que la citada expresión es una tautología, es decir, una expresión que es siempre verdadera independientemente de su contenido. La semántica de la lógica proposicional veritativo-funcional es, sin embargo, insuficiente para la totalidad de las proposiciones deónticas. Por ello, se desarrolla una semántica propia del ámbito deóntico. No obstante, la semántica de la lógica deóntica aboca a una serie de paradojas. Así ocurre, por ejemplo, con el debatido tema de la obligación derivada[32].

La filosofía de la lógica en el ámbito de la lógica deóntica, la reflexión sobre las condiciones de verdad de las proposiciones deónticas señala la necesidad de recurrir a criterios no-lógicos, o criterios externos a la semántica para poder establecer una adecuada definición de verdad semántica y para poder superar las paradojas.

5. 1. Imposibilidad de justificación racional de las normas: la falacia es/debe.

Los problemas de los sistemas formales cara a la justificación de las normas te-

---

[29] No aparece explícitamente tratada esta cuestión en Kalinowski, pero en función de lo expuesto, pienso que no traicionamos su pensamiento entendiendo que la evidencia empírica es la base de los juicios elaborados por la razón teórica, así como la evidencia prudencial lo es respecto a los juicios de la razón práctica. Por su parte, la evidencia analítica no encaja exactamente en la dicotomía razón teórica/práctica, ya que hace referencia a juicios prácticos tanto como teóricos.

[30] Cfr. «El hombre—Ser libre», en G. KALINOWSKI, *Initiation à la philosophie morale*, 44-46.

[31] Empleo los símbolos lógicos según las convenciones al uso. *P* es símbolo de «está permitido»; O, «es obligatorio», y *A* y *B* simbolizan actos, de forma que *PA* se lee como «el acto A está permitido».

[32] Cfr. especialmente G. KALINOWSKI, *Obligation dérivée et logique relationnelle*: «Notre Dame Journal of Formal Logic» (1964) 181-190. En *Études de logique deóntique I (1953-1969)*, 73-84.

niendo en cuenta exclusivamente los citados sistemas, ha llevado a algunos autores a postular la tesis de que no es posible la justificación de las proposiciones normativas. Éste es el caso de los defensores de la falacia es/debe.

El problema del paso del *es* al *debe* es una de las formas que adopta la llamada falacia naturalista, cuyo *locus classicus* está constituido por el célebre pasaje de Hume: «En todos los sistemas de moralidad con que me he topado hasta la fecha, he notado siempre que el autor procede durante algún tiempo razonando en la forma corriente, y demuestra así la existencia de Dios o hace observaciones relativas a asuntos humanos. Pero, de pronto me sorprende encontrar que en vez de las usuales cópulas *es* y *no es*, descubro que no hay ninguna proposición que no se halle conectada mediante un *debe* (*ought*) o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero de grandísima importancia. Pues como este *debe* o *no debe* expresa alguna relación o afirmación, es menester que se tome nota de ello y se explique y que, a la vez, se dé razón de lo que parece enteramente inconcebible, es decir, de cómo esta nueva relación puede deducirse de otras, que son enteramente distintas de ella. Pero como, por lo común, los autores no usan esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores. Y estoy persuadido de que prestar sólo un poco de atención a ella arrumbaría todos los sistemas comunes de moralidad. Veríamos así que la distinción entre el vicio y la virtud no se funda meramente en las relaciones entre objetos ni es tampoco percibida por la razón»[33].

Este pasaje de Hume ha sido interpretado en el siguiente sentido: que alguien se comporte de tal o cual manera es un hecho, susceptible de descripción; el que las cosas sean del tal o cual modo es asimismo un hecho, igualmente susceptible de descripción. Lógicamente, no se puede concluir de tales descripciones que alguien *deba hacer* esto o lo otro o comportarse de esta o la otra manera, o que las cosas *deban ser* de otro modo que como son. Asimismo, el que alguien deba comportarse de tal o cual manera, es una prescripción. El que las cosas deban ser de tal o cual modo es asimismo una prescripción. No es admisible apelar a hechos o descripciones para demostrar la validez de estas prescripciones, porque entonces se pasa subrepticiamente de un nivel lógico a otro. Se apela mas bien a hechos o a descripciones para demostrar otros hechos, y otras descripciones. Y se apela a prescripciones para demostrar la validez de otras prescripciones.

Como han señalado diversos autores[34], este problema sólo se plantea una vez que se ha procedido a la desteleologización de la naturaleza, la cual queda reducida a puro hecho[35]. Por el contrario, en el pensamiento de los clásicos —y en el de Kalinowski— la idea de naturaleza remite inmediatamente a la de teleología, lo que hace imposible que el aludido problema se plantee como tal, puesto que el puente entre las nociones de «ser» y «debe ser» se encuentra precisamente en la idea de fin. Sobre este punto volveremos más adelante.

---

[33] D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, v. 2, Editora Nacional, Madrid 1977, III, 1, 1.

[34] Cfr. M. SANTOS, *En torno al consecuencialismo ético*, en AA. VV., *Dios y el hombre*, Eunsa, Pamplona 1985.

[35] Cfr. P. SERNA, *Modernidad, posmodernidad y derecho natural: un iusnaturalismo posible*: «Persona y Derecho» XX (1989) 176-185.

En la base de la acusación de falacia naturalista, no sólo está una inadecuada noción de la naturaleza, sino también del propio entendimiento humano[36]. En efecto, cuando se restringe éste al sólo entendimiento especulativo, se lo limita al campo del «ser». Así, los juicios que puede emitir son sólo juicios descriptivos de la realidad, y de ahí no parece fácil deducir un precepto, a no ser que medie un acto de la voluntad. Pero si el origen de los preceptos éticos está en la voluntad, la ética carece de un fundamento objetivo, y entonces, efectivamente hay que concluir que se ha pasado arbitrariamente de las proposiciones sobre hechos a las proposiciones normativas.

En efecto, con juicios del tipo «es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido»[37], no se puede construir una ética ni, mucho menos, resolver el problema de qué es lo que ahora debe hacerse. Si no se conoce la existencia de una vertiente práctica del entendimiento, abocada a juzgar racionalmente sobre aquellas cosas que deben ser hechas, habrá que recurrir a la voluntad para dirigir al sujeto a la acción. Este problema puede derivar hacia la localización de la ética en el terreno de la pura emotividad, o, por lo menos, en el intento de fundar los principios éticos, políticos y jurídicos en el solo consenso.

Por el contrario, si la razón también puede dirigir la acción, o sea, si es capaz de tornarse práctica, querrá decir que la praxis es susceptible de ser guiada racionalmente, y que el hecho de que la ética, el derecho y la política no sean ciencias exactas no las sitúa de por sí fuera del ámbito de lo racional. Esta circunstancia se expresa incluso en el lenguaje ordinario, donde es frecuente oír expresiones como «esto me parece razonable», las cuales suelen emplearse referidas al campo de lo práctico, de las cosas que pueden ser hechas de muchas maneras.

Lo que permite a la razón hacerse práctica es la captación de ciertos bienes, que se le presentan como cosas que deben ser realizadas. Esta captación, como ya se ha indicado, no es el fruto de una larga disquisición, sino una percepción de carácter inmediato, como por ejemplo «el bien hay que hacerlo y perseguirlo», idea que es conocida *simplici intuitu*[38] o, como diría Kalinowski, de modo evidente. No se ve, entonces, cómo cabe realizar aquí una inferencia indebida de normas a partir de hechos.

5. 2. El fundamento de las proposiciones normativas.

La cuestión que debemos afrontar ahora es doble. De una parte, hay que exponer cómo resuelve Kalinowski el problema de la verdad de los distintos tipos de proposiciones normativas. En segundo lugar, hay que tratar lo relativo a la justificación racional de las normas.

La concepción de Kalinowski respecto a las normas morales naturales hay que situarla en el contexto de la concepción general de la ley natural dentro de la tra-

---

[36] Cfr. «La théorie humienne de la connaissance», en G. KALINOWSKI, *L'impossible...*, 18-22.

[37] ARISTÓTELES, *Metafísica* IV 3: 1005 b 19-21.

[38] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate* q. 8 a. 15c.

dición tomista. La citada postura sostiene que la ley natural está constituida por las proposiciones normativas o preceptos universales de la razón práctica, acerca de las cosas o actos intrínsecamente buenos o males, en orden al perfeccionamiento natural del hombre en cuanto tal. Estas normas son establecidas por la razón a partir del conocimiento de la naturaleza humana, que tiene a Dios como autor.

Añade esta corriente que, de una manera esencial, la ley se encuentra en el ser que la establece y que mediante ella ordena o dirige los actos humanos. Lo que regula el dinamismo de éstos hacia su fin último se halla, pues, de una manera esencial, en Dios. Como Dios no se mide por el tiempo, la ordenación divina se llama ley eterna; aunque pasivamente considerada, como algo recibido en la criatura, comienza (*in natura hominis*) con el inicio temporal de la criatura misma.

De un modo participado, la ley se halla en quien por ella es regido. Si éste la posee (cognoscitivamente) mediando una inclinación de su naturaleza, la ley se denomina, en este sentido, «natural». Si, por el contrario, se precisa una comunicación o promulgación especial, se denomina «ley positiva», que se subdivide en «divina» u «humana», según que el promulgador sea Dios o el hombre. Estas diversas especies de leyes pueden ser clasificadas con respecto a la natural y, así, decimos que la ley eterna es la ley natural *ante naturam hominis*, y la ley positiva (tanto la divina como la humana), ley natural *post naturam hominis*.

5. 2. 1. La verdad de las normas morales naturales.

Hemos visto que hay tres tipos de proposiciones prácticas que revisten un especial interés: estimativas, normativas e imperativas. De entre ellas la lógica deóntica se centra en las normas, en cuyo seno juegan un papel destacado las normas morales. Las normas morales, tomadas en sentido amplio, se dividen en normas morales naturales, normas humanas jurídicas (en sentido restringido) y reglas de conciencia.

Al tratar de las normas utiliza el pensador polaco la concepción semántica de la verdad de Tarski. En «La proposición "p" es verdadera si y sólo si "p"», sustituyamos "p" por una norma (por ejemplo, «no se debe robar»), entonces obtendremos: «La proposición "no se debe robar" es verdadera si y sólo si no se debe robar», el resultado es sintácticamente correcto y semánticamente significativo. Pero tales reemplazamientos, ¿son válidos?, ¿están filosóficamente autorizados? Todo el problema de la verdad de las normas morales está ahí formulado. Para responder a esta cuestión hay que analizar cada uno de los tipos de normas morales.

La cuestión que se plantea es si podemos sustituir con éxito una norma moral natural en la definición semántica de la verdad de Tarski y, caso afirmativo, qué permite hacerlo. Kalinowski resuelve positivamente el problema e indica que ello es posible en virtud de lo que el hombre sabe de la ley eterna que, aunque es poco, es suficiente para darse cuenta de que la afirmación de las normas que componen la ley natural *post naturam hominis* está racionalmente fundamentada. El filósofo puede acceder a un conocimiento natural, puramente racional, de Dios, como lo testimonia la historia de la filosofía; es más, sostiene Kalinowski que «este conocimiento filosófico de Dios, por limitado e indirecto que sea, nos presenta a Dios

no sólo como el ser por excelencia, sino también y por eso mismo, como la *norma suprema* del hombre»[39].

Kalinowski considera establecido filosóficamente que Dios es Ser y Deber-Ser; en función de lo cual «está claro que las normas morales naturales son verdaderas y que las proposiciones normativas que las expresan caen bajo la definición clásica de la proposición verdadera. Pues de hecho nuestros juicios que los contienen y forman la ley natural *post naturam hominis* son conformes con la ley eterna, es decir a la realidad divina óntico-deóntica»[40]. Ello supone que las normas humanas jurídicas deben ser concreciones de la ley natural o, en caso contrario, no son auténticas normas. Pero la cuestión de la verdad de las normas jurídicas la tratamos a continuación.

5. 2. 2. La verdad de las normas humanas jurídicas en sentido restringido.

La concepción de Kalinowski respecto a la ley humana, esto es, promulgada, puede ponerse en relación con la doctrina expuesta por Tomás de Aquino en el tratado de las leyes, donde uno de los puntos más destacables es la fundamentación esencial de la ley humana en la ley natural[41]. Este origen condiciona todo el valor moral y jurídico, así como la obligatoriedad y extensión de las leyes humanas, que dejan de ser auténticas leyes cuando van contra la ley natural o no se derivan de ella y en ese caso se habla, en opinión del Aquinate, de *legis corruptio*.

Justifica tal postura indicando que la ley, para serlo auténticamente, tiene que ser justa, y la justicia en las cosas humanas es necesariamente determinada por la razón. Ahora bien, la ley natural es la primera regla de la razón[42], mediante la cual determina la rectitud o justicia de las cosas, y, por consiguiente, una ley humana será justa en la medida en que se derive o acomode a la ley natural. Esta derivación es exigida también por la estructura misma de la ley humana, que es un producto de la razón, y ésta no puede operar sino partiendo de unos principios evidentes y de premisas anteriormente conocidas, que, en el caso de los actos humanos y de la materia jurídica, no pueden ser sino los preceptos de la ley natural.

La derivación de la ley humana a partir de la ley natural es entendida en Tomás de Aquino de dos modos, como conclusión o como determinación. El primer modo es concebido en paralelo a lo que ocurre con las ciencias especulativas, donde una conclusión se deduce de sus principios. Así, del precepto universal «no se debe hacer daño a nadie», se deduce como conclusión que «no se debe matar». En segundo término, por medio de una determinación o aplicación de los principios comunes de la ley natural, al modo como en la actividad artesana las formas ejem-

---

[39] G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 238.

[40] G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 239.

[41] Martyniak, cuya influencia sobre Kalinowski es notable, había publicado un estudio sobre el fundamento objetivo del derecho, que consistía fundamentalmente en un comentario al tratado de *Las Leyes* de Tomás de Aquino.

[42] *Ratio imitatur naturam*. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I q. 60 a. 5c.

plares comunes se aplican a un efecto especial —por ejemplo, los constructores determinan la figura concreta de una casa partiendo de su idea ejemplar abstracta—, y así, la ley natural manda que se castigue a quien comete una falta; pero el señalar en concreto la cantidad o la forma de la sanción es una determinación que no se halla en la ley natural.

Ambas formas de derivación se encuentran en la ley humana, pero existe una diferencia muy notable entre ellas. Los preceptos o mandatos derivados del primer modo, además de la fuerza obligatoria y coactiva de la ley civil, tienen la fuerza del derecho natural. En cambio, a los que son simples determinaciones de la ley natural, aunque fundamentados en ella, su vigor les viene de la sola ley humana.

Como queda dicho, Kalinowski sigue en este punto la tesis tomista, y así señala que la ley humana comporta dos grupos de normas; en primer lugar, las que no son más que conclusión-aplicación de la ley natural (tales como la prohibición del homicidio en el código penal) y que tienen un carácter mixto (seminatural, semipositivo). Tales leyes «obligan en el fondo en razón de la fuerza obligatoria de la ley natural de la que ellas son conclusiones»[43]; aunque el homicidio no estuviese contenido en el código penal, estará prohibido por ley natural. Si las normas de la ley natural son verdaderas o falsas, también lo son éstas de que hablamos, el problema de la verdad de este tipo de normas es resuelto al hablar de la verdad de las normas naturales.

El segundo grupo de las normas en que consiste la ley humana, que Kalinowski llama normas-complemento, son las promulgadas por el hombre en virtud del poder legislativo autónomo, conferido por la propia ley natural, donde un ejemplo es la norma «en España se debe conducir por la derecha». Sobre ellas dice Kalinowski que «al igual que las normas-conclusión son verdaderas en cuanto conformes con normas naturales, las normas -complemento lo son también en cuanto adecuadas a la ley natural»[44]. Al iniciar la doctrina tomista sobre el particular hablamos de «determinación» siguiendo la terminología usada por el Aquinate, mientras que Kalinowski habla de «complemento» o, para ser más exactos de «normas-complemento» (*normes-compléments*). Pero, evidentemente, se trata de la misma concepción[45].

Respecto a las normas-complemento, hay que hacer notar que la ley natural obliga de manera general a realizar lo que es propicio para el bien común; así pues, contiene la norma «hay que circular por la derecha o por la izquierda», pero no contiene ninguna norma categórica a este respecto. Por ello las normas de circulación en España e Inglaterra, siendo contrarias, se fundan ambas en la ley natural sin ser simple conclusión. Igual que las normas-conclusión, las normas-complemento se fundan, en última instancia, en las naturales y de ahí su verdad o falsedad.

Es importante caer en la cuenta de que las normas-complemento se diferencian

---

[43] G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 240.

[44] G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 241.

[45] Cfr. sobre este particular las caracterizaciones respectivas que llevan a cabo Tomás de Aquino y Kalinowski en TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II q. 95 a. 2, y G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 239-240.

de las normas-conclusión en que en las primeras interviene (por delegación concedida por la ley natural) la voluntad del legislador, ya que la mera adecuación a la ley natural no basta (como ocurre en las normas-conclusión) para hacerlas verdaderas. En caso contrario, habría que concluir que dos proposiciones como: 1 —se debe conducir por la derecha— y 2 —se debe conducir por la izquierda (o, lo que es lo mismo, no se debe conducir por la derecha)—, serían ambas verdaderas al mismo tiempo y respecto al mismo aspecto; pero la voluntad del legislador introduce un elemento temporal y relativo que impide, en este caso, la contradicción.

5. 2. 3. La verdad de las reglas de conciencia.

El término castellano conciencia, así como el inglés *conscience* o el francés *conscience* provienen del latín *cum-scientia*, el cual remite a un conocimiento (*scientia*) simultáneo (*cum*) de dos elementos: el acto humano y la ley que regula tal acto.

La conciencia es considerada en el pensamiento clásico como regla próxima subjetiva de moralidad que implica una participación humana de la ley eterna[46]. En este sentido, hay que tener en cuenta que el acto humano, considerado como humano, sólo puede regularse mediante el conocimiento, es decir, por un dictamen de la razón práctica, en el cual el conocimiento de la ley eterna, expresado en la ley natural o positiva, es aplicado a un caso concreto, de tal manera, que el propio dictamen es la conclusión de un silogismo cuyas premisas son, respectivamente, un precepto general y el juicio que formula la condición moral de dicho acto. En otras palabras, podemos caracterizar a la conciencia como el juicio de la razón práctica que, a partir de la ley moral, dictamina acerca de la bondad o malicia de un acto concreto.

El estatuto de las reglas de conciencia no requiere un tratamiento especial. Pueden ser de dos tipos; en primer lugar puede tratarse de conclusiones de normas heterónomas, esto es, resultado de un juicio de la razón práctica, tomando como premisa una norma jurídica o moral categórica del tipo «no se debe conducir por la izquierda». En este caso, la regla de conciencia «debo conducir por al derecha» es verdadera, mientras que la contraria es falsa; en cualquier caso, por esta razón, son verdaderas o falsas en función de su conexión, en última instancia, con la ley natural.

El segundo tipo de reglas de conciencia aparece cuando éstas son libremente establecidas por el agente, dotado por la ley natural de una delegación análoga a la que poseen los gobernantes. En este caso, la regla de conciencia es resultado de un juicio de la razón práctica, tomando como precisa una norma jurídica o moral del tipo «se debe conducir por el carril de la derecha o por el carril de la izquierda» (en el supuesto de un caso concreto de una calzada con dos carriles en la misma dirección). En este caso, por un procedimiento similar al indicado para el gobernante, volvemos a establecer que son verdaderas o falsas: «Así podemos concluir que todas las normas morales son verdaderas o falsas y que la condición

---

[46] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II q. 19 a. 4: «Quae autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuratur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina».

de la verdad de una proposición moral normativa es la que establece la definición clásica de verdad»[47].

5. 2. 4. El conocimiento del principio constitutivo de la moral.

El fundamento de las normas estriba, según Kalinowski, en la captación de la evidencia de las mismas. Ahora bien, ¿sobre qué recae tal evidencia? En el caso de una norma segunda, es claro que no recae sobre ella misma, sino que se apoya en la evidencia de la norma primera que sirve de premisa al silogismo normativo, cuya conclusión está constituida por la norma segunda en cuestión.

¿Qué ocurre con las normas primeras? En este caso, hablamos de evidencia analítica, evidencia que, recordémoslo, significa que la verdad de la norma se impone tras comprender el contenido de los conceptos que intervienen en la proposición en que tal norma es expresada. La norma primera «no se debe matar» o «no debo matar aquí y ahora a tal persona» es evidente, con evidencia analítica[48]. Ello quiere decir que, para reconocer su evidencia, debe ser captada la significación de la acción de matar, así como el significado de los conceptos de bondad y maldad. Visto esto, aparece como evidente que «no se debe matar» es una norma verdadera. Lo problemático aquí es, pues, qué es bueno, qué es malo y cómo el hombre se hace consciente de la bondad o maldad de una acción.

Este punto remite a la consideración de la ley natural. Así, dice Kalinowski que «las normas primeras y sus consecuencias próximas constituyen la ley llamada "natural", siendo la naturaleza del hombre el factor que permite captar directa o indirectamente su verdad»[49]. Esto último, apunta a aquello que nos permite un acceso filosófico a la ley natural: la naturaleza humana.

Podemos decir que una norma primera se no presenta como conclusión[50] de un silogismo donde la sindéresis capta el primer principio de la razón práctica: «bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum». De ahí que podamos decir que «el hábito de los primeros principios de la razón práctica es, no sólo garantía de la rectitud del conocimiento moral, sino piedra de toque de la verdad práctica alcanzada»[51].

Ahora bien, tal como fue puesto de manifiesto más arriba, «bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum» no mueve por sí mismo a la acción. Requiere, además, que una determinada acción sea captada como *hic et nunc* buena

---

[47] G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 243.

[48] En este caso, la evidencia analítica halla su fundamento en la evidencia prudencial, con la que captamos el valor «malo» referido a la acción de matar.

[49] G. KALINOWSKI, *Obligations, permissions et normes. Réflexions sur le fondement métaphysique du droit*, 343.

[50] En cuanto que es primera, una norma es admitida en el sistema directamente, no como conclusión. Pero recuérdese que las normas se fundamentan en las estimaciones y las estimaciones, en la evidencia, y la evidencia requiere la captación de la bondad o maldad de la acción a que se refieren. Así, «no se debe matar» es una norma primera que se fundamenta en la estimación primera «matar es malo»; pero, ¿cómo sabemos que matar es malo? Esto es precisamente lo que tratamos de poner en claro aquí.

[51] I. CELAYA, *La sindéresis, principio de rectitud moral*, en AA. VV., *Ética y teología ante la crisis contemporánea*, 130.

o mala. Así, el juicio de valor sobre una acción en general (matar) o sobre una acción concreta (matar aquí y ahora a este hombre), debe ser puesto como premisa menor, donde la mayor es el citado principio. Así, obtenemos una conclusión normativa: «no se debe matar» o «no debo matar aquí y ahora a este hombre», según los casos. De esta forma se obtiene la norma primera correspondiente.

No obstante, subsiste un problema. En el proceso descrito, la estimación moral pone de manifiesto la bondad o maldad de una acción (concreta o genérica); pero, ¿en función de qué es buena o mala tal acción? La respuesta, según Kalinowski, sólo puede formularse en un marco teleológico.

Siguiendo a Veatch, podemos decir que «así como las plantas y los animales tienen todos ellos sus estados naturales de perfección y madurez, hacia los que su mismo ser se halla ordenado y orientado, tendiendo naturalmente a lograr la plenitud de su desarrollo con tal que no lo estorben condiciones adversas, así también es presumible que el hombre tenga su fin peculiar, su perfección natural característica, hacia donde tienda su vida y a cuyo logro se dirija naturalmente»[52]. La naturaleza humana, como toda naturaleza tiene un fin que, como fue señalado, consiste en el bien de tal naturaleza o, por decirlo de otro modo, el bien es el fin de la naturaleza: *Natura est plenitudo rei*[53].

El fin, por tanto, no se elige, sino que viene dado por naturaleza. Lo bueno es, pues, aquello a que se tiende naturalmente. Así, el primer principio de la ley natural es el que se funda en la misma razón de bien: *bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum* y, explica Tomás de Aquino, «sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley moral natural [...] Y puesto que el bien tiene razón de fin, y el mal razón de su contrario, se sigue que todo aquello a lo que el hombre tiene una inclinación natural es naturalmente aprehendido como bien por la razón, y en consecuencia como algo que debe practicarse, evitando lo que le es contrario [...] Entre estas inclinaciones del hombre al bien *secundum naturam*, se encuentra en primer lugar una común a las demás sustancias: la tendencia a conservar su ser según la naturaleza. Y, de este modo, pertenece a la ley natural todo lo que ayuda a la conservación de la vida humana, y a evitar lo que la contraría. En segundo lugar, hay en el hombre unas inclinaciones más específicas, comunes sólo a los animales: y así están dentro de la ley natural aquéllas que la naturaleza enseña a todos los seres animados, como es la unión del hombre y la mujer, la educación de los hijos, etc. En tercer lugar, tiene el hombre una inclinación natural propia suya, la de vivir en sociedad: y así entra en la ley natural todo lo referente a esta inclinación, como la necesidad de evitar la ignorancia, de no ofender a los otros con quienes debe convivir, etc.»[54].

Sintetizando lo expuesto, podemos decir que el hombre tiene una naturaleza

---

[52] H. B. VEATCH, *Ética del ser racional*, Labor, 3a. ed., Barcelona 1972, 43.

[53] Aristóteles (*Física* I 4: 187 b 6) lo formula así: «Quod plus unumquodque habet hoc videtur esse natura rei», puesto que la naturaleza es el principio de opreación esencial y por lo tanto el núcleo ontológico de las cosas.

[54] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II q. 94 a. 2c. Kalinowski desarrolla el contenido de la ley natural siguiendo paso a paso este texto tomista. Cfr. G. KALINOWSKI, *Initiation à la philosophie morale*, 118-145.

ordenada a un fin, donde el fin es dado por la naturaleza y consiste, precisamente, en el bien de su naturaleza. Por otra parte, nos vemos impelidos por naturaleza a la acción, si bien se trata de una inclinación a obrar en general, sin especificación de la acción concreta que debemos llevar a cabo aquí y ahora. ¿Cómo se da tal especificación? En función de la razón, de las circunstancias históricas, situación concreta del agente... Pero es la razón la que tiene la misión de juzgar cuál es el bien, en función de la circunstancia, situación, etc.

Así, indica Kalinowski que «el hecho de tener una razón que tiende naturalmente a la verdad y a la belleza tiene una significación deontológica. Significa que no solamente el hombre es capaz de conocer la verdad y de gustar la belleza, sino también que el hombre debe hacerlo en la medida de sus capacidades. *Si el hombre posee un intelecto, debe formarlo y desarrollarlo en el plano del conocimiento científico y filósofo* (desde la óptica sobrenatural se añadiría: teológico), *y en el dominio estético*»[55].

La cuestión de la especificación a obrar de un modo u otro plantea el problema del acierto en la elección de lo que se debe obrar. El hombre es libre y puede, por ello, obrar mal, este es, obrar de modo que sus actos le aparten paulatinamente de la perfección requerida por su naturaleza. También puede actuar del modo opuesto y, en tal caso, el hombre se convierte en un ser virtuoso, donde la virtud es entendida «como la *disposición que hace al hombre capaz, de una manera duradera, de obrar eficazmente en vistas a su perfección moral*, es decir, en vistas a la plenitud de su ser»[56], siendo la plenitud de su ser, precisamente, el bien o fin requerido por su naturaleza.

De manera que, como se ha visto, la búsqueda del fundamento de la verdad de las normas remite al silogismo normativo que, en el caso de las normas primeras, requiere apoyarse en una estimación, estimación primera en última instancia, que encuentra su justificación en la evidencia. Por su parte, la evidencia respecto a las nociones de bondad o maldad de una acción, encuentra su fundamento en la naturaleza humana concebida de una manera teleológica.

Una consideración atenta del ámbito en el que nos movemos al hacer estas últimas consideraciones, pone de manifiesto que se trata del campo del saber que habitualmente denominamos metafísica. Precisamente, con ello pretendemos mostrar que Kalinowski ha llegado desde la consideración de la verdad de las normas (ámbito de la lógica deóntica) hasta la metafísica concebida como disciplina fundante del orden normativo.

MANUEL BALLESTER

Elche, España.

[55] G. KALINOWSKI, *Initiation à la philosophie morale*, 121.
[56] G. KALINOWSKI, *Initiation à la philosophie morale*, 164.

ORDEN, DESORDEN, AZAR

— ¿Qué quiere decir Ud.?
— Nada. Estaba filosofando— dijo Poirot.
A. CHRISTIE, *El misterio del tren azul.*

Es el de «orden» un concepto de tal modo fundamental y primario que parece no poder admitir una estricta definición, pues las habitualmente citadas como clásicas (Cicerón, San Agustín, etc.), y las de ellas derivadas, acaban incorporando de uno u otro modo ese «orden» en sus enunciados, conformando una suerte de círculo vicioso[1]. En nuestro trabajo actual no haremos ni un elenco de aquellas definiciones, ni tampoco expondremos cuanto del «orden» ha sido dicho: no se trata aquí de una investigación histórico-crítica sobre el tema, sino de entrar en la liza con respecto a esa ambigüedad que suele aparecer con el uso del binomio orden-relación, de modo tal que ese orden «a veces significa la misma relación»[2].

En efecto: a menudo se habla del orden como de una relación, y aún de la relación de orden; dándose normalmente prioridad al orden sobre la relación, sin claras razones de ese proceder, pues más bien parece que es en buena parte la tradición —y aún la fuerza del término «orden»— la que impone ese uso prioritario. Así, por ejemplo, para Sanguineti «el orden es en verdad idéntico a la relación, ya que no es posible establecer una relación sin hacer referencia a un principio[...] Sin embargo entre *ordo* y *relatio* existe distinción de razón, pues la idea de orden hace referencia al principio, mientras que el concepto de relación no lo hace explícitamente»[3]. Efectivamente, así se razona corrientemente, considerándose la relación como una categoría, mientras que al orden subyace en última instancia la idea de *ordo ad principium*, con su enorme peso.

Por nuestra parte trataremos de determinar el fundamento último del orden, argumentando en favor de la prioridad de la relación.

SER Y RELACIÓN

En un trabajo previo y buscando la vía de fundamentar una ontología de la *natu-*

---

[1] «Ordinem sic definiunt: compostionem rerum aptis et accomodatis locis» (CICERÓN, *De officiis* I 40). «Ordo est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio» (SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* XIX 13). «Est enim ordo, si propriam eius vim et notionem accipiamus, dispositio superiorum et inferiorum rerum, quae inter se ita aptae sunt, ut una ad alteram referatur»: esta definición pertenece al Concilio de Trento, según I. M. RAMÍREZ, *De ordine placita quaedam thomistica*, Salmanticae 1963, p. 16.

[2] Así S. TOMÁS, *In IV Sent.* dist. 24 q. 1 a. 1 sol. II ad 4um. Un tratamiento agudo y amplio del tema del orden puede hallarse en J. J. SANGUINETI, *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, ed. Ares., Milano 1986.

[3] J. J. SANGUINETI, *op. cit.*, p. 41. Así acontece con la definición que propone Ramírez, en su obra citada en la nota 1: «Concludere possumus ordinem essentialiter relationem plurium distinctorum et inaequalium simulque aliquatenus convenientium ad aliquod unum et primum, secundum prius et posterius sive secundum magis et minus. Correlatio autem seu coordinatio illorum plurimorum inter se, secundaria est et a primaria dependens, quae est ipsorum ad illud primum et maximum».

ra con sentido de contemporaneidad, hemos llegado a establecer, cual punto de partida primerísimo de nuestro filosofar, el *dinamismo del ser*, llegando a lo que entonces denominamos «Primera y primitiva conclusión ontológica fundamental: *ser y ser dinámico* es una misma e inescindible realidad»[4]. Vale decir que «ser el ente» es «ser dinámico el ente»; ese dinamismo no es un agregado al ente, una perfección del ente, o un acto segundo o una cualidad del ente, sino que se confunde con el mismo ser del ente: decir *ente* y decir *dinamismo*, es una misma realidad. Ahora bien: si tan primitivo y originario es este enunciado, se comprende fácilmente que no podamos *demostrarlo* —como no puede «demostrarse» el ser— pero podemos aclarar nuestro modo de concebirlo al menos *a contrario sensu*; pues en este caso, un ente rigurosamente inerte, que no entrara ni pudiera de sí entrar en interacción alguna directa o indirecta, jamás llegaría a ser-nos, a presentarse ante nosotros; y de ese modo permanecería absolutamente desconocido y, en fin, sería inexistente[5].

Si de tal modo es lo mismo *ser* y *dinamismo*, es claro que para *ser en acto* se ha de *actuar* en acto —valga la redundancia enfática—; esto parece una conclusión obvia. Mas entonces será necesario admitir que para que un ente exista, hará falta un otro ente con el cual el primero pueda interaccionar para *ser en acto*; pero ese segundo ente no puede existir si no existe uno previo que le permita *ser en acto*; y por cuanto no se puede llevar esta secuencia regresiva al infinito, so pena de que nada exista, debe admitirse que todo ente existe en simultánea pluralidad de entes: al menos dos entes deben existir para que haya ente: *ser el ente es con-ser el ente*. De este modo el *ser se constituye en la relación ente-ente*; por lo cual en nuestro mencionado trabajo proponíamos una «Cuarta conclusión ontológica fundamental: *ser el ente es ser relacionalmente el ente*»[6], y en su doble consideración: como relación a algo (inter-acción espontánea), y como relación a alguien (inter-acción noético-fáctica). Es claro que esta relacionalidad del ente puede verificarse adecuadamente en un ente complejo, según esa interna relación entre sus componentes en la cual consiste; denominando «este complejo» a aquél que es susceptible de *ser descompuesto en* entes (preferimos esta caracterización por pasiva pues la directa: «estar compuesto de» es verificable sólo a través de la descomposición. Todo ente es, en cuanto tal, *uno*).

Por consiguiente aparece así la *relación* como algo más que una mera categoría, como gusta denominarla de Finance[7]. Pues, para decirlo ya con todas las letras, si *ser* es *ser relacionalmente*, parece admisible considerar la *relación* como un trascendental. Volveremos sobre ello.

Bajo esta perspectiva, el *orden*, y toda especie de orden, ha de ser definido tomando la *relación* como punto de partida. La existencia relacionalmente inter-activa de los entes es el dato fundamental.

---

[4] J. E. BOLZÁN, *Fundamentación de una ontología de la naturaleza*: «Sapientia» XLI (1986) 121ss.

[5] Para J. B. LOTZ, *Ontologia*, Barcelona 1963, caput III, es el dinamismo del ser un trascendental.

[6] Cfr. el trabajo citado en nota 4, p. 131.

[7] J. DE FINANCE, *Conocimiento del ser*, Ed. Gredos, Madrid.

SER Y ORDEN

Bajo aquella perspectiva ha de decirse que el orden entre los entes es producto de la relación (inter-dinámica) por la cual *son*; y en todo caso podrá especificarse el tipo de orden a que hagamos referencia en cada caso, y que se descubre en las diversas relaciones existenciales que se den entre las cosas inteligibles y el hombre inteligente: desde ordenaciones trascendentales —por las cuales «una cosa creada está ordenada a otra [...] y todas ordenadas a Dios»[8]— hasta las ordenaciones estéticas o prácticas con las cuales el ama de casa la hace decorosa y útil; y desde el orden impuesto por Dios a la creación, «según peso, número y medida»[9], y de modo tan gradual y relacionado que llega a unirse «lo ínfimo de las cosas superiores con lo sumo de las inferiores»[10], conformando un panorama participante de «la divina paz, la cual, en cuanto por todos deseada, tiene razón de fin»[11]; hasta que el orden que impone el hombre artificialmente.

Vale decir que en última instancia el orden es reflejo, ante la inteligencia, de relaciones: internas de todo sistema, y entre sistemas —más o menos diferenciados según criterios prácticos— relacionados; y todos ellos relacionados con la inteligencia. No hay, pues, escape al orden pues éste no es más que un modo de describir lo que necesariamente existe relacionado a lo otro —ser es ser relacionalmente—; la relación se da en la creación, el orden se descubre en la relación de las cosas con la inteligencia. Cuando pueden tipificarse órdenes se llega a establecer la *ley* que resume a cada tipo; el camino inverso, suficientemente recorrido intelectualmente, conduce a la original *relación*.

Consiguientemente: hablar de un real desorden es referirse a un desorden ontológico que solo podría darse en seres no relacionados, en seres que existan no relacionalmente; en seres que no son, en fin. Todo otro modo de desorden será relativo, sea a nuestra momentánea incapacidad de apreciarlo, sea en función de alguna norma convencional a la cual no se adapte el sistema bajo consideración. En tanto aparezca un ente en el horizonte de nuestra conciencia, ya lo tenemos relacionalmente presente y, por lo tanto, ordenado esencialmente. Un desorden absoluto sería incognoscible, pues supondría no hacernos cargo ni de la existencia de eso mismo que consideramos desordenado. Todo desorden —relativo— es orden. El desorden absoluto carece de posibilidad y de sentido. De posibilidad, porque hablar de algo desordenado ya supone la relación cognoscible/cognoscente, y esto es orden; de sentido, porque lo desordenado no puede ser objeto adecuado a la inteligencia.

Precisamente uno de los motivos incitantes a continuar toda búsqueda científica es ese toparse el investigador con algo que no alcanza en el orden hasta allí aceptado; el científico está convencido de que tarde o temprano será capaz de descubrir cuál es el tipo de orden que cumple ese ente o sistema momentáneamente extraño.

---

[8] S. TOMÁS, *S. theol.* I q. 21 a. 1 ad 3um; y *De spirit. creat.* a. 8 resp.
[9] *Sap* 11,21.
[10] DIONISIO, *De div. nomin.*, cap. VII.
[11] S. TOMÁS, *In De div. nomin.*, cap. XI, lect. 1.

Pero es claro que tanto el aparente desorden momentáneo cuanto el orden definid posteriormente, se captan como relación del sistema problema al investigador.

En un trabajo sobre el concepto de *orden* sostiene su autor que «Si se denomin trascendental la más alta universalidad que sigue inmediatamente al ser y sobrepas toda limitación según el género, podría ahora preguntarse si el orden no pertenece rá a los trascendentales o, al menos, si no es está muy próximo a ellos»[12]. Pue bien: con análogo razonamiento parece que ese carácter de trascendental debe a signarse a la *relación*, pues ella está ontológicamente dada, mientras que el orde *se descubre* en la relación ente-entes y objeto-cognoscente.

Tal vez no sea totalmente ocioso aclarar que proponiendo considerar la *relació* como un trascendental —cual un modo de mentar el ser sin nombrarlo— no estamos entrando en la clásica disputa sobre relaciones trascendentales (o *secundum dici*) y relaciones *secundum esse*; tema éste que nada tiene que ver con el nuestr actual.

ORDEN Y AZAR

Y llegamos así al motivo fundamental de este trabajo, cuya solución hemos preparado con los apartados anteriores. Nos referimos al tema del azar.

Cada tanto en la historia del pensamiento aparece el azar como pretendida explicación, especialmente del origen de lo natural. Eso ha acontecido desde hac siglos con el problema del origen de la vida; y ahora se renueva con el actualísim tema del origen del universo. Mas, ¿es el azar una realidad objetiva? ¿O sólo denomina nuestra ignorancia? ¿Puede algo iniciarse absolutamente por azar? Es decir ¿puede ser causa el azar?

Para tomar el problema desde su origen más claro, vamos a repasar brevemente la posición de Aristóteles frente al tema, puesto que de uno u otro modo sigue siendo su exposición la original y de la cual, también de uno u otro modo, todos los autores dependen.

El tema en Aristóteles.

Cuando del azar se trata, se impone una vuelta a Aristóteles, especialmente a su tratamiento que aparece en *Physica* II 4-6; donde enumera, primeramente, las opiniones de sus predecesores[13]. Y así, mientras unos niegan el azar, ya que todo cuanto acontece tiene un causa[14]; otros, contrariamente, afirman que todo cuanto

---

[12] H. KUHN, *Le concept d'ordre*: «Gregorianum» XLIII (1962) 254ss.

[13] Un tratamiento clásico es el de A. MANSION, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, 2e. éd., Louvain-Paris 1946, pp. 292ss. La temática, en relación especialmente con la causalidad y el indeterminismo, aparece bien tratada desde un punto de vista clásico en F. SELVAGGI, *Causalità e indeterminismo. La problematica moderna alla luce della filosofia aristotelico-tomista*, Ed. Gregoriana, Roma 1964, especialmente pp. 159-167. Cfr. asimismo R. ALVIRA, Casus et furtuna *en Santo Tomás de Aquino*: «Anuario Filosófico» X (1977) 27.

[14] *Phys.* 195 b 35 - 196 a 3.

en el mundo físico acontece, se produce por azar[15]; mientras que por el camino intermedio tiran quienes admitiendo el azar, lo reducen a una causa desconocida por el intelecto humano[16].

Ante este panorama, Aristóteles se decide por el azar; pero toma una posición equilibrada, pues lo declara una realidad y no simple señalamiento de nuestra ignorancia. Azar que puede ser considerado sea como causa, sea como efecto: como causa, se trata de un agente que por su naturaleza está ordenado a producir determinado efecto, mas accidentalmente produce otro que aparece contradiciendo el orden de casualidad regularmente esperado; con lo cual incluye Aristóteles el azar en el marco general del determinismo:

> «De modo que la fortuna es una causa por accidente y sobreviene en las cosas que, teniendo a algún fin, excluyen la elección»[17].

Sin embargo, el azar no es causa de nada:

> «En un sentido existe la fortuna puesto que hay hechos que la causalidad causa accidentalmente. Mas como causa absoluta, [el azar] no es causa de nada»[18].

Ahora bien: como efecto, viene inicialmente identificado con los casos excepcionales:

> «Hay hechos que se producen excepcionalmente y que llamamos efectos de la fortuna»[19].

Mas,

> «Entre los hechos excepcionales con respecto a la necesidad y a la frecuencia, hay algunos a los que se puede aplicar la determinación teleológica»[20].

En función de este texto, puede inferirse que hay hechos excepcionales no reductibles al ámbito de la finalidad; y Aristóteles lo ejemplifica recurriendo a las formaciones teratológicas, explícitamente atribuidas a una necesidad que no se subordina a los fines naturales[21]. Por consiguiente, y en un sentido amplio, el azar supone todos aquellos hechos excepcionales que hubieran podido producirse en vistas a un fin; más aún: alcanzan un fin, pero que no ha sido previsto ni buscado como tal:

> «En resumen: fortuna y azar son causas accidentales para cosas no susceptibles de producirse constante o frecuentemente y, por ende, susceptibles de producirse en orden a un fin»[22].

Más restrictivamente afirma Aristóteles que cuando la causa del hecho excepcional es la φύσις, se verifica el azar en sentido propio: el fin obtenido es natural,

---

[15] *Phys.* 196 a 24-27.
[16] *Phys.* 196 b 5-7.
[17] *Phys.* 197 a 5-6.
[18] *Phys.* 197 a 12-14.
[19] *Phys.* 196 b 17.
[20] *Phys.* 196 b 19-21.
[21] *Phys.* 197 b 32-35.
[22] *Phys.* 197 a 32-35.

pero no requerido, refiriendo como ejemplo el caso de la generación espontáne o producción de un ser viviente que, como tal, no ha sido el pretendido por su causas eficientes: el calor solar y la putrefacción[23]. Pero, contrariamente, cuand el origen del hecho excepcional no radica en la φύσις, sino en la actividad human dirigida por la inteligencia, se produce un caso de fortuna. La racionalidad es, en tonces, el ámbito propio de esa fortuna; mas con algunas excepciones, pues:

> «Ningún niño es agente de efectos de fortuna, porque no tienen la facultad d elegir ni son susceptibles de buena o mala fortuna sino por metáfora»[24].

Ahora extiende Aristóteles su análisis al azar en cuanto causa, admitiendo qu todo cuanto acontece, si realmente sucede por azar, tiene una causa, más no un causa propia y por sí misma ordenada a la producción del efecto que de hecho s produce: el azar es causa por accidente:

> «[Los hechos] producidos por accidente los asignamos a la fortuna, pues del mism modo que al ser se aplica la distinción de por sí y por accidente, igualmente pued aplicarse a la causa. El arte de construir es causa por sí de la casa. Ser blanco músico es por accidente»[25].

Precisamente por tratarse de una causa accidental, el azar no puede ser objet de conocimiento científico, pues por definición

> «No podemos conocer la verdad con prescindencia de la causa»[26];

y es doctrina bien conocida que no existe ciencia del accidente, sino de aquell que siempre es así, o al menos en la mayoría de los casos[27]. Todo objeto, con l única excepción del motor inmóvil —Causa primera incausada, para Aristóteles— existe y eventualmente cambia en virtud de diversas causas; y las causas implicada en el azar no pueden ser especificadas en ellas mismas, pues lo que es indetermi nado en sí, existiendo una infinidad de realidades que pueden ser atribuidas acci dentalmente a un sujeto:

> «La causa por sí es determinada; la accidental, indefinida, porque es infinita la mul titud de accidentes posibles de una cosa»[28].

Por lo cual

> «La fortuna parece ser del dominio de la indeterminado e impenetrable al hom bre»[29].

y aún contra la razón,

> «porque la razón predomina en las cosas frecuentes o constantes; y la fortuna en las excepcionales»[30].

De todos modos, parece Aristóteles admitir, aunque sea indirectamente, un cierta racionalidad del azar, pues

> «uno podría preguntarse, en algunos casos si cualquier hecho incidental podrí

---

[23] *Hist. animal.* 539 b 7-9; *De generat. animal.* 762 b 18; *Phys.* 197 b 32-37 (este último paso, en par ticular, interpretado tal como lo propone Ross a la luz de *Metaphys.* 1032 a 28-32 y 1034 b 4-6).

[24] *Phys.* 197 b 6-9.

[25] *Phys.* 196 b 23-29.

[26] *Metaphys.* 983 a 25.

[27] *Metaphys.* 1027 a 20-21.

[28] *Phys.* 196 b 27-29.

[29] *Phys.* 197 a 9-10.

[30] *Phys.* 197 a 18-20.

ser la causa del hecho azaroso [...] porque de entre las causas accidentales, unas están más próximas que las otras al efecto»[31].

En resumen: si bien no existe ciencia del azar, éste no es irracional; porque, en todo caso, si no tiene causa de por sí, posee causas distintas y parciales, y tantas cuantas fueren las series independientes que accidentalmente concurren a verificarse, y que por el hecho mismo de ser accidentales podrían ser infinitas en número y especie.

Crisis y propuesta

De la exposición anterior surgen varias consecuencias, que expondremos críticamente antes de ofrecer nuestra respuesta.

En primer lugar, debe tenerse en cuenta que el azar no puede referirse a la creación o paso del no-ser absoluto al ser, pues se trata, en todo caso, de algo que acontece (o no) entre entes ya existentes.

En segundo lugar, la clásica consideración del azar bajo el modelo de confluencia de líneas causales de sí independientes es —aún aplicado restrictivamente a lo natural, excluido el hombre— estricamente insuficiente, ya que consistiendo el cosmos, desde este punto de vista, en ser un sistema resultante de sistemas de sistemas de sistemas..., sin que quepa echar mano de algún proceso o ente de naturaleza estrictamente elemental y primaria, todo suceso —toda línea causal— está de hecho relacionada a todo otro —o toda otra línea causal—, pues si bien *todo* ente necesariamente actúa («ser» y «ser dinámico»...), el resultado específico de esa acción es estrictamente contingente, en el sentido que a ese resultado concurren *todos* los innumerables entes que componen el cosmos —pues no hay vacío absoluto— y concurren con sus estados respectivos en ese momento de la interacción: cada ente interacciona a cada momento con un cosmos diferente. Por ello es que las leyes científicas expresan comportamientos generales resultantes de una selección de variables que se aceptan como necesarias y suficientes para el caso. Consiguientemente, también el análisis del caso azaroso exige seleccionar más o menos arbitrariamente las líneas causales que se estiman suficientes; pues toda confluencia lo es de líneas causales *resultantes* de líneas causales que han ido sufriendo, en sus respectivas trayectorias, las más diversas e inconsiderables influencias antes de arribar a aquella confluencia de hecho azaroso.

En tercer lugar, tampoco puede aducirse que el hecho azaroso sea necesariamente otro nombre de la ignorancia en lo que se refiere a la predicción del lugar y del tiempo en que acontece ese hecho. Bien podría ocurrir que alguien, conocedor de cuanto está aconteciendo, pueda prever un resultado final que para otra persona se calificaría de azaroso[32]; o aun que aquel conocedor llegue a provocar delibe-

---

[31] *Phys.* 197 a 21-24.

[32] Esto es lo que acontece con la Causa Primera, para la cual nada es accidentalmente; cfr. S. Tomás, *In VI Metaphys.*, lect. 3, n. 1215ss., ed. Marietti. Por ello sólo tiene sentido hablar de azar en el orden particular y no universal.

radamente la aparición de un hecho que será azaroso para otro observador, desco nocedor de aquella «manipulación» de las circunstancias. En todo caso, podría adu cirse aquí que aun cuando existiera aquel cognoscente, ese hecho continuaría lla mándose azaroso en el sentido de la no vinculación necesaria entre ambas línea causales; pero es mejor llamarlos por el nombre específico, pues esos sucesos so de sí estrictamente *contingentes*, pues cada uno tiene su propia causa y sólo even tualmente pueden llegar a coincidir en el espacio y en el tiempo.

En cuarto lugar, no puede asimilarse el azar al desorden pues, por cuanto acerc del orden hemos expuesto, asimilarlo al desorden es declararlo no sólo incognosci ble, sino incluso inexistente, pues lo apartamos de la *relación*; por otra parte, preci samente la posible explicación *a posteriori* del hecho azaroso muestra que está in cluido en el orden. Tan dentro del orden está el hecho azaroso, que el sólo declara que acontece «por azar» apunta a la razón de surgimiento de ese hecho y a hace del azar —en primera instancia— la causa del mismo. Por lo demás, la ciencia h logrado manejar tales acontecimientos a través de leyes estadísticas, considerándolo no como hechos aconteciendo extra-orden, sino como hechos de poco frecuent aparición (aun siendo esta expresión muy imprecisa), o de compleja causación (jue gos de azar), o de causación no plenamente conocida (ignorancia actual), o bie como resultado de procesos naturales que, no dejándose coaccionar totalment desde fuera, deben ser tratados con un margen de impredecibilidad (principio d incertidumbre). De paso, esto no coloca al azar fuera de la causalidad, pues no e de la esencia de la causa provocar predecibilidad, sino producir efecto.

En quinto lugar, nos queda ahora la reducción del azar a subjetividad. Es clar que el azar no es pura subjetividad, dado que el hecho surge o aparece ante el hom bre, aunque extra-ordinariamente. Pero es cierto que toda la importancia que tien el azar reside en que el hombre, sea que éste simplemente lo califique de tal (plan gnoseológico), sea que produzca en él algún efecto positivo o negativo (plano prác tico: evaluación de lo conocido = fortuna). Cuando alguien arroja «al azar» —sin trayectoria intencionalmente prefijada— una piedra, ésta no cae «en cualquier lu gar», físicamente hablando, sino en un predeterminado punto, regido su movimien to parabólico por las leyes del movimiento de proyectiles[33]; mas si el lugar de caída físicamente determinado y aun previsible si se conocen las condiciones de partida resulta ser el vidrio de una ventana que se rompe por tal hecho, el dueño de est ventana bien puede hablar de «mala suerte», de «mala fortuna»; pero ese resultad está previsto por las variables que intrínsecamente lo condicionan: las leyes del mo vimiento, la energía cinética con que llega la piedra al vidrio y las resistencias re lativas de la piedra y del vidrio. Existe en la naturaleza una finalidad objetiva d todo movimiento regida por el orden natural (naturalezas y su interacción); y tal punto independiente de la voluntad del hombre, que si éste desea lograr deter minado resultado —dar en el blanco, obtener determinada substancia química enviar un cohete a Marte, etc.—, deberá hacerlo respetando las naturalezas de lo

[33] Pero es claro que la trayectoria realmente cumplida será siempre irregular y no una geométrica para bola, habida cuenta de las incontables interacciones a que estará sometido el proyectil; asimismo, el «punto de llegada será en realidad una cierta «zona» más o menos bien acotada.

entes en juego[34].

Así, pues, proponemos hablar de *azar* sólo con relación a la intencionalidad del hombre quien, por su enfrentamiento con esos hechos infrecuentes, comenzará por considerarlos hechos inesperados o sorpresivos, que se le aparecen ocasionalmente; cuando esos hechos tienen un resultado que le afecta, hablará entonces de fortuna (buena o mala); si ahora pretende solamente intelectualizarlos, buscará la razón apelando a la causalidad del hecho, la cual, no exitiendo propiamente como de tal hecho inopinado, le será negada e imputada a la confluencia de (selectas) líneas causales de los hechos confluentes.

Al fin de cuentas, es muy llamativo que cuando se trata de dar muestras de casos azarosos, se recurra habitualmente a ejemplos donde interviene el hombre, a pesar de pretender hablar del azar en función de las naturalezas de los entes inanimados puestos en juego; y ello muestra que el azar se reduce (aunque más no sea psicológicamente) a la fortuna. En el caso de naturalezas inanimadas ha de recurrirse a la noción de contingencia; y en su tratamiento científico o práctico se apelará a la noción de probabilidad (si se trata de tan numerosas variables que es prácticamente imposible habérselas directamente con ellas), o de indeterminación o incertidumbre (si existe una imposibilidad incluso teórica de ese tratamiento)[35].

Más aún: como todo acontecimiento —lo hemos señalado— ocurre siempre *dentro del universo* sin poder aislárselo como no sea compulsivamente —con ello se pierde algo del hecho— toda ley expresa un comportamiento ideal, que se verifica en la práctica con mayor o menor aproximación según sea mayor o menor el número de variables quese tomen en cuenta.

* * *

En fin, el hecho azaroso —fortuna— como tal no explica nada, siendo sólo un *hecho* con el cual el hombre se encuentra y lo incita a buscar las razones del mismo; el hecho está allí, como todo hecho; de sí mismo no es origen de nada más allá de lo psicológico (llamatividad) o moral (consecuencias prácticas). Por el hecho mismo de existir, cada ente interviniente y el hecho mismo se sitúan *necesariamente* —según nuestra ontología de la naturaleza— dentro de la relación y del orden; por ello bien puede ocurrir que alguien, conociendo con suficiente aproximación las trayectorias de los sucesos que coincidirán posteriormente dentro de ciertos límites de espacio y de tiempo, prevea esa coincidencia; o bien, lo que es más corriente, que desde el hecho azaroso así condicionado por las líneas cau-

[34] Como ejemplo inverso: si un mal artillero pretende un buen resultado y pone toda su mejor voluntad en la operación, pero yerra en su oficio, no logrará dar en el blanco; mas el maestro artillero que lo observa y sabe el oficio, puede calcular precisamente adónde va a dar ese proyectil. A esto nos referimos con esa finalidad objetiva.

[35] En efecto: el principio de incertidumbre no es mera ignorancia salvable ni imposibilidad práctica; se trata de no poder coaccionar totalmente al ente en razón de la espontaneidad —natura— de acción, pues en el ser dinámico, en ejercer siempre en acto su dinamismo (es decir, en no dejarse «fijar» enteramente de fuera), le va el ser al ente.

sales concurrentes, se busque *a posteriori* su razón. Esto indica que el hecho azaroso se inscribe dentro del *orden*, porque, al cabo, si en sí mismo se trata de una coincidencia, ella lo es de líneas causales que de por sí se cruzarán necesariamente (con necesidad física) por las condiciones mismas en que se desplazan los móviles.

JUAN ENRIQUE BOLZÁN*
OLGA L. LARRE**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas. Argentina.

* Universidad Católica de La Plata.
**Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

EL SIGNIFICADO DE LA CONTRARIEDAD

1. La teoría de los contrarios en el tratado aristotélico de las *Categorías*

En todos los campos del conocimiento científico, principalmente en aquél de las ciencias naturales, se alude constantemente a la contrariedad, aunque no siempre con la precisión deseable. Tropezamos con frecuencia con múltiples elucubraciones que mencionan la contrariedad de algunas cosas y nociones tenidas como contrarias, pero en las cuales no se da realmente tal clase de oposición, sino más bien otras clases de oposición que difieren de aquélla que existe entre términos genuinamente contrarios. La precisión que hoy extrañamos en tantas manifestaciones del pensamiento, a la inversa, es una de las características salientes de los aportes de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino, quienes se han esmerado en poner al descubierto las razones lógicas y metafísicas en que reposa la significación expresa de la contrariedad. Aquí intentaremos destacar las contribuciones de ambos maestros a esta materia comenzando con una glosa de la teoría de la contrariedad tal como figura en el libro de las *Categorías*, tal vez la obra más antigua entre todas las que contienen un tratamiento exhaustivo del tema de nuestro interés.

La noción de contrariedad se predica de un modo especial de repugnancia que reina entre ciertas cosas o conceptos. Hay repugnancia, por ejemplo, entre el sabor delicioso de un licor fino y el sabor desagradable del aceite de hígado de bacalao, como también la hay entre la ternura que una madre depara a su hijo y la crueldad de otra que castiga despiadadamente al suyo. Cicerón ha citado un caso patético de repugnancia, cual el gesto abominable de aquéllos que fingen ser nuestros amigos cuando en verdad no lo son: *simulatio amicitiae repugnat maxime*, decía el gran orador romano[1]. Por consiguiente, en sí misma, toda repugnancia encierra un cierto contraste de conceptos o de cosas que se distinguen en razón de su mutua oposición. De ahí la oposición formal entre el sabor del licor fino y el del aceite de hígado de bacalao, entre la madre tierna y la madre cruel y entre el amigo verdadero y quien simula serlo. En este sentido, siendo un modo especial de repugnancia, la contrariedad es un modo especial de oposición.

A estar de las informaciones extraídas de la antología de los autores presocráticos confeccionada originalmente por Hermann Diels y actualizada años más tarde por Walter Kranz, entre éstos ya eran comunes las alusiones a la contrariedad, si bien casi nunca han mencionado este tipo de oposición con el rigor significativo asumido luego por la filosofía posterior[2]. En verdad, la teoría clásica de la contrariedad ha debido esperar un cierto tiempo hasta la obtención de su estamento lógico-metafísico definitivo, ya que recién ha sido enunciada por Aristóteles en el siglo IV de la era precristiana. No obstante, los lectores del *Corpus aristotelicum* son conscientes de la necesidad de discernir en sus páginas las alusiones a la contrariedad

---

[1] *De amicit.* XXV 92.

[2] Cfr. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Griechisch und Deutsch von H. Diels, 12.Aufl., Berlin-Charlottenburg-Dublin-Zürich 1966, Band III: Wortindex, s. v. ἐναντίος, ἐναντιότης, ἐναντιοῦν et ἐναντίωσις, S. 159a-160b.

incluidas en los escritos auténticos del jefe del Liceo de aquellas otras que aparecer en los libros contemporáneamente considerados como espúrios o de autenticidad cuestionable[3].

A pesar de las dudas que a partir de fines del siglo XIX se han suscitado sobre su autenticidad, en el libro de las *Categorías*, el escrito inaugural del *Corpus aristotelicum* tal como ha llegado a nuestras manos, encontramos una exposición en torno del significado de los contrarios que concuerda claramente con los principios de la filosofía del Estagirita. Por este costado, las sospechas contemporáneas acerca de la autenticidad del tratado de las *Categorías* no pueden esgrimirse válidamente para poner en duda o, más todavía, para negar el tenor aristotélico de la concepción de la contrariedad inserta en sus páginas[4]. En este libro se declara que las cosas opuestas (ἀντικείμενα) pueden oponerse de acuerdo a los cuatro modos de oposición que existen entre ellas: 1ª) la oposición relativa, por la cual se oponen entre sí dos cosas que en cierta manera dependen la una de la otra; 2ª) la oposición contraria, donde los términos opuestos pertenecen al mismo género de cosas; 3ª) la oposición privativa, que es la de una cosa que carece de algo tenido positivamente por otra; y 4ª) la oposición contradictoria, en la cual uno de los términos de una proposición es la negación del otro[5].

La oposición relativa se asigna a aquellas cosas de las cuales se predica la categoría de la relación (πρός τι). Así, algo doble y algo uno se oponen correlativamente, pues una cosa es doble con respecto a una unidad[6]. Otro tanto ocurre con la ciencia: el conocimiento científico se opone relativamente a la cosa conocida ya que no hay ciencia sino de las cosas conocidas en acto; mas las cosas conocidas a través de la intelección epistémica, a su vez, se oponen relativamente a la ciencia pues ninguna cosa sería conocida en acto si no hubiera un cognoscente que conozca obrando el acto del saber científico[7]. Pero anotemos este rasgo sugestivo de las cosas opuestas relativamente: la oposición de los términos correlativos en cuanto

---

[3] Una primera aproximación a la concepción de la contrariedad en la literatura del Estagirita debe ir ciarse con la consulta de H. BONITZ, *Index aristotelicus*, s. v. ἐναντιολογία, ἐναντίος, ἐναντιοῦσθαι, ἐναντίωμα et ἐναντίωσις: *Aristotelis opera*, ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1831-1870, vol. V: 246 b 19 - 248 a 48.

[4] Para el problema de la autenticidad de las *Categorías*, véanse V. ROSE, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, Berolini 1854, pp. 234-236; I. HUSIK, *On the Categories of Aristotle*: «The Philosophical Review» XIII (1904) 514-528; ID., *The Authenticity of Aristotle's Categories*: «The Journal of Philosophy XXXVI (1939) 514-528; E. DUPRÉEL, *Aristote et le traité des Catégories*: «Archiv für Geschichte der Philosophie» XXII (1909) 230-251; W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* English Transl. by R. Robinson: *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, 3rd ed., London Oxford-New York 1967 (=Oxford Paperbacks 37), p. 46 note 3; W. D. ROSS, *The Authenticity of Aristotle Categories*: «The Journal of Philosophy» XXXVI (1939) 431-433; S. MANSION, *La doctrine aristotélicienne de la substance et le traité des Catégories*, in *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosoph* ed. by E. W. Beth, H. J. Pos and J. H. A. Hollak, Amsterdam 1949, vol. I, fasc. II, pp. 1097-1100; A. M DE VOS O. P., *La «vraie substance» d'après la Métaphysique d'Aristote*, ibid., pp. 1094-1096; L. M. DE RIJ *The Authenticity of Aristotle's Categories*: «Mnemosyne» IV (1953) 129-159; y D. J. ALLAN, *The Philosoph of Aristotle*, 2nd ed., London-Oxford-New York 1970 (=Oxford Paperbacks University Series 37), p. 10

[5] Cfr. *Categ.* 10: 11 b 17-19.

[6] Cfr. *Categ.* 10: 11 b 26-27.

[7] Cfr. *Categ.* 10: 11 b 27-28.

tales recaba que cada uno de estos términos, en cierto modo, dependa del otro, porque no habría conocimiento, por ejemplo, de no haber cosas conocidas ni éstas serían conocidas si no hubiera cognoscentes que las conozcan en acto[8].

En la contrariedad (ἐναντία) se oponen dos términos realmente distintos entre sí. A diferencia de lo que sucede en la oposición relativa, los contrarios se vinculan entre sí como términos que no dependen mutuamente el uno del otro[9]. Lo bueno no es lo bueno de lo malo, sino su contrario, pues la bondad no depende de la maldad ni ésta de aquélla; por las mismas razones, lo blanco no es lo blanco de lo negro, sino lo contrario de éste. Por otra parte, los contrarios ostentan otra propiedad que vale la pena recalcar: son opuestos que, o bien residen necesaria mas no simultáneamente en un mismo sujeto, o bien residen en éste, aunque no necesariamente. En este último caso, si uno de los contrarios reside en un sujeto, el otro no puede hacerse presente al mismo tiempo en ese mismo sujeto. Además, si uno de ambos reside necesariamente en un sujeto, en éste no puede darse algo intermedio entre los términos contrarios. De esta forma, la salud y la enfermedad, que son cualidades contrarias de los cuerpos vivientes, se oponen contrariamente porque estos cuerpos, o están sanos, o están enfermos, no habiendo ninguna posibilidad de que exista en tales cuerpos una cualidad intermedia entre la salud y la enfermedad. Otro tanto acaece con lo par y con lo impar, que se predican de los números, pues éstos necesariamente deben ser pares o impares, por lo cual tampoco admiten nada intermedio entre ellos, como que no hay números que escapen a la condición de pares o de impares[10].

Los contrarios que inhieren naturalmente en un sujeto determinado, o que se predican de la misma naturaleza de su sujeto, se excluyen mutuamente con una necesidad absoluta, porque la presencia actual de uno de ellos es incompatible con la presencia actual del restante. El cuerpo de un viviente goza de salud hasta tanto la enfermedad no se haga presente en él; a la inversa, si este cuerpo padece una enfermedad, ello indica que la salud ha sido removida de tal sujeto. No existe, luego, un término medio entre los contrarios que con necesidad, pero no simultáneamente, deben estar presentes en un sujeto, a la manera de la salud y de la enfermedad en un cuerpo viviente o de la paridad y de la imparidad en los números. Al no poder recibir una cualidad intermedia entre la salud y la enfermedad, un cuerpo viviente o está sano o está enfermo. De igual modo, no hay término medio entre los números pares y los impares dada la imposibilidad de que algún número no sea o par o impar, esto es, ante la imposibilidad de un número neutro con respecto a la paridad o a la imparidad. Empero, puede darse, en cambio, un termino medio entre aquellos contrarios, como lo blanco y lo negro, cuya presencia en un sujeto no es necesaria, ya que no hay necesidad de que un cuerpo determinado sea o blanco o negro; por eso existen cuerpos grises. La bondad y la maldad de un hombre y de algunas otras cosas tampoco están necesariamente presentes en sus sujetos; no es necesario, por ejemplo, que en un sujeto concreto inhiera la bondad o la mal-

[8] Cfr. *Categ.* 10: 11 b 29-31.
[9] Cfr. *Categ.* 10: 11 b 32-35.
[10] Cfr. *Categ.* 10: 11 b 38- 12 a 9.

dad. Por eso puede haber una cualidad intermedia entre lo bueno y lo malo que no es ni una ni otra.

Con todo, esta doctrina del tratado de las *Categorías* también demanda una aclaración, pues no se la entendería correctamente si se creyera que aquí se sugeriría que los cuerpos coloreados y las cosas de las cuales se predica la bondad y la malicia podrían ser indiferentes a la posesión del color o a la recepción de estas últimas cualidades. En rigor, nada de ello está insinuado en el texto, que debe entenderse de esta otra forma: los cuerpos coloreados pueden recibir distintos colores e incluso una pigmentación intermedia entre colores extremos, pero el ser coloreado en acto no puede acaecer sin la presencia o la posesión de un color determinado en el sujeto receptor. Del mismo modo, aquellas cosas que pueden ser buenas o malas —e. gr., los actos propia y formalmente humanos, cuales los actos morales— en absoluto pueden ser indiferentes a la bondad o a la malicia: o son buenos o son malos, si bien algunos de ellos aparecen como cualidades intermedias, como lo ha demostrado Santo Tomás de Aquino al versar sobre el problema de la indiferencia *secundum speciem* de ciertos actos ejercibles por el hombre[11].

En el mismo tratado de lógica aristotélica, la privación es considerada por su referencia a algo positivo, mas siempre en relación con un mismo sujeto[12]. Desde ya, la ceguera se opone privativamente a la visión, pues alguien es ciego al estar privado de la vista. Pero la privación (στέρησις) alude a un correlato positivo (ἕξις) que puede inmanecer a un sujeto, es decir, a algo que por su misma naturaleza puede poseer una determinada propiedad o capacidad. Por eso no se dice que las cosas que naturalmente carecen de dientes o de potencia visual sean desdentadas o ciegas, como es el caso de los vegetales, toda vez que la naturaleza prescribe que estos entes no tengan los órganos en que reposan las capacidades de mascar y de ver, de donde dichas potencias no les están privadas, sino más bien negadas. En cambio, un animal que naturalmente, o según su especie, está dotado de dientes y de ojos, pero que ha perdido aquéllos y ha sufrido lesiones de gravedad en éstos, es desdentado y ciego a causa de hallarse privado de la dentadura y de la visión que le corresponden en virtud de su misma naturaleza[13].

Es indispensable que resaltemos la distinción del predicamento del estado de aquellas cosas que están privadas de algo y de aquellas otras que están en posesión

---

[11] «Non quidquid habet actus, pertinet ad speciem eius. Vnde etsi in ratione speciei non contineatur quidquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus: sicut homo, secundum suam speciem neque virtuosus, neque vitiosus est» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 8 ad 3um). Vide etiam *In I Sent.* dist. 1 q. 3 a. 1 ad 3um; *In II Sent.* dist. 40 q. 1 a. 5 per totum; *In IV Sent.* dist. 26 q. 1 a. 4 resp.; *De malo* q. 1 a. 1 ad 2um, q. 2 a. 5 per totum et a. 9 resp.; *Summ. theol.* I q. 49 a. 3 ad 3um; I-II q. 19 aa. 8-9, q. 22 a. 2 ad 1um et q. 73 a. 2 resp. Cfr. A.-D. SERTILLANGES O. P., *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, nouv. éd., Paris 1946, pp. 33-34; O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Buenos Aires 1941 (=Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Filosofía. Monografías Universitarias VII), pp. 257-259; y T. URDÁNOZ O. P., Introducción a la q. 18 de la *Prima secundae* de la *Summ. theol.*, apud *Santo Tomás de Aquino. Suma teológica*, t. IV: *Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos*, Madrid 1954 (=Biblioteca de Autores Cristianos 126), pp. 472-474.

[12] Cfr. *Categ.* 10: 12 a 26.

[13] Cfr. *Categ.* 10: 12 a 26-34.

de algo determinado, por un lado, y las categorías de la privación y de la posesión, por otro. La ceguera es una privación o algo privativo de la vista y la visión una posesión de vista; pero el estado de quien es ciego y el estado de quien ve no son equiparables ni a la ceguera ni a la visión en cuanto tales. La ceguera no es el estado de quien está ciego ni la visión es el estado de quien ejerce tal acto. Mientras la ceguera es la privación de la visión, el estado de quien es ciego ostenta una cierta positividad, pues todo *status* es de suyo un modo de estar siendo. De la misma manera, la posesión en acto de la visión tampoco es la positividad del estado de quien ejerce el acto de ver. De esto se colige, por una parte, que la visión no se identifica con el estado de quien está viendo y, por otra, que el estado del ciego no es la misma ceguera ni la visión el mismo estado de quien ve en acto[14].

La oposición entre la privación y la posesión difiere, pues, de la oposición relativa, ya que en aquélla los términos opuestos no dependen el uno del otro, pues la visión no depende de la ceguera ni ésta de aquélla[15]. Pero la privación y la posesión, además, tampoco se oponen contrariamente. Uno de aquellos contrarios, entre los cuales no hay ningún término medio, debe estar necesariamente presente en su sujeto, como es el caso de la salud y de la enfermedad, porque el cuerpo de un viviente no puede carecer de una de ambas cualidades; mas los contrarios que admiten algún término intermedio no se hacen presentes con necesidad en un sujeto determinado, pues este sujeto no necesariamente tiene que ser blanco o negro ni caliente o frío, y así puede recibir alguna cualidad intermedia; v. gr., el color gris o la tibieza. Sin embargo, cuando uno de los contrarios es un principio constitutivo del sujeto donde inhiere, como el calor lo es del fuego y lo blanco de la nieve, es necesario que tal contrario esté presente en su sujeto, lo que no significa que su opuesto no pueda estar presente alternativamente en él: no puede haber frío en el fuego ni negritud en la nieve; pero esto sólo ocurre, repitámoslo, si uno de los contrarios es un principio constitutivo del sujeto, de lo que se sigue que tal sujeto no puede recibir el término opuesto en razón de la repugnancia que existe entre éste y su naturaleza propia[16]. A diferencia de los contrarios que con necesidad deben inherir excluyentemente en sus sujetos, ningún sujeto está necesariamente privado o en posesión de ciertas cualidades; así, el embrión que comienza a crecer en el seno materno no ejerce todavía el acto de la visión, mas ello no quiere decir que sea ciego, sino tan sólo que su capacidad visual, de la cual está naturalmente dotado, aún no ha alcanzado el grado de desarrollo suficiente para permitirle el ejercicio de tal acto sensitivo[17].

La oposición de la privación y la posesión tampoco concuerda con la oposición de los contrarios que admiten términos intermedios. Bajo algún aspecto, es menester que los sujetos munidos de potencias naturales para ejercer ciertos actos no se encuentren constantemente en un estado de indiferencia con respecto a la posesión y a la privación en orden a aquello que pueden obrar, lo que confirma que

[14] Cfr. *Categ.* 10: 12 a 35 - b 5.
[15] Cfr. *Categ.* 10: 12 b 24-25.
[16] Cfr. *Categ.* 10: 12 b 26 - 13 a 2.
[17] Cfr. *Categ.* 10: 13 a 5-6.

existen diferencias notorias entre la oposición de los contrarios que no excluyen un término medio y la oposición privativo-positiva de aquellas cosas que difierén en razón de algo tenido por unas y ausente en otras[18]. Observamos, además, que los contrarios pueden sustituirse los unos a los otros sin que se altere la identidad de su sujeto, a no ser que uno de ellos sea uno de sus principios constitutivos. El cuerpo viviente que goza de salud puede enfermar, algo blanco puede devenir negro, algo bueno puede volverse malo, algo malo puede convertirse en algo bueno, etc.; pero esto no es posible en la oposición de la privación y de la posesión, porque una cosa que posee algo determinado puede perder su posesión, mas lo opuesto nunca sucede[19].

La comprensión de esta última cláusula que podemos leer en la *Categorías* no resulta del todo fácil, pues en dicho tratado se ponen ejemplos de esta irreversibilidad que muchos, seguramente, habrán de rechazar de plano, como tal vez ocurra con el siguiente: «El hombre que se ha vuelto ciego no recobra su vista; el hombre que se ha vuelto calvo no recobra su cabello; en el hombre que ha perdido sus dientes no vuelve a crecer una nueva serie [de dientes]»[20]. Pero esta tesis, en apariencia extravagante, no peca de arbitraria, pues aunque la ceguera, la calvicie y la pérdida de la dentadura a veces puedan revertirse, esto no ocurre por razón de las propias privaciones introducidas en sus sujetos, sino por la potencia remanente en éstos para recuperar aquello de lo cual están privados, o por la acción de un agente extrínseco —e. gr., la artefacción terapéutica de la medicina—, que remueva los defectos aludidos. No obstante, aquella potencia remanente en el sujeto, sin la menor duda, es una entidad verdaderamente positiva, al grado tal que su positividad es absolutamente necesaria para que la intervención de una causa extrínseca obre con eficacia o surta efecto; de ahí que la técnica médica no pueda contribuir a la remoción de la ceguera si la capacidad visual de los órganos de la visión ya hubiera sido abolida por completo[21]. Por otro lado, nadie puede cuestionar la evidencia de que algunas privaciones afectan permanentemente a algunos sujetos; de hecho, las mencionadas en el texto de las *Categorías* que estamos reseñando bien pueden darse de un modo irremediable.

La oposición contradictoria es aquélla de las proposiciones afirmativas y negati-

---

[18] Cfr. *Categ.* 10: 13 a 6-17.

[19] Cfr. *Categ.* 10: 13 a 17-34.

[20] Cfr. *Categ.* 10: 13 a 34-36.

[21] Detrás de esta doctrina filosófica, de cuño notoriamente aristotélico, late la concepción de la δύναμις como una verdadera capacidad real de ordenarse a la ἐνέργεια. Por eso la potencia es, ante todo una capacidad óntica incrustada en todo ente compuesto; no una mera capacidad lógica o un *possibile mere cogitabile*, que es la versión pauperizada de la potencia vulgarizada por el influjo de la escolástica católica y protestante de los siglos XVII y XVIII, pues así la potencia quedaría reducida a ciertas condiciones de posibilidad que dependerían no más que del hecho de estar salvada su cognoscibilidad. Según esta corriente para que una cosa fuese posible, bastaría apenas que fuese pensable. Pero la inconsistencia de esta posición es notoria desde el punto de vista metafísico, porque, mientras la potencia, *primo et per se*, es la capacidad real de advenir al acto, la potencia lógica no garantiza en absoluto el mismo efecto. V. gr., el hijo aún no engendrado se halla realmente en potencia en las gametas de sus progenitores, mas el mero *possibile ut cogitabile* puede incluso carecer de toda potencia real para alcanzar cualquier tipo de actualidad en las cosas naturales del mundo en que vivimos, cual el caso de las quimeras al estilo del centauro.

vas, que no pueden ser simultáneamente verdaderas: si una es verdadera, la otra se le opone como una proposición necesariamente falsa. Por eso, dado que la proposición «Wolfgang Amadeus Mozart nació en Salzburgo» es verdadera, la proposición «Wolfgang Amadeus Mozart no nació en Salzburgo» es del todo falsa. Como se sabe, la contradicción (ἀντίφασις) es la suma oposición, ya que ella viola el principio supremo de la inteligencia: el mismo principio de contradicción, al que mejor cabría llamar *principio de no contradicción*. Pero sólo en los términos contradictorios uno de ellos es necesariamente verdadero y el otro necesariamente falso[22]. En ninguna otra clase de oposición se verifica la necesidad de que uno de los términos opuestos sea verdadero y el otro falso. La salud y la enfermedad son cualidades corpóreas contrarias; el duplo y la mitad se oponen correlativamente en las cantidades; la visión y la ceguera son opuestos al modo de algo positivo y de algo privativo; pero nada de sus conceptos revela ni verdad ni falsedad, pues éstas no se hallan formalmente en los frutos de la simple aprehensión intelectual, sino en las proposiciones del entendimiento. Más todavía, ni siquiera en aquellas proposiciones contrarias que parecen oponerse de un modo tajante puede decirse que una de ellas sea siempre verdadera y la otra siempre falsa, como nos dable apreciarlo en las proposiciones «Sócrates está enfermo» y «Sócrates está sano», porque para que una de ambas proposiciones sea verdadera y la otra falsa se debe cumplir una condición previa, i. e., que Sócrates exista; ya que, si Sócrates no existiera, ambas proposiciones serían igualmente falsas[23].

Tampoco en el caso de la oposición por privación y posesión es necesario que uno de los términos sea verdadero y el otro falso. No es necesario que una de las proposiciones «Sócrates ve» y «Sócrates es ciego» sea verdadera y la otra falsa, toda vez que, si Sócrates no existe, ambas son falsas. Opuestamentamente, si Sócrates existiera, podría acontecer que todavía no hubiera alcanzado el grado de desarrollo orgánico que le habilitara a ejercer el acto de la visión, como ha sucedido durante aquel período embrionario en que aún no se había cumplido la conformación anatómica completa de sus ojos[24]. Pero en la oposición contradictoria no se puede esquivar la circunstancia de que una proposición sea necesariamente verdadera y la otra necesariamente falsa, y esto con prescindencia de si el sujeto existe o no existe. Si Sócrates existe, una de estas proposiciones es verdadera y la otra falsa: «Sócrates está enfermo» y «Sócrates no está enfermo»; mas aun cuando no exista, la verdad de una proposición y la falsedad de la otra se preservan indemnes, pues en tal caso la proposición «Sócrates está enfermo» sigue siendo falsa y la proposición «Sócrates no está enfermo» sigue siendo verdadera[25].

He aquí la concepción de la contrariedad tal como ha sido plasmada en el tratado aristotélico de las *Categorías*. Ahora bien, aun en el caso de que esta obra no fuese un escrito redactado por el propio Estagirita, como lo propugnan numerosos historiógrafos contemporáneos, la filiación aristotélica de la teoría de la contrarie-

[22] Cfr. *Categ.* 10: 13 a 37 - b 2.
[23] Cfr. *Categ.* 10: 13 b 2-19.
[24] Cfr. *Categ.* 10: 13 b 20-24.
[25] Cfr. *Categ.* 10: 13 b 24-35.

dad desplegada en dicho texto es del todo indubitable. La comprobación de este aserto se puede obtener a través de la comparación de la doctrina que acabamos de revisar con aquélla que Aristóteles ha testado en la *Metafísica*; más precisamente, en el libro Δ de esta obra de filosofía primera, donde su teoría de la contrariedad ha sido formulada de un modo definitivo.

2. El análisis metafísico de la contrariedad

En el libro Δ de la *Metafísica*, Aristóteles anuncia que la oposición se predica de los términos contradictorios, de los contrarios, de los correlativos y de la privación opuesta a la posesión[26]. Inmediatamente después de esta declaración, que no ofrece variantes en relación con la doctrina desenvuelta en el capítulo décimo del libro de las *Categorías*, Aristóteles ha anotado otros dos casos de oposición: una, la que existe entre el *terminus a quo* y el *terminus ad quem* de los movimientos de la generación (γένεσις) y de la corrupción (φθορά); la otra, aquélla de las cosas que no pueden coexistir simultáneamente en un mismo sujeto: puesto que los colores gris y blanco tienen elementos comunes, ambos colores no pueden inherir al mismo tiempo en un mismo sujeto[27]. ¿Cómo entender esta última díada de opuestos adicionales a los que figuran en las *Categorías*? ¿Hay algún motivo que nos induzca a pensar que Aristóteles, al redactar la *Metafísica*, se habría apartado de la teoría expuesta en las *Categorías* inclinándose ahora a juzgar que serían seis las clases de oposición en vez de cuatro? Sin embargo, los dos ejemplos de oposición agregados por Aristóteles en la *Metafísica* no constituyen modos de oposición que no estén contemplados en la clasificación cuatripartita inserta en las *Categorías* y en el mismo encabezamiento del capítulo décimo del libro Δ de aquella obra de filosofía primera.

Por lo que atañe a la oposición de los términos de la generación y de la corrupción, quizás alguien pudiera suponer que se opondrían como la privación a la posesión, pues el *terminus a quo* de la generación substancial —la privación de la forma substancial de un ente corpóreo—, es el *terminus ad quem* de la corrupción substancial, y, viceversa, el *terminus a quo* de la corrupción substancial —la adquisición de la forma substancial por parte de tal ente corpóreo— es el *terminus ad quem* de la generación substancial. Pero tal suposición no tiene asidero, porque los términos de la generación y de la corrupción no se oponen de este modo —es decir,

---

[26] Cfr. *Metaphys.* Δ 10: 1018 a 20-21.

[27] Cfr. *Metaphys.* Δ 10: 1018 a 21-25. Como lo ha notado Bonitz (*Aristotelis Metaphysica*, recognovit et enarravit H. Bonitz, Bonnae 1848-1849, vol. II, pp. 246-247), ya desde antaño la interpretación de este pasaje aristotélico ha provocado discrepancias entre sus comentaristas más autorizados, según lo prueban las opiniones de Asclepio (Bonitz cita a este autor por la colación de un códice manuscrito de su recensión aún inédita de la *Metafísica*, la cual fue publicada décadas después: *In Aristotelis Metaphysicorum libros* A-Z *commentaria*, edidit M. Hayduck, Berolini 1888: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, vol. VI/2), y por Alejandro de Afrodisias (*In Aristotelis Metaphysica commentaria* 341,26 et 30, edidit M. Hayduck, ibi 1891: *Ibid.*, vol. I). Véase también la actitud adoptada por Ross sobre este asunto: *Aristotle's Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, 7th ed., Oxford 1975, vol. I, pp. 314-315.

según la oposición de la privación y de la posesión—, sino con arreglo a una verdadera oposición por contrariedad, tal como lo había indicado el mismo Aristóteles en el libro A de la *Física*. En efecto, todas las cosas naturales que se engendran y se corrompen delatan que la adquisición de sus formas y la privación ulterior de estas formas se produce mediante movimientos desde y hacia términos que se oponen contrariamente entre sí, lo que acontece incluso en aquellos casos en que se percibe la existencia de formas intermedias entre los términos opuestos, como lo ha advertido el propio Estagirita[28]. Una razón poderosa avala este criterio aristotelico: mientras la forma substancial es un principio καθ'αὐτό o *per se* de la generación y de la corrupción, la privación no pasa de ser un principio κατὰ συμβεβηκός o *per accidens* de estos movimientos[29]. Ciertamente, en los procesos de la generación y de la corrupción de las substancias corpóreas, la privación y la posesión de la forma substancial no se oponen de acuerdo a una oposición privativo-positiva, ya que algo carente de dicha forma no podría ser considerado como una substancia de ese género —material— ni tampoco como un sujeto capaz de recibir accidentes, toda vez que, en tal condición, dicho sujeto estaría desprovisto de ser en acto y, en consecuencia, no podría contener nada que se oponga positivamente a la privación.

La oposición de los términos de la generación y de la corrupción señalada por Aristóteles en la *Metafísica* se reduce, entonces, a la oposición específica de los términos que se vinculan entre sí en razón de una expresa contrariedad. Lo mismo ha de afirmarse con respecto a su mención de la oposición de los colores que no pueden coexistir simultáneamente en un mismo sujeto, lo que requiere ser entendido dentro del contexto de la opinión sustentada por el jefe del Liceo acerca de la naturaleza de las cualidades cromáticas: aunque puedan dar cabida a términos intermedios, las cualidades pigmentarias se oponen a la manera de términos contrarios, por lo cual no pueden coexistir al mismo tiempo en un mismo sujeto apto para recibirlas como accidentes predicamentales[30]. Por ende, la reducción a la contrariedad de los opuestos que venimos de inspeccionar nos lleva a convencernos de que, a la postre, los modos de oposición que Aristóteles ha concebido al componer la *Metafísica* siguen siendo los mismos cuatro modos oportunamente detallados en el capítulo décimo del libro de las *Categorías*.

La oposición de los términos de la generación y de la corrupción y de los colores que no pueden inherir simultáneamente en un mismo sujeto, tal como Aristóteles la ha citado en la *Metafísica*, ha merecido de Santo Tomás de Aquino un comentario según el cual el Estagirita no ha echado mano a estos dos ejemplos con la intención de proponer la existencia de otros tantos modos adicionales de oposición, sino tan sólo a los fines de mostrar cómo la oposición puede ser cono-

---

[28] Cfr. *Phys.* A 5: 188 b 21-24. Comenta Ross: «For substance is a single kind of reality, and its principles will differ only in priority and not in kind, since in one kind there is only one ultimate contrariety» (*Aristotle's Physics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, 4th ed., Oxford 1966, p. 345).

[29] Cfr. *Phys.* A 7: 190 b 27. Vide etiam *De caelo* A 3: 270 a 13-23.

[30] Cfr. *Phys.* E 4: 227 b 7-11, H 4: 249 a 3-8; et *Metaphys.* I 7: 1057 b 8-11.

cida a través de algunos casos concretos de términos opuestos entre sí. Al poner el primero de ambos e-jemplos —la oposición de los términos de la generación y de la corrupción—, Aristóteles, dice Santo Tomás, ha recurrido *ex professo* a una comparación con el movimiento, pues en el examen de cualquier movimiento o mutación captamos que sus términos *a quo* y *ad quem* se oponen mutuamente. No obstante, no nos hace falta empeñarnos en grandes esfuerzos para percatarnos de que aquellas cosas desde las cuales y en las cuales se da el movimiento son opuestas entre sí, como sucede en la producción de una cualidad accidental —lo blanco procede de lo no blanco—, o en la generación del fuego, que se inicia desde el no fuego[31]. A su vez, Aristóteles se ha servido del segundo ejemplo, explica Santo Tomás, para subrayar la oposición que tiene lugar no ya por razón de los términos del movimiento, sino a causa de la inherencia de los términos opuestos en un mismo sujeto. Por eso Aristóteles ha preferido enfatizar el caso de la oposición de dos cualidades que no pueden hacerse presentes simultáneamente en las cosas a las cuales pueden inmanecer a título de accidentes predicamentales. La contrariedad de lo blanco y de lo negro impide que estos colores puedan ser recibidos al mismo tiempo por un mismo cuerpo. Tampoco puede ocurrir que un cuerpo sea al mismo tiempo el cuerpo de un hombre y el cuerpo de un asno, ya que la racionalidad humana y la irracionalidad de un animal como el asno son diferencias opuestas a las cuales les es imposible el tener asiento en la misma substancia. El color blanco tampoco puede coexistir simultáneamente en un mismo sujeto con el color gris en la medida en que tal sujeto incluya algo del color negro, que se opone a aquél. Pero a Santo Tomás le ha llamado la atención —de ahí su expresión «[Philosophus] *signanter dicit*— que Aristóteles se haya preocupado en apuntar que la imposibilidad de la existencia simultánea de estos opuestos venga dada en cuanto no es posible que inhieran en un mismo sujeto receptivo, lo que es muy razonable, porque tal imposibilidad no se funda sólo en la mera oposición que pudiera existir entre ellas, sino incluso en esto otro: que el sujeto no tenga capacidad para recibirlos. Es por ello que no solamente su oposición mutua a veces impide que tales cosas inhieran en un sujeto determinado, sino que su contrariedad tam-

[31] «[Aristoteles] ponit *duos modos, secundum quos potest cognosci, quod aliqua sunt opposita*: quorum *primus* est per comparationem ad motum. Nam in quolibet motu vel mutatione, terminus a quo, opponitur termino ad quem. Et ideo ex quibus est motus, et in quae est motus, sunt opposita, ut patet in generationibus. Nam generatio albi est ex non albo, et ignis ex non igne» (*In V Metaphys.*, lect. 12, n. 923). Es por esta causa que el surgimiento y la desaparición de las cualidades accidentales palpables en las microestructuras de los cuerpos naturales reviste una importancia decisiva a los fines de la comprensión de la alteración inmanente a dichas substancias materiales, si bien uno de los escollos más difíciles de sortear en este campo del ente sensible radica en los serios inconvenientes de la fisicomatemática para distinguir los movimientos que terminan en las mutaciones substanciales y aquellos otros que solamente inciden en modificaciones accidentales del sujeto movible. Ésta es una de las razones por las cuales la verificaciones de ciertas alteraciones observadas por los expertos en ciencias positivas a veces son asimiladas a los procesos de la generación y de la corrupción substanciales, que es lo que sucede en muchas ocasiones en que los estudiosos de estas ciencias acostumbran a hablar de *creación de materia*, cuando lo que en verdad ocurre, en el fondo, es que se ha producido es una alteración cualitativa de las condiciones en que se desenvuelve el cambio accidental, por relevante que éste sea, de la causalidad atribuible a algunos elementos constitutivos de los cuerpos físicos.

bién determina la imposibilidad de que este mismo sujeto pueda recibir algo inconveniente o desproporcionado a su naturaleza. Por supuesto, la blancura y la música pueden inherir simultáneamente en un hombre, mas no en un asno, que puede ser blanco, pero no músico[32].

Esta última sentencia de Santo Tomás quizás suene desconcertante y hasta perogrullesca a los oídos de muchos, pero está fundada en la evidencia de que las cualidades contrarias no pueden tener asiento simultáneamente en un mismo sujeto, lo que no sólo nos remite a la propia contrariedad que las diferencia, sino también a la incapacidad de dicho sujeto para recibirlas al mismo tiempo. Esta incapacidad del sujeto, precisamente, impide que algunos accidentes, sean o no mutuamente contrarios, puedan hacerse presentes en él. El hombre puede ser blanco y músico al mismo tiempo; no sólo porque no hay contrariedad alguna entre estos accidentes, que no pertenecen a la misma especie de oposición, sino porque el ente humano puede acogerlos positiva y simultáneamente a ambos. No habiendo dificultades para que un hombre sea al mismo tiempo músico y blanco, el asno, en cambio, en absoluto puede ser sujeto del arte musical, ya que la posesión de la virtud de la técnica está reservada exclusivamente a la creatura racional. La inmanencia de cualidades contrarias a un sujeto cualquiera, en consecuencia, no puede darse sin una expresa capacidad receptiva de dichas cualidades contrarias por parte de tal sujeto. De no aceptarse esta tesis, habría que sostener que la esencia del ente dotado de ser substancial quedaría abrogada por la posibilidad de que en él pueda acaecer un amontonamiento desorbitado de accidentes cuya contrariedad entre sí los excluye mutuamente; pero la naturaleza no tolera tamaña perspectiva caótica.

3. Los cinco modos de la contrariedad

Una vez enumerados los términos opuestos en los inicios del capítulo décimo del libro Δ de la *Metafísica*, Aristóteles estatuye que la contrariedad se encuentra en cinco cosas: 1º) en aquéllas que difieren según el género y no pueden inmanecer simultáneamente a un mismo sujeto (ἐναντία λέγεται τά τε μὴ δυνατὰ ἅμα τῷ αὐτῷ παρεῖναι τῶν διαφερόντων κατὰ γένος); 2º) en las cosas que más difieren entre sí dentro de un mismo género (καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει); 3º) en las cosas que más difieren entre sí en su inmanencia a un mismo sujeto (καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν ταὐτῷ δεκτικῷ); 4º) en las cosas que más difieren entre sí por lo que atañe a su pertenencia a una misma poten-

[32] «*Secundo modo* [quo Philosophus manifestat quomodo cognosci potest quod aliqua sunt opposita est] per comparationem ad subiectum. Nam illa, quae non possunt inesse simul eidem susceptibili, oportet quod ad invicem opponantur, vel ipsa, vel in ea in quibus sunt. Non enim potest idem corpus simul esse album et nigrum, quae sunt contraria. Homo vero et asinus non possunt de eodem dici, quia habent in suis rationibus differentias oppositas, scilicet rationale et irrationale. Et similiter pallidum et album; quia pallidum componitur ex nigro, quod est oppositum albo. Et notandum, quod [Aristoteles] signanter dicit, eidem susceptibili: quia quaedam non possunt alicui eidem subiecto simul inesse, non propter oppositionem quam habeant ad invicem, sed quia subiectum non est susceptibile utriusque; sicut albedo et musica non possunt simul inesse in asino, possunt autem simul inesse homini» (*In IV Metaphys.*, lect. 12, n. 924).

cia (καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ὑπὸ τὴν αὐτὴν δύναμιν), y 5º) en las cosas entre las cuales existe la máxima diferencia, ya absolutamente consideradas, ya en cuanto estén incluidas dentro de un mismo género o de una misma especie (καὶ ὧν ἡ διαφορὰ μεγίστη ἢ ἁπλῶς ἢ κατὰ γένος ἢ κατ' εἶδος)[33]. Veamos, pues, las implicancias de esta teoría de Aristóteles.

En su exégesis de este texto aristotelico, Santo Tomás ha visto que cuatro de los cinco modos de la contrariedad descritos por el jefe del Liceo son propios y el restante impropio. El modo impropio de contrariedad es el primero de los cinco arriba mencionados, a saber: el de los contrarios que no pueden estar presentes simultáneamente en un mismo sujeto, aunque difieran según el género. Esto es así, porque lo propio de los contrarios, precisamente, es su pertenencia a un mismo género. Por ello Santo Tomás ha entendido que hay verdadera contrariedad entre la gravedad de un cuerpo y su movimiento circular, ya que, en efecto, la física aristotélico-tomista admite que ambos pueden inherir en un mismo sujeto, si bien no al mismo tiempo, merced a que de ellos se predica el género común del movimiento local; doctrina ésta, como se sabe, que no es compartida por numerosos representantes del pensamiento cosmológico moderno, sobre todo después de la consolidación de la llamada *física clásica* en el siglo XVII[34]. Para Aristóteles y para Santo Tomás, allí donde hay oposición de cosas diferentes según el género, no hay, luego, contrariedad propiamente dicha, como ocurriría —el ejemplo es nuestro— con el tigre antártico amarillo; no porque en la Antártida no haya tigres amarillos, sino porque el ser antártico y el ser amarillo son accidentes que difieren según el género y, por ende, aunque no se den simultáneamente en el tigre, tampoco son propiamente contrarios entre sí.

Santo Tomás estima que los contrarios convienen triplemente en algo común: en el género, en el sujeto y en la potencia o potestad. En las cosas que se oponen de esta manera hay contrariedad de un modo propio, dice Santo Tomás, porque todas ellas convienen en el mismo género, inhieren en un mismo sujeto y corresponden a la misma potencia o potestad. Lo blanco y lo negro son propiamente contrarios porque difieren muchísimo (*plurimum*) en su pertenencia común al mismo género de las cualidades cromáticas. Otro tanto acontece con la salud y la enfermedad, cuyo sujeto es el cuerpo del viviente. Las reglas gramaticales del lenguaje humano poseen una capacidad expresa para rectificar la incongruencia de la sintaxis de nuestros discursos confiriéndole la congruencia que éste, opuestamente, debiera observar. Pero Santo Tomás ha advertido que Aristóteles ha tomado la precaución de señalar que las cosas propiamente contrarias se oponen mucho o vehementemente entre sí, pues en la contrariedad que admite un término medio, aunque se dé en un mismo género, en un mismo sujeto y en una misma potestad, este término

---

[33] Cfr. *Metaphys.* Δ 10: 1018 a 25-31. Repárese en el comentario de Ross: *Aristotle's Metaphysics*, vol. I, pp. 314-315.

[34] «[Aristoteles] assignat modos, quibus aliqua principaliter dicuntur contraria: inter quos ponit *unum primum* improprium: scilicet quod aliqua dicuntur contraria, quae non possunt simul adesse eidem, licet differant secundum genus: proprie enim contraria sunt quae sunt unius generis: sicut si diceretur, quod gravitas et motus circularis non sunt in eodem subiecto» (*In V Metaphys.*, lect. 12, n. 925).

medio reduce tal contrariedad a un grado mínimo o, cuando menos, inferior; de ahí que haya una gran contrariedad entre la ignorancia y la sabiduría, mas esta contrariedad se atenúa cuando algo se conoce, porque quien algo sabe no puede ser reputado ni como un ignorante ni como un sabio, ya que no ha logrado arribar a la sabiduría a pesar de haber superado parcialmente su ignorancia[35]. En esta tesis de Santo Tomás está tácito, por supuesto, que la sabiduría no se opone contrariamente a la ignorancia como a ésta se le opone cualquier conocimiento intelectual: la sabiduría se opone a la ignorancia en grado máximo en cuanto es la culminación de la inteligencia en la aprehensión perfecta de la verdad más eminente. Estrictamente hablando, un conocimiento científico que no alcance este grado de eminencia no puede ser tenido justicieramente como sabiduría. De ahí que el estudio de la sabiduría, como decía Santo Tomás, pertenezca a los hombres de estirpe más elevada: «Inter omnia vero hominum studia sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius. Perfectius quidem, quia inquantum homo sapientiae studium dat, intantum verae beatitudinis iam aliquam partem habet [...] Sublimius autem est quia per ipsum homo praecipue ad divinam similitudinem accedit [...]: unde, quia similitudo causa est dilectionis, sapientiae studium praecipue Deo per amicitiam coniungit [...] Vtilius autem est quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur [...] Iucundius autem est quia *non habet amaritudinem conversatio illius nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium* [Sap VIII 16]»[36].

Después de haber justificado la distinción aristotélica entre las cosas propia e impropiamente contrarias, Santo Tomás exclama que la contrariedad, universalmente considerada, ocurre de un modo paradigmático allí donde los términos opuestos difieren máximamente entre sí. Aristóteles había enseñado que la máxima diferencia entre cosas contrarias puede ser considerada absolutamente, o según el género, o según la especie. En el movimiento local, por ejemplo, los puntos extremos de Oriente y de Occidente marcan absolutamente la diferencia máxima de la distancia que los separa entre sí al nivel del diámetro del globo terráqueo, ya que allende estos extremos nuestro planeta carece de toda magnitud. También los puntos extremos de la diagonal de la circunferencia constituyen la máxima diferencia absoluta de las distancias intrínsecas a tal figura geométrica. A su turno, según el género, la máxima contrariedad se encuentra en las diferencias específicas, porque son éstas las que dividen el género predicado comúnmente de especies diferentes. Por fin, Santo Tomás dice que los términos máximamente contrarios entre los individuos de una misma especie son aquellas diferencias accidentales contrarias por las cuales

---

[35] «Conveniunt enim contraria in tribus: scilicet in eodem genere, et in eodem subiecto, et in eadem potestate. Et ideo [Aristoteles] notificat secundum ista tria, illa quae sunt vere contraria; dicens, quod illa, quae plurimum differunt eorum quae sunt in eodem genere, dicuntur contraria, sicut album et nigrum in genere coloris. Et iterum illa, quae plurimum differunt in eodem susceptibili existentia, sicut sanum et aegrum in animali. Et iterum, quae plurimum differunt in eadem potestate contenta, sicut congruum et incongruum in grammatica. Potestates enim rationabiles ad opposita sunt. Dicit autem "plurimum" ad differentiam mediorum inter contraria, quae etiam conveniunt in eodem genere, subiecto et potestate, non tamen sunt plurimum differentia» (*In V Metaphys.*, lect. 12, n. 926).

[36] *Summ. c. Gent.* I 2.

difieren los inferiores de los cuales tal especie es predicable[37].

Aristóteles ha aceptado, empero, que en algunas cosas existe una cierta contrariedad, mas no ya en un sentido propio ni primario, sino secundaria o derivadamente. Es la contrariedad que tiene lugar en aquellas cosas a las cuales inmanecen algunas semejanzas con los contrarios propiamente dichos que permiten relacionarlas con éstos, ya porque pueden ser recibidas como términos que se oponen contrariamente entre sí, ya porque pueden ser producidas activamente o sufridas pasivamente, ora porque pueden ser ganadas o perdidas por un sujeto, o bien porque son posesiones o privaciones[38]. Santo Tomás ha interpretado esta extensión aristotélica de la contrariedad *secundario sensu* alegando varios ejemplos que ayudan a comprender a qué tipo de contrarios envían las palabras del Estagirita. Son contrarios en acto, escribe Santo Tomás, a la manera como aludimos como contrarios al agua y al fuego cuando aquélla es fría y la comparamos con el calor de éste. También se oponen contrariamente algunas cosas que son contrarias en potencia, como los medicamentos que pueden emplearse para la curación de las enfermedades y las propiedades nocivas para la salud latentes en algunos agentes patógenos; v. gr., las toxinas de una bacteria que aún no se han inoculado en el cuerpo de un viviente sano. Contrarias son igualmente las propiedades que algunas cosas ostentan en orden a calentar o enfriar otras cosas dispuestas para recibir el calor y el frío. Asimismo son contrarios en acto los agentes dotados de la fuerza suficiente para infundir cualidades contrarias en los pacientes, como el calor y el frío, en aquellas cosas que las acogen en acto. Una oposición del mismo cariz se palpa en la recepción y en la expulsión, en la adquisición y en la pérdida y en la posesión y en la privación de cosas contrarias: la privación de lo blanco se opone a la privación de lo negro, tanto como se opone la posesión de la blancura a la posesión de la negritud en una substanbcia sensible modificada accidentalmente por la recepción de una cualidad cromática o de pigmentos cuyas especies convienen en el género común del color[39].

Todo esto nos lleva a sostener, con Santo Tomás, la existencia de un triple fundamento de la contariedad considerada *secundario sensu*, sea la relación de los con-

---

[37] «Vnde [Philosophus] subiungit universalem rationem, secundum quam aliqua dicuntur contraria; quia scilicet eorum differentia est maxima, vel simpliciter, vel in eodem genere, vel in eadem specie. Simpliciter quidem, sicut in motu locali extrema sunt maxime distantia, sicut punctus orientis et occidentis, quae sunt extrema diametri totius orbis. In eodem genere, sicut specificae differentiae, quae dividunt generis. In eadem specie, sicut accidentales differentiae contrariae per quae differunt individua eiusdem speciei» (*In V Metaphys.*, lect. 12, n. 927).

[38] Cfr. *Metaphys.* Δ 10: 1018 a 31-35. Sobre la doctrina de todo este capítulo, véanse las glosas de Bonitz (*Aristotelis Metaphysica*, vol. II, pp. 246-249), quien sigue de cerca el comentario de Alejandro de Afrodisias, y las posteriores de Ross (*Aristotle's Metaphysics*, vol. I, pp. 314-316).

[39] «Et [Aristoteles] ostendit *qualiter aliqua secundario modo dicuntur contraria*, propter hoc quod habent habitudinem ad ea quae principaliter sunt contraria; scilicet quia vel habent contraria in actu, sicut ignis et aqua dicuntur contraria, quia alterum est calidum et alterum frigidum; vel quia sunt susceptibilia contrariorum in potentia, ut calefactivum et infrigidativum, calefactibile et infrigidabile. Vel quia sunt contrariorum agentia et patientia in actu, sicut calefaciens et infrigidans, calefactum et infrigidatum. Vel quia sunt expulsiones, sive abiectiones, sive acceptiones contrariorum, vel etiam habitus vel privationes eorum. Nam privatio albi opposita est privationi nigri, sicut habitus habitui» (*In V Metaphys.*, lect. 12, n. 928).

trarios con un sujeto en acto o en potencia, la relación de los contrarios en potencia con algo activo o pasivo, o su relación con la generación y la corrupción, ya substanciales cuanto accidentales, de los cuerpos físicos[40]. A partir de esta base teorética, tanto Aristóteles cuanto Santo Tomás se han abocado ulteriormente a especular en derredor de la oposición correspondiente a la contrariedad suprema y de los términos que obran como medios entre términos mutuamente contrarios.

4. La contrariedad de las cosas máximamente diferentes entre sí y la constitución de los términos medios entre contrarios

En el libro I de la *Metafísica*, Aristóteles ha estudiado con detenimiento la contrariedad que tiene lugar entre las cosas que difieren máximamente entre sí. Esta contrariedad es por demás evidente en aquellas cosas que difieren según el género. Tan distantes se hallan entre sí tales cosas, que Aristóteles no ha tenido reparos para decir que son incomparables (ἀσύμβλητα). A su vez, también existe una contrariedad máxima entre los términos extremos de la generaciónde las cosas que difieren según la especie[41]. Pero lo máximo en cada género de cosas es lo más acabado y perfecto de tal género, ya que, siendo lo máximo, no puede ser excedido o superado por ninguna otra cosa, pues nada puede haber más allá de lo que se halla en el extremo. De esto Aristóteles ha deducido que la contrariedad es la diferencia perfecta y que los contrarios exhiben tantos modos de perfección cuantos modos de contrariedad haya entre ellos[42]. Debemos concordar, luego, en que una cosa, al menos *stricto sensu*, no puede tener más de un contrario, dado que nada puede ser más extremo que el extremo opuesto y, por otra parte, que la distancia entre dos cosas contrarias tampoco puede tener más de dos extremos[43].

Retomando la división de los opuestos en correlativos, privativos, contrarios y contradictorios, Aristóteles destaca que la privación está presente en todas las otras especies de oposición, ya porque algunas la contienen efectivamente, ya porque otras la producen o se ordenan a producirla e incluso porque la adquieren o la pierden. En este análisis aristotélico de la privación y de sus nexos con la contrariedad, cabe advertir las implicancias del siguiente juicio del Estagirita: la generación de las cosas materiales acaece entre términos contrarios, o sea, desde la privación de la forma substancial en orden a la adquisición de esta forma, o bien desde la posesión de esta forma en orden a la adquisición de las formas accidentales de las

---

[40] «Patet ergo quod tangit *triplicem* habitudinem circa contraria. *Vna* quae est subiecti in actu, vel potentia. *Alia* quae est activi et passivi in actu et potentia. *Tertia* quae est generationis et corruptionis, vel secundum se, vel quantum ad eorum terminos, qui sunt habitus et privatio» (*In V Metaphys.*, lect. 12, n. 929).

[41] Cfr. *Metaphys.* I 4: 1055 a 3-10. Vide H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, vol. II, pp. 430-431.

[42] Cfr. *Metaphys.* I 4: 1055 a 10-19.

[43] Cfr. *Metaphys.* I 4: 1055 a 19-21. Explica Santo Tomás: «Contrarietas est maxima et perfecta differentia quasi ultimorum. Vnius autem distantiae non possunt esse plura ultima quam duo. Sicut videmus quod unius rectae lineae sunt duo puncta extrema. Nec iterum ultimo est aliquid ulterius. Vnde impossibile est, si contrarietas est una distantia, quod uni contrariorum contrarientur aliqua duo ex aequo quasi ultima. Nec quod unum contrarietur magis, et alterum minus: quia id quod contrarietur minus, non esset ultimum, sed aliquid haberet ulterius» (*In X Metaphys.*, lect. 5, n. 2030).

cuales un sujeto está privado[44]. En este sentido, si bien toda contrariedad comporta una cierta privación, no toda privación comporta contrariedad en sí misma[45]. De ahí que sólo los términos extremos de los cambios que tienen lugar en el ámbito de las substancias materiales sean contrarios entre sí[46]. En toda contrariedad, en efecto, uno de sus términos incluye una privación[47]. Según Santo Tomás, esta doctrina de Aristóteles puede resumirse con estas palabras: «Corresponde que en toda contrariedad haya privación de uno de los contrarios, pues siempre uno de ambos es defectivo con respecto al otro»[48]. Así, por ejemplo, la cualidad defectiva en que consiste la enfermedad involucra la carencia de aquellas cosas que determinan la cualidad perfectiva de la salud.

En el mismo libro I de la *Metafísica* nos topamos con una de las tesis capitales de la teoría aristotélica de la contrariedad que adquiere una proyección remarcable dentro de sus especulaciones lógicas y metafísicas. Como ya se ha visto, existen algunos contrarios que admiten términos medios entre sí; pero Aristóteles afirma que en estos casos es necesario que los términos intermedios se compongan de los mismos contrarios entre los cuales son medios[49]. Un motivo digno de atención ha llevado a Aristóteles a proponer esta teoría: todos los términos intermedios de un mismo género, en cierto modo, participan las naturalezas de las mismas cosas entre las cuales median, como si dichos términos intermedios aglutinaran o compartieran algo de la esencia de los términos extremos. En efecto, son términos medios aquéllos en los cuales se producen los cambios en las cosas donde primero acontecen dichos cambios[50]. En un instrumento musical de cuerdas se pasa de la cuerda más alta a la más baja descendiendo por los intervalos más pequeños de las notas intermedias. Lo mismo sucede en la gradación de los colores, donde el tránsito de lo blanco a lo negro no termina en éste sin el paso por los colores carmesí y gris. Pero nada de esto indica que estas mutaciones comporten un tránsito de un género a otro, dado que, para Aristóteles, tal tránsito está impedido por la ausencia de términos medios entre cosas de género diverso, salvo en aquellas circunstancias en que no acontecen mutaciones *per se*, sino *per accidens*[51].

Santo Tomás se ha preocupado por ilustrar el sentido de las mutaciones *per accidens*, subrayadas por Aristóteles, que pueden darse de un género a otro: «Es patente que la transmutación se hace desde los [términos] medios hacia los extremos y viceversa. Pero en aquellas cosas que son de géneros diversos no hay transmutación mutua sino *per accidens*, como se manifiesta en el color y en la figura, ya

---

[44] Cfr. *Metaphys.* I 4: 1055 a 33 - b 13. Para el juicio que este texto ha merecido de Ross, véase *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p. 290.

[45] Cfr. *Metaphys.* I 4: 1055 b 13-15.

[46] Cfr. *Metaphys.* I 4: 1055 b 16-17. Vide H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, vol. II, pp. 433-434.

[47] Cfr. *Metaphys.* I 4: 1055 b 18 et 26. En disidencia con Bonitz, obsérvense las apreciaciones de Ross acerca del sentido de este párrafo del Estagirita: *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p. 292.

[48] *In X Metaphys.*, lect. 6, n. 1054. «Et quia relinquitur, quod omnia contraria privationem includant» (*Ibid.*, n. 1058).

[49] Cfr. *Metaphys.* I 7: 1057 a 18-19. Vide H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, vol. II, p. 442.

[50] Cfr. *Metaphys.* I 7: 1057 a 19-20.

[51] Cfr. *Metaphys.* I 7: 1057 a 21-30. Vide H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, vol. II, pp. 442-443.

que algo no muda desde el color a la figura, sino de color a color y de figura a figura. De ahí la necesidad de que los [términos] medios y los extremos sean del mismo género»[52]. Los términos intermedios, ciertamente, se encuentran entre cosas opuestas del mismo género —el color gris entre los colores blanco y negro; el filósofo mediocre entre los filósofos sabios y necios; en la teoría musical, existe un semitono entre los grados 3° y 4° y entre los grados 7° y 8° de la escala mayor[53], etc.—. Aristóteles ya había afirmado que solamente así pueden darse cambios desde un término determinado hacia el término contrario, por cuanto entre ambos no habría posibilidad de transmutación alguna si no se opusieran mutuamente[54]. Ante esta afirmación del Estagirita, Santo Tomás comenta que desde lo negro algo puede hacerse *per se* blanco, mas no dulce, a no ser *per accidens*, i. e., cuando algo dulce sea blanco; pero los términos medios se hallan entre aquellas cosas que se transmutan mutuamente, lo que torna imposible la existencia de términos medios entre cosas que no se opongan entre sí por razón de la contrariedad y esto, a su vez, en la medida en que, en tanto contrarias, deben pertenecer al mismo género[55].

Si los términos medios son del mismo género de los términos contrarios entre los cuales median, aquéllos deben estar compuestos de elementos tomados de éstos. La obligación de demostrar la verdad de esta sentencia ha impulsado a Aristóteles a brindarnos un razonamiento que arranca con la distinción entre los géneros que incluyen contrarios y los géneros que no incluyen términos de esta índole. El análisis del primer término de esta distinción lleva a asentirque, al haber géneros anteriores a los contrarios, las diferencias constitutivas de las especies serán igualmente contrarias con prelación a las mismas especies, pues éstas se componen del género de ellas predicable y de sus diferencias propias. Sabemos, no obstante, que las especies que difieren contrariamente entre sí son aquéllas que muestran la mayor contrariedad; por consiguiente, las especies intermedias entre las especies máximamente contrarias deben estar compuestas de su mismo género y de sus diferencias; mas estas diferencias de las especies intermedias no pueden ser las diferencias específicas primarias, ya que no exhiben la contrariedad suprema, sino tan sólo una contrariedad reducida al mismo término medio en que se verifica la composición del género con las diferencias de contrariedad inferior[56].

---

[52] *In X Metaphys.*, lect. 9, n. 2100.

[53] Dado que el semitono cromático pertenece al mismo grado o nota de la escala, a diferencia del semitono diatónico, que lo forman dos grados distintos de dicha escala, este último ofrece una contrariedad mayor que aquél en relación con las notas en cuya especie se constituyen. Sin embargo, mayor aún es la contrariedad de los tonos que la de los semitonos, porque éstos, opuestamente a aquéllos, representan siempre la distancia menor entre dos grados conjuntos. Cfr. A. WILLIAMS, *Teoría de la música*, nueva ed., Buenos Aires 1984, pp. 35-38 y 52.

[54] Cfr. *Metaphys.* I 7: 1055 a 30 - b 1.

[55] «Dicit [Philosophus] ergo primo, quod omnia media necesse est esse inter opposita. Quod sic probat. Quia solum ex oppositis, per se loquendo, fiunt mutationes [...] Ex nigro enim aliquid fit album per se loquendo. Dulce autem non fit ex nigro nisi per accidens, inquantum dulce convenit esse album. Sed media sunt inter illa ex quibus est mutua transmutatio, sicut per definitionem mediorum suprapositam patet. Impossibile est ergo quod media sint non oppositorum; quia sequeretur quod esset permutatio non ex oppositis» (*In X Metaphys.*, lect. 9, n. 2101).

[56] Cfr. *Metaphys.* I 7: 1057 b 1-19.

Esclarecedora es la explicación ofrecida por Santo Tomás de este argumento aristotélico. Para el Aquinate, el jefe del Liceo ha deseado probar que existe una proporción determinada entre las diferencias constitutivas de las especies opuestas por contrariedad y las diferencias constitutivas de los términos intermedios de cosas contrarias entre sí. Las diferencias constitutivas de los colores medios, como lo es el color gris —algo intermedio entre lo blanco y lo negro— se distinguen de las diferencias de los términos contrarios que constituyen las especies de estos colores extremos, de lo cual Santo Tomás ha inferido que, a causa de que «unas especies se relacionan con [otras] especies de la misma manera que unas diferencias [se relacionan] con otras diferencias, corresponde que, así como los colores medios son especies medias entre especies contrarias, así también sus diferencias constitutivas sean [diferencias] medias entre las diferencias contrarias», porque no en vano estas diferencias constitutivas de cada especie son consideradas como los primeros contrarios[57]. Entre otras cosas, esta tesis tomista, elaborada sobre la base de la especulación lógico-metafísica de Aristóteles, está destinada a jugar un papel de relevancia fundamental en la investigación de los elementos constitutivos de las substancias materiales; pero el estudio de este tema desborda las intenciones del presente artículo[58].

Al pasar revista al otro término de la distinción traída a colación renglones arriba —es decir, allí donde un género no incluye contrarios—, Aristóteles ha buscado averiguar cómo los términos medios podrían estar compuestos por los principios de contrarios inexistentes. Para ello, según Aristóteles, ha de acatarse lo siguiente: las cosas que convienen en un mismo género, o bien deben estar compuestas de términos en los cuales el género no sea uno de sus elementos, o bien deben estar compuestas de aquellos principios que se les oponen contrariamente. Sin embargo, puesto que los términos medios entre cosas contrarias no reflejan la máxima contrariedad, o bien han de estar compuestos de elementos simples o-

[57] Cfr. *In X Metaphys.*, lect. 9, 2108.

[58] Bien se ha dicho que en la filosofía de matriz aristotélica, aun desde el punto de vista físico, «È necessario pertanto che di questa massima differenza che è la contrarietà ci sia un sostrato comune, genere sommo, per così dire, di queste specie, non sensibile per non implicare contrarietà nella sua essenza, ma avente in sè immanente la contrarietà come possibilità delle sue determinazioni» (E. RIONDATO, *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, Padova 1961 [=Studia Aristotelica 2], p. 207). En particular, Riondato tiene presente un importante texto de la filosofía peripatética de la naturaleza (vide *De generat. et corrupt.* B 1: 329 a 8-11) donde el Estagirita emplea taxativa y vastamente el principio de contrariedad para dar cuenta de la actuación de algunos de los elementos que intervienen en la constitución de los cuerpos físicos, esto es, de aquello que los escolásticos del medioevo después han llamado *materia secunda*. Para una ampliación del examen que a este respecto Riondato ha llevado a cabo en la misma monografía, consúltese *op. cit.*, pp. 183, 189, 191, 207-208 y 226. En esta teoría, por otra parte, se halla enraizada la concepción que el Aquinate ha desarrollado más tarde en torno del modo de ser de los elementos de los cuerpos mixtos. Para Santo Tomás, la existencia de los elementos en el mixto —eso que la escolástica de la Edad Media ha denominado *esse virtute*— implica que éste posea una forma accidental constituida a la manera de una participación de las cualidades elementales contrarias en la línea de sus causas materiales. La tesis tomista se compendia en este enunciado: «Sicut igitur extrema inveniuntur in medio quod participat naturam utriusque, sic qualitates simplicium corporum inveniuntur in propria qualitate corporis mixti» (*De mixt. elem.*, ed. Leonina, t. XLIII: 156 b 137-140). Cfr. M. E. SACCHI, *La presencia virtual de los elementos en la combinación química según Santo Tomás de Aquino*: «Aquinas» XXXVII (1994) 123-149.

puestos contrariamente entre sí o, en su defecto, en el polo opuesto, no han de registrar en sí mismos ninguna composición. Pero Aristóteles ha descartado de plano esta última posibilidad, porque todo aquello que es algo intermedio entre términos contrarios necesariamente tiene en éstos sus principios constitutivos propios. Todos los términos intermedios entre cosas que se oponen contrariamente, expresa Aristóteles, son compuestos. Su presunta simplicidad queda excluida por completo[59]. La conclusión del Estagirita, luego, es obvia: los términos medios entre cosas de suyo contrarias pertenecen al mismo género y están compuestas de los mismos principios de los extremos contrarios[60]. Un supuesto término medio que no participara los atributos de aquellas cosas entre las cuales media implicaría su extranjerización del género común y, por tal razón, quedaría desnaturalizada o, mejor todavía, abolida su condición propia de algo que se predica como μεταξύ. Pero la inteligencia de esta doctrina de Aristóteles recaba que entendamos previamente algo ya anunciado: la contrariedad es una especie de oposición que no se puede confundir con ninguna otra y, menos aún, con la oposición contradictoria[61].

Santo Tomás cierra su comentario sobre este texto de la *Metafísica* de Aristóteles prestando su anuencia a la teoría de que todos los términos medios entre tér-

---

[59] Cfr. *Metaphys.* I 7: 1057 b 26-27. Vide etiam 1057 b 19-32. Léase el comentario de Bonitz: *Aristotelis Metaphysica*, vol. II, pp. 443-444.

[60] Cfr. *Metaphys.* I 7: 1057 b 32-34. Si bien Aristóteles ha sido un juez severo de los precursores del conocimiento filosófico por lo que incumbe a la teoría de los principios de la naturaleza, es interesante el apreciar que haya aplaudido entusiastamente en ellos la defensa de la contrariedad de tales principios (vide *Phys.* A 5: 188 a 19 - 189 a 10). Como lo ha mostrado Mansion, no se ha tratado de un gesto de indulgencia de parte del Estagirita hacia sus predecesores, sino del reconocimiento de una verdad que la ciencia natural no puede pasar por alto en ningún momento, por más salvedades que sea menester subrayar en el conjunto heterogéneo de las especulaciones presocráticas sobre los elementos constitutivos de las substancias materiales: «Seulement les anciens ne les ont pas choisis comme il fallait pour qu'ils pussent jouer le rôle de principes: les uns ont fait preuve de plus de sagacité que les autres, suivant qu'ils ont pris un couple de contraires plus ou moins primitifs; mais, en somme, il n'y a à retenir de leurs diverses théories que l'idée générale: les principes doivent être des contraires» (A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, 2e. éd., Louvain-Paris 1946 (=Aristote. Traductions et Études), pp. 69-70.

[61] No parece que esta síntesis de la teoría aristotélica de la contrariedad responda exactamente a la *vera mens* del Estagirita: «Les contraires sont ceux des attributs qui diffèrent le plus à l'intérieur d'un même genre; ils constituent la différence maxima compatible avec l'appartenance à un même genre, alors que les attributs contradictoires ne peuvent s'attribuer qu'à des genres dont ils fondent par là même l'incommunicabilité. En vertu de ces définitions, lorsqu'une chose reçoit successivement deux attributs contraires, elle devient certes autre, mais non pas autre chose: elle reste substantiellement la même, alors qu'une chose qui reçoit un attribut contradictoire cesse par là même d'être ce qu'elle était; elle est détruite en tant que telle ou, inversement, est produite; la naissance et la mort sont le mouvement selon la contradiction. Les contraires sont des limites extrêmes entre lesquelles une génération réciproque est possible, réciproque, c'est-à-dire réversible, et qui, par là, ne détruise pas l'unité générique de ce qui devient» (P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, 4e. éd., Paris 1977 [=Bibliothèque de Philosophie Contemporaine], pp. 434-435). En nuestra opinión, la recepción o la pérdida de determinados atributos opuestos, tal como la expone este historiógrafo, se aparta de la concepción metafísica que Aristóteles ha alentado acerca de aquello que puede inherir en una substancia compuesta, que es la única capaz de modificarse por la adquisición o por la pérdida de accidentes cuyas naturalezas comportan su exclusión mutua debido a la imposibilidad de que inmanezcan simultáneamente a un mismo sujeto. Sin embargo, aquí Aubenque introduce la contradicción en un plano óntico del cual el Filósofo la había excluido totalmente, ya que se trata de una oposición que sólo puede tener cabida en el orden lógico de las proposiciones emergentes de las operaciones judicativas de la razón humana.

minos contrarios deben estar compuestos de los atributos de estos mismos contrarios. Más todavía, al no haber términos extremos anteriores a estos mismos términos opuestos a causa de su contrariedad, cabe deducir que, a su vez, las diferencias contrarias constitutivas de los términos intermedios han de estar compuestas de las mismas diferencias que constituyen los extremos cuyas naturalezas participan. *Et ita media erunt ex contrariis*, por lo cual todas las especies de un mismo género, ya las especies contrarias, ya las intermedias, dimanan de los primeros contrarios que difieren específicamente entre sí[62].

La proyección de estas enseñanzas de Aristóteles y de Tomás de Aquino sobre la contrariedad cobran un valor notable en diversos ámbitos de las cosas a cuyo conocimiento se endereza la actividad científica. En nuestros días, como ya se dijera, su importancia, más que en ninguna otra esfera del saber epistémico, se devela en la intelección de los principios que rigen la entidad de aquellos compuestos hilemórficos que, en cuanto tales, dependen de determinados principios ligados al movimiento de la alteración, en los cuales podemos apreciar la causalidad de elementos contrarios que condicionan su constitución óntica e incluso su obrar sucedáneo a la adquisición de su primera actualidad al modo de un efecto de tales causas.

MARIO ENRIQUE SACCHI

[62] Cfr. *In X Metaphys.*, lect. 9, n. 2110.

NOTAS Y COMENTARIOS

EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD EN LA *TERCERA MEDITACIÓN*

INTRODUCCIÓN.

Toda la filosofía de Descartes está basada fundamentalmente en varios axiomas, «nociones comunes» (*notiones communes*) o «principios comunes» (*principia communia*), los cuales él considera auto-evidentemente verdaderos. Estos axiomas pueden ser divididos en dos grupos principales: uno incluye principios lógicos y matemáticos, del cuál «Cosas que son similares a una tercera cosa son similares entre sí», y «Cosas que no pueden ser relacionadas de la misma manera a una tercera cosa son diferentes en algún respecto», son ejemplos primordiales[1]; el segundo, está ejemplificado por principios metafísicos, tales como «Nada viene de la nada» y «Él quien piensa no puede no existir»[2]. Mucho esfuerzo ha sido gastado por escolapios en controversias que rodean la veracidad de varios de estos cuerpos metafísicos. En algunas instancias el veredicto es aún incierto, ya que los hechos relevantes han sido oscurecidos por interpretaciones de los cartesianos originales, ampliamente divergentes y conflictivas. Un caso particular es el llamado *Principio Causal* de Descartes, cuya más conocida manifestación ocurre en la Tercer Meditación:

> [1]Ahora bien, es manifiesto por la luz natural que debe haber por lo menor tanta <realidad> en la causa eficiente y total como en el efecto de esa causa[3].

Un entendimiento completo del principio cartesiano de causalidad es de crucial importancia para la evaluación de los logros filosóficos de Descartes, ya que, por lo menos, dos pilares principales de su filosofía, o se sostienen o se caen debido a este principio: sus pruebas causales de la existençia de Dios y la declaración que el cuerpo y el alma, aunque divergen absolutamente en sus esencias, en efecto interactúan[4].

En este artículo, intentaré prover un examen detallado sobre la máxima cartesiana de la causalidad, especialmente en relación con la interacción cuerpo-alma. Primero, presentaré brevemente el principio tal como aparece en los textos cartesianos originales. En segundo lugar, ofreceré dos interpretaciones ampliamente divergentes de este precepto, a saber, una interpretación de *Contención de Propiedades* y una interpretación de *Grados de Realidad*, y sostendré que ésta es más adecuada y más fiel a los escritos del propio Descartes que aquélla. Y finalmente, sostendré que, leído en esta forma, el principio causal de Descartes no presenta problema alguno para la doctrina cartesiana sobre la interacción cuerpo-alma[5].

---

[1] *Reg. ad direct. ing.* Reg. 12: AT X 419. En el presente artículo, AT designa a Ch. Adam et P. Tanney (eds.), *Oeuvres de Descartes*, nouv. présentation, CNRS, 12 vol., Vrin, Paris 1964-1976.

[2] *Princ. phil.* I 49: AT VIII/A 23-24.

[3] AT VII 41. Este artículo sigue la segunda edición de las *Meditaciones* —publicada en latín por la casa de Elzevir de Amsterdam— la cuál apareció en 1642. Uso los paréntesis en forma de diamante o notas de pie para incluir expansiones o modificaciones que se pueden encontrar en la traducción francesa de 1647 hecha por Luis Carlos d 'Albert, duc de Luynes (1620-90).

[4] Las pruebas causales de la existencia de Dios aparecen principalmente en la Tercera Meditación; la declaración cartesiana sobre interacción entre cuerpo y alma ocurre sobre todo en la Sexta Meditación.

[5] La declaración que el principio de Descartes impide la interacción entre el alma y el cuerpo es hecha por D. RADNER, *Descartes' Notion of the Union of Mind and Body*: «Journal of the History of Philosophy» IX (1971) 159-170. Más recientemente, ella da seguimiento a sus ideas en *Is there a Problem of Cartesian Interaction?*: ibid. XXIII (1985) 35-49, y en *Rejoinder to Professors Loeb and Richardson*: ibid. 232-236. J. Broughton hace una sugerencia similar en *Adequate Causes and Natural Changes in Descartes' Philosophy*,

EL PRINCIPIO CAUSAL DE DESCARTES.

El mero uso por parte de Descartes de la frase «luz natural» (*lumen narturale*) en el extracto [1] arriba citado es, creo yo, señal de que va a introducir un enunciado que considera «simple» y trivialmente verdadero (i.e., un enunciado que es necesariamente verdadero puramente en virtud del significado de sus elementos constitutivos, tal como «dos más tres es igual a cinco»). Desafortunadamente, el enunciado [1] difícilmente puede ser considerado «como una verdad simple», ya que está lejos de ser obvio lo que Descartes entiende por «mayor o menor realidad», o por «causa total y eficiente».

Antes de intentar descifrar el casi hermético lenguaje cartesiano, debemos considerar algunos otros pasajes en los cuales Descartes hace alusión a su principio causal. En las Segundas Respuestas el filósofo Francés escribe:

> [2]El hecho que «no hay nada en el efecto lo cual estaba presente previamente en la causa, o en forma similar o en forma más alta» es una noción primaria la cual es tan clara como cualquiera que tenemos[6].

En el mismo grupo de respuestas, justo en la sección en que Descartes acomoda de «Modo Geométrico» los argumentos de la existencia de Dios y la distinción entre el alma y el cuerpo, bajo el subtítulo «Axiomas o Nociones Comunes», encontramos:

> [3]Cualquier realidad o perfección que hay en una cosa está presente o formal o eminentemente en su causa primera y adecuada[7].

Otro lugar en donde Descartes hace refeencia a su máxima causal es en una epístola al Padre Mersenne:

> [4]Es cierto que no hay nada en un efecto que no está contenido formalmente o eminentemente en su causa EFICIENTE y TOTAL[8].

Y en una carta a Hyperaspistes Descartes reitera el

> [5]principio que no puede haber nada en un efecto lo cual no estaba presente previamente en la causa[9].

Por último, Frans Burman relata —en sus notas de su conversación filosófica con Descartes— que su interlocutor declaró:

> [6]Es una axioma común y verdadera que el efecto es como la causa[10].

Aparte del hecho que las declaraciones del [1] al [6] todas están relacionadas a un axioma que se supone es evidentemente verdadero, es obvio que las fórmulas están lejos de ser consistentes. Así como aparece acompañado de los conceptos «realidad» y «causa eficiente y total», el principio causal puede aparecer acompañado de otros términos tales como «formalmente» y «eminentemente», o, «forma similar» y «más alta». Adicionalmente puede salir a la superficie en su versión más simple, la cual no involucra ninguna de estos términos (i.e., «[6] el efecto es como la causa»). La clave para descifrar los pasajes anteriores yace en un análisis minucioso del significado de estos términos.

Sin embargo, antes de volcarnos a esta tarea, debemos considerar la siguiente problemática: los extractos pueden asociarse a uno o más principios desemejantes según su redacción explícita

---

en A. DONAGAN ET ALII (eds.), *Human Nature and Natural Knowledge*. M. Wilson apunta este criticismo en su libro *Descartes*, London 1978, p. 215. Otro comentarista que ha presentado esta objeción es J. Cottingham en su *Descartes*, Oxford 1985, pp. 48-55.

[6] AT VII 135.

[7] AT VII 165.

[8] AT II 274. Carta a Mersenne, 31 de diciembre de 1640.

[9] AT III 428. Carta a Hyperaspistes, agosto de 1641.

[10] AT V 156. Conversación con Burman, 16 de de abril de 1648.

y el contexto en el cual aparecen[11]. Recientemente, ha habido intentos de interpretarlos como dos e inclusive como tres principios diferentes y separados con cierta relación interdependiente[12]. No obstante, asumiré que el argumento en favor de solo principio es el más sólido[13]. Por el momento, independientemente de la forma en que los extractos sean enlazados, aún nos queda el problema básico de tratar de dilucidar la oscura terminología escolástico-cartesiana en la que han sido expresados.

GRADOS DE REALIDAD.

¿Que significado la daría Descartes a los enunciados «hay tanta realidad en X como en Y» y «hay tanta perfección en X como en Y»? La relación entre los términos «realidad» y «perfección» es directa. Como algunos expertos han correctamente reconocido, Descartes usa «perfección» como sinónimo de «realidad»[14].

Ahora bien, ¿que significado le daría Descartes al enunciado «hay tanta realidad o perfección en X como en Y»? En las Segundas Objeciones, Hobbes hace una pregunta similar y recomienda al filósofo francés que «considere de nuevo que significa "más realidad"»[15] En su respuesta a Hobbes, Descartes subraya que ya

> aclar[ó] cómo la realidad admite más o menos. Una substancia es más cosa que un modo; si hay qualidades reales o substancias incompletas, éstas son cosas en mayor extensión que los modos, pero a menor extensión que los modos, pero a menor extensión que substancias completas; y, finalmente, si hay una substancia infinita e independiente, es más cosa que una substancia finita y dependiente. Todo esto es completamente autoevidente[16].

---

[11] Una posibilidad natural sería dividir los extractos en dos grupos principales. En el primer grupo, podríamos incluir los extractos [1] y [3]: ambos parecen sugerir que la realidad del efecto debe existir en la causa. En otro grupo, podríamos incluir el resto de los extractos: éstos parecen sugerir que las propiedades del efecto deben estar presentes en la causa. Ver la nota siguiente.

[12] Ver D. RADNER, *Is There a Problem of Cartesian Interaction?*, esp. pp. 41-42, donde declara que Descartes está comprometido a tres diferentes principios causales: el primero, que ella llama el «Principio de Por-lo-Menos-Tanta» («At-Least-As-Much Principle»), enuncia que la causa debe contener por lo menos tanta realidad como el efecto. El segundo axioma, dice Radner, con el que está comprometido Descartes, ella lo denomina el «Principio de Pre-Existencia» («Pre-Existence Principle»), sostiene que si el efecto es P, la causa debe también ser P. El tercer principio que Radner atribuye a Descartes, ella intitula «Principio de Comunicación» («Communication Principle»), sostiene que en un fenómeno causal una propiedad es comunicada o «pasada» de la causa al efecto. Un comentarista que interpreta a Descartes como sosteniendo dos principios causales distintos es J. COTTINGHAM, *Descartes*, pp. 49-54 y 138. Uno, Cottingham lo nombra el «Principio de Adecuación Causal» («Causal Adequacy Principle») —una combinación de los principios de Pre-Existencia y Comunicación de Radner— y el otro principio él lo nombra «Principio de Similitud Causal» («Causal Similarity Principle»), declara que el efecto es como la causa. Sin embargo, como argumentaré más adelante, ambos Cottingham y Radner están mal interpretando los escritos cartesianos.

[13] Argumentos a favor de un solo principio de causalidadd pueden ser encontrados en L. LOEB, *Replies to Daisie Radner' «Is there a Problem of Cartesian Interaction?»*: «Journal of the History of Philosophy» XXIII (1985) 228; K. CLATTERBAUGH, *Descartes' Causal Likeness Principle*: «The Philosophical Review» LXXXIX (1980) 381; y N. JOLLEY, *Descartes on the Action of Body on Mind*: «Studia Leiniziana» XIX (1987) 42-44.

Alma'), pp. 42-4.

[14] Cf. A. KENNY, *Descartes: A Study of His Philosophy*, New York 1968, p. 134; L. LOEB, *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*, Ithaca 1981, p. 140; y N. JOLLEY, *art. cit.*, p. 45. Adicionalmente ver AT VII 40, y AT VII 165.

[15] AT VII 185.

[16] AT VII 185.

En los argumentos acomodados en forma geométrica al final de las Segundas Respuestas, Descartes discute el mismo punto, aunque en esta ocación no hace mención de las substancias incompletas:

> Hay varios grados de realidad o ser: una substancia tiene más realidad que un accidente o un modo; una substancia infinita tiene más realidad que una substancia finita[17].

Por lo tanto, es evidente que Descartes define los grados de realidad de la siguiente manera: Una substancia infinita (e.g., Dios) posee más realidad que una substancia finita (e.g., *res extensa*); y una substancia finita (e.g., *res extensa*), a su vez, posee más realidad que un modo (e.g., una modificación de extensión). Si existieran cosas tales como las llamadas cualidades reales o substancias incompletas, cómo Descartes declara en la respuesta a Hobbes, éstas caerían en la escala entre substancias finitas (incompletas) y sus modos.

El razonamiento detrás de la ordenación escalar de los grados de realidad que realiza Descartes descansa en la capacidad que posee una cosa para existir independientemente. Por ello, las substancias se supone que poseen más realidad que los modos debido a que, como substancias, éstas son cosas que pueden existir por sí solas. Los modos, por lo contrario, no son capaces de existir por sí mismos. Éstos requieren de una substancia en la que puedan ser inherentes. En forma similar, una substancia infinita tiene mayor capacidad de existencia independiente que una substancia finita. Debido a que sólo la substancia infinita, Dios, es literalmente de tal forma que Él necesita de nada más poder existir[18]. Las substancias finitas son capaces de existencia independiente solo en el sentido estricto ya que no requieren de otras cosa más que la concurrencia de Dios para por existir.

En dicha reconstrucción de la noción de realidad, la escala de ser tendrá únicamente tres puntos distintos: modos, los cuales dependen de las substancias finitas, las substancias finitas que dependen de Dios, y Dios que depende de nada más, pero de Quien depende todo lo demás, ya sea directamente, cómo en el caso de las substancias finitas, o indirectamente, como e el caso de los modos[19].

REALIDAD PRESENTE FORMAL Y EMINENTEMENTE.

¿Qué significa, según Descartes, que una cosa tenga presente realidad «formal» y «eminentemente»? Comencemos con el concepto cartesiano de inherencia formal[20]. Por lo general, los traductores e intérpretes de los escritos cartesianos entienden la inherencia formal de la siguiente manera: una substancia B formalmente tiene alguna característica de una substancia A, si B actualmente (i.e., real o verdaderamente) tiene dicha propiedad. Por consiguiente, John Cottingham sugiere: «Si algún objeto posee formalmente alguna característica F, éste la posee en el sentido estricto y literal»[21]. Yo me propongo a seguir quí esta interpretación considerada «standard».

---

[17] AT VII 165.

[18] Ver *Princ.* I 51: AT VIII/A 24.

[19] Algunos críticos han sugerido que Descartes equivoca ente dos sentidos desiguales de «dependencia». El punto crucial del argumento es que, por una parte, la dependencia de una substancia finita es causal, y por otra parte, la dependencia de un modo en una substancia finita es una dependencia lógica. Ver, e.g., A. KENNY, *Descartes*, p. 134. Sin embargo, para nuestro fines, podemos evitar esta controversia, debido a que, en lo que corresponde a la interacción cuerpo-alma, la dependencia en cuestión es dependencia lógica. Ver adicionalmente, L. LOEB, *From Descartes to Hume*, p. 140-141; y N. JOLLEY, *art. cit.*, pp. 44-5.

[20] Sólo en una ocasión intenta Descartes definir inherencia formal: «Cualquier cosa que existe en los objetos de nuestras ideas de tal forma que corresponde exactamente con nuestra percepción de ésta [i.e., cosa] se dice que existe formalmente en esos objetos» (AT VII 165).

[21] J. COTTINGHAM, *Descartes*, p. 53.

El segundo concepto bajo consideración, el de inherencia eminente, es una relación compleja que involucra dos realidades. Descartes describe la inherencia eminente de la siguiente manera:

> Se dice que algo existe eminentemente en un objeto cuando, aunque no corresponde exactamente a nuestra percepción de éste, su grandeza es tal que puede llenar el papel de aquello que s corresponde[22].

Debemos estar de acuerdo con Anthony Kenny en que

> la noción de «eminencia» es oscura. Aparentemente, tener una propiedad F eminentemente no es tener la propiedad F, sino tener en su lugar alguna propiedad G más grandiosa[23].

Jean-Marie Beyssade ofrece una analogía iluminante para ayudarnos a entender mejor el contraste cartesiano entre inherencia forma e inherencia eminente:

> ¿Quien puede dar tres monedas a un mendigo? O un hombre pobre que tiene (formalmente) las monedas en su bolsillo, o un banquero rico que tiene (eminentemente) mucho más activo en su cuenta[24].

A estas alturas, estamos por fin listos para confrontar el principio causal de Descartes, expresado del [1] al [6] con anterioridad. Existen dos interpretaciones principales del axioma cartesiano: una trata con Contención de Propiedades y la otra con Grados de Realidad. Pasemos a analizarlas.

CONTENCIÓN DE PROPIEDADES VS. GRADOS DE REALIDAD.

En su libro sobre Descartes, John Cottingham sugiere que

> Este Principio, el cual puede ser llamado el «Principio de Adecuación Causal», implica que si existe algún objeto X que tenga una propiedad F, entonces la causa que produjo a X, cualquiera que ésta sea, debe poseer por lo menos tanta F-idad como se encuentra en X mismo[25].

La interpretación de Contención de Propiedades que Cottingham ofrece, impone al principio de causalidad de Descartes una restricción insostenible, a saber, que todo lo que existe en la causa debe estar contenido en el efecto[26]. De manera que, por ejemplo, lo afilado de una navaja debe existir en la causa de ésta, cualquiera que sea. Sin embargo, esta característica simple y sencillamente no está presente en la pieza de acero original de la cual se obtuvo la navaja, ni en la piedra de afilar usada con el propósito de afilar la hoja, ni en el obrero que hizo la navaja, ni en la suma de todas estas causas. Por consiguiente, debemos concluir que la máxima causal de Descartes es obviamente falsa.

---

[22] AT VII 161.

[23] A. KENNY, *Descartes*, p. 141.

[24] J.-M. BEYSSADE, *The Idea of*, *Cambridge God and the Proofs of His Existence*, en J. COTTINGHAM (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, p. 197 note 14. Ver AT VII 137. Cfr. E. ANSCOMBRE-P. T. GEATCH (eds. y trads.), *Descartes' Philosophical Writings*, p. 81, donde los traductores ingleses consideran la noción de inherencia eminente como una pieza problemática de la jerga que Descartes heredó de los escolásticos.

[25] J. COTTINGHAM, *Descartes*, p. 49. «F-idad» traduce «F-ness», i. e., que tiene la propiedad F.

[26] Una declaración similar es hecha por D. Radner, quien argumenta que Descartes subscribe el Principio de causalidad (que ella llama) «Por-Lo-Menos-Tanto» (*Is There a Problem of Cartesian Interaction?*, esp. p. 41; cf. nota 9: antecedente). Otros comentaristas, aparte de Radner y Cottingham, que endorsan una interpretación de Contención de Propiedades son J. BROUGHTON, *Adequate Causes and Natural Change in Descartes' Philosophy*, en A. DONAGAN ET ALII (eds.), *op. cit.*; y G. DICKER, *Descartes: An Analytical and Historical Introduction*, Oxford 1992, p. 111. Mientras Broughton adopta una posición propia, Dicker meramente reproduce el punto de vista de Cottingham.

He dicho que Cottingham *ofrece* a Descartes una interpretación de Contención de Pro piedades. Consideremos lo que Descartes dice textualmente y si es verdad que él se prest a la presión filosófica que Cottingham busca aplicar.

En la Tercera Meditación, Descartes limita la restricción causal exclusivamente a grado de realidad, i. e., «[1]... debe haber por lo menos tanta <realidad> en la causa eficient y total como en el efecto de esa causa»[27]. En las Segundas Respuestasescribe: «[3] Cualquie realidad o perfección que hay en una cosa está presente o formal o eminentemente en su causa primera y adecuada»[28]. Cualquiera que sea la obscuridad de la descripción cartesiana es sumamente claro que el filósofo del siglo XVII está diciendo que la causa debe tene toda la realidad o perfección que se encuentre en su efecto[29]. Consideremos el siguient esquema:

(1)	(2)	(3)
Substancia Infinita	Substancia Finita	Modos o propiedades
e.g., Dios,	e.g., *res cogitans*,	e.g., pensamiento,
	res extensa	extensión

El elemento designado bajo (1) puede ser la causa de un elemento bajo (2) y (3), debid a que contiene en forma eminente toda la realidad. Un elemento bajo (2) puede ser la caus de un elemento bajo (3), ya que el primero posee mayor grado de realidad que el último Bajo (1) encontraremos sólo a Dios; bajo (2), substancias creadas por Él —e. g., ment y cuerpo—; y bajo (3), modos o propiedades de estas substancias —e. g., pensamiento extensión, respectivamente—.

No debemos dudar, por lo tanto, que la realidad o perfección es un arma principal e el blasón causal de Descartes. Y es igualmente claro que él no piensa o desea sugerir qu la causa debe contener características que el efecto. Ya que el filósofo francés es bien co nocido por haber sostenido que el cuerpo y el alma, a pesar de ser esencialmente distintos interactúan causalmente (en percepciones sensoriales, emociones, y acción voluntaria, po ejemplo). Con frecuencia, al tratar dicho tema, declara que la diferencia esencial entre cuer po y alma no prohibe su interacción. Dice, por ejemplo, que, «aunque éstas —i. e., subs tancias incorpóreas como el alma humana— actúan sobre cosas extendidas —i. e., cuer pos—, no son ellas mismas extendidas»[30]; y que

> todo el problema está contenido en tales cuestiones [i. e., sobre cómo el alma muev al cuerpo, si ésta no es material, y cómo puede ser influenciada por el cuerpo] simple mente surge de una suposición que es falsa y no que no se puede probar de ningun manera, a saber, si el alma y el cuerpo son dos substancias cuya naturaleza es diferente esto no les previene de ser capaces de actuar entre cada uno[31].

Por lo tanto, es difícil de creer que Descartes hubiese pensado que la causas y los efecto deben poseer el mismo tipo de propiedades para poder interactuar.

¿Cómo es que Cottingham llega a pensar que Descartes puede ser forzado a adopta una explicación diferente, una explicación que actualmente compromete al filósofo del sigl

---

[27] AT VII 41. El énfasis es mío.

[28] AT VII 165. Mi énfasis.

[29] Se puede decir que la interpretación de Grados de Realidad es la interpretación «standard». Ver, po ejemplo, S. V. KEELING, *Descartes*, Oxford 1968, pp. 117-7; A. KENNY, *Descartes*, p. 133; M. WILSON, *Th Essential Descartes*, New York 1969, reed. 1973, pp. xx-i; ID., *Descartes*, London 1978, pp. 105, 122 an 137ff; E. M. CURLEY, *Descartes Against the Sceptics*, Oxford 1978, pp. 129ff.; B. WILLIAMS, *Descartes: Th Project of Pure Inquiry*, London 1978, pp. 135ff.; L. LOEB, *From Descartes to Hume*, pp. 135ff.; y M. BE DAU, *Cartesian Interation*: «Midwest Studies in Philosophy» X (1986) 483-485.

[30] AT V 270. Carta a More, 5 de febrero de 1649.

[31] AT IX/A 213. Apéndice a las Quintas objeciones y Respuestas.

XVII con la contención de propiedades? Pudiera parecernos que es posible encontrar algún apoyo a la interpretación de Cottingham en la Sinopsis de las Meditaciones, la Primeras y Segundas Respuestas y los *Principios*, en donde Descartes considera una propiedad particular de un efecto dado —el artificio o ingenio en la idea de una máquina— y parece sugerir que esta misma característica debe estar en su causa (o formal o eminentemente)[32]. El siguiente párrafo contiene la esencia de la analogía hecha por Descartes.

Por exemplo, si alguien tiene dentro de sí mismo la idea de una máquina altamente intrincada, sería justo preguntar cual es la causa de su posesión de la idea: ¿vió en algún lugar tal máquina hecha por alguien más, o realizó un estudio esmerado sobre mecánica, o es su propio ingenio tan grande, que le fue posible pensarla por sí mismo, aunque nunca la vió en ninguna parte? Todo el intrincamiento que está contenido en la idea meramente en forma objetiva —como en una pintura— debe estar contenido en su causa, cualquier tipo de causa que torne ser; y debe estar contenido no solo objetivamente, sino en realidad actual, o formal o eminentemente, por lo menor en el caso de la primer y principal causa[33].

La declaración implícita de Cottingham de que esto comprometa a Descartes a la Contención de Propiedades depende de la sùposición que

> si una idea A representa algún objeto que es F, entonces la causa de la idea, cualquiera que sea, debe ésta poseer real y actualmente tanta realidad (tanta F-idad) como se pueda encontrar solo «objetivamente» o «representativamente» en la idea[34].

Esto presumiblemente se deriva de el pasaje que cité anteriormente, en donde Cottingham dice (a) «que si existe algún objeto X que tenga una propiedad F, entonces la causa que produjo a X, cualquiera que ésta sea, debe poseer por lo menos tanta F-idad como se encuentra en X mismo»[35]; y (b) que ésto se reduce básicamente al principio causal de Descartes. Pero, (a) es incorrecto, ya que, como hemos dicho anteriormente, no es la propiedad del efecto, sino la realidad del efecto que debe poseer (formal o eminentemente) la causa. Y (b) tampoco es aceptable debido a que la paráfrasis que Cottingham realiza de las palabras del propio Descartes deviene en un principio sumamente diferente.

El lector pudiera pensar que Cottingham aún tiene la siguiente salida: (c) la formulación inicial del principio de la causalidad no menciona explícitamente ni «perfección» ni «realidad», y (d) tampoco la reformulación en las Segundas Respuestas. Pero, (c) aunque es literalmente correcto, es engañoso. La versión original, en latín, de [1] no incluye el concepto «realidad». Sin embargo, la versión francesa de [1] hace alusión explícita a dicho término. Y a pesar de estar de acuerdo con Cottingham en que «no existen argumentos convincentes para dar a la versión francesa mayor autoridad que al texto original en latín»[36], también estoy de acuerdo con él en que debemos poner atención a aquellas partes «donde las expansiones o modificaciones que se pueden encontrar en la versión en francés ofrecen ilustraciones útiles del, o adiciones al, original»[37]. Y Cottingham acepta que [1] clasifica como tal, ya

---

[32] Véase AT VII 14-5; AT VII 103-5; y AT VII 134-5.

[33] Cf. *Princ.* I 17: AT VIII/A. El uso que Descartes hace del término «objetiva u objetivo» es obviamente diferente al uso moderno. Él lo contrasta regularmente con el término «formal». La realidad formal es la realidad «actual» de un objeto, fuera de la mente, mientras la realidad objetiva es meramente de existencia en la mente como objeto del entendimiento, o sea, la realidad objetiva en Descartes es realidad representativa. Ver Tercera Meditación: AT VII 41; Primeras Respuestas: AT VII 102-3. El concepto de realidad objetiva Descartes lo toma prestado del escolástico Francisco Suárez: cf. *Disputationes metaphysicae* 2, 1, 1, en É. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Paris 1913, n. 80.

[34] J. COTTINGHAM, *Descartes*, p. 50.

[35] J. COTTINGHAM, *Descartes*, p. 49.

[36] J. COTTINGHAM ET ALII (eds.), *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge 1985, II, p. 1.

[37] *Ibid.*

que, su traducción inglesa de [1] señala la adición de Luynes. Y (d) tampoco es aceptable En varias ocasiones, Descartes escribe de tal forma que explícitamente invoca la idea d grados de realidad (como en el caso de [1] y [3]; pasajes como [2]), en el cual el filósof francés apela a su principio de causalidad sin hacer mención explícita de que grados de rea lidad ocurren en contextos en los cuales Descartes, en efecto, hace mención explícita d perfección o realidad. Por ejemplo, el párrafo que sigue inmediatamente del párrafo en e cual está incrustado [2], comienza diciendo:

> Es también una noción primaria que «toda la realidad o perfección que está presente en una idea sólo objetivamente debe estar presentes en su causa o formal o eminentemente[38].

La palabra «eminentemente» traduce *eminenter*; la misma palabra que usa Descartes en [1], la exposición de su principio de causalidadd en la Tercera Meditación. Por lo tanto cuando Descartes declara [2], está insinuando que es el grado de perfección en la causa el que debe ser igual o mayor que el del efecto.

Concluiremos señalando que los puntos de (a) a (d) no son evidencia efectiva para sostener que Descartes, como argumenta Cottingham, está comprometido a una interpretación similar a la de Contemplación de Propiedades [39].

CONCLUSIÓN.

En vista de lo que aquí he argumentado, es inverosímil que el principio de Descartes apoye una interpretación de Contención de Propiedades. De esta manera, podemos concluir que la tesis cartesiana sobre la interacción de substancias distintas no está, como algunos comentaristas han propuesto recientemente, en conflicto con el principio de causalidad[40]

ENRIQUE CHÁVEZ ARVIZO

Universidad de Reading.

METAFÍSICA DE LA PERSONA Y ANÁLISIS EXISTENCIAL

Es mérito innegable del personalismo defender la primacía óntica de la persona como realidad central del universo y rechazar toda doctrina que la reduzca a ser uno más de los seres de la naturaleza, como hace el materialismo, o una mera epifanía de un principio superior, como hace el idealismo[1]. Ahora bien, la fenomenología no puede separarse de la metafísica sino fundarse en ella. La consideración de la persona en sus actos de conocer y amar

---

[38] AT VII 135. Énfasis mío.

[39] Este mismo criticismo puede ser aplicado a D. Radner. Cf. supra nota 12.

[40] Agradezco al Profesor John Cottingham sus inapreciables comentarios a la primera redacción de este texto.

[1] El término personalismo fue creado por Paul Janet en su *Histoire de la Philosophie. Les problémes et les écoles*, y fue difundido por Ch. Renouvier en su obra *Le personnalisme*, París 1903. No se trata de un sistema delimitado claramente, sino de una concepción que engloba posturas filosóficas de tendencias diversas. Filósofos como Ch. Renouvier, E. Mounier, J. Maritain, o P. Bowne, entre otros, coinciden en el denominador común de la exaltación de la dignidad de la persona.

presupone la consideración de la persona como realidad fundada en el ser[2].Son muchas las consecuencias que se derivan de la afirmación de la primacía ontológica de la persona. Éticamente, la dignidad de la persona se muestra en que es la única con capacidad de realizar los valores, aunque esto no sea obstáculo para su fundamentación objetiva en el ser de las cosas[3].

Pedagógicamente, el fin de toda actividad educativa no puede limitarse a una mera capacitación técnica, sino en hacer del individuo una persona, mediante un proceso de personalización. Educar en libertad, por ejemplo, no es un modo más de educar sino el modo propio de educar personas. Políticamente, la dignidad ontológica de la persona nos recuerda, frente al colectivismo, que ninguna persona es un medio para la sociedad, y, frente al individualismo, que las relaciones interpersonales son más que mecanismos de defensa.

Pero aquí nos vamos a referir a un aspecto que muestra cómo el conocimiento metafísico no sólo no es una visión abstracta y utópica, carente de concreciones, sino que puede incluso ser terapéutica de cada persona singular. Nos referimos a la consistencia metafísica que posee el análisis existencial que Victor E. Frankl propone como explicación de la existencia personal[4]. No hay psicoterapia sin una previa concepción del hombre y del mundo. Así, mientras el psicoanálisis mira el alma humana como un todo constituido de un modo atomístico[5], el análisis existencial de Frankl mantiene la persona como una mitad y una totalidad corporal psíquica y espiritual[6].

En la metafísica de Tomás de Aquino, la persona establece una cierta posición en el ser, ya que se refiere directísimamente a la subsistencia intelectual individua, cualquiera que sea

---

[2] En el libro de reciente aparición *Metafísica de la persona* he intentado esclarecer la importancia del soporte ontológico a toda antropología, es decir, la vitalidad y fecundidad de la comprensión de la persona desde el acto de ser. El ser como acto cierra e incomunica a la persona tornándola propia, singular e irrepetible, y esto último no sólo no aisla la persona, sino que lleva a trascenderse más allá de cualquier horizonte finito, ya que únicamente puede reconocer su existencia como participada del ser de Dios. Cfr. J. MARTÍNEZ PORCELL, *Metafísica de la persona*, P.P.U, Barcelona 1992.

[3] La subjetividad de los valores morales, en el sentido de que la persona es un único depositario, no entra en colisión con la consistencia esencial de los valores en sí mismos. De algún modo, en la persona el ser se torna valor. Cfr. M. SCHELER, *Ética*, t. II, p. 98.

[4] Viktor E. Frankl es catedrático de neurología y psiquiatría de la Universidad de Viena, así como profesor de logoterapia en la Universidad Internacional de San Diego (California). Es el fundador de la logoterapia o, como diversos autores la denominan, la «tercera escuela vienesa de psicoterapia» (las dos primeras son el psicoanálisis y la psicología individual). Frankl ha ocupado asimismo diversas cátedras en las Universidades de Harvard, Stanford, Dallas y Pittsburgh. Invitado por doscientas ocho universidades, Frankl ha pronunciado conferencias en América, Australia, Asia y Africa. Las veintisiete obras publicadas hasta hoy por el profesor Frankl han sido traducidas a veintiún idiomas, incluido el japonés, el chino y el coreano. Solamente de la edición norteamericana de *El hombre en busca de sentido* se han vendido tres millones de ejemplares. La primera publicación de Frankl apareció en 1924 en la «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse» por expresa recomendación de Sigmund Freud. Veinte universidades han distinguido a Frankl con el título de *doctor honoris causa* y en 1976 se le nombró hijo predilecto de la capital de Texas. Durante veinticinco años, el profesor Frankl fue director de la Policlínica Neurológica de Viena y, desde su fundación, es presidente de la Sociedad Médica de Psicoterapia de Austria.

[5] El psicoanálisis opera con conceptos de energética, de impulsos y dinámica afectiva, de modo que reduce lo psíquico a impulsividad. A fuerza de una concepción atomizante, energética y mecanística no ve en el hombre sino el automatismo de un aparato anímico.

[6] «La persona es un individuo; la persona es algo indivisible, no se puede subdividir ni escindir precisamente porque es una unidad. Pero la persona no es solamente *individuum*, sino también *insummabile*; esto significa que no es sólo indivisible, sino que tampoco se puede fundir, y esto no se puede hacer porque no es sólo unidad sino también totalidad» (V. E. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, Barcelona 1990, p. 68).

y de cualquier modo que se individue. Persona no es nombre que designe intenciones ló gicas, sino que designa el singular *subsistente*[7]. Ahora bien, lo subsistente es único; si exis tiera una pared que fuera la blancura, existiría una sola pared banca. Por tanto, es lógico preguntarnos cuál es la unidad de la persona.

Aparte de la unidad como principio del número y de la matemática, y que es sólo u accidente, ya que únicamente añade al ser la medida, existe otro sentido de la unidad po el que es un trascendental convertible con el ente y no una disposición sobreañadida a l esencia de la cosa, y que añade al ser la indivisión[8]. Ahora bien, esta unidad del ente concre to no es una unidad formal, unívoca, sino una unidad estructurada[9]. La condición por l que la esencia puede atribuirse al ente concreto sin designar sólo una parte del sujeto e que lo exprese de modo indefinido, y es que la abstracción *pone aparte* un elemento de todo, pero lo real es lo singular. Lo abstracto es incapaz de subsistir, porque la universalida no es un modo de ser real, sino un efecto de la abstracción intelectual. La abstracción separ de algún modo lo que en realidad va unido. La persona concreta existe en composició de elementos constitutivos[10].

Nuestro entendimiento recibe la naturaleza de una cosa por abstracción del singular pero justamente lo que «deja», es el ser, que en este sentido es *praeter intellectus natur speciei*. Por lo tanto, es obvio preguntarse de qué manera el ser pertenece al singular.

Ser es algo común que no implica ningún modo particular de ser; subsistir denota u determinado modo de ser: el ente que es por sí mismo. Subsistir y substar son dos sentido complementarios propios de la sustancia, que es el ente completo que es por sí mismo[11] La subsistencia se debe al supuesto, que es el todo que posee la naturaleza con el mod de ser por sí mismo. El ser perfecto sin ninguna dependencia, que llamamos subsistir, e el propio de la sustancia individua completa, que excluye cualquier comunicabilidad, ya qu es un todo independiente.

Si la persona no fuera sino una naturaleza «en acto» perderíamos la *referencia ontológic* que nos permite referir el ser participado al ser por Esencia, o lo que es lo mismo, nivelaría mos todos los entes en una existencia factual, unívoca e indistinta. Así pues, que la person es algo indivisible e incomunicable es algo que emana del carácter metafísico de cómo l persona posee el ser.

La existencia es el modo característico y singular de ser del hombre, ya que «existir

---

[7] S. TOMÁS, *In I Sent.* d. 23 q. 1 a. 3: «Persona non tantum nominat intentionem vel habitudinem ali cuius subsistentis ad naturam communem, sicut hoc nomen "suppositum" vel "particulare" vel aliquid hu iusmodi; sed magis nominat illam rem cui accidit talis intentio». Cfr. A. FOREST, *L'estructure metaphisiqu du concret selon saint Thomas d'Aquin*, París 1931, p. 95; U. DEGL'INNOCENTI, *Il principio d'individuazion nella scuola tomistica*, Editrice Università Lateranense, Roma 1971.

[8] S. TOMÁS, *De pot.* q. 9 a. 7: «Invenitur enim de uno, quod est principium numeri, et quod convertitu cum ente; similiter invenitur de multo, quod pertinet ad quamdam speciem quantitatis, quae dicitur nume rus, et iterum quod circuit omne genus, sicut et unum, cui videtur multitudo opponi».

[9] S. TOMÁS, *S. Th.* I q. 13 a. 1 ad 3: «Et quia in huiusmodi creaturis, ea quae sunt perfecta et subsis tentia, sunt composita [...] inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid comple tum subsistens, significant in concretione, prout competit compositis».

[10] S. TOMÁS, *S. Th* I q. 13 a. 9: «Intellectus intelligit naturam cuiuslibet speciei per abstractionem a sin gulari: unde esse in uno supposito singulari, vel in pluribus, est praeter intellectum naturae speciei». Cfr ID., *De enet et essentia* c. 1, 2, 3. Cfr. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona 1978.

[11] S. TOMÁS, *In I Sent.* d. 23 q. 1 a. 1: «Esse commune quoddam est, et non determinat aliquem mo dum essendi; subsistere autem dicit determinatum modum essendi, prout scilicet aliquid est ens per se, no in alio, sicut accidens». Cfr. ID., *S. Th* III q. 2 a. 3; *In III Sent* d. 6 q. 2. Cfr. L. G. VICENTE, *De notion subsistentiae apud Sanctum Thomam*: «Divus Thomas» LXXI (1968) y LXXII (1969).

quiere decir ponerse frente a sí mismo, de manera que el hombre sale del nivel de lo corporal-psíquico y distanciándose de sí como organismo psicológico se constituye en persona espiritual como tal. Para Frankl ninguna unidad psicosomática es suficiente para constituir su totalidad; a esta última pertenece esencialmente lo espiritual[12]. En este sentido, el análisis existencial, además de una práctica clínica, se revela como un análisis referido al ser responsable. No es el hombre el que se pregunta por el sentido de la vida; más bien sucede al revés: el interrogado es el propio hombre.

Si en el psicoanálisis viene a hacerse consciente lo impulsivo, en el análisis existencial es hecho consciente lo espiritual, ya que lo verdaderamente humano se vislumbra en la dimensión de lo espiritual. Así pues, la metafísica de la persona nos ayuda en un doble paso: de la facticidad psicológica a la existencialidad espiritual del hombre y de la existencia a la trascendencia. Se trata de movilizar la existencia espiritual en el sentido de un estado de responsabilidad libre que no ponga la existencia ante los ojos, contraponiéndola así a la condicionalidad de la facticidad psicológica. Y es que , ontológicamente, la persona es un «ser separado». ¿Qué hay en el centro propio de cada individuo?

No podemos hablar del hombre como de una totalidad corpóreo-anímica: cuerpo y alma pueden formar una unidad psicológica, pero jamás dicha unidad puede representar la totalidad humana. En cada uno de nosotros existe una doble unidad: la de naturaleza y la de persona. Por la unidad de naturaleza, el alma se une al cuerpo para perfeccionarlo formalmente y constituyendo con él una naturaleza individual y concreta; y por la unidad de persona, dicha unión se constituye en un *unus aliquis*, es decir, es un *subsistens distinctum* en cuerpo y alma[13].

En nuestro trabajo sobre la persona hemos insistido en la fecundidad de la noción metafísica y analógica de la persona como *subsistens distinctum*[14]. Creemos que algo muy cercano a esta noción quiere expresar Frankl cuando afirma la existencia de un eje que atraviesa el consciente, el preconsciente y el inconsciente de la persona, una especie de «persona profunda»: la persona espiritual-existencial del yo propio y auténtico «en sí mismo»[15], sólo que, a nuestro modo de ver, Frankl está influenciado por M. Scheler, que define la persona como centro de actos espirituales y «realidad en ejecución». Scheler piensa lo físico y lo

---

[12] Frankl es heredero del pensamiento dimensional de N. Hartmann y M. Scheler, quienes conciben lo filosófico, psicológico y noológico como dimensiones del hombre unitario-total. En esta tridimensionalidad del cuerpo, alma y espíritu, es ante todo la dimensión de lo espiritual la que constituye el ámbito de lo humano. Es cierto que no es la única región ontológica a la que pertenece el hombre, pues el hombre es una unidad y totalidad corporal-psíquico-espiritual, pero la espiritualidad del hombre es algo que distingue al hombre, que le corresponde sólo a él y ante todo a él. Frankl habla de la aproximación de la psicología a la «persona», la «existencia», o «lo espiritual», según que el modo de acercamiento sea fenomenológico, antropológico u ontológico.

[13] S. TOMÁS, *S. Th* III q. 2 a. 1 ad 2: «Ex anima et corore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas: naturae, et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duabus fiat una natura [...] Unitas vero personae constituitur ex eis inquantum est unus aliquis subsistens in carne et anima».

[14] La noción formal de persona como el ente completo en sí mismo, concreto en su modo de ser, perfecto en su complejidad y composición, singular y original, individual por su subsistencia más que por su individualidad, es lo que Santo Tomás llama el *subsistens distinctum*. Cfr. J. MARTÍNEZ PORCELL, *Metafísica de la persona*, p. 98.

[15] «Tenemos simplemente que concebir el núcleo de la persona —en cuanto dicho núcleo constituye el centro espiritual-existencial en torno al que se agrupan lo psíquico y lo físico en sendas capas periféricas— como una cosa alargada; en lugar de hablar de un núcleo deberíamos hablar de un eje de la persona, un eje que, junto con las capas psicofísicas que lo rodean, va atravesando el consciente, el preconsciente y el inconsciente» (V. E. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona 1981, p. 27).

psíquico en el hombre en categorías de «función», reservando para la persona la categoría de «acto». Con referencia a sus actos, la persona es actualidad; como constitutiva intencionalidad es capacidad de trascendencia. En un primer acercamiento, parece que Scheler ve la persona como unidad substancial propia e independiente de los actos concretos. Pero por otro lado, parece que la persona está toda entera en sus actos y no es nada sin ellos. Por otro lado, Scheler critica el actualismo que hace de la persona una mera correlación o entrecruzamiento de actos diversos. La dificultad de encontrar el punto medio que Scheler busca entre sustancialismo y actualismo está en que no se planteó el problema de la persona desde un punto de vista ontológico, sino ético[16]. Lo cierto es que la característica ontológica de la persona que se desarrolla a medida que se va actualizando en sus actos presenta serias objeciones para el conocimiento de tal persona. Si ésta no es nada substancial detrás de sus actos, en el momento en que creemos haber aprehendido su ser íntimo, lo que tenemos es un fantasma. De ahí la afirmación scheleriana de que la existencia concreta es trascendente a toda posible relación cognoscitiva.

Muchas influencias de Scheler tiene Frankl cuando afirma que el yo propio y auténtico es irreflexionable y en consecuencia sólo ejecutable, sólo existente en sus realizaciones. Igual que la retina tiene su «punto ciego», así también el espíritu, precisamente allí donde tiene el origen, es ciego a la autocontemplación. Allí donde es enteramente «él mismo» es inconsciente a sí mismo. Es lo que Frankl llama el inconsciente espiritual[17].

Ahora bien, volviendo a la metafísica, podemos decir que si el eje personal o «persona profunda» no fuera una realidad en ejecución sino un acto sustancial, y no precisamente en el sentido formalista, inmóvil o infecundo al estilo cartesiano, sino un acto de ser que es máximamente acto, entonces la intencionalidad no sería sino la manifestación de la propia actualidad, y la trascendencia algo connatural al ser persona. En este sentido, los factores de la naturaleza, unificados por el impulso, y los factores supravitales, unificados por el espíritu, pueden concurrir a la construcción de la doctrina de los estratos o de la ontología dimensional de la persona, pero a condición de que mantengan dentro de sus límites descriptivos, sin darles nunca un valor ontológico.

Toda actividad de la persona, toda la fecundidad de su vida personal, tanto en el conocimiento como en el amor, nacen de la perfección con la que su ser propio es incomunicable y subsistente. Cuanto más perfecta es una naturaleza, tanto más íntimo será lo que emana de ella, porque toda naturaleza es emanativa.

Según esto, las operaciones inmanentes son propias de la vida según la inteligencia[18]. El viviente inteligente participa el ser de tal modo que es consciente de sí mismo y está abierto a la universalidad del ente. Porque ser y entender son actos y el acto es autocomunicativo; por eso el acto por el que la persona posee su ser en propio, es el fundamento sobre el que se asienta toda posible comunicación trascendente. Precisamente el olvido de que el conocer es acto, y acto que emana de la fecundidad vital del ente, ha conducido a

---

[16] En todo caso, se podría hablar de sustancialismo «ekstático», en el sentido de que la persona es constitutivamente intencional, es una esencial tensión disparada a través de sus actos a los correlatos intencionales de su intencionalidad y al mismo tiempo los actos de la persona son constitutiva intencionalidad que apuntan al centro personal del que emergen. Esta intencionalidad en el plano de verticalidad pasa a ser «trascendencia». Cfr. A. PINTOR RAMOS, *El humanismo de Max Scheler*, Edica, Madrid 1978, p. 286.

[17] «La espiritualidad inconsciente es la fuente y raíz de toda espiritualidad consciente. En otras palabras: conocemos y reconocemos no sólo un inconsciente instintivo, sino también un inconsciente espiritual y consideramos éste como el fundamento sustentador de toda espiritualidad consciente» (V. E.. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, p. 82).

[18] S. TOMÁS, CG IV 11: «Est igitur supremus et perfectus gradus vitae, qui est secumdum; nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest».

la ruptura y desdoblamiento entre sujeto y objeto, el abismo entre el ente espiritual cognoscente y el ente conocido por otro.

El conocimiento del propio yo es una especie de vivencia concomitante al acto de conocer. Toda persona tiene esta conciencia existencial en hábito, de tal modo que los actos de conocimiento en orden a esta percepción existencial no son recibidos en el propio yo, como lo son las especies en orden al conocimiento esencial, sino que proceden del mismo yo. Y esto es así porque la persona posee un conocimiento habitual de su existencia por sí misma[19]. Este conocimiento habitual es la misma substancia del alma. El sujeto tiene lo necesario para este tipo de conocimiento; le basta la sola presencia del alma como noticia substancial de ella misma[20]. Quizá habíamos olvidado lo más importante del acto de conocer, que es acto y acto que emana de la fecundidad con que el espíritu posee el acto de ser. Por otro lado, el verbo interior se funda en la naturaleza fecunda del entendimiento y es como su esplendor. Hay que mantener la identidad del acto de entender y el acto de decir la palabra mental[21].

Esta autopresencia de la que hablamos y esta emanación locutiva de la palabra mental no forman una estructura acto-potencial ni son un nuevo acto añadido al ser de la persona. El verbo no emana del entendimiento como pasando de la potencia al acto, sino que la palabra surge como el acto del acto. Así es como la manifestación surge de la autopresencia, en cuanto que es comunicación de la actualidad del ente que la persona posee en autopresencia[22].

Frankl reconoce que tanto la conciencia como el amor tienen que ver con el ser absolutamente individual, un fenómeno único en cada caso particular. Más que hablar de un imperativo categórico formulado en términos universales, habría que hablar de la conciencia como un instinto ético que de modo intuitivo tiende a lo individual y concreto. Es la conciencia la que nos permite sintonizar la ley moral con la respectiva situación concreta de cada persona. La conciencia siempre incluye el «ahí» concreto de mi ser personal[23]. Y esta relación esencialmente individual de la conciencia, tiene un cierto paralelismo en el amor, ya que el amor se abre a lo peculiar de cada persona amada. El amor es capaz de contemplar a una persona en su peculiaridad como el individuo absoluto que es. El amor es llamar tú a alguien, comprenderle en su esencia, tal como es, en su singularidad y peculiaridad. Esta función cognitiva del amor viene precisamente de reconocer el amor como la forma de ser personal por autonomasia.

Afirmaciones precisas hemos hecho conducidos por la metafísica del acto subsistente del ser personal[24]. La plenitud de vida se manifiesta en la comunicación de vida personal

---

[19] S. TOMÁS, *De ver.* q. 10 a. 8: «Sed quantum ad cognitionem habitualem, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est exire in actum cognitionis sui ipsius [...] ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens».

[20] S. TOMÁS, *De ver.* q. 10 a. 8 ad 14: «Notitia quod anima seipsam novit, non est in genere accidentis quantum ad id quo habitualiter cognoscitur, sed solum quantum ad actum cognitionis quis est accidens quoddam: unde etiam Augustinus in IX *de Trinitate* (cap. IV) dicit, quod substantialiter notitia inest menti, secundum quod mens seipsam novit».

[21] Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, disp. 32 aa. 4 y 5.

[22] S. TOMÁS, *CG* IV 14: «Verbum quod in mente nostra concipitur, non exit de potentia in actum nisi quatenus intellectus noster procedit de potentia in actum. Nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro nisi prout existit in actu: simul autem cum in actu existit, est in eo verbum conceptum. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia, sed solum in actu. Generatio igitur non est secundum exitum de potentia in actu: sed sicut oritur actus ex actu, ut splendor ex luce, et ratio intellecta ex intellectum in actu».

[23] Cfr. V. E. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, p. 84.

[24] Cfr. J. MARTÍNEZ PORCELL, *Metafísica de la persona*, pp. 245ss.

propia del amor, ya que la amistad arraiga en la subsistencia de la persona desde su origen y hasta su término. Desde su origen porque el amor de persona nace de la inclinación a comunicar nuestros propios bienes; es una comunicación de vida humana personal. Y también está la subsistencia de la persona en el término de la amistad, ya que la amistad se dirige a un bien substantivo, es decir, se dirige a crear comunión de personas, puesto que sólo la persona, precisamente por poseer el ser en sí, es un fin en sí y se la ama por sí misma[25].

Frankl extiende el análisis existencial a la totalidad del hombre, que no es sólo psicofísico, sino espiritual-personal. Y es que el hombre es esencialmente el ser que trasciende las necesidades: «existe» en una relación libre respecto a ellas. Un hombre es sólo persona en la medida en que —como ser espiritual—, está por encima de su ser corporal y psíquico. En cualquier momento, el hombre toma posición frente al mundo, externo o interno. La existencia está en la facticidadd, pero no se agota en ella. El que «ex-siste» está por encima de su propia facticidad.

Captar a la persona detrás de toda enfermedad crea en el enfermo la suficiente distancia con respecto a su enfermedad; es la distancia de lo espiritual frente a lo psicológico. Y esto es curativo. En último término, lo decisivo es la «toma de posición» de la persona. El análisis existencial considera al hombre como un ser con orientación de sentido, de tal modo que subraya la responsabilidad del hombre como tal, no ya del enfermo respecto a su enfermedad, sino respecto a su existencia como tal. Si la existencia no tiende hacia el *lógos*, sino hacia sí misma, fracasa, ya que la intencionalidad forma parte de la esencia de la existencia humana. La conciencia como hecho psicológico inmanente nos remite por sí misma a la trascendencia.

Para explicar la condición humana de ser libre basta la existencialidad, pero para explicar la condición humana de ser responsable debemos remitirnos a la trascendentalidad de la conciencia. Y es que la responsabilidad ante la propia existencia forma parte de los fenómenos irreductibles e indeducibles del hombre. Este «ante qué» el hombre es responsable se revela como una instancia de estructura personal: Dios.

El alma se sabe de sí misma que no tiene la fuente originaria del ser[26]. En ambos órdenes del conocimiento y el amor se revela la misma estructura de finitud, que manifiesta su plenitud en la apertura trascendente a Dios, en cuanto que conocimiento y amor manifiestan la vida personal como grado de participación en el ser. La subsistencia de la persona es la causa fecunda de la apertura trascendente de la persona y al mismo tiempo renvía ontológicamente la finitud de sus capacidades al Ser por esencia que es causa de su acto de ser participado. De esta forma, en la dependencia y participación del acto de ser de la persona respecto al ser por esencia se encuentra la explicación última tanto de la incomunicabilidad como de la trascendencia de la persona. Dios es, pues, la Causa creadora, Fundamento y fin de la persona humana[27].

Así es como la responsabilidad que cada persona posee respecto a su propia existencia

---

[25] S. TOMÁS, *S. Th* II-II q. 25 a. 3: «Quia omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitae». *S. Th.* I q. 60 a. 3: «Dupliciter aliquid amatur: uno modo, ut bonum subsistens; alio modo, ut bonum accidentale sive inhaerens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum».

[26] S. TOMÁS, *S. Th* I q. 79 a. 2: «Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis; quia sic oporteret esset ens infinitum».

[27] S. TOMÁS, *S. Th* I q. 10 a. 5: «Ipse Deus est propie causa ipsius esse universalius in rebus omnibus quod inter omnia et magis intimum rebus». *Comp. theol.* I 68: «Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt et supra quod fundatur».

actúa terapeúticamente sobre el hombre, ya que llena de sentido lo que de otro modo sería una mera facticidad. Una vez la existencia es don, su libre acogida por parte del hombre busca un por qué —un sentido— y lo encuentra en la dependencia con la que el hombre se «religa» a Dios, del que participa el ser. Intencionalidad y trascendentalidad se unen en quien es a la vez y en simplicidad Ser y Entender en acto infinito.

JUAN MARTÍNEZ PORCELL

Universidad Ramón Llull.

*

STANISLAUS LADUSANS S. J. (1912-1993)

A los ochenta años, sorpresivamente, falleció en Río de Janeiro el R. P. Dr. Stanislavs Ladusans S. J. Más de veinte años de amistad intelectual y personal, de colaboración extensa e intensa en multitud de empresas comunes, todas ellas signadas por el mismo propósito: la evangelización de la cultura. Guardaremos siempre en la memoria su imagen de niño grande, su tenacidad y constancia arrolladoras, para las que no existían obstáculos insuperables, su inteligencia certera y su limpieza interior. Pero, por sobre todas las cosas recordaremos siempre su absoluta vocación sacerdotal, su fidelidad a la Iglesia y al Papa y su total entrega a María Mediadora. Más allá de su bonomía, sus amigos advinábamos el sello de algún antiguo dolor escondido, purificado por el ascetismo y por la vida espiritual. Quizá era debido a su temprana separación de sus padres y de su patria. Los dejó para ingresar al noviciado de la Compañía de Jesús en Cracovia en 1933, cuando apenas tenía 21 años. Sólo regresaría a su Letonia natal pocos menos de sesenta años más tarde al caer el comunismo. A sus padres, que él consideraba mártires de la Iglesia, ya no los vería más en esta vida.

El P. Ladusans nació el 22 de agosto de 1912 en Rudzeisi, aldea cercana a Riga. En 1931 ingresó en el Seminario Mayor de la arquidiócesis de Riga y, como ya dije, ingresó a la Compañía en 1933. En 1936 pasó a la Universidad Gregoriana de Roma, donde término su licenciatura en filosofía dos años más tarde, y la licenciatura en teología en 1942. El 26 de julio de 1941 fue ordenado sacerdote. En 1946 defendió su tesis doctoral en la Gregoriana. Mientras tanto, Letonia había sido ocupada por la Unión Soviética. No pudo regresar a su patria y debió sufrir el lacerante dolor de saber que sus padres habían sido deportados a Siberia. Pronto falleció su padre, don Constantino Ladusans; en cambio su madre, Agata Massals-Ladusans, le sobrevivió largos años en el destierro. El P. Ladusans le hizo llegar clandestinamente un rosario bendecido por sus manos y por los mismos medios pudo saber que lo había recibido. Si mi recuerdo es fiel, en la década comprendida entre 1975 y 1985, un día el P. Stanislavs me contó que se había enterado que su mamá había dejado este valle de lágrimas. Después de su ordenación, el P. Ladusans pudo quedarse en Roma. No lo hizo. Prefirió trasladarse al Brasil, donde no sólo enseño filosofía en la facultad jesuítica de Nova Friburgo, sino que adquirió la nacionalidad brasileña. Consideraba al Brasil su segunda patria. Entre 1947 y 1954 siguió enseñando filosofía en Nova Friburgo. Más tarde, entre 1975 y 1978, enseñó filosofía en los seminarios de investigación filosófica del Instituto Teológico Pío IX de San Pablo y en años posteriores prosiguió su intensa labor docente en la Universidad Federal de Santa María de Río Grande do Sul; también en el Seminario de Jundiaí en San Pablo y en sus últimos años en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro.

La obra escrita del P. Ladusans —sin contar sus numerosos artículos en lengua letona

y en portugués— sigue el ritmo de su actividad docente. Podemos citar desde su tesis doctoral, *L'intelligibile nel sensibile secodo i primi scritti di Kant e nell'insegnamento dell'Aquinate* (1946), y su *Crítica do Conhecimento* (São Paulo, 1970), hasta *Gnosiologia pluridimensional* (Río de Janeiro, 1982). Era preciso y sistemático, tenaz y vigorosamente ortodoxo en la doctrina y un apóstol incansable de la filosofía cristiana.

Fue precisamente esta entrega animosa y total a la misión de evangelización de la cultura filosófica lo que nos puso en contacto forjando una amistad tan profunda y efectiva. En 1968 lanzó la idea de una sociedad Brasileña de Filósofos Católicos; en un simposio reunido en Campos de Jordao en 1970, quedó constituida desempeñándose como presidente hasta 1974. Mientras tanto, yo organizaba en Córdoba, por encargo de la Universidad, el II Congreso Nacional de Filosofía, que se llevó a cabo los días 6 al 13 de junio de 1971. Allí, en la ciudad de Alta Gracia, en el Sierras Hotel, nos conocimos personalmente, compartimos ideales y propósitos y nos hicimos amigos. Al año siguiente (sin considerar aquí nuestra abundantísima correspondencia, en la cual han quedado documentados nuestros desvelos y trabajos) nos volvimos a encontrar en Brasilia, últimos días de octubre y primeros de noviembre de 1972, con ocasión del VIII° Congreso Interamericano de Filosofía. A instancias del Padre Ladusans, los católicos iberoamericanos celebramos una reunión especial el día 3 de noviembre y fundamos —con la Presidencia del Padre Ladusans— la Asociación Latinoamericana de Filósofos Católicos; poco más tarde se cambió este nombre rebautizándose la sociedad como Asociación Católica Interamericana de Filosofía (ACIF). En aquella reunión —de la cual participaron Mons. Octavio N. Derisi y el P. Ismael Quiles, entre otros— se acordó que en cada país de Hispanoaméricana se fundarían sociedades católicas de filosofía de carácter nacional, unidas entre sí y a la ACIF por el propósito común. Ésa fue la causa de la fundación de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía, constituida en Buenos Aires en abril de 1973. Más tarde, se fundaron en México, en Ecuador, en Perú y hace poco en Polonia. La idea y el impulso inicial partieron del Padre Ladusans y el objetivo esencial era y es la evangelización de la cultura y, de modo especial, de la filosofía.

Entre 1974 y 1983, durante el mes de julio de cada año, nos vimos en la sede de las Facultades de Filosofía y Teología Nossa Senhora Medianeira a 26 kilómetros de San Pablo. El P. Ladusans era allí el alma y el motor de aquellos memorables cursos que fueron tramutándose en congresos. No debo olvidar que entonces, al cumplir el Padre setenta años y cincuenta de vida religiosa, le rendimos un homenaje publicando en su honor el volumen VII de *Filosofar Cristiano*, titulado *Realismo pluridimensional* (1983). Esta tarea prosiguió en Río entre los años 1984 y 1991. Este año nos vimos por última vez en esta vida.

En una de aquellas intensas reuniones de San Pablo, el Padre me planteó la necesidad de realizar congresos internacionales de filosofía cristiana. En 1977 fundamos la revista *Filosofar Cristiano*, que si bien era el órgano de la ACIF, la llevaría adelante la Sociedad Católica Argentina de Filosofía, compartiendo la dirección con el propio P. Ladusans y el Dr. Agustín Basave Fernández del Valle, de Monterrey, México. La jefatura de redacción la asumía yo mismo en Córdoba, donde se editaría la revista. Ese mismo año, durante el curso que yo dictaba en San Pablo, el P. Ladusans (animado por la entusiasta acogida del Santo Padre Juan Pablo II respecto de su proyecto ante él expuesto en audiencia privada) dispuso que organizáramos el Primer Congreso Internacional de Filosofía Cristiana. Confieso que le propuse que tales congresos fueran mundiales. Aceptó encantado y lanzó la idea del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana proponiendo que fuera la Argentina el país organizador. Aquella noche no pude dormir. Así se lo manifesté el día siguiente durante el desayuno y él me contestó: «Ah, ¡muy bien! Ha sido el Espíritu Santo el que lo mantuvo despierto». Tal fue el origen del inolvidable Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, celebrado en Embalse (Córdoba) entre el 21 y 26 de octubre de 1979 y cuya presidencia

compartí con Mons. Octavio N. Derisi. Ha quedado el vivo testimonio del mismo en los cinco volúmenes de las *Actas*. El congreso fue convocado como conmemoración del centenario de la encíclica *Aeterni Patris* (1879) bajo el tema general —propuesto por el Padre Ladusans— de *La filosofía del cristiano, hoy*.

El Padre Ladusans era de veras incansable. Fundó el Conjunto de Pesquisa Filosófica (CONPEFIL) en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, donde tantas veces compartimos nuestros proyectos y preocupaciones. Se hizo amigo de mi familia, especialmente de mi mujer, a quien frecuentemente encomendó trabajos y traducciones. Era tan incontenible en su arrollador modo de trabajar que más de una vez, sus amigos hemos sonreído y llegado a las bromas, sobre todo cuando nos proponía un proyecto que, por supuesto, había que realizar de inmediato. Solía decirnos: «Le pido para el próximo año (esto me ocurrió de veras en Concepción, Chile, en 1972) un curso sobre el trabajo». Recuerdo que yo le interrumpía para decirle: «Padre, no dispongo de tiempo para esa fecha...». El seguía sin «oírme»: «De modo que para julio lo dictará usted...». Aquí un nuevo intento mío de interrupción...: «Padre, por favor, yo...». Y el Padre Ladusans concluía: «Espero para entonces su trabajo». Era inútil insistir. Había que realizar el trabajo. De lo contrario... había que realizarlo. Ya no se podía discutir. Era mejor ponerse a trabajar que intentar convencerlo. Y así realizó tantas cosas este niño grande con alma de santo.

La última vez que nos vimos, hace dos años en Río, no lo noté óptimo como siempre. Algo sutil había ocurrido con su salud, como si una levísima pátina hubiese apocado apenas su figura. Estaba por viajar a su lejana y amada Letonia, ahora libre del comunismo. Después de cincuenta y cinco años, volvió a su patria, donde fue acogido con honores por el arzobispo de Riga; allí enseñó dictando algunos cursos, y allí su corazón debe haberse henchido de amor por su gente, sus cosas y su historia. En su última carta, fechada el 21 de julio de 1993, exactamente cuatro días antes de su muerte, agregaba una postal de Riga donde me indicaba el centro mariano de Aqlynna, donde el Papa celebraría la Santa Misa el 9 de noviembre de 1993. Mi última carta del 12 de agosto no tuvo respuesta. El R. P. Jesús Hortal, superior de la residencia de los jesuitas en Río, en carta del 6 de setiembre me comunicó el fallecimiento del Padre: «Cuando, al final volvió de Letonia, dice el P. Hortal, parecía que se encontraba bien y con ánimos para continuar su trabajo. Estaba entusiasmado con la perspectiva del próximo Congreso Internacional de filósofos cristianos. Nada nos llevaba a creer que estuviese enfermo. El citado día 25 de julio, se levantó normalmente. Allá por la mitad de la mañana debe haberse sentido mal. Por eso, se acostó sobre la cama, quitándose sólo la chaqueta y los zapatos. A la hora de la comida no se presentó en nuestro refectorio. Inicialmente, a nadie le extrañó, pues por ser domingo podría estar celebrando en algún lugar. Pero como, después de acabar la comida, continuase sin aparecer, fuimos a su cuarto y lo encontramos ya claramente muerto. El diagnóstico fue de infarto fulminante». Agrega el P. Hortal: «Al día siguiente, en la misa de cuerpo presente, concelebraron dos obispos y trece sacerdotes».

Así se nos fue este sacerdote ejemplar, ortodoxo en la doctrina y tan virtuoso en la vida cotidiana. Tenía la santa pasión del misionero que él aplicaba a la cultura y a la sobrenatural urgencia de evangelizarlo todo, con un arrojo y una caritativa «intolerancia» acompañada de una ingenuidad de niño. Combatió el buen combate, terminó su carrera, conservó su fe. El 25 de julio acudió a los pies del justo Juez para recibir el premio. Que Dios lo tenga en su Reino.

ALBERTO CATURELLI

Universidad Nacional de Córdoba, 3 de noviembre de 1993.

CRÓNICAS

SOCIEDAD TOMISTA ARGENTINA

XIX Semana Tomista. Entre el 6 y el 10 de septiembre de 1994 se ha celebrado la XIX Semana Tomista organizada por la Sociedad Tomista Argentina. Como ha sido habitual en años recientes, las sesiones han tenido lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, en cuyas instalaciones la Sociedad tiene su sede y desenvuelve sus actividades regulares. La jornada de apertura se inició con la lectura del mensaje de salutación y la bendición de S. S. Juan Pablo II, que hiciera llegar a la Semana a través del nuncio apostólico en la Argentina, Mons. Ubaldo Calabresi. Tras las palabras del prof. Juan Roberto Courrèges, decano de la facultad, manifestando la complacencia de la casa que preside por la presencia de los asistentes a esta Semana, se dio inicio a la lectura y al debate de las comunicaciones correspondientes al temario escogido para este año: la naturaleza. La comunicación inaugural, debida al presidente honorario de la Sociedad Tomista, Mons. Octavio Nicolás Derisi, versó sobre *Naturaleza humana y gracia (El problema del humanismo cristiano)*. Su lectura estuvo a cargo de Mons. Héctor Aguer, obispo auxiliar de Buenos Aires, ya que impedimentos de salud han privado a su autor de concurrir a estas jornadas. Le siguió en el uso de la palabra Juan Alfredo Casaubon, profesor de la Universidad Católica Argentina y de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, cuyo tema de disertación ha sido *Por qué la filosofía de la naturaleza de Hegel es la parte más débil de su sistema*. Seguidamente, el Padre Victorino Rodríguez O. P., miembro de la Pontificia Academia Teológica Romana y de la Academia de Doctores de Madrid, abordó la cuestión de la *Función mediadora de la conciencia*. El cierre de esta primera sesión corrió por cuenta del presidente de la Sociedad Tomista, Mons. Gustavo Eloy Ponferrada, miembro de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino y de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, a cuyo cuidado estuvo la exposición del tema *Polisemia de «natura»*.

La segunda sesión se abrió con la lectura de la comunicación *La recuperación de la naturaleza: una necesidad epocal* de Elizabeth María Stasi, docente de la Universidad Católica Argentina. Guillermo Eduardo Spiegel, profesor de la Universidad Nacional de Cuyo, se refirió luego a *Lo meramente operativo en la naturaleza de la teología de la liberación*. A ello siguió el trabajo de Laura E. Corso de Estrada, de la Universidad Católica Argentina, *Naturaleza y virtud. Cicerón y Santo Tomás*. Juan Carlos Ossandón Valdés, profesor de la Universidad Católica de Valparaíso, se refirió luego a *Las leyes de la naturaleza*. Esta comunicación fue continuada por la de Mons. Brunero Gherardini, profesor de la Pontificia Universidad de Letrán y miembro de las Academias Romanas de Teología y de Santo Tomás de Aquino, quien aludió a la significación de la carta *Lumen Ecclesiae* del Papa Pablo VI, de cuya publicación se cumplían dos décadas (*A vent'anni della «Lumen Ecclesiae»*). De inmediato, el autor de esta crónica se ocupó de *La presencia virtual de los elementos en la combinación química*. Ignacio María Eugenio Andereggen, profesor de las Universidades Católica Argentina y Gregoriana de Roma, leyó después su ponencia *¿Es posible el acto de «epikeia» respecto de la ley natural?*, poniéndose punto final a esta sesión con la comunicación *Providencia y naturaleza* de Gabriel Zanotti, profesor de la Universidad Austral. En la tercera jornada expusieron sucesivamente Christian A. Ferraro, del Instituto del Verbo Encarnado (*La libertad, máxima expresión de la naturaleza*); María Fernanda Balmaseda Cinquina, de la Universidad Católica Argentina (*Apetito natural y deber ser*); Juan Antonio Widow, profesor de la Universidad Católica de Valparaíso (*Naturaleza y voluntad*); el Padre Leo J. Elders S. V. D., miembro de la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino y profesor del Seminario de Rolduc (*Naturaleza y gracia según Santo Tomás de Aquino*); María

Liliana Lukac de Stier, profesora de la Universidad Católica Argentina (*«Status naturae» y «ordo naturalis». Hobbes y Tomás de Aquino*); el Padre Marcos R. González O. P., profesor del Seminario de San Luis y del Estudio Teológico de la Orden de Predicadores de Buenos Aires (*La naturaleza divina*); y José R. Pierpauli, de la Universidad Nacional de Córdoba (*Naturaleza y política*).

La cuarta sesión contó con las contribuciones del Padre Elvio C. Fontana, de San Rafael (*Defensa de las naturalezas singulares contra el panteísmo*); Alejandro Blas Altamirano, de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales de Buenos Aires (*Ecología y realismo*); Nélida Medina, de la Universidad Católica Argentina (*Naturaleza, libertad y determinismo*); Ricardo F. Crespo, profesor de la Universidad Nacional de Cuyo (*Economía y naturaleza en Tomás de Aquino*); el Padre Antonio Dalmazio Mongillo O. P., de la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino de Roma (*La «corruptio naturae» y el concepto de naturaleza. Reflexiones a la luz de la I-II q. 85*); María C. Donadio Maggi de Gandolfi, de la Universidad Católica Argentina (*Conveniencia e inconveniencia de la naturaleza*); Héctor H. Hernández, de la misma universidad (*Naturaleza y derecho*); y de Raúl Sánchez Abelenda (*El concepto de naturaleza en el opúsculo «De substantiis separatis»*). En la última jornada volvieron a escucharse sendas comunicaciones de los Padres Leo J. Elders (*Santo Tomás y el concepto aristotélico de naturaleza*) y Victorino Rodríguez (*El pecado colectivo. Existencia y naturaleza*), además de las leídas por Carlos Ignacio Massini, profesor de las Universidades de Mendoza y Nacional de Cuyo (*La normatividad de la naturaleza y los absolutos morales*); el Padre Daniel Gamarra, del Ateneo Romano de la Santa Cruz (*Tomismo y crisis ecológica*); y José María de Estrada, de la Universidad Católica Argentina (*La naturaleza humana es mudable*). La Semana se clausuró con expresiones de agredecimiento formuladas por los Padres Elders y Rodríguez, a las cuales el presidente de la Sociedad Tomista Argentina, Mons. Ponferrada, puso colofón en nombre de la institución organizadora. Por otra parte, estas jornadas también se han visto beneficiadas con la recepción de cinco ponencias de autores que no han podido acercarse a Buenos Aires en la presente ocasión, las cuales han sido giradas por Mauricio Beuchot O. P. (México), *El fundamento filosófico de los derechos humanos: la naturaleza del hombre y sus necesidades básicas*; Guillermo Cambiasso (Buenos Aires), *El deseo natural de ver a Dios*; Ricardo Henry Marques Dip (São Paulo), *Naturaleza das coisas e direito: Notas para a recuperaçâo de um conceito*; Mirko Scarica (Valparaíso), *Naturaleza y libertad*; y Bernard-Th. Vinaty O. P. (Ottawa), *Naturaleza y uniformidad*.

XX Semana Tomista. La Sociedad Tomista Argentina ha convocado a sus socios y amigos a la celebración de la XX Semana Tomista, que tendrá lugar en su sede de Buenos Aires del 5 al 9 de septiembre de 1995. El tema central elegido para tal oportunidad es *Cultura y vida*, una problemática tan permanente como actual, que la Sociedad pretende sea enfocada con la mayor exhaustividad posible, en sus múltiples aspectos teológicos y filosóficos, a los fines de desentrañar la complejidad que se observa en las relaciones, no pocas veces conflictivas, del ser y la esencia del hombre con su obrar durante su transcurso en el mundo y en la historia. Como es de práctica, la elección de este tema ha surgido una vez consultadas las opiniones de los asistentes a la Semana Tomista inmediatamente anterior, en cuyo transcurso se puso de manifiesto la necesidad de abordar la citada problemática, sobre todo por razón de las confusiones y de las controversias agitadas en torno de dicha materia.

Las comunicaciones destinadas a la XX Semana Tomista deberán ser escritas en hojas mecanografiadas a doble espacio, con una extensión que no exceda las ocho páginas. Se ha fijado el 31 de julio de 1995 como la fecha extrema para la recepción de tales comunicaciones. Toda información adicional sobre estas sesiones científicas deberá recabarse a la Sociedad Tomista Argentina (Bartolomé Mitre 1869. 1039 Buenos Aires. Argentina).

PONTIFICIA ACADEMIA ROMANA S. THOMAE AQVINATIS ET RELIGIONIS CATHOLICAE PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA ROMANA

Conmemoración del tercer centenario de la fundación de la Academia Teológica y del primer centenario de las leyes de la Academia de Santo Tomás de Aquino. En 1995 se conmemorarán dos acontecimientos íntimamente vinculados a la vida teológica y filosófica de Roma: la fundación de la Pontificia Academia Teológica Romana, creada en 1695, durante el pontificado del Papa Inocencio XII, y la promulgación de las leyes que rigen la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino mediante la carta apostólica *Quod iam inde*, fechada el 9 de mayo de 1895 y firmada por el Papa León XIII, quien había instituido esta corporación el 13 de octubre de 1879. Con motivo de ambos centenarios, las dos Academias han organizado una sesión solemne conjunta a celebrarse en noviembre de 1995 en el Palacio de la Cancillería Apostólica, donde tienen asiento. La celebración mencionada será ocasión para la publicación de diversos volúmenes cuya temática estará consagrada a destacar la personalidad y la obra de Santo Tomás de Aquino como teólogo, en los cuales se buscará poner de relieve la actualidad del aporte del Doctor Común a la ciencia católica. Para mayor información sobre esta conmemoración, los interesados deberán dirigirse al presidente de la Pontificia Academia Romana de S. Tomás de Aquino, Mons. Dr. Antonio Piolanti (Palazzo Canonici. 00120 Ciudad del Vaticano).

MARIO ENRIQUE SACCHI

BIBLIOGRAFÍA

Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra. El hombre: inmanencia y trascendencia. Edición a cargo de Rafael Alvira Domínguez. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra S. A., Pamplona 1991. 2 volúmenes. 1600 páginas de numeración corrida. ISBN 84-87146-71-6, 84-97146-72-4 y 84-87146-73-2.

Estos dos macizos tomos recogen noventa y nueve ponencias de autores que han contribuido a la celebración de las sesiones mencionadas en el título de la compilación. Son ellos: G. E. M. Anscombe, N. Grimaldi, L. Polo, R. Spaemann, L. Álvarez Munarriz, J. Arana, M. Artigas, G. Pöltner, C. Sauder, I. Angelelli, A. Broadie, M. P. Chirinos, J. García López, F. Inciarte, P. F. Martínez Freire, J. J. Sanguineti, M. Skarica, M. A. Victoria, P. L. Blasco, R. García Elskamp, L. Gómez Cabranes, A. M. Millán Jiménez, Antonio Segura, R. Yepes, S. Brock, J. García Huidobro, R. Rabbi-Baldi C., J. Hervada, C. I. Massini, R. McInerny, D. Negro Pavón, J. M. Rojo, J. Arellano, C. M. Caballero, B. Cipriani, J. Choza, I. Falgueras, E. Forment, P. Geach, J. L. Gil de Pareja, L. González, M. C. Martínez Sendra, C. Mellizo, A. M. Muñoz de Paco, A. Quevedo, I. Salazar, W. Strobl, J. Vicente, M. Adam, T. Aizpun, X. Antich, N. Arenal, M. L. Couto Soares, K. Cramer, M. Elosegui, J. L. Fernández, M. García Amilburu, A. García Marqués, J. Hernández Pacheco, P. de Laubier, C. Martínez, J. Mirabell, M. J. Montes, J. Pout, Carmen Segura, M. J. Soto, J. White, E. Alarcón, F. Altarejos, M. Berciano, M. C. Dolby, R. Flores, N. Incardona, A. Llano, L. Rey, J. Rodríguez Rosado, J. Vial, R. Alvira, T. Alvira, J. M. Barrio Maestre, C. Diosdado, P. Donati, J. P. Dougherty, R. Echauri, A. López Quintás, M. Mauri, J. Morales, L. Núñez, J. Peña Vial, A. Polaino, I. Sánchez de la Yncera, F. Santamaría, A. G. Sison, M. F. Teixeira, L. Clavell, J. Lomba, J. M. Odero, Armando Segura, C. Urrejola y M. Verstraete Mendoza. Estos escritos ofrecen un buen panorama de conjunto de las inquietudes que predominan en las actuales concepciones antropológicas de raigambre cristiana, al mismo tiempo que ponen de manifiesto los nexos y diferencias con el pensamiento orientado en direcciones divergentes. Se destaca también el énfasis común en la necesidad de privilegiar la dimensión religiosa en que está implantado el hombre, con una particular indicación de la importancia del transvasamiento de los valores supremos del espíritu al corazón de la cultura, tal como lo demanda unánimemente el sentir católico de nuestros días.

Mario Enrique Sacchi

MAURICIO BEUCHOT, *Filosofía y derechos humanos.* Siglo Veintiuno. México 1993. 174 páginas.

Mauricio Beuchot es un filósofo mexicano que, desde hace, algunos años, se ha destacado como investigador de la contemporánea filosofía del lenguaje, sobre todo en su corriente analítica anglosajona, asumiendo la difícil tarea de cotejarla con las afirmaciones propias de la tradición realista clásica, en especial con la que parte de Tomás de Aquino. A ello ha dedicado una gran cantidad de libros, entre los que cabe mencionar *Elementos de semiótica*; *Conocimiento, causalidad y metafísica*; *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*; *Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica*; *Significado y discurso*; *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje*; *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente* y varios más.

En el libro que ahora comentamos, el A. se ha propuesto la tarea de esclarecer las prin-

cipales cuestiones que los llamados derechos humanos plantean a la filosofía. Luego de una introducción, en la que comparte la opinión de Blandine Barret-Kriegel en el sentido de que, si la idea de los derechos humanos ha de tener algún futuro, es necesario enraizarla nuevamente en la noción de ley natural, Beuchot encara el planteamiento de los problemas que los derechos humanos presentan a la filosofía, a través de la tradición filosófica reciente de habla hispana. En esa primera parte, el A. analiza las ideas de autores hispanos, tales como Victoria Camps, Gregorio Peces-Barba, Javier Hervada y Eusebio Fernández, criticando la actitud de quienes, como Peces-Barba y Fernández, intentan una fundamentación de los derechos humanos que no pueda ser tildada de iusnaturalista; en rigor, esto no es posible, ya que todos los artilugios que se emplean para lograrlo no alcanzan a explicar cómo es posible encontrar a los derechos humanos un fundamento suprapositivo que no suponga la aceptación de alguna forma de iusnaturalismo. Luego aborda Beuchot el estudio de algunos pensadores latinoamericanos: Eduardo Rabossi, Roberto Vernengo, Carlos Nino y el autor de estas líneas. En este punto, el A. critica la posición de quienes, como Rabossi y Vernengo, reniegan de una fundamentación filosófica de los derechos humanos, abogando por su positivación integral. A ellos puede plantearse la siguiente pregunta: ¿qué es lo que puede justificar la positivación de unos derechos sin fundamento filosófico alguno? Por supuesto que el autor comparte la posición de quienes intentan hallar una fundamentación filosófica para esos derechos.

En la segunda parte del libro, Beuchot desarrolla la historia de la filosofía de los derechos humanos en la tradición cristiana. En el primer capítulo, denominado «La dignidad humana y los derechos humanos en Tomás de Aquino», el A. muestra cómo la noción tomasiana de la dignidad del hombre se distingue tanto de la de los antiguos, quienes la concebían como un mero accidente del hombre, resultado de sus operaciones, cómo de la de los modernos, para quienes esa dignidad da origen al ser del hombre. Para Tomás de Aquino, por el contrario, del ser del hombre, que es persona, surge la dignidad humana; a su vez, esa dignidad se pone de manifiesto accidentalmente a través de sus acciones éticas. Evidencia también cómo para el Aquinate la dignidad humana es el fundamento de los derechos que hoy llamamos humanos pero que él denominaba naturales. También estudia el tema en el pensamiento de Francisco de Vitoria, destacando el papel que juega el humanismo en las ideas de ese autor; en el de Bartolomé de Las Casas, con una defensa irrestricta que resulta, al menos, matizable; y en el de Alonso de la Vera Cruz, continuador mexicano de Vitoria y Las Casas y firme defensor de los derechos de los indios. También en esta segunda parte, trata el A. el pensamiento de Jacques Maritain sobre los derechos del hombre, poniendo el acento en la vinculación estrecha que ese autor realiza entre esos derechos y las ideas de ley natural y de naturaleza humana. Luego aborda el tratamiento del tema en la doctrina del Concilio Vaticano II y en la de los documentos posteriores del Magisterio eclesiástico, recalcando cómo, en todos ellos, se fundamenta la dignidad de la persona humana y sus derechos no sólo en sede filosófica, sino también teológica, esto último a partir de la creación del hombre por Dios a su imagen y semejanza, haciéndolo partícipe de su dignidad.

En la tercera parte, la más estrictamente filosófica, Beuchot analiza un abordaje sistemático de la fundamentación de los derechos humanos, comenzando por la dilucidación del concepto de naturaleza humana a partir de la noción de «clases naturales», tal como ha sido desarrollada por Putnam, Kripke y Wiggins. Una vez establecida la existencia y la posibilidad del conocimiento de la naturaleza del hombre, el A. encara la debatidísima problemática de cómo es posible pasar de afirmaciones acerca de la naturaleza humana y de sus bienes propios a proposiciones de carácter valorativo o normativo, es decir, el tema de la llamada «falacia naturalista» o bien «falacia ser-deber ser». Para la solución del problema, el A. recorre una doble vía: la primera de ellas, siguiendo los trabajos de Finnis, Moulines, Kali-

nowski y el autor de estas líneas, consiste en rechazar que la falacia exista, toda vez que el «paso» de lo descriptivo a lo normativo se efectúa por intermedio de una proposición primera evidente de carácter deóntico. La segunda, afirmando que la naturaleza considerada como fundamento de los derechos se encuentra cargada de deonticidad, en particular si se la hace objeto de una consideración de carácter metafísico.

Finalmente, y tras una refutación de la tesis de Norberto Bobbio, según la cual no es necesario fundar los derechos humanos, sino cumplirlos (¿cómo se habrá de cumplir algo que no tiene fundamento alguno?), Beuchot concluye su trabajo sosteniendo que la única fundamentación satisfactoria de de los derechos humanos es aquélla que la enraíza en la naturaleza humana y en su dignidad y que todos los intentos de esquivar esta afirmación terminan o bien aceptándola implícitamente, o bien no fundando absolutamente nada. De aquí se sigue la necesidad de una consideración metafísica del tema, consideración que tiene su mejor «lugar» en la tradición cristiana de occidente.

Dentro de la lamentable mediocridad de una buena mayoría de los libros dedicados a tratar el tema de los derechos humanos, el volumen de Beuchot significa la irrupción de una brisa vivificante. Realizado con vigor, actualización bibliográfica y agudeza en las conclusiones, alcanza a presentar una visión coherente y sistemática de la fundamentación filosófica de los derechos humanos. Además, está bien escrito y es de fácil lectura, lo que se agradece especialmente en estos tiempos de malbaratamiento del idioma castellano.

Carlos Ignacio Massini Correas

EUDALDO FORMENT, *Lecciones de metafísica*. Prólogo de Abelardo Lobato O. P. Ediciones Rialp S. A. Madrid 1992 (=Manuales Universitarios Rialp 28). 384 páginas. ISBN 84-321-2923-2.

Quienes continúan alentando la certeza de que la metafísica constituye una adquisición preclara y definitiva de la razón humana, tienen hoy un nuevo elemento de juicio para confirmar la validez de su estimación. La publicación de este tratado de filosofía primera de Eudaldo Forment, profesor de metafísica de la Universidad de Barcelona, es una prueba más de la necesidad filosófica de volver una y otra vez a reunir en una síntesis permanentemente actualizada los resultados de la inteligencia de los primeros principios y de las primeras causas, el cometido al que no puede renunciar ningún metafísico que se precie de tal. Sin embargo, yerraría quien de antemano supusiere que estamos ante uno de los tantos manuales disponibles para afrontar las meras exigencias universitarias de los *curricula* filosóficos. El libro de Forment, inversamente, ha sido compuesto en un estilo que, sin desatender los intereses escolares, pone al descubierto que su autor ha desplegado una meditación de la más rancia estirpe científica, la cual solamente habrá de ser apreciada por un espíritu habituado a hundir su mirada en las profundidad de las cosas que son; de esas mismas cosas, a la postre, que la intelección metafísica se encarga de develarlas en su intimidad más recóndita demostrando por qué dependen omnímodamente del ser que las hace ser y ser lo que son.

El trabajo se abre con palabras preliminares de Abelardo Lobato O. P., profesor de la Pontificia Universidad de los Estudios de Santo Tomás de Aquino de Roma. En ellas leemos una oración que resume todo el programa especulativo del hombre que se aboque a teorizar sobre el sujeto de la ciencia del ente en cuanto ente: «La vida intelectual del metafísico requiere paz y limpieza del alma» (p. 27). ¿Quién se atrevería a negarlo? Es indudable que la metafísica es una ciencia y, como tal, una virtud intelectual que garantiza la bondad

de una obra del entendimiento discursivo, mas no la bondad de quien emprenda la hoy denostada tarea de decirnos por qué son las cosas que son. No obstante, la paz y la limpieza del alma, sin ser en sí mismas productos del conocimiento metafísico, son condiciones indispensables para tomar la decisión, nunca exenta de heroísmo, de presentarse a la batalla promovida por la cultura que destila una inquina visceral contra la vieja *domina scientiarum*; una cultura que, según consta, sigue ridiculizándola con los mismos epítetos que Kant (cfr. *Kritik der reinen Vernunft* A II-III, Akad. Ausgabe, Band IV, S. 7-8) había extraído de la *Metamorfosis* de Ovidio (XIII 508-510): «modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exsul, inops».

El comienzo del libro de Forment nos sitúa en la hora presente. Hoy se exclama ampliamente que la metafísica habría muerto. El desarrollo del pensamiento moderno ha desembocado en la construcción de múltiples sistemas y antisistemas que, contrariamente a lo sucedido en la historia premoderna, han terminado excluyendo la inteligencia metafísica como vértice y culminación de la vida espiritual alimentada por la razón que discurre merced a sus propias fuerzas naturales. Heidegger ha postulado la superación de la metafísica después de haber verificado que con el ateísmo de Nietzsche habrían caducado todas las posibilidades de buscar el fundamento en un absoluto trascendente a las cosas de este mundo. Si bien Heidegger ha cifrado todas sus esperanzas de una continuidad de la vida del espíritu en la persistencia de la vocación del hombre a pensar el ser, el pensamiento del ser que ha propugnado no coincide con la inteligencia metafísica, al menos tal como ésta se ha venido desenvolviendo desde los tiempos de Parménides y de Platón. Pero, por otro lado, Heidegger tampoco ha llegado a transitar el camino postmetafísico del pensamiento del ser. Este fenómeno se reitera en el clima de los ensayos dedicados a describir el sentido de lo que hoy se considera como postmodernidad. Valiéndose de diversas apreciaciones formuladas por Jesús Conill (cfr. *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona 1988), Forment se suma a la tesis de quienes ven un empeño fracasado, por contradictorio, en la tentativa de liquidar el pensamiento moderno anhelando edificar la anarquía universal y el caos sobre las ruinas de la metafísica, ya que, aun para esto, la postmodernidad no acaba de desprenderse de la necesidad de acudir a no pocos destellos del saber metafísico. No se puede dejar de percibir en nuestra época un cierto retorno a la metafísica, aunque velado y subrepticio, incluso en las actitudes aparentemente más empecinadas en extirparla de la razón humana (pp. 33-50).

En la segunda lección, Forment estudia las consecuencias del rechazo de la metafísica llevado a cabo en nombre de las ciencias positivas y sobre todo de la fisicomatemática (pp. 51-75). El positivismo y el neopositivismo han encarnado las expresiones más radicalizadas de este gesto contrincante contra la filosofía primera. Pero el encono antimetafísico de estas direcciones del pensamiento contemporáneo ha tenido su punto de inflexión en la obra de Karl R. Popper, un filósofo que suele ser señalado, si bien con no demasiada justicia, como el último representante de esos movimientos dominantes en las naciones anglosajonas. Curiosamente, Popper ha ido evolucionado hasta el punto de proponer una reivindicación de la metafísica destinada a suplir el vacío de explicaciones racionales del universo que las ciencias positivas no están en condiciones de proveernos. Ya en otra ocasión (cfr. *Metafísica y ciencia en Karl Popper*: «Verbo» [Madrid] Nº 283-284, marzo-abril de 1990, 549-592), Forment se había ocupado en destacar el aporte de Popper a la remoción de no pocas hipotecas del cientificismo de cuño positivista y neopositivista. Ahora le encontramos corroborando esta impresión al anunciarnos que la revisión efectuada por Popper de la crítica positivista y neopositivista de la metafísica marca una cierta aproximación de este filósofo a algunos planteos que no pueden comprenderse al margen de un enfoque implícitamente metafísico. De inmediato, Forment nos introduce en el problema de la búsqueda de la esen-

cia de la metafísica. En un estimulante diálogo intemporal con Heidegger, el autor concentra sus análisis en el giro teorético que se vislumbra en el pensamiento del filósofo friburguense a partir de la conferencia *La pregunta por la técnica*, impartida en Munich en 1953 (pp. 76-104). Entre esta conferencia y el reportaje publicado póstumamente en la revista *Der Spiegel* el 31 de mayo de 1976, Heidegger ha intentado vincular la problematicidad del ser al surgimiento del fenómeno tecnológico contemporáneo: una y otro tendrían sus raíces en la filosofía griega de la antigüedad. El dominio casi absoluto de la vida y de las inquietudes del espíritu que la técnica ostenta en nuestros días no disipa el drama raigal del hombre, i. e., su relación con Dios. Forment disiente con aquéllos que achacan a Heidegger el haber patrocinado una actitud atea y aun indiferente frente al problema teológico-religioso. Las manifestaciones postreras de Heidegger efectuadas ante periodistas alemanes el 23 de septiembre de 1996 y publicadas poco después de su muerte —*Nur noch ein Gott kann uns retten*: «Der Spiegel» 31.5.1976. S. 199—, aparecen como un voto de esperanza que ha signado la etapa final de la filosofía del maestro germano. Pero no se oculta a Forment que Heidegger ha expuesto deficientemente el «problema de Dios», sobre todo en razón de su apego a las fórmulas ontológicas del pensamiento vulgarizado por el racionalismo moderno. La ausencia de la noción de analogía en la obra heideggeriana ha sido una valla infranqueable para que este autor haya podido abordar tal problema con las seguridades mínimas exigidas por nuestra inteligencia de la causa incausada.

Al ingresar al tratamiento del mismo concepto de metafísica, Forment pasa revista a las definiciones de la ciencia del ente en cuanto ente (pp. 105-137). Aristóteles y Santo Tomás nos han legado los esclarecimientos claves en esta materia. La modernidad se ha apartado de esta herencia aristotélico-tomista. Escoto y Ockham han echado las bases de una versión divergente de nuestra ciencia. La colisión entre las *notitiae intuitivae* y las *notitiae abstractivae* ha abierto el rumbo que ha llevado a Descartes, prolongando en buena parte los lineamientos ockhamistas, a decretar la opción del pensamiento moderno por un idealismo impotente para remontar el nivel de la subjetividad de la conciencia. Al alentar una revolución copernicana de la metafísica, Kant ha reconocido la crisis de todos intentos destinados a organizar la filosofía primera sobre los esquemas del intuicionismo. Tal revolución ha quedado incompleta: «Con ella [Kant] hubiera podido restaurar la doctrina de la naturaleza expresiva y locutiva del conocer» (p. 136). Las consecuencias de la gnoseología intuicionista no han dejado de afectar a la propia escuela tomista (pp. 138-173). Cayetano es señalado como el discípulo de Santo Tomás que ha forzado una variante incongruente con los principios noéticos propalados por el Doctor Común. En la neoescolástica, Pierre Rousselot y Joseph A. Gredt han acogido el intuicionismo propugnado por el prelado dominicano. Opuestamente, la tesis auténtica del Angélico sería aquélla sustentada en el *Cursus theologicus* de Juan de Santo Tomás, cuya originalidad ha sido indicada en nuestro tiempo por dos filósofos catalanes: Jaime Bofill y Francisco Canals Vidal. En este punto, Forment rescata el aporte de San Agustín a la descripción de la tridimensionalidad del espíritu humano: memoria, entendimiento y voluntad. Santo Tomás se ha inspirado en esta psicología de origen patrístico, si bien se ha servido de las nociones aristotélicas de acto y potencia para desarrollar las virtualidades insertas en la obra agustiniana. El nudo gordiano estriba en la exégesis tomista del conocimiento habitual que el alma tiene de sí misma, oportunamente resaltado por San Agustín como un dato capital de la vida íntima del espíritu. Forment se distancia, pues, de la teoría sostenida años atrás por Manuel Barbado, para quien Santo Tomás habría rescatado ese tipo de conocimiento no más que para mostrar su adhesión respetuosa a la autoridad doctrinal de San Agustín.

Balmes lleva la voz cantante en la larga sección dedicada a la fundamentación de la metafísica (pp. 174-223). Pero este filósofo no se ha sometido a los dictámenes del *cogito* carte-

siano, sino que ha retomado la herencia agustiniana sin dejar de vigilar de cerca la teoría tomista del conocer. En la sección posterior (pp. 224-257) el eje del discurso es la teoría de los grados de abstracción sistematizada por Cayetano en su comentario sobre el opúsculo *De ente et essentia* de Santo Tomás. Creemos que en esto Forment discrepa con las interpretaciones novedosas de la doctrina de la abstracción y de la *separatio* difundidas por algunos autores neotomistas (L.-M. Régis, J.-D. Robert, L.-B. Geiger, R. W. Schmidt) prefiriendo atenerse al sentir mayoritario de la escuela, al modo, por ejemplo, en que entre nosotros se ha expedido Gustavo Eloy Ponferrada (cfr. *Nota sobre los «grados de abstracción»*: «Sapientia» XXXIII [1978] 264-284). En este lugar, Forment suscribe con claridad la distinción del *esse* y la *existentia*. Aprovecha la ocasión para anotar que Suárez ha sido el responsable de una extendida confusión de uno y otra, lo que ha provocado la subsiguiente desinteligencia histórica de la función insustituible que Santo Tomás había conferido al ser, el acto de los actos. La distinción real del ser y la esencia del ente finito no puede comprenderse si no se destaca la eminencia incomparable del acto de ser de la metafísica aquiniana, como que el descuido de tal perfección tampoco permite captar por qué Santo Tomás, aproximándose con ello a Averroes, se opuso a la teoría de Avicena y de otros autores árabes (Alfarabi) y judíos (Maimónides) que hacían del ser un mero accidente agregado adventiciamente a la quididad de las creaturas.

El método de la metafísica es la analogía (pp. 258-293). Debemos a Cayetano la interpretación del significado de la analogía que ha gozado de mayor aceptación en la escuela tomista, pero su pensamiento no está exento de críticas y rectificaciones. La última palabra en esta materia es la de Santiago María Ramírez, el cual, a pesar de sus objeciones contra el Ferrariense y su principal seguidor en el siglo XX, R.-A. Blanche, no coincide totalmente con la posición cayetanista, ni siquiera con la Gallus M. Manser, uno de sus más firmes defensores. La doctrina de Suárez, en cambio, es incompatible con la del Aquinate, «porque sostiene que toda proporcionalidad es metafórica, implicando cierto carácter extrínseco» (p. 276). Forment subraya el vuelco de la actitud de Ramírez a partir de la publicación del artículo *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía*: «Sapientia» VIII (1953) 166-192, considerando que sus cláusulas han contribuido a poner al descubierto la *vera mens* del santo doctor en este capítulo por demás intrincado y polémico de la lógica y de la ciencia del ente en cuanto ente.

La estructura o el esquema interno de la metafísica ha sido tergiversado por el pensamiento racionalista (pp. 294-329). Heidegger la ha emprendido contra la constitución ontoteológica de la filosofía primera a raíz de su desengaño del bosquejo de nuestra ciencia trazado por Descartes, Leibniz y Wolff. Una evaluación de su reacción contra la ontoteología debe tener en cuenta este aspecto histórico, pero, por eso mismo, la vehemencia que ha destilado al contrincar contra un pensamiento así esbozado tiene sus alcances limitados a un panorama que está muy lejos de representar la verdadera naturaleza de la metafísica. Ésta es la ciencia del ente en su predicación más universal, pues nada está excluido del concepto analógico de lo que es o puede ser, de donde es igualmente una auténtica teología, ya que el conocimiento de todo cuanto sea o pueda ser no podría obtenerse sin la intelección del primer principio imprincipiado. De ahí también que la metafísica contenga una versación epistémica acerca del conocer, que es un modo de ser, toda vez que la filosofía primera es la ciencia de la verdad, la perfección suma del universo.

El libro de se cierra con una visión sucinta de la persona humana (pp. 330-362). Forment disiente de medio a medio con la opinión de Maritain, no menos que con otros personalismos en boga en décadas recientes (E. Mounier, M. Nédoncelle, J. Lacroix, P. Ricoeur). La opinión expuesta por Maritain «no se encuentra en la filosofía de Santo Tomás, ni en ninguno de sus grandes comentaristas» (p. 337). Todas estas actitudes personalistas, además

nalismos en boga en décadas recientes (E. Mounier, M. Nédoncelle, J. Lacroix, P. Ricoeur). La opinión expuesta por Maritain «no se encuentra en la filosofía de Santo Tomás, ni en ninguno de sus grandes comentaristas» (p. 337). Todas estas actitudes personalistas, además de las falencias que se detectan en una instancia metafísica, «consideran la persona desde una *perspectiva ética*» (ibid.). Los errores que se expanden a partir de sus endebles fundamentos culminan en la paradoja «de que una filosofía que pretendía ocuparse preponderantemente de la persona humana y respetarla en todas sus dimensiones» no ha hecho otra cosa, en definitiva, que «negarla en su estrato más profundo» (p. 338). La concepción tomista de la persona humana transita por otros caminos. Es una concepción formalmente metafísica, desligada de compromisos ideológicos y coronada en la demostración de la perfección absoluta que infunde la participación del acto de ser en la entidad del animal racional; una precisión cuya ausencia del pensamiento de los autores personalistas arriba citados no nos franquea la percepción de aquello que determina más hondamente la dignidad del hombre.

La aparición de esta obra de Forment, madurada en la dirección típica de la escuela tomista de Barcelona, merece la salutación más entusiasta. Los lectores no han de hallar en ella la distribución temática clásica de los tratados de metafísica provenientes de este movimiento neoescolástico, pues, en verdad, ha sido concebida como el fruto de una meditación filosófica más interesada en exponer las convicciones personales del autor que en servir a intereses de otra índole. No obstante, bueno es que podamos disponer ahora de un florilegio de metafísica que responda con fidelidad a las vivencias intelectuales íntimas de quien lo compuso, pues es en esta clase de escritos, no en los manuales limitados a cubrir necesidades pedagógicas, donde nos es dable el enfrentarnos con las elaboraciones más profundas de un filósofo. Esta obra honra exhaustivamente tal propósito. En ella, su autor exhibe la estatura de uno de los más eminentes pènsadores españoles de la actualidad.

Mario Enrique Sacchi

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *Plotino. Sobre la trascendencia divina: destino y origen*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza 1992.

Es auspicioso obervar que en nuestro país se ha publicado, en castellano, una obra sobre Plotino de características notables. Este libro es una muestra de la seriedad y continuidad de la investigación filosófica en la Argentina. Fue publicado por una universidad nacional cuyo aporte a través de esta publicación contribuye a extender la información acerca de un ámbito de la investigación filosófica poco o nada estudiado en lengua española: el desenvolvimiento del Neoplatonismo como una instancia sistematizadora de las corrientes de pensamiento surgidas en el Imperio romano en conjunción con la aparición del cristianismo.

A pesar de su incidencia determinante en varios períodos de la filosofía occidental, el Neopla-onismo no ha sido suficientemente estudiado en nuestra lengua. Escasean también las traducciones confiables de las fuentes principales. En este sentido, es innegable el mérito del libro que comentamos. Son numerosos y extensos los textos que ilustran el desarrollo conceptual de la argumentación. El lector encuentra, de esta forma, una verdadera antología agrupada temáticamente en torno del Bien, de la Belleza, del Uno, del Ser-Vida-Pensamiento.

La estructura del libro es interesante, además, porque expone el pensamiento de Plotino tal como fue gestándose, de acuerdo con la evolución cronológica que nos relata Porfirio. No olvidemos que Porfirio, a pesar de proporcionar el orden en el que fueron expuestas

adscribe a una línea interpretativa de Platón, de acuerdo con una determinada modalidad, que el A. se esfuerza por reconstruir, no de modo lineal, sino mediante un esfuerzo interpretativo que acompaña al pensador griego en el desenvolvimiento de la realidad. A lo largo del libro se va configurando la continuidad y la organicidad del pensamiento plotiniano de un modo más coherente que en la estructuración artificial que le otorgó Porfirio al ordenar los tratados. Si bien el libro está estructurado de acuerdo con el esquema cronológico de exposición de los tratados plotinianos, sin embargo el tratamiento del A. es sistemático. El A. tiene el valor de compartir una perspectiva filosófica y de ir desmenuzando paso a paso las etapas de su elaboración.

El A. pasa revista a una serie de temas como la caracterización del Uno como Bien o como δύναμις πάντως, libertad en sumo grado, cuya capacidad productiva no debe ser confundida con la decisión voluntaria o con la capacidad de elección. Hace hincapié en la evolución que condujo a Plotino a distinguir el Bien de la Belleza. Se ocupa de dilucidar la manera en que Plotino desarrolló su concepción de la hipóstasis Uno y de la hipóstasis Νοῦς. Los rasgos propios del Νοῦς son detenidamente considerados según alguna precisión necesaria frente a algún adversario gnóstico o bien en el marco de una ajustada interpretación del sentido que Platón le había otorgado. La minuciosidad del tratamiento se va eslaborando en conexión con la exégesis de los diálogos platónicos (*Filebo*, *República*, *Parménides*, *Sofista*, *Timeo*, en particular) llevada a cabo por Plotino; línea exegética proveniente de la Academia antigua, a partir de Espeusipo, acorde con el pitagorismo. En este sentido, el A. integra el fragmento 48 de Espeusipo con Jámblico, *De communi mathematica scientia*, IV (discrepando con L. Tarán en la interpretación del sentido de estos fragmentos) al considerarlos antecedentes de la integración plotiniana de una tradición pitagórica, presente en la Academia Antigua y en una de las líneas interpretativas del Platonismo. Considera de este modo los términos aritmológicos en que puede desarrollarse una teoría acerca del Uno. Deja para la última sección (III) un recuento histórico de los antecedentes que pudieron dar lugar a la síntesis plotiniana.

A partir de Platón son considerados tanto Numenio como el *Corpus hermeticum*, el comentario anónimo al *Parménides* de Platón (atribuido por P. Hadot a Porfirio), o el Anónimo de Bruce, o los textos de Nag Hammadi y numerosos testimonios académicos o neopitagóricos que fueron articulándose en la constitución del Platonismo Medio y el Neoplatonismo. En esta tercera sección el A. pasa revista a una cantidad considerable de fuentes correspondientes al período que media entre la Academia Antigua y el fundador del Neoplatonismo, período que sólo puede ser reconstruido a partir de escasos fragmentos.

Es un aporte del libro el hecho de rastrear, en los siglos precedentes a Plotino y tratar de hallar, en el fragmentario material disponible, la secuencia interpretativa que posibilitó la elaboración de una teoría capaz de englobar las nociones de Bien, Unidad, Belleza, Segundo Dios o Ser, Pensamiento, Vida, en una concepción de las Hipóstasis «Uno» y Νοῦς. Pero dada la complejidad de este período y el hecho de que los fragmentos recibidos provienen muchas veces de fuentes posteriores, hubiera sido muy útil que el A. hubiera proporcionado, junto al testimonio, la época en que el filósofo floreció y, en los casos en que ha sido transmitido por otro filósofo, sería conveniente también haberlo dejado sentado junto con la cronología pertinente. No es fácil para quien no tenga un pleno dominio de la información correspondiente a este momento, en que la Antigüedad comenzaba a desmoronarse cediendo el paso a nuevas formas, orientarse sin referencias y sin el auxilio crítico que proporciona una evaluación de la importancia del testimonio. Otro tanto ocurre en los casos de fuentes consideradas apócrifas por la erudición moderna (como la *Carta II* de Platón, por ejemplo, aunque no lo fuera para Plotino); hubiera debido consignárselo en el libro para una mejor comprensión del lector no especializado.

A partir de los sucesoresde Platón (Jenócrates, Espeusipo, Polemón) son expuestos los representantes de las variantes Neopitagórica o Platónica Media (como Alejandro Polihistor, pseudo Arquitas, Nicómaco de Gerasa, Moderato de Gades, Eudoro de Alejandría, Ático, Albino, Theón de Esmirna o Numenio), en lo que respecta a las interrelaciones entre cosmología, aritmología y metafísica. En esta sección es atractiva la forma en que, a propósito de la indecibilidad divina, el A. se ocupa alternativamente de los desarrollos que desembocaron en la elaboración propia de Plotino y la modalidad que, por influencia judeo-cristiana, cobra el tema del gnosticismo. Resultan distinguidos así dos modos de la indescriptibilidad divina: el platónico y el gnóstico. Plotino organiza, según el A., ese material de acuerdo con su inclinación mística, basada en una experiencia personal y de acuerdo con un criterio sistemático propio. Una triple vía de comunicación conduce hasta el Principio: περὶ φύσεως, ἐθικόν, λογικόν, pero el anhelo unitivo se formula finalmente a través de los ecos de la tradición mistérica, que aporta su vocabulario.

Una muy buena síntesis de los desarrollos gnósticos pone en evidencia las diferencias en el tratamiento de la cuestión que pueden observarse entre estas escuelas y Plotino. Los textos valentinianos y barbelognósticos-sethianos reproducidos reflejan un contenido diverso del sentido en que Plotino enfoca la indescriptibilidad del Principio. La inefabilidad divina es rastreada también en autores como Filón de Alejandría, Clemente, Hipólito, Orígenes, exponentes de un pensamiento que conoce la Revelación. Las diferentes vertientes gnóstica, platónico-pitagórica, judeo-cristiana resultan cotejadas de acuerdo con sus entrecruzamientos, críticas e influencias mutuas. De este complejo panorama resultó la obra de Plotino, cuya peculiaridad reside, tal vez, en no haberse plegado de modo completo a ninguna de las escuelas establecidas previamente.

Graciela L. Ritacco de Gayoso

RUDOLF HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie*. Aschendorff Verlagsbuchhandlung GmbH & Co (=Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft). Münster i. Westf. 1991. XVIII + 634 Seiten, mit 2 Abbildungen. ISSN 0070-2234. ISBN 3-402-03494-8.

Es éste un estudio sintético integral de la teología del cardenal Nicolás de Cusa llevado a cabo por uno de sus investigadores más relevantes del presente. Haubst forma parte del equipo encargado de la publicación de las *Nicolai de Cusa Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, que vienen apareciendo periódicamente desde hace varias décadas con el sello de la casa Felix Meiner Verlag (Leipzig/Hamburg). El primer dato que destaca la importancia del trabajo de Haubst radica en que su empeño no se ha ceñido a describir los lineamientos principales del pensamiento cusano, ya que el autor también ha querido pasar revista a la recepción que el aporte del prelado dominico ha merecido de parte de la filosofía y la teología posteriores, particularmente por lo que atañe a las interpretaciones que le ha deparado la época contemporánea. La larga introducción («Denkender Glaube und gläubiges Denken», S. 1-75) contiene una reseña general de la especulación teológica de Nicolás de Cusa, donde se subraya la función de los conceptos centrales de la *docta ignorantia* y de la *coincidentia oppositorum*. Como en toda la escolástica medieval, sobre todo entre los representantes de las escuelas de la Orden de Predicadores, la clave de la especulación de Nicolás afinca en la relación entre las ciencias filosóficas y la teología sagrada.

La primera sección del libro está dedicada al análisis del conocimiento humano del misterio de Dios y de su obra creadora («Streifzüge in der Grundperspektive: Gott "über" und

"in" der Welt als seiner Schöpfung», S. 77-354). Haubst señala el valor de la trilogía de los escritos *De Deo abscondito*, *De quaerendo Deum* y *De filiatione Dei*, a lo cual sigue un minucioso ensayo sobre la *theologia negativa* que le ha movido a rastrear sus precedentes en la filosofía griega de la antigüedad y en los tres autores cristianos a las que debe su principal desarrollo teorético: el Pseudo Dionisio Areopagita, Eckhart y el propio Cusano. A ello continúa una indagación acerca del *Leitmotiv* de la *coincidentia oppositorum*. En este sentido, Nicolás ha abrevado en una tradición que también se remonta al Pseudo Dionisio y llega hasta Heymeric van den Velde (Heymericus de Campo). A su vez, la temática de la *docta ignorantia* tampoco es una invención extemporánea de Nicolás, ya que esta noción se halla enraizada en diversas fuentes: la Escritura, Platón, Aristóteles, Agustín, el *Corpus areopagiticum*, Algazel, Buenaventura. La creación del mundo tiene su punto culminante en la producción del hombre, para cuya comprensión Nicolás acude permanentemente a la figura aristotélica del microcosmos en que en cierta manera se sintetiza todo el universo. Haubst revisa la peculiar doctrina cusana de la *analogia entis* como uno de los elementos sobresalientes de su metafísica. Esta doctrina juega un papel decisivo en su especulación sobre el misterio trinitario del cristianismo. La primera parte del libro se cierra con un examen de la teología mística de Nicolás, el aspecto que pone de manifiesto más locuazmente la profundidad y la delicadeza del pensamiento del maestro. La segunda sección trata de la cristología cusana («Von der Selbsterfahrung des Menschen zu Jesus Christus als dem Vollender von Mensch und Universum», S. 355-459). Esta parte se inaugura con una compulsa de la concepción de Nicolás en torno del misterio de Cristo y la cristología católica elucubrada después del surgimiento de las nuevas hermenéuticas del dogma definido por el Concilio de Calcedonia del año 451. Haubst ve en Karl Rahner al *chef d'école* de la dirección teológica que en nuestros días pretende entender el dogma cristológico de la Iglesia de un modo que conjuga el énfasis en el «devenir hombre del Verbo» con los esquemas típicos del trascendental del pensamiento postkantiano contemporáneo; una posición que alcanza sus expresiones extremas con P. Schoonenberg y H. Küng, como entre otros lo han mostrado H.-J. Vogels (*Erreicht Karl Rahners Theologie den kirchlichen Glaubens?*: «Wissenschaft und Weisheit» LII [1989] 21-62) y A. Kaiser (*Der christologische Neuansatz «von unten» bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung in der Sicht des Nikolaus von Kues*, [=Buchreiche der Cusanus-Gesellschaft XI], cit. por Haubst, S. 370). Esta parte de la obra se completa con cuatro estudios consagrados a las tesis del *De pace fidei*, a la visión de Cristo como «hermano y amigo», al significado de su pasión redentora y a la mariología de Nicolás. La tercera sección de la obra versa sobre la eclesiología del Cusano («Die ökumenische Sinnstruktur der Kirche Jesu Christi», S. 461-572), con la cual Haubst clausura este sustancioso resumen de sus estudios en derredor de los trazos capitales del pensamiento de Nicolás. Un trabajo imprescindible para todos quienes deseen compenetrarse del meollo de la teología de Nicolás de Cusa basada en una amplia y actualizada documentación bibliográfica y en el empleo de numerosos códices manuscritos.

Mario Enrique Sacchi

STEPHEN W. HAWKING, *A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes*. Introduction by Carl Sagan. New Edition. Bantam Books. New York-Toronto-London-Sydney-Auckland 1990. VIII + 198 páginas. ISBN 0-553-34614-8.

No es fácil establecer las razones del éxito editorial extraordinario de esta obra de cosmología escrita por el profesor de matemáticas de la Universidad de Cambridge, quien o-

cupa actualmente la cátedra otrora detentada por Newton y Dirac, pero tal vez haya motivos para pensar que el insólito interés que ha despertado no ha sido ajeno a dos hechos que justifican largamente su renombre. En primer lugar, el escepticismo, o quizás la inseguridad que reina acerca de la verosimilitud de las «imágenes del universo» puestas en circulación por los estudiosos y los divulgadores de las cuestiones científicas, ya que las sustituciones constantes de tales imágenes han contribuido a sembrar un clima de reserva generalizada en torno de la certeza que se pudiera haber alcanzado en relación con dichos asuntos. En segundo lugar, la exposición de Hawking no sólo apunta directamente a los problemas centrales de la cosmología positiva, sino que avanza aun más allá adentrándose en una temática que desborda los límites de las disciplinas fisicomatemáticas. Que esta incursión en los campos de investigación de la filosofía de la naturaleza, de la metafísica y hasta de la misma teología sagrada no puede ser llevada a cabo apropiadamente desde la fisicomatemática, es algo fuera de toda discusión; pero no lo es menos el que ningún hombre que especula sobre la esencia, el origen y el fin del universo material se halla exento de afrontar los mayores interrogantes planteados por el deseo humano de conocer en profundidad los principios del mundo en que vivimos.

El título del libro es engañoso. No hay historia del tiempo, sino solamente de las cosas durables. Un optimismo jovial, vecino al de Leibniz, parece estimular las proposiciones del autor, ya las que echan tierra sobre las concepciones cosmológicas antiguas —el pobre Aristóteles surge por enésima vez como el máximo responsable de las defraudaciones históricas de la física occidental—, ya las que sugieren posibles vías de solución de los problemas todavía irresueltos. Sin embargo, el optimismo de Hawking no es un síntoma de ingenuidad; al contrario, el matemático británico tiene plena conciencia de las barreras que se alzan ante la experimentación y el cálculo en orden al esclarecimiento de los enigmas analizados en las encuestas de los cosmólogos. De ahí su honesta conclusión: el tratamiento de los problemas fronterizos de la cosmología requiere la cooperación armónica de los fisicomatemáticos y de los filósofos. Por si ello fuese poco, Hawking declara sin ambigüedades que detrás de toda la especulación cosmológica existe un misterio que obliga a afrontar seriamente la cuestión teológica y religiosa implícita en ese ámbito inexplorable por la ciencia positiva. Este aspecto es señalado tangencialmente y en términos que no aventan las imprecisiones y las oscuridades del sentir definitivo del autor, lo que explica por qué Hawking no ha entendido acabadamente las puntualizaciones escuchadas de boca de Juan Pablo II sobre la necesidad de acudir a los datos de la fe para conocer algunas verdades misteriosas acerca del origen del universo (cfr. p. 116). Empero, de esto no se sigue que en el universo descrito por Hawking no haya lugar para un Dios creador, como se afirma infundada y tendenciosamente en la introducción de C. Sagan (p. VIII), el cual, dicho sea de paso, no aporta nada sustancioso para la inteligencia del texto.

Desde un ángulo estrictamente cosmológico, el problema que más preocupa a Hawking consiste en la persistencia de criterios aparentemente inconciliables y aun antagónicos entre la teoría general de la relatividad, enunciada por Einstein en 1915, y la física cuántica inspirada en las teorías de Max Planck. A estar de sus palabras, este desacuerdo habría impedido la elaboración científica de una imagen más confiable del universo. Ciertamente, desde hace casi setenta años es una preocupación permanente de los fisicomatemáticos que hasta el presente no ha conseguido ser despejada. Con todo, la cosmología se ha valido por igual de ambas teorías, como lo prueba la formulación de las sucesivas hipótesis sobre la expansión y la contracción del universo, el desplazamiento de las galaxias, la singularidad del momento inicial del espacio-tiempo, el acontecimiento de la *gran explosión* primigenia, el eventual *gran crujido* terminal y hasta la misma postulación de la existencia de los *agujeros negros*. No obstante, Hawking cree que la confluencia de estas dos direcciones magistrales del pen-

samiento fisicomatemático contemporáneo en un cuerpo teorético unitario sigue siendo un propósito alcanzable por la ciencia.

Al momento de escribir este libro, seguramente sin haberlo deseado, Hawking se ha convertido en una suerte de árbitro en las discusiones cosmológicas abocadas a describir los alcances y el «tiempo» en que habría acontecido el *big bang*. No obstante, los lectores de la obra tal vez experimenten algún desconcierto frente a la insinuación del autor en relación con sus dudas en torno de la aceptabilidad de esta teoría, lo cual, en buen parte, quizás haya dependido de su evolución personal en la estimación de la problemática abordada desde hace años junto a su colega Roger Penrose, con quien ha compartido la responsabilidad de la formulación del famoso teorema conocido con los nombres de ambos investigadores británicos. En este sentido, como muchos escritos de este mismo tenor que hoy se dan a publicidad en número inusual, el libro está orientado principalmente a exponer los términos aporéticos de aquello que preocupa a los cosmólogos más que a brindar soluciones epistémicas expeditivas.

Independientemente del interés que suscita el trabajo de Hawking entre los cosmólogos de nuestros días, cabe destacar la importancia de la problemática filosófica que aflora a cada paso de su discurso. Esta importancia se acrecienta aún más por provenir de los esquemas de una cosmología que se reconoce constreñida a un ámbito objetivo donde no se brinda la oportunidad de develar la aporética que en mayor grado incita a los hombres a especular sobre los principios de nuestro universo. Por desgracia, el decaimiento del cultivo de la filosofía de la naturaleza en décadas recientes conspira sensiblemente contra las posibilidades de entablar un intercambio fecundo entre filósofos y fisicomatemáticos en este orden de cosas. Es de esperar que la resonancia del libro de Hawking permita revertir esta penosa situación.

Mario Enrique Sacch

WERNER HEISENBERG, *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*. New Edition with an Introduction by Paul Davies. Penguin Books. London 1990. 202 páginas ISBN 0-14-014660-1.

La colación de esta reedición de la conocida obra de Heisenberg, en la cual el erudito investigador acomete permanentemente la problemática filosófica de las principales teorías formuladas en el siglo XX por los peritos en ciencias fisicomatemáticas, se justifica en razón de la singular reminiscencia de la doctrina aristotélica del ser en potencia —o del *esse virtute* como lo han denominado los escolásticos desde el siglo XIII en adelante— que reviste la presencia de los elementos en los cuerpos mixtos. Como se sabe, desde la enunciación en 1927 del principio de indeterminación, o de incertidumbre, Heisenberg ha ido descubriendo poco a poco la proximidad de algunos ingredientes de este principio con el tenor potencia atribuido por Aristóteles a los elementos que se combinan en la alteración química para constituir un nuevo compuesto substancial; no una mezcla o una *mixtio ad sensum*. En el libro que ahora ha vuelto a publicarse, escrito sobre la base de las Gifford Lectures impartidas en la Universidad de St. Andrews entre 1955 y 1956, Heisenberg cita explícitamente esta coincidencia fundamental de la física cuántica con la filosofía aristotélica de la naturaleza (cfr. la sección III: «The Copenhaguen Interpretation of Quantum Theory», pp. 32-46). La exposición original del principio de indeterminación no había contemplado este aspecto filosófico paralelo a la verificación fisicomatemática del peculiar estado que presenta el electrón, y aun el conjunto de los componentes de la estructura atómica, una vez sometida

una substancia sensible a las alteraciones que le inflingen los observadores para que advenga a una objetividad que la torne accesible a nuestros sentidos. Es verdad que las explicaciones primigenias de este rasgo descollante de la mecánica cuántica han sido vertidas mediante el recurso a un lenguaje que trasuntaba la influencia innegable del idealismo trascendental imperante en Alemania durante aquellos días, sobre todo gracias al peso que por entonces ostentaban las corrientes neokantianas en la vida universitaria germana. Fue por eso mismo que las primeras reacciones filosóficas apuntaron a señalar que el principio de indeterminación constituiría una violación flagrante de la independencia entitativa de las cosas exteriores en relación con nuestro conocer e incluso un ataque contra el principio de causalidad. Sin embargo, el acercamiento de Heisenberg al aristotelismo y las constancias de un dato capital de la física cuántica —el ser en acto que el electrón adquiere *post experimentum* no corresponde al modo de ser virtual que le concierne *in rerum natura*— comenzaron a despejar la alarma y la confusión que habían cundido en un primer momento. Si bien ni Heisenberg ni los tratadistas de la física cuántica nunca han ofrecido una versación exhaustiva del principio de indeterminación en términos formalmente filosóficos, no parece que los filósofos de la naturaleza, hasta donde nos consta, hayan desarrollado todas las connotaciones implícitas en dicha teoría fisicomatemática o, cuando menos, las críticas que merecería desde el punto de vista de la filosofía. Creemos que una digna excepción es el aporte de Juan Enrique Bolzán (cfr. los títulos de sus artículos mencionados en su libro *Continuidad de la materia y participación. Ensayo de interpretación cósmica*, Buenos Aires 1973, pp. 68-69 nota 4).

Mario Enrique Sacchi

FRANCISCO LEOCATA S. D. B., *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas (II)*. Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco. Buenos Aires 1993. 384 páginas.

La obra que nos ocupa ofrece una historia de las ideas filosóficas en Argentina en el período que va desde 1910 hasta 1943. Algo más de tres décadas de nuestra historia filosófica son analizadas a través de las diferentes escuelas y autores seleccionados. Los temas centrales son los de la vida y los valores. Señala el autor que, «así como el [tema] de la vida sirve a la vez para potenciar el sondeo de la identidad cultural mejor perfilada (la búsqueda de la identidad argentina)..., el tema axiológico apunta a la búsqueda apasionada de un elemento ideal, moral, capaz de elevar el nivel de la cultura y de la sociedad argentinas y de liberarlas de su materialismo, de su inercia y de su mediocridad» (pp. 18-19). La obra se vertebra en catorce capítulos: «Elementos germinales de la nueva configuración» (cap. I); «la síntesis positivista de José Ingenieros» (cap. II); «Alberini y la renovación filosófica» (cap. III); «Libertad y valores en el pensamiento de Alejandro Korn» (cap. IV); «Vida y nacionalidad» (cap. V); «El extraño mundo de Macedonio Fernández» (cap. VI); «Alberto Rougès y la renovación filosófica en el Norte argentino» (cap. VII); «Una ojeada a la literatura: para una antropología de la soledad» (cap. VIII); «El retorno al realismo» (cap. IX); «Los epígonos del positivismo y los avances de los estudios psicológicos» (cap. X); «Historicidad y forma vital» (cap. XI); «Profundidad y riesgos en la neoescolástica» (cap. XII); «Los primeros ensayos existenciales» (cap. XIII); y «Ensayo de síntesis» (cap. XIV). A través de ellos, de lo que se trata es de comprender los temas que como hombres se han planteado los pensadores, y en qué medida esos temas ayudan a descubrir el sentido de la cultura argentina.

«Si la toma de conciencia de la historia de las ideas filosóficas ayudara a que el lector

pensante argentino se conociera mejor a sí mismo, y encontrara sugerencias para nuevos horizontes y perspectivas; si de la lectura surgieran nuevas preguntas capaces de ayudar *a pensar y a vivir* —ha dicho F. Leocata— el trabajo habría cumplido su cometido» (p. 13; el subrayado es nuestro). En el sentido propuesto, consideramos que lo ha cumplido en nosotros y que habrá de cumplirlo en todos aquellos interesados —vitalmente— en su temática.

Matilde I. García Losada

Lógica. Lecciones de M. Heidegger (Semestre verano 1934). En el legado de Helene Weiss. Edición bilingüe. Introducción y traducción de Víctor Farías. Anthropos-Ministerio de Educación y Cultura. Barcelona-Madrid 1991. L + 142 páginas. ISBN 84-7658-305-2.

Este libro ofrece la curiosa particularidad de haber sido publicado con la aparente pretensión de que nadie repare en la teoría heideggeriana de la lógica —que debería constituir el principal e incluso el único interés al momento de emprenderse su lectura—, sino en la introducción de Farías, toda ella enderezada a presentar la esfigie de Heidegger como una suerte de filósofo delincuente a causa de sus actitudes en la época de apogeo del régimen nacional-socialista. Los esfuerzos de Farías en indicar la adhesión de Heidegger a este régimen político terminan obnubilando por completo la exposición de las doctrinas filosóficas de un autor embarcado por entonces en una tarea de máximas exigencias teoréticas. A Farías no le ha preocupado otra cosa que el mostrar que Heidegger habría sido no más que un vocero del nacional-socialismo; que su curso de lógica, dictado en el semestre estival de 1934 en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, sería una explicitación especiosa de su acatamiento a tal ideología, la cual, según declara intempestivamente Farías, ya habría sido esbozada de un modo germinal en *Ser y tiempo* (1927), y que el sustrato básico de las tesis heideggerianas contenidas en dichas lecciones estaría signado por esa profesión de nacional-socialismo, mas no por inquietudes imbuidas de un aliento filosófico superior. Si recién ahora, merced al empeño del propio Farías —de acuerdo a la inmodesta confesión del mismo Farías—, habría quedado esclarecida la filiación nazi de aquel «primer Heidegger», ello se habría debido a que en Alemania existiría una conspiración destinada a silenciar las posturas de este pensador, a la cual no serían ajenos ni siquiera los propios editores de sus obras completas que publica en Frankfurt la casa Vittorio Klostermann. En rigor, la introducción de Farías, compuesta al modo de una apología de sí mismo y de una denostación implacable de todos quienes discrepan con él, es una mera manifestación de un periodismo sensacionalista, por desgracia intensamente infiltrado en la literatura consumida por la clientela universitaria de hoy día, para el cual sólo importa armar un escándalo del que se hable durante un cierto tiempo, pero donde la filosofía, como corresponde a este tipo de vedetismo en boga, no surge más que como una excusa para ventilar pasiones ideológicas como ésas que en el ánimo de Farías hallan un buen exponente. Cuáles hayan sido las inclinaciones de Heidegger en materia de ideologías políticas, es algo que en absoluto aminora la estampa de un filosófo extraordinario —con muchos de cuyos pensamientos, dicho sea de paso, cabe disentir de medio a medio— , al cual la verborragia de Farías no puede eclipsar precisamente porque su animosidad le impide exhibir una estatura filosófica siquiera ínfima, aunque redunde en una eficacia comercial que no pocos envidian.

Por lo que respecta al texto del curso de 1934, conservado mediante los apuntes de Helene Weiss, una alumna de Heidegger en Friburgo, nos parece que lo más prudente estriba en esperar una eventual edición crítica que garantice su autenticidad y la equivalencia de

escrito con las enseñanzas orales vertidas por el filósofo en aquella ocasión. En este aspecto, la inquina antiheideggeriana de Farías obra como un *boomerang* que se vuelve en su contra, porque cualquier lector imparcial de su introducción a este libro tiene todo el derecho de desconfiar seriamente de la idoneidad de alguien que se atreve a publicar una pieza de esta índole destilando la animadversión enardecida de la cual Farías hace gala en cada uno de sus renglones.

Mario Enrique Sacchi

HÉCTOR DÉLFOR MANDRIONI, *Pensar la técnica. Filosofía del hombre contemporáneo.* Editorial Guadalupe. Buenos Aires 1990. 264 páginas. ISBN 950-500-238-2.

La tecnociencia se ha instalado en la historia contemporánea con una fuerza avasalladora que no excluye la posibilidad de su empleo insensato por parte de quienes ven en ella el mecanismo eficaz para ejercer un dominio despótico de la vida humana. El autor hace suya la necesidad de interpretar el significado de la tensión que emerge entre las exigencias del espíritu y aquella fuerza que ha irrumpido en nuestro existir como un dechado de máxima racionalidad, pero no menos proclive a redundar en consecuencias catastróficas para el destino del hombre y de la sociedad. El desafío está planteado. El espíritu no resiste el someterse servilmente a este nuevo poder. La condición del hombre a merced de la técnica es dramática, lo que no quiere decir desesperante. La técnica es una invención humana, de donde la necesidad de que el propio hombre enfrente las consecuencias del descontrol de su ingenio tecnofactivo. De ahí la misión de la filosofía en esta hora: «La palabra filosófica es necesaria e imperativa y, a su modo, también "decisiva"; pero para que esta palabra se vuelva "decisiva" en plenitud se necesita la correspondiente respuesta de la libertad humana». De más está pedir auxilio al pensamiento relativista hoy en auge, pues se lo advierte sin dificultad «falto de un firme convicción ética en el valor de las normas y huérfano de toda auténtica apertura a la verdad». Es tarea del filósofo, munido de una inteligencia metafísica, el esclarecimiento de cuándo «hay que decir "sí" a la técnica y en qué sentido es preciso decirle "no"» (p. 8).

Los peligros de la técnica que ha posibilitado el desarrollo formidable del armamento nuclear se avizoran con claridad en el marco de un panorama político donde la racionalidad tecnocrática y la voluntad de poder muestran más propensión a sembrar el miedo a una catástrofe irreparable que a ordenar la convivencia de los pueblos en la paz. Mandrioni censura con energía la concepción de la disuasión política basada no en «razones», sino en los temores mutuos de las superpotencias atómicas, lo que pone al descubierto, si no el fracaso, sí al menos la fragilidad de un equilibrio político dependiente de la técnica, toda vez que «la tecnociencia en su aplicación bélica se muestra ambigua porque, hecha para matar, termina impidiendo matar. Salvamento precario e incierto, pero mientras tanto real, capaz de defender, dentro del entramado irracional de las relaciones humanas, la vida sobre la tierra» (p. 16a). Este juicio de Mandrioni, sin embargo, parece no haber tenido en cuenta un suceso que obliga a reconsiderar su contenido, por cuanto ha sido emitido después del desenlace de la política de disuasión nuclear que ha caracterizado el desenvolvimiento de la llamada *guerra fría*, al punto tal que la mayor capacidad de disuasión de uno de los contendientes ha culminado en una victoria militar incruenta gracias al reconocimiento de su superioridad tecnológica por parte del enemigo, lo cual ha resultado sensiblemente benéfico en comparación con los efectos que hubiera tenido el estallido de una contienda armada para dirimir el conflicto. Si los riesgos de la carrera por la supremacía del poderío bélico siempre son

imponderables, no se puede negar que en dicha circunstancia se ha impuesto una racionalidad política que ha excedido largamente los intereses meramente tecnocráticos de quienes han sobrellevado la responsabilidad de neutralizar la amenaza de una hecatombe nuclear. Concordamos con el autor en el *desideratum* de que el orden internacional no repose en el juego de este peligroso y endeble equilibrio: «La solidaridad y la generosidad en el amor es el poder más grande de disuasión; a su lado la disuasión generada por el miedo del poder atómico no es más que una sombra siniestra. Mientras éste sea el único medio para impedir la catástrofe, ése será también el signo de la maldición que todavía pesa sobre nuestra estirpe» (p. 25b). Es éste, sin duda, el juicio de un filósofo, pero no lo ha de ser, seguramente, el de los estadistas, cuya regla de conducta no reposa en un mero *desideratum*, sino en la observancia prudencial de las contingencias que les cabe afrontar durante el ejercicio de su ministerio político. No obstante, así como el orden pacífico de las repúblicas demanda una elevada perfección espiritual de los hombres, una perfección que en absoluto viene garantizada por el uso del poder tecnológico, así también es menester que escuchemos la voz de la experiencia histórica, la cual enseña profusamente que las utopías irenistas han sido el fermento de las guerras más atroces y despiadadas que haya padecido la humanidad, sobre todo en el siglo XX. Creemos, por tanto, que no se puede reprobar *in genere* el recurso político a la disuasión sostenida en el poderío tecnológico de las estructuras militares, ya que el obrar de los gobernantes depende directamente del mencionado canon prudencial y no de un juicio abstracto sobre el modo en que desearíamos se desenvolviera la vida social de los hombres y de las naciones. Por otra parte, la condición actual de la naturaleza humana —que es aquélla que actúa como principio de las acciones de los hombres en su comportamiento mundano concreto— no da pie para que sigamos soñando con que esta tierra pueda algún día convertirse en un paraíso. Interín, el recurso al poderío castrense como factor disuasivo, que en gran parte se sustenta en el desarrollo de la tecnología, es un procedimiento que no puede ni debe desestimarse, sino que requiere su correspondiente regulación moral; una regulación, desde ya, que no concierne solamente a los estadistas, como que la vida moral no se halla sujeta ni primaria ni esencialmente a los dictámenes de los poderes políticos.

Mandrioni insiste en la condición ambigua que presenta la técnica. Para comprenderla, sería menester que la encuadremos en el horizonte del mundo y de la naturaleza. El problema estriba en arrancar de una concepción satisfactoria de estas dos cosas. Pero, ¿qué son el mundo y la naturaleza? De ambas cosas Mandrioni nos ofrece las siguientes descripciones: «Se puede afirmar que el "mundo" es lo *humano* en el "Todo". O, con mayor rigor, es pertinente decir más bien que el "mundo" es lo humano del "Todo". Naturaleza y mundo se comprenden como tales y se distinguen articulados en el "Todo". Llamamos "mundo" a lo ya humanizado de la "naturaleza"; a todas aquellas regiones ya colonizadas por la presencia del hombre; a todo aquello que de alguna manera, inmediata o mediata, cercana o lejana, percibida, imaginada o pensada, ha ingresado en el área ya sensibilizada por la conciencia o acción o presencia humanas». Mas convengamos en que es muy difícil asentir a un croquis del mundo entendido como una zona antropomorfizada de la extensión cuantitativa del Todo. Tampoco nos suena convincente la reducción de la naturaleza a algo puramente extranjerizado de lo humano, o sea, a «aquel sector de la realidad que aún no alcanzó a ingresar en la zona del yo» (p. 29ab), pues si así fuese, ¿dónde colocar la misma naturaleza del hombre, la cual, entre otras cosas, es el principio propio de nuestro obrar? Los esfuerzos del autor enderezados a aventar toda complicidad con el idealismo mueven a sospechar que las descripciones precedentes congregan más alegorías que nociones decantadas por el crecimiento del conocimiento científico. La ciencia positiva nos brinda hoy una imagen del mundo que no depende tanto de la objetividad o del en sí de las cosas mismas, sino preferente-

mente del ímpetu operacional y fabril de un hombre más preocupado en construir artefactos que en contemplar la verdad del ser; pero es digno de recordar que la ciencia por antonomasia no consiste ni se agota en la fisicomatemática que sirve de fundamento de la tecnología contemporánea. Por eso no es fácil probar que el abandono y aun la pérdida de la inteligencia del ser del ente puedan imputarse principalmente a la avalancha tecnológica de nuestro tiempo, tal como Heidegger lo ha pregonado en la última etapa de su carrera filosófica, ya que hay indicios suficientes de la responsabilidad previa de un desconcierto ontológico que ha subvertido la ordenación natural del conocimiento y del obrar artefactivo del hombre a través de un proceso espiritual en el cual la técnica, en cuanto tal, no ha tenido una intervención determinante, si es que ha tenido alguna.

La existencia humana se realiza en diversos «espacios». Numerosos filósofos se han ocupado de ellos (Husserl, Minkowski, Heidegger, Merleau-Ponty, Patocka, Pöggeler). La técnica tiende a llenarlos de artefactos que oscurecen el entorno natural donde estamos convocados a vivir, lo que no es un motivo válido para desentenderse de su utilidad cuando se subordina a los intereses superiores del hombre: «El ideal se encuentra en esa dirección y objetivo: una vinculación cada vez más estrecha entre la cosa técnica y la cosa viva. Hoy ya no suena a contradicción postular una tecnificación de la vida y una vivificación de la técnica» (p. 67b). Tales «espacios» no son solamente de índole física, sino incluso moral y económica, como los «espacios» de opulencia del hemisferio Norte y de marginalidad y pobreza en el Sur (pp. 67b-70a). La filosofía afronta la necesidad de hacer oír su palabra para la reorientación de la técnica en vistas a la superación de esta clase de desniveles y de injusticias. Los «espacios dispensadores» pueden ser cubiertos por una cultura que aproveche las bondades de la tecnociencia, pero sólo en tanto ésta no ose invadir el «espacio metafísico» que nos comunica con un orden trascendente, al que no podemos acceder mientras el engolfamiento pragmático en los productos de la técnica nos retacee la marcha franca hacia el «espacio escatológico» (pp. 70a-91b).

La penetración de la tecnociencia en la vida política es patética. La forma más divulgada de esta tecnificación del estado la hallamos en las superestructuras ideológicas. La misma ingerencia de la técnica en las comunidades cíviles ha terminado erigiéndose en una ideología, pudiéndose hablar también de una «politización ética de la tecnociencia» que no excluye ni siquiera la organización del aparato pedagógico estatal como un instrumento de concientización para dar cumplimiento a las ambiciones de dominio y control de las sociedades. Aquí nos es permitido apreciar hasta qué grado la tecnología reciente provee una eficacia fiscalizadora asombrosa a los elencos gobernantes. Pero este empleo progresivamente deshumanizado del pragmatismo tecnológico no augura ninguna perspectiva halagüeña para el futuro de la vida del hombre en las ciudades. La remoción de sus vicios intrínsecos «necesita de la irrupción en el mundo del genio moral-religioso, capaz de revelar de una manera viva, no abstracta, una plenitud axiológica que de tal manera apele a la mente y al corazón de los hombres que los induzca a la renuncia de sus antiguos deseos y preferencias, y a aceptar vivir en libertad según las nuevas reglas preferenciales. Sólo a partir de esta premisa se podrá comenzar a entrar en una sociedad libre de las ilegítimas coacciones» (p. 160b).

El examen del «ser de la técnica», título del capítulo VI del libro, da lugar a que en realidad se trate de la «esencia de la técnica». Heidegger nos ha suministrado una «ontología de la técnica» (pp. 167a-181b). En la obra de Jean Ladrière, en cambio, nos toparíamos con una «metafísica de la técnica» (pp. 182a-194b). No obstante el prolijo estudio dedicado al pensamiento de ambos autores sobre la técnica, el autor no ha subrayado el carácter contingente de las manifestaciones históricas que exhibe la técnica en los escritos de Heidegger y Ladrière. Los dos filósofos se han constreñido a una versación acerca del aquí y ahora del fenómeno tecnológico cuya historicidad dista bastante de reflejar todo el portento es-

condido en la virtud de la *recta ratio factibilium*. La técnica no puede ser asimilada unívocamente a la capacidad de dirigir las operaciones fabriles del hombre que brega en pos de la adquisición de bienes materiales signados por la utilidad, pues con no menos derecho su noción también se predica, si bien no primariamente, de las artes liberales y de las denominadas *artes de lo bello*, a las que en absoluto se puede endilgar la tenebrosidad del uso desordenado de otras clases de técnicas. El empobrecimiento del concepto de técnica a manos de estos pensadores de nuestros días y su sujeción a la consideración de la problemática de la maquinización del obrar y de la vida humana, derivada del empleo irreverente de determinados artificios tecnológicos, ha fecundado en una visión unilateral y bastante restringida de este fenómeno que no permite captarlo más allá de su condición de mero acontecimiento histórico, lo que parece obstaculizar seriamente las posibilidades de que por este camino se pueda arribar con felicidad a una aprehensión del «ser» o de la «esencia» de la técnica. En tal sentido, es notorio que una comprensión adecuada de este punto exige de antemano el remontar las estrecheces de los enfoques de Heidegger y Ladrière, los cuales, en nuestra opinión, han hablado de la técnica en términos que virtualmente la han disminuido al campo de la ingeniería.

El libro de Mandrioni encierra reflexiones importantes sobre cuestiones promovidas por el despliegue actual de la tecnología, que con razón preocupan a los espíritus embarcados en un rechazo franco de las inclinaciones a instrumentarla con procedimientos y fines que no excluyen una dosis alarmante de perversión, según lo palpamos a través de nuestra experiencia cotidiana. Por este lado, es indispensable que esa preocupación consiga despegarse de su reclusión a una mirada en derredor de la técnica humana limitada a la fenomenalidad fragmentaria y contingente con que hoy se yergue ante nuestros ojos la imponente acumulación de artefactos ideados y construidos por el hombre. El texto de la obra reseñada señala con justicia que el principio de una visión acertada de la significación de la técnica implica que nos cercioremos de que la creatura racional no es ni primordial ni substancialmente el *homo faber*.

Mario Enrique Sacchi

CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS (compilador), *Ecología y filosofía*. Edium. Mendoza 1993. 190 páginas.

Se trata de un volumen colectivo en el que Carlos I. Massini ha compilado las actas del Primer Simposio Internacional sobre Ecología y Filosofía, organizado por la Universidad de Mendoza, en la ciudad homónima, entre el 24 y el 26 de septiembre de 1992. El prólogo, a cargo del compilador, hace el recuento de los hechos de esos días. A continuación, se recoge el discurso que, con motivo de la iniciación del Simposio, pronunció el rector de la Universidad de Mendoza, Ing. Salvador M. Puliafito. En el mismo destaca la importancia de realizar un enfoque filosófico de la cuestión ecológica y pone de relieve los conceptos de «utilización conservante del medio ambiente» yde «imitación de la naturaleza en la optimización de los recursos, propia de los procesos de transformación antrópica del medio ambiente». Siguen luego las conferencias del Simposio. La primera es de Rafael Alvira, que en aquel entonces era el decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra y profesor de la misma. El Dr. Alvira comienza señalando que era característica de la antigüedad el enraizamiento del hombre en la casa y la concepción del trabajo como ayuda o imitación de la naturaleza. El pensamiento moderno procura liberarse del «fijismo» de la casa y la naturaleza, mediante una vida independiente y una creatividad libre. En eso cifra

el hombre moderno la felicidad y, consecuentemente, la paz. Pero en realidad, la paz sólo está garantizada cuando se entiende el desarrollo de modo muy diverso al de la modernidad, como crecimiento en la virtud. Hoy el desarrollo subordina al ecosistema y no asegura, por tanto, su conservación. La propuesta de Alvira es un acercamiento ecológico a la naturaleza que sostenga y perfeccione el carácter radical del hombre de ser *habitante* de una casa. Para ello, sugiere una redefinición del desarrollo en función de la virtud y la inclusión en la metodología científica de un diálogo con la realidad en el que intervenga un «uso amoroso de la voluntad». «...El resultado será un mundo, y un hombre nuevo *civilizado*, *cultivado*, *ecológico* ... y ... al mismo tiempo, más práctico y con más ciudado del futuro» (p. 26). Norberto Espinoza, autor de la siguiente comunicación, es profesor titular de antropología filosófica y de metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Ve en la ecología, más que una ciencia del planeamiento, una actitud de actitud de vida que exige un individuo conciente, libre y responsable, pero no al modo racionalista, que resulta antiecológico. Una nueva idea de la responsabilidad —que para el racionalismo era astucia y que él propone que se la entienda como servicio— arrastrará las ideas de conciencia y libertad hacia la aceptación de un imperativo ecológico incondicionado.

El trabajo de Gerd K. Hartmann, investigador principal del Max Planck Institut für Aeronomie, presenta la propuesta de «reflexionar y debatir —en forma razonable e intercultural— acerca del "pensar globalmente y actuar localmente"». Hace notar la necesidad de una *theoria* desde la que meditar y acerca de un asunto, el ecológico, que es una tarea política, y la importancia de responsabilizar a los agentes políticos de ella. Ambas exigencias llevan a plantearse el irrealismo de una ciencia que sea neutra respecto a los valores, y el requerimiento de una acción concreta en base a principios prácticos. En su conferencia, Jorge Martínez Barrera, profesor titular de filosofía social y política de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, señala que el desorden ecológico actual responde a otro desorden interno del hombre, que se manifiesta tanto en la relación con la naturaleza como con sus semejantes. Este desorden humano da origen a una versión autónoma de la técnica, blanco de críticas de la ecología. Puesto que la raíz del problema no es técnica, su solución de fondo tampoco lo es. La misma pasa necesariamente por una restauración del orden que la razón práctica impone a su objeto y que supone, obviamente, la subordinación de la técnica a criterios éticos. Esto constituye una verdadera tarea «política» (en sentido clásico).

A continuación sigue el estudio del compilador, profesor titular de filosofía del derecho de las universidades de Mendoza y Nacional de Cuyo. Analiza una concepción moderna que atribuye derechos a todos los entes de la naturaleza: plantas, ríos, rocas, etc., serían sujetos de derechos frente a los hombres. Esta teoría supone un concepto de persona carente de las notas de racionalidad y libertad, y una eticidad reducida a la dimensión jurídica. Lo que está en la base de estas concepciones es una degradación del hombre. El respeto debido a la naturaleza, proveniente de su ser participado, no requiere, explica Massini, el ingreso de animales, plantas y minerales a la categoría de sujetos de derecho. El profesor de ciencia política de la Universidad Católica de Chile, Augusto Merino M., se detiene en el estudio de la relación entre el problema ecológico y la ideología socialista o liberal. Aunque el liberalismo defienda la motivación egoísta, a la hora de enfrentarse con el problema ecológico, ha producido mejoras. La situación ecológica de los países socialistas es, de acuerdo a los datos que presenta, en cambio, mucho peor. Merino concluye que el liberalismo lleva consigo, de un modo inconciente, una serie de valores éticos relacionados con la propiedad privada, que son los que han operado la mejoría de los países con economía de mercado.

La siguiente es la exposición del profesor de filosofía del derecho de las universidades

Católica Argentina y del Salvador (Buenos Aires) Bernardino Montejano. En ella propone la búsqueda de un ecologismo integral, o, siguiendo a un autor francés, de una «ecosofía». Ella no se limitaría a la defensa del orden físico natural, sino también del orden humano, acorde a la ley natural moral. La vuelta a la naturaleza de cierto ecologismo parcial busca su más eficaz y duradero dominio, no su respeto, y degrada al hombre, confundiendo la libertad con el despliegue de su animalidad. El bien humano exige la defensa de sus instituciones naturales, comenzando por la familia, primera morada del hombre, siguiendo por la ciudad, los grupos profesionales y el Estado subsidiario.

Héctor Padrón, profesor de filosofía medieval de la Universidad Nacional de Cuyo, hace primero un rastreo del significado de *physis* en el pensamiento antiguo y medieval. Ella es la totalidad de lo real para los presocráticos, el cosmos paradigmático e inalterable para Platón, la realidad sensible para Aristóteles. La *natura* en el medioevo remite a su Creador, es signo o vestigio, imagen, semejanza Suya. La modernidad corta esta relación simbólica y presenta a la naturaleza como el objeto de dominio del hombre emancipado. Pero debido a la consiguiente aproximación epistemológica a la naturaleza, el hombre se separa de ella. Su contacto se produce sólo bajo una *ratio* técnica. Surge entonces el problema ecológico, que nos induce a una reconsideración filosófica de la naturaleza. Detrás de ella hay una visión holística, un todo con sus partes absolutamente entrelazadas, que se dilata espacio-temporalmente, y que lleva, por tanto, a repensar el peso de lo cuantitativo. En su defensa de la calidad de vida —no necesariamente motivada por fines hedonísticos—, la cuestión ecológica plantea también la ética. Lo que supone, finalmente, como solución, la regeneración de la razón que, reducida a su dimensión técnica, debe adquirir nuevamente su uso práctico y teórico. Continúa el volumen con el trabajo de Fernando Moreno V., profesor de filosofía de la Universidad Católica de Chile. El buen uso de la naturaleza, dice con Aristóteles y Tomás de Aquino, requiere la virtud. Por eso es necesario que el desarrollo económico armonice la libertad y la justicia. Un concepto adecuado de «calidad de vida» debe, igualmente, considerar al hombre en su integridad. También es preciso orientar las necesidades socialmente regulables para que respondan al bien del hombre.

Cierra el libro la exposición del decano y profesor de la filosofía contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Miguel Verstraete. Considera que el pensamiento moderno ha resquebrajado la unidad de lo real de la concepción griega. «En efecto, dice, al circunscribir el pensar al análisis, lo real se disgrega, y al pensar ya sólo le queda la posibilidad de volver a una síntesis de relación, soslayando toda capacidad de unidad» (p. 181). Es un pensar subjetivo que se erige en un principio, pero no como *arché* originario, ni en busca de un *telos*, sino como sujeto que garantiza el objeto calculándolo. La naturaleza cae en este esquema y pierde su fuerza, se transforma en un objeto controlado, movido desde fuera. Y al no haber fin, cualquier dirección se hace válida; la técnica desnaturaliza la naturaleza, ya no es su continuación. La tragedia ecológica es esta crisis de la naturaleza, su solución no es coyuntural. Estamos frente a una instancia que puede constitutir o nuestro drama o nuestra redención. Depende de una redisposición profunda del hombre.

Como se podrá apreciar, el balance, que no puede ser un resumen, ya que cada autor tiene sus matices propios, arroja como saldo la necesidad de una rehabilitación de la actitud contemplativa y práctica (moral) frente a la naturaleza. El hombre debe volver a amarla —capacidad exclusiva suya—. Por otra parte el hombre debe ser reinsertado en su justo «lugar» dentro de esta naturaleza sobre la que debe reinar con el debido respeto. En la edición se notan los cuidados del compilador, y de Marcelino Brizuela, el impresor.

Ricardo F. Crespo

CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS, *Filosofía del derecho*. Tomo I: *El derecho y los derechos humanos*. Abeledo-Perrot. Buenos Aires 1994. 286 páginas. ISBN 950-20-0769-7.

Ha aparecido recientemente el primer tomo del manual de Filosofía del Derecho de este conocido especialista. Carlos Massini tiene una larga experiencia como docente e investigador en esta materia. Sus dieciséis libros previso eran un antecedente que hacía presagiar una obra madura y de gran calidad. En efecto, *Filosofía del derecho* es tanto una excelente guía para los estudiantes universitarios, como una revisión actualizada a nivel especializado de las diversas cuestiones de la disciplina. El enfoque es moderno, completamente al día. El subtítulo de este primer volumen, «El derecho y los derechos humanos», da cuenta de la perspectiva que adopta el autor. Visto el acento en estas cuestiones que ha adoptado el discurso jurídico contemporáneo, Massini se propone hacer girar sobre el gozne de la noción de derecho el tratamiento del resto de las cuestiones pertinentes. El resultado es una sólida exposición de la filosofía jurídica que además aclara algunos conceptos que se prestaban a confusión.

Antes de pasar revista a las diversas partes del libro, quisiera hacer dos observaciones adicionales. En primer lugar, señalar que el punto de vista adoptado por Massini, tanto en el método como en los asuntos que trata, es el de la filosofía práctica. La filosofía del derecho es una disciplina valorativa, pues así lo exige el carácter práctico de su materia. Este enfoque supone una postura filosófica implícita: parte de la posibilidad de un análisis que trascienda el nivel lingüístico, el lógico y el meramente factual, con las consiguientes posiciones gnoseológicas y metrafísicas compatibles. En consonancia, en segundo lugar destacamos que su propuesta de fundamentación de los derechos humanos acude a las nociones clásicas de justicia general y bien común, pues ellos no se sostienen sin una base objetiva y trascendente.

Como aclara el autor en el prólogo, «la extensión de la temática que es necesario abordar en una obra del título de la presente, ha hecho necesario dividirla en dos volúmenes, el primero de los cuales está dedicado al estudio de la noción analógica de derecho y al desarrollo de la temática de los denominados "derechos humanos" o, mejor aún, derechos naturales... Quedarán para el segundo volumen la amplia temática de la justicia, la del lenguaje jurídico, la del método y estructura del conocimiento jurídico, la de las objeciones y respuestas al *iusnaturalismo*, y algunos tópicos menores» (pp. 9-10). Massini ha dividido el presente volumen en dos partes y un conjunto de apéndices. La primera parte, que se aboca al primero de los temas, la noción de derecho, consta de cuatro capítulos. En el capítulo I señala, a partir del análisis del término «derecho» y de su etimología, que estamos frente a un caso de analogía. Siguiendo a Tomás de Aquino, concluye que la noción principal significada es la de conducta humana justa. Tal es la conducta jurídica cuyas notas analiza. Ya en el capítulo II, considera otra acepción derivada, la norma jurídica, y su doble causalidad ejemplar y eficiente. Introduce allí la noción de derecho subjetivo, siguiente analogado, cuyo estudio histórico, terminológico y analítico comienza en el capítulo III y concluye en el IV.

La segunda parte, de cinco capítulos, está dedicada a los derechos humanos. En el capítulo I, empieza con un estudio semántico de la expresión en cuestión, y concluye que la significación que se desprende del lenguaje habitual es la de aquellos derechos subjetivos cuyo título o fundamento es la misma naturaleza humana, su «hominidad». El capítulo II inquiere el fundamento de los derechos humanos, los cuales, puesto que son absolutos, requieren un principio también absoluto. En efecto, la dignidad de la persona humana que estos derechos tiene su origen en una realidad metafísica, su amplia participación en el ser. La inteligencia práctica capta las implicancias deónticas de esa realidad y las presenta a la

voluntad como exigencias éticas. El capítulo III se titula «La especificación de los derechos». Esa tarea lleva al análisis de los bienes, del bien común, y de los bienes que son objetos de derechos humanos, en lo que el autor sigue principalmente a John Finnis. El capítulo IV se concentra en el estudio de la noción de «derecho social» y en algunos malentendidos acerca de ellos. Después hace las aclaraciones pertinentes a un conjunto de derechos «exóticos» postulados recientemente por varios autores. Queda para la última sección de este capítulo la visualización de los derechos humanos desde la noción de justicia. El capítulo final se avoca al estudio del puente entre derechos y trascendencia ontológica, mediante la exposición del pensamiento de Cornelio Fabro y de Josef Pieper. La debilidad del planteo inmanentista como presunta base de los derechos humanos es la otra cara de la moneda.

Resulta sumamente interesante la lectura de las cien páginas de apéndices (son cinco) que profundizan en diversas cuestiones también relativas a los derechos humanos. Massini expone y comenta el pensamiento sobre estos derechos de voluminoso número de corrientes y autores, llevando a una nueva confirmación de las conclusiones anteriores. El resultado final es una obra sumamente completa y equilibrada. El autor ha logrado realizar una exposición sintética, a la vez que profunda y actualizada, de los temas que se ha propuesto tratar en este primer volumen. Lo único que cabe agregar aquí es nuestro deseo de una pronta aparición del segundo volumen de *Filosofía del derecho*.

Ricardo F. Crespo

JOSEPH CARDENAL RATZINGER-SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE Y AA. VV., *El don de la vida. Instrucción y comentarios*. Traducción de Juan Pérez Soba. Ediciones Palabra. Madrid 1992. 174 páginas.

Hace más de un año que apareció la edición en castellano de esta obra. Su tema es de actualidad en nuestro país, por ser objeto de proyectos de ley que se discutirán en las cámaras legislativas. Este volumen recoge, en primer lugar, el documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe *Donum vitae. Instrucción sobre la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*, del 22 de febrero de 1987, con una presentación previa por parte del cardenal Ratzinger. En ella, el prefecto de la Congregación autora del documento extrae del mismo su concepto sobre la persona humana; aspecto esencial que no debe ser pasado por alto. Lo condensa en tres tesis antropológicas básicas: la afirmación de la unidad sustancial del hombre; su dignidad, que meritúa se lo trate como sujeto, nunca como objeto; y la tercera, y más específicamente referida a la materia de la instrucción, que «sólo el acto conyugal es digno de poner las condiciones de la concepción de una nueva persona humana» (p. 21). El cardenal alemán destaca que estamos en una «zona de frontera» entre la antropología, la ética, la ciencia y la técnica. Evidentemente, está usando el término *ciencia* en un sentido moderno, y hace las aclaraciones que corresponden al caso: se debe entender correctamente su autonomía, bajo el enfoque clásico; no bajo el reduccionista del espíritu científico actual.

No es éste el lugar para hacer una glosa del documento mismo. La única observación pertinente es la que contiene el artículo de *L'Osservatore Romano* del 24 de diciembre de 1988, recogido en el mismo libro como cap. IX de los comentarios. En esa nota se afirma la autoridad magisterial de materia doctrinal de la instrucción, que se deduce —y desarrolla los motivos— tanto de su contenido como de su forma.

El volumen trae a continuación ocho comentarios a la instrucción. En el primero de ellos, Michael Schooyans, profesor de la Universidad Católica de Lovaina, destaca el sentido

profético del escrito en cuestión. Primero, en cuanto que, frente a la multiplicación de los casos planteados, brinda criterios generales para una defensa de la vida humana acorde con su naturaleza. Luego, en cuanto que reacciona frente a la perversión utilitarista del derecho. El segundo comentario es el de Ángel Rodríguez Luño, profesor del Ateneo Romano de la Santa Cruz. En él señala cómo el deseo de los hijos se hace irrazonable al apartarse de la *fides* del matrimonio, cuando escinde los significados unitivo y procreativo de la unión conyugal. Esto sucede en la procreación artificial.

El siguiente comentario, de Bartholomew Kiely (Pontificia Universidad Gregoriana), denominado «Ciencia y moral», y muestra por qué la instrucción no es ni superflua ni una ingerencia indebida en el campo científico. Le sigue el de Angelo Scola, de la Lateranense, que insiste en el principio de no separar la fecundidad de la sexualidad, exigido por el verdadero amor humano. Continúa el volumen con el trabajo de Dionigi Tettamanzi (Seminario de Milán), que se centra en el aspecto del respeto debido a los embriones humanos. Albert Chapele, profesor de teología moral en el Instituto de Estudios Teológicos de Bruselas, vuelve sobre la consideración de la necesidad de evitar la disociación de los bienes del matrimonio. Elio Sgreccia, del Centro de Bioética de la Universidad Católica de Roma, aborda los aspectos de la deontología médica.

Finalmente, Gérard Mémetau, jurista francés, encara el tema de la relación entre la moral y la ley civil. Sostiene que, frente a una medicina prometeica, como la involucrada en las prácticas de reproducción artificial, se impone la intervención de la autoridad pública. Reflexiona luego sobre los inconvenientes de los códigos morales particulares emanados de los científicos. El último apartado de su estudio se dedica a la resistencia a la ley injusta. «Cuando una disposición legal autoriza —dice Mémetau— aunque sólo sea en determinadas condiciones, la eutanasia, el aborto, la esterilización no terapéutica, el recurso a las madres "sustitutivas", etc., el mismo dictado dela ley manifiesta su contradicción con los derechos fundamentales del hombre en toda su plenitud, como los configura la instrucción. Decir que no recurrirán a la ley sino los que no lo quieran y no los que se abstrendrían por escrúpulo de conciencia es un sofisma: el legislador pone en las manos de sus súbditos instrumentos objetivamente ilícitos, que presenta como modelos equivalentes a los legítimos. La neutralidad del legislador es, como la del científico, una ilusión» (pp. 156-157). También es injusta la perversión del valor pedagógico de la ley. Siguiendo el documento, este autor sugiere dos formas de desobediencia: la objeción de conciencia y la resistencia pasiva. Quizás esta última práctica, señala, puede disminuir la fuerza de la ley positiva, pero estará reforzando el derecho. Recordemos que el analogado principal del derecho, la acción humana justa, es el objeto de la virtud de la justicia.

Como decíamos al principio, se hace indispensable que quienes deban juzgar sobre una ley a este respecto, sigan estos principios de moral natural aclarados por el magisterio.

Ricardo F. Crespo

LUIS RODRIGO EWART, *Autocomunicación divina. Estudio crítico de la cristología de K. Rahner a propósito de Gaudium et Spes* 22. Roma 1993. 348 páginas.

El autor destaca el valor de una sentencia del Concilio Vaticano II dentro del contexto de la cristología inserta en los documentos de este sínodo ecuménico: «Filius Dei incarnatione sua, cum omni homini quodammodo se univit» (*Gaudium et spes*, n. 22). Llamada a iluminar las futuras especulaciones teológicas sobre el misterio de la encarnación del Verbo, la enunciación de esta doctrina conciliar es una ocasión propicia para comprobar si la

contribución cristológica de Karl Rahner guarda la coherencia necesaria con los dictámenes de la Iglesia en la materia que nos ocupa. Según Rodrigo Ewart, en consonancia con un sentir ampliamente generalizado en nuestros días, Rahner es el pensador católico que con mayores alcances y penetración que cualquier otro ha elaborado un sistema teológico que contiene una revisión integral y novedosa de la ciencia sagrada, por lo cual hay razones de sobra para ver en su obra el aporte más original en este aspecto: «Si bien son muchos los itinerarios teológicos en boga, ninguno como el trazado por Rahner se ha presentado en bloque como una alternativa frente a la teología clásica» (p. 7). El fruto descollante de la reformulación rahneriana de la teología, sin duda, es su *cristología trascendental*, escogitada a la manera de una síntesis de las tesis capitales de Santo Tomás de Aquino y de los lineamientos preponderantes de la filosofía moderna. Tal, al menos, las intenciones que anidaban en el espíritu de Rahner. En el libro aquí reseñado se procura averiguar si la original exposición cristológica incluida en los escritos de este teólogo es compatible con la enseñanza del Vaticano II arriba consignada.

Uno de los factores que deciden la novedad de la cristología rahneriana es su adscripción a la vertiente de la «teología ascendente», que pretende reinterpretar toda la inteligencia humana de los misterios divinos a partir de la afirmación de las verdades centrales del misterio de Jesús, a diferencia de aquélla «descendente», como lo habría sido el conjunto de la teología anterior al Vaticano II, para la cual el mismo misterio de Cristo requiere ser entendido a la luz del dogma trinitario, mas no a la inversa. Rodrigo Ewart adhiere a esta última posición (pp. 10-12). Sin embargo, vale la pena señalar que las discrepancias entre estas dos actitudes están siendo llevada en nuestros días a un límite exagerado de colisión dialéctica que no cuenta con ningún amparo en la tradición católica, sobre todo cuando se quiere ver en Santo Tomás al representante típico de la «teología descendente» e incluso a un enemigo de la «ascendente». A nuestro entender, Santo Tomás se halla al margen de este conflicto, ya que, si algunas de sus declaraciones parecen mostrarle como partidario de la «teología descendente», otras, en cambio, inducen a percibir en la cristología tomista un capítulo del todo singular dentro de la intelección teológica de los misterios de la fe v. gr.: «Tota fides christiana circa divinitatem et humanitatem Christi versatur. Vnde Christus voce Ioannis loquens ait, Ioan. XIV 1: *Creditis in Deum, et in me credite*» (*De art. fide et Eccl. sacram.* 1). En nuestra opinión, la cuestión no pasa por la concesión de una suerte de supremacía hermenéutica a la teología trinitaria o, alternativamente, a la cristología, sino más bien por la congruencia del orden científico dentro del cual el teólogo debe tratar las verdades dogmáticas, porque si está fuera de discusión que el misterio de Cristo no puede ser captado sino por el conocimiento de su condición de segunda Persona de la Trinidad que se hizo carne en el vientre de María (cfr. Io I 14), también lo está que ha sido el propio Verbo Encarnado quien ha revelado al género humano la verdad del Dios Trino. Tal vez estas palabras de Santo Tomás indiquen que la pugna entre las teologías «descendente» y «ascendente» merece replantearse dentro de un marco teorético despojado de aristas tan dicotómicas: «Fides autem christiana principaliter consistit in sanctae Trinitatis confessione et specialiter gloriatur in cruce Domini nostri Iesu Christi» (*De rat. fidei* 1).

El autor subraya que la concepción rahneriana de la gracia se funda en una ontología estructurada al modo de la antropología trascendental esbozada en *Geist in Welt* y en *Hörer des Wortes*. Esta concepción adquiere estatura teológica en el ensayo *Natur und Gnade* y en la *summa* definitiva del pensamiento de Rahner: el *Grundkurs des Glaubens*. El meollo del asunto radica en que Rahner ha superpuesto dos cosas —la esencia de la gracia y su humana percepción— comprometiendo la sobrenaturaleza de aquélla con el despliegue de la autoconciencia del sujeto elevado. Puesto que esta autoconciencia, que sería el mismo ser del hombre, nos pertenecería en virtud de nuestra propia quididad y de nuestra realiza

ción fáctica como existentes en el mundo, la imputación rahneriana a la teología tradicional de haber promovido un cierto «extrinsecismo» de la gracia le ha llevado a colocarla a un mismo nivel con los atributos naturales de la humanidad o, por lo menos, a obstaculizar su distinción real. La autoconciencia trascendental del sujeto torna superflua la necesidad absoluta de la fe para la autoexperiencia de la gracia. La conciencia de la gracia ya no dependería de la fe, por cuanto estaría subsumida y unificada en el ser consigo mismo (*Beisichsein*) de la autoconciencia subjetiva (pp. 27-30). No obstante, la autoconciencia sería el eje alrededor del cual se produciría no sólo la nivelación de la gracia con la naturaleza humana, sino también una disolución de ésta en aquélla: «Rahner ha propuesto una síntesis donde la naturaleza ya no es más concebible sin la gracia» (p. 50). Esta ordenación trascendental de la naturaleza a la gracia se halla a la base de la noción rahneriana de potencia obediencial, cuya descripción ha inducido al teólogo alemán a sugerir con claridad que «la gracia creada sea la propia naturaleza humana y que la increada sea la formal autodonación de Dios al hombre» (p. 57). Rodrigo Ewart puntualiza que el monismo latente en la tesis de Rahner arroja la impresión de que la lógica interna de su antropología trascendental nos transporta a los umbrales de una visión panteísta, como resulta de la afirmación de que Dios, mediante la donación de la gracia, sería algo así como el *actus essendi* de la creatura racional: «Dios en su realidad más auténtica se hace el constitutivo más íntimo del hombre. Se trata, pues, de una autocomunicación ontológica de Dios» (*Grundkurs des Glaubens*, S. 122). Si bien Rahner habría rechazado las connotaciones criptopanteístas vislumbradas en estas sentencias, no es nada fácil justificar tal rechazo desde una óptica apoyada en la aceptación de un trascendental que descarta de plano toda distinción real entre la esencia del sujeto finito y su acto de ser, su autoconciencia y el don sobrenatural de la gracia recibida de Dios.

En la teología rahneriana de la encarnación del Verbo nos topamos con el problema del cuestionamiento de la concepción de la inmutabilidad de Dios heredada de la filosofía griega antigua y de la tradición patrístico-escolástica. Este cuestionamiento no es emprendido desde un ángulo filosófico, como lo han intentado, entre otros, Whitehead, Hartshorne y aquellas corrientes de pensamiento que no eximen a ninguna cosa de hallarse sujeta a un devenir sempiterno, sino en nombre de la misma cristología, porque la encarnación de la segunda Persona de la Trinidad, según esta interpretación, no podría entenderse de un modo adecuado a los testimonios escriturísticos en caso de no acomodarse el atributo divino de la inmutabilidad a los datos bíblicos que nos hablarían de un cierto devenir (*werden*) de parte del Λόγος en el «acontecimiento» Cristo. Célebre se ha vuelto la fórmula con la cual Rahner ha querido zanjar este problema: «El inmutable en sí mismo puede a su vez ser mutable en el otro» (*Grundkurs des Glaubens*, S. 218-219). Esta fórmula parece satisfacer los anhelos de un vasto sector de la teología católica (P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx, F. Varillon, H. Mühlen, M. Löhrer, J. Galot, H. Küng, W. Kasper) y aun protestante (R. Bultmann, K. Barth, P. Van Buren, E. Jüngel, J. Moltmann), en el cual se juzga que la atribución a Dios de una inmutabilidad absoluta habría sido el efecto de una obsecuencia secular del cristianismo, adoptada ya en los tiempos de los padres de la Iglesia, a los parámetros teoréticos del filosofar de los griegos, sobre todo al de Aristóteles, lo que no sería para nada afín al mensaje bíblico. Rodrigo Ewart no registra en su libro las reacciones que esta tesis ha suscitado en lustros recientes (P. Den Ottolander, G. Lafont, J.-H. Nicolas, M. Gervais, H. Seidl, D. Ols), pero es evidente que su crítica del esquema cristológico rahneriano acoge substancialmente los reclamos de esta reacción. Para el autor, la cristología de Rahner, a la postre, busca explicar la encarnación del Verbo como una salvación cósmica liberada de la contingencia del «acontecimiento Jesús», con el que ha tenido lugar históricamente, «porque ella es [según Rahner] el suceso de la salvación misma, de la trascendencia de la criatura hacia Dios en Cristo» (p. 140).

El corazón de la teología rahneriana sería incomprensible si se prescindiera del análisis de la antropología trascendental elucubrada por el pensador jesuita al modo de una clave hermenéutica de todo el saber humano, incluida la misma teología sagrada. Por eso el autor destaca que, en el conjunto de la obra de Rahner, *Geist in Welt* contiene los presupuestos básicos en que reposa el resto de su producción teológica. En este escrito encontramos el desarrollo de más aliento que ha conocido en el orbe católico la teoría kantiana del trascendental. Inspirándose principalmente en las críticas dirigidas contra Rahner por C. Fabro, J. Meinvielle y G. Cavalcoli, Rodrigo Ewart considera que no hay forma de lograr una compatibilidad mínima entre las concepciones rahnerianas y la metafísica de Santo Tomás. Más allá de sus intenciones, en las cuales había sido precedido por P. Rousselot y J. Maréchal, Rahner no ha podido demostrar que el trascendental del pensamiento contemporáneo guarde alguna homogeneidad especulativa con las tesis mayores de la filosofía tomista, ni tampoco que la disolución de la metafísica en una antropología de la existencia histórica del hombre pueda ser trasladada con provecho al campo teológico. El trascendental encomiado por Rahner se halla inmerso dentro de un esquema idealista «que en última consecuencia difícilmente evita el panteísmo» (p. 163). Esta censura es acentuada aún más cuando el autor concluye que «la teología y la metafísica rahnerianas coinciden admirablemente en una visión gnóstica de Dios y del mundo» (p. 205). El relato que Rahner nos ha transmitido del recorrido evolutivo de las cosas creadas por Dios en pos de su culminación en una deificación, nos habilita para entender las razones por las cuales en la literatura teológica ha venido creciendo con insistencia la sospecha de un entredicho insuperable entre el sentido expreso de la revelación cristiana y aquello que el teólogo germano ha colocado en el contenido de la «revelación trascendental». Se entiende, luego, que Rodrigo Ewart (p. 213) adhiera a la decepción acusada por H. U. von Balthasar (cfr. *Theodramatik*, Einsiedeln 1973-1983, Band II/2, S. 379) al reparar en esta faz del pensamiento de su colega alemán. A raíz de ello, la visión cristiana de la naturaleza, de la gracia y de la encarnación del Verbo quedan así hipotecadas por una teoría de la revelación que depende más de las ataduras rahnerianas a una noética de matriz idealista que de los datos escriturísticos y del mensaje de la tradición.

En la conclusión del libro, el autor estima que, si bien no se puede negar en la teología rahneriana una diferenciación entre la naturaleza y la gracia, ambas terminan resueltas en su inmanencia al *espíritu en el mundo*, que sería la definición propia de la creatura racional, de donde la misma gracia pasaría a inmanecer en nosotros constituyéndose como una parte de nuestra esencia (p. 297). La posición de Rahner en esta materia es subsidiaria de su intrincada exposición de los misterios de la Trinidad y de la encarnación del Verbo. «La trinidad rahneriana —dice Rodrigo Ewart— tiene su razón de ser en la dialéctica Dios-historia, mientras la Trinidad católica existe sin dialéctica y sin historia como el arcano misterio de la intimidad de Dios» (p. 304). Rahner ve en Cristo «un sujeto humano», en el cual su divinidad no sería sino «la conciencia final de su pertenencia a Dios [...] Pero esto no es lo que la Iglesia cree» (p. 307). Por estas causas, la doctrina de *Gaudium et spes* n. 22 sólo en apariencia queda salvada en la teología rahneriana, pues ésta «no es una simple innovación respecto al pensamiento tradicional de la Iglesia, sino una ruptura profunda e inconciliable que toca al credo mismo» (p. 309). Estas declaraciones sitúan a Rodrigo Ewart entre aquéllos que hoy día vienen subrayando los serios obstáculos que se presentan para detectar en la obra de Rahner un sistema que satisfaga las exigencias de la dogmática católica, un asunto que ya se ha convertido en una de las polémicas más entusiasmantes entre todas las agitadas el panorama actual de la teología.

La obra de Rodrigo Ewart contiene el texto de su disertación doctoral defendida ante la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino de Roma. Al margen de sus valores

intrínsecos contenidos en el análisis de uno de los problemas más densos de la teología contemporánea, lo cual no es decir poco, el libro merece el aplauso más franco por la valentía del autor al haberse animado a presentar una tesis cuyo núcleo central lo constituyen sus propios juicios —tan severos cuan fundados en un examen directo de los mismos textos de Rahner—, a diferencia de la triste avalancha de monografías confeccionadas al modo de un mero acopio de fichas y, por supuesto, carentes de todo pronunciamiento formalmente teológico.

Mario Enrique Sacchi

DEAN TURNER, *Escape from God. The Use of Religion and Philosophy to Evade Responsibility*. Hope Publishing House-Southern California Ecumenical Council. Pasadena 1991. 310 páginas. ISBN 0-932727-43-3.

El autor, profesor de la Universidad de Northern Colorado en Greely, ha escrito este libro en el estilo característico de los soliloquios personales a que son afectos muchos escritores religiosos. Es manifiesta su intención de evitar todo abordaje científico de los temas incluidos en la obra, no obstante lo cual se ha introducido repetidas veces en campos del saber donde siempre se han ventilado múltiples problemas teológicos y filosóficos, algunos de ellos de gravedad inocultable. El escapismo es descrito como «la indisposición general de la gente a mirar directamente el rostro de Dios, o también el desviarse después de ver con claridad lo que hay en Sus ojos» (p. 4). A pesar del interés predominantemente religioso de la obra, las opiniones filosóficas aparecen a menudo. Un objeto, por ejemplo, sería una suerte de nadería, de insignificancia, de cosa muerta, algo que rebosaría de *sang froid* (pp. 6-10). Al contrario, un sujeto es aquello que encarna el ser, una cosa pletórica de actividad, de vida y de libertad (pp. 10-15). Mientras un objeto «meramente existe», un sujeto «siempre existe en orden al obrar» (p. 16). Ahora bien, ¿se cuenta Dios entre las cosas que necesitan obrar para completar las carencias de sus entidades? Turner piensa que los teólogos y filósofos que han hablado de la perfección absoluta y autosuficiente de Dios nos han ofrecido tan sólo «argumentos trabajosos y tediosos» (p. 18). La indigencia substancial de Dios sería indiscutible: «El precio que Dios debe pagar para ser Dios es infinitamente más alto que aquél que cualquier creatura deberá pagar para ser un sujeto finito» (p. 20). La consecuencia es obvia: «El teísmo clásico es una filosofía escapista» (p. 21). Entre muchos más, Tomás de Aquino habría incurrido en una contradicción tras otra al pretender que de Dios se puedan predicar ciertos atributos esenciales como la inmutabilidad, la omnipotencia, la virtud creadora y la eternidad (pp. 22-25). Todo el texto subsiguiente del libro es una reiteración constante de esta fabulación de un dios disminuido, menesteroso y hasta paupérrimo que lleva a inquirir si su autor, que es ministro de una comunidad protestante, tiene conciencia de la decepción que comporta una deidad equiparada con cualquier cosa de aquí abajo.

Mario Enrique Sacchi

ÍNDICE GENERAL DEL VOLUMEN XLIX

ARTÍCULOS

Ignacio E. M. ANDEREGGEN, *La imagen del catolicismo en las últimas ediciones de la* Enciclopedia *(1827) y en el* Discurso académico *de 1830 de G. W. F. Hegel.* 21-52

— *La relación entre la metafísica y la teología en San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.* 229-240

Manuel BALLESTER, *El fundamento de las normas morales según Georges Kalinowski.* 307-326

Juan Enrique BOLZÁN - Olga L. LARRE, *Orden, desorden, azar.* 327-336

Lorenzo Vicente BURGOA, *Desde la antropología a la metafísica.* 87-108

Alberto CATURELLI, *El moribundo y la agonía en la filosofía moderna y en la reflexión metafísica.* 67-80

Ricardo F. CRESPO, *Nota acerca de las precisiones tomistas al concepto aristotélico de ciencia práctica y la noción contemporánea de ciencias sociales.* 297-305

Pedro DE LA NOI BALLACEY, *Verificabilidad del conocimiento ético, a nivel filosófico.* 109-116

Octavio Nicolás DERISI, *La ley natural y la ley positiva.* 5-20

— *Persona, familia, sociedad.* 193-200

Juan Manuel DÍAZ TORRES, *Mutua influencia del entendimiento y la voluntad en el acto libre.* 141-152

José P. GALVÃO DE SOUSA, *Sobre la equidad como perfección de la justicia.* 81-86

Graciela L. Ritacco de GAYOSO, *La eudaimonía y las bienaventuranzas.* 201-215

María Pau GINEBRA, *El control experimental en el método científico.* 133-142

Guillermo Jorge JACOBUCCI, *La vida política como instancia perfectiva del hombre.* 127-132

Gustavo Eloy PONFERRADA, *Persona y sociedad.* 53-66

— *¿Rehabilitación de Galileo?* 241-272

Mario Enrique SACCHI, *El significado de la contrariedad.* 337-356

— *Raíz empírica y prospectiva religiosa del saber metafísico.* 153-172

Ciro E. SCHMIDT ANDRADE, *La belleza como camino hacia Dios. Santo Tomás de Aquino.* 217-228

Francisca TOMAR ROMERO, *La concepción de la metafísica en Gabriel Marcel.* 273-295

María Ángeles VITORIA, *El dominio racional del siglo XIII. Consideración histórico-epistemológica.* 117-126

NOTAS Y COMENTARIOS

Pedro BAQUERO LAZCANO, *El libro de Alberto Caturelli: «El Nuevo Mundo».* 177-181

Eduardo CHÁVEZ ARVIZU, *El principio de causalidad en la* Tercera meditación. 357-364

Alberto CATURELLI, *Stanislaus Ladusans S. J. (1912-1993).* 371-373

Raúl ECHAURI, *Belleza y fealdad en el arte.* 173-176

Juan MARTÍNEZ PORCELL, *Metafísica de la persona y análisis existencial.* 364-371

CRÓNICAS

Sociedad Tomista Argentina. 375-376
Pontificia Academia Romana S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae et Pontificia Academia Theologica Romana. 377

BIBLIOGRAFÍA

Actas de las XX Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra. El hombre: inmanencia y trascendencia (M. E. Sacchi). 379
M. BEUCHOT, *Filosofía y derechos humanos* (C. I. Massini Correas). 379-381
E. FORMENT, *Lecciones de metafísica* (M. E. Sacchi). 381-385
F. GARCÍA BAZÁN, *Plotino. Sobre la trascendencia divina* (G. L. R. de Gayoso). 385-387
R. GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana* (O. N. Derisi). 182-187
R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (M. E. Sacchi). 387-388
S. W. HAWKING, *A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes* (M. E. Sacchi). 388-390
W. HEISENBERG, *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science* (M. E. Sacchi). 390-391
F. LEOCATA S. D. B., *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas (II)* (M. I. García Losada). 391-392
Lógica. Lecciones de M. Heidegger (Semestre verano 1934). En el legado de Helene Weiss (M. E. Sacchi). 392-393
H. D. MANDRIONI, *Pensar la técnica. Filosofía del hombre contemporáneo* (M. E. Sacchi). 393-396
C. I. MASSINI CORREAS (compilador), *Ecología y filosofía* (R. F. Crespo). 396-398
C. I. MASSINI CORREAS, *Filosofía del derecho*. Tomo I: *El derecho y los derechos humanos* (R. F. Crespo). 399-400
J. CARD. RATZINGER-SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE Y AA.VV., *El don de la vida. Instrucción y comentarios* (R. P. Crespo). 400-401
L. RODRIGO EWART, *Autocomunicación divina. Estudio crítico de la cristología de K. Rahner a propósito de Gaudium et Spes 22* (M. E. Sacchi). 401-405
J. J. SANGUINETI, *Ciencia aristotélica y ciencia moderna* (M. E. Sacchi). 187-190
— *Ciencia y modernidad* (M. E. Sacchi). 182
D. TURNER, *Escape From God. The Use of Philosdophy To Evade Responsibility* (M E. Sacchi). 405

ÍNDICE GENERAL DEL VOLUMEN XLIX 407-408

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 posta. 73-161.
Xochimilco.
16000 México, D. F.
MEXICO.

ADMINISTRACION, SUBSCRIPCIONES, INTERCAMBIOS, CANJES, ETC.
(Editorial assistance, subscriptions, exchanges, etc.)
At'n Gabriel Chico S.
Apartado postal 295.
37000 León, Gto.
MEXICO.

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

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



LA TARJETA DE NEGOCIOS DE BANCO PROVINCIA.

Tarjeta PACTAR le asegura, entre otros beneficios:

- Incrementar sus ventas.
- Riesgo CERO de incobrabilidad.
- Reducción de gastos administrativos (libros de cuentas, registros, confección de facturas, etc.).
- Evitar riesgos por tenencia de valores.
- Flexibilizar sus relaciones comerciales ante dificultades de cobro o pago.
- Ampliar su clientela.
- Las fechas de cobro (cualesquiera sean los plazos, el dinero estará disponible en la fecha exacta).
- La eliminación de informes comerciales.
- La activación de la producción de los sectores involucrados.
- Apoyo crediticio ya que, mediante el descuento de cupones usted puede vender a plazos y cobrar al contado.

Cuando se vende a plazos lo más importante es

PACTAR

PASE YA MISMO POR SU SUCURSAL. LO ESPERAMOS PARA PACTAR UN NUEVO FUTURO EN SUS NEGOCIOS.

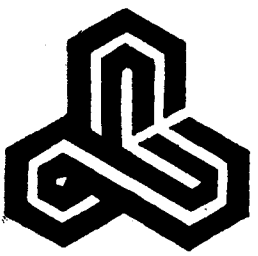
PERALTA RAMOS

SEPRA ARQUITECTOS S.A.

ARENALES 1132

CAPTTAL

**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 AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

AGRO-INDUSTRIAS INCA S.A.

PRODUCTOS ENVASADOS



inca

DE LA NATURALEZA A SU MESA

La fe es la esencia de la vida

Con fe, Con esperanzas,
Con la certeza de que
nos espera un mundo mejor,
la vida gana valor
y toma sentido.
Tener fe requiere
coraje, sentido del
riesgo y una disposición
especial para afrontar
los ciclos de la vida.
Requiere de una paciencia vital.
Tener fe sirve a la vida.
Es lo contrario de la indiferencia.
Favorece los propósitos
del hombre y de su comunidad
en sus aspectos más creadores
y más vitales.

Bagó
Etica al servicio de la salud.



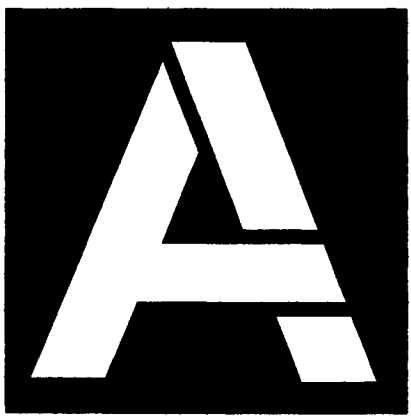
Av. CORRIENTES 6277 - BUENOS AIRES
Tel. 855 - 1116/9 y 855 - 6056/9

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso **T. E. 394-1360/1364**



ASTRA

Compañía Argentina
de Petróleo S.A.

ADHESION

ADHESION

P.



Tecnología de punta.

Algunas cosas no se pueden reemplazar. Porque la tecnología más avanzada, creada y desarrollada por Las Marías, se implementa en forma cotidiana en su destacada producción de té y yerba mate. Y su calidad alcanza reconocimiento nacional e internacional.

Pero el espíritu de la empresa sigue siendo su gente. Igual que en 1924, cuando hombres de empresa y hombres de trabajo se unieron para formar una empresa con el nombre de Las Marías.

Hoy, más de 2000 personas viven y trabajan en el Establecimiento. Con salud, educación y buenas perspectivas de futuro.

Ellos son el más destacado soporte tecnológico de nuestro presente y de nuestro futuro.

Son la gente de una empresa líder.

Son la gente de Las Marías.

ESTABLECIMIENTO LAS MARIAS

GDOR. VIRASORO (CORRIENTES)

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

FUNDACION BUNGE y BORN

ADHESION

GRIMOLDI S. A.

Adhesión de la

Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320 **BUENOS AIRES**