

# SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

---

## EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La persona y su mundo: la cultura, la moral, el derecho y la sociedad familiar y política (II) ..* 83

## ARTICULOS

- BATTISTA MONDIN: *Ciencias humanas y teología .....* 89  
DOMINGO M. BASSO: *La "opción por los pobres" y la moral tomista* 109  
JUAN JOSÉ SANGUINETI: *Einstein y el realismo científico .....* 131

## NOTAS Y COMENTARIOS

- A. C.: *América y Cristianismo en el Vº Centenario. VI Congreso Católico Argentino de Filosofía ....* 151  
ALBERTO CATURELLI: *Cesáreo López Salgado .....* 156

## BIBLIOGRAFIA

ANDRÉ FROSSARD: *Preguntas sobre Dios* (J. Fernández Aguado), p. 157; RODOLFO LUIS VIGO: *Perspectivas iusfilosóficas contemporáneas: Ross-Hart-Bobbio-Dworkin-Villey* (C. I. Massini Correas), p. 158; E. ZOFFOLI: *Galileo. Fede nella ragione. Ragioni della Fede* (M. Angeles Vitoria), p. 159.

---

1992

(Abril-Junio)

Año XLVII

Nº 184

# **SAPIENTIA**

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

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

*Director:* Octavio N. Derisi

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

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

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

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

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

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

---

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

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

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

## II

### LA CULTURA

#### 4. - Introducción

*Para comprender mejor el ámbito y el alcance de la cultura, conviene distinguir entre el mundo natural y el mundo de la cultura.*

*El mundo natural es el que Dios ha hecho sacándolo de la nada y que contiene todos los seres materiales e incluso el hombre, tal cual es hecho por Dios. En cambio, el mundo de la cultura es el mundo creado por el hombre, no desde la nada como el mundo natural, sino sobre el mundo natural.*

*Con su inteligencia y su voluntad y con los instrumentos necesarios el hombre actúa sobre el mundo natural para transformarlo con sus fines y lograr de él nuevos bienes, tanto en el aspecto material como en el aspecto espiritual.*

*La cultura, en este sentido, es una imposición que el espíritu humano logra colocar sobre el mundo natural, para humanizarlo y ponerlo a su servicio. Pongamos un ejemplo, Italia es un mundo natural hecho por Dios. Pero el hombre lo ha transformado con la cultura: con la agronomía, la ganadería, ha transformado su suelo y lo ha poblado de pueblos y ciudades, de tal manera que actualmente no hay un lugar de Italia que no esté transformado por la cultura. El mundo natural se ha transformado en un mundo cultural. Y no sólo en lo material, sino también en lo científico, en la creación de nuevas máquinas, nuevos métodos científicos y nuevas casas superiores de estudios que han hecho de Italia unos de los países más progresistas del mundo.*

*Conviene advertir, sin embargo, que no todos los aspectos de la cultura van siempre en crecimiento y progreso. Sólo los aspectos materiales, técnicos y científicos son los que avanzan sin cesar. En este sentido, el avasallamiento cultural del mundo material es impresionante, crece sin medida.*

*En cambio, en otros aspectos artísticos y morales, este crecimiento cultural no siempre va parejo con el anterior, incluso hay descensos.*

*Lo importante para entender lo que sigue es haber distinguido*

*entre el mundo natural, tal como Dios lo ha hecho y el mundo cultural, que es la transformación de ese mismo mundo en lo material y en lo espiritual, realizado por el hombre desde su espíritu mediante su inteligencia y su voluntad y los instrumentos que utiliza sobre el mundo material.*

##### 5. - La noción de cultura

*De todos los seres mundanos únicamente el hombre es capaz de cultura. Cultura, del verbo latino colo, colui, cultum, significan lo cultivado, lo desarrollado. La cultura es la transformación de las cosas y de la propia actividad y ser personal para impregnarlos con los fines o valores propios del espíritu: es una penetración transformadora del espíritu humano en las cosas y en la propia actividad de la persona.*

*Por eso, cultura y humanismo son sinónimos: los dos significan penetración y transformación humana de las cosas y del propio hombre, en función de los valores correspondientes.*

*Por eso, cuando en el decurso de este trabajo hablamos de fines o bienes, éstos deben entenderse como los valores correspondientes a cada sector de la cultura.*

*El bien es la bondad realizada en un sector. En cambio el valor es este mismo bien en cuanto debe realizarse. Por eso, cuando hablamos de bienes en la cultura deben entenderse como los valores correspondientes que deben realizarse en cada sector. El valor es el bien concebido abstractamente, como esencia; que luego se concreta en un bien determinado.*

##### 6. - Los sectores de la cultura

*En la vida espiritual humana podemos distinguir tres sectores ascendentes: 1) el del hacer, 2) el del obrar y 3) el del contemplar.*

*La cultura actúa sobre estos tres niveles del espíritu para transformarlos con la realización de los valores correspondientes e impregnarlos así de humanismo.*

##### 7. - La cultura del hacer

*El hacer es la actuación del espíritu sobre las cosas materiales para imprimir en ellas la realización de los valores correspondientes de utilidad y belleza.*

*La cultura del hacer consiste en transformar esa actividad con el hábito, que Aristóteles y Santo Tomás llamaban arte, y que hoy pode-*

*mos distinguir en él dos aspectos: el de la técnica y el del arte propiamente tal.*

*La técnica es el hábito que enriquece el espíritu del hombre —su inteligencia y su voluntad— para hacerlo hábil para transformar las cosas a fin de hacerlas útiles o más útiles.*

*Aun dentro de la técnica podemos distinguir la artesanía, que actúa con las manos o utensilios elementales para lograr que las cosas sean más útiles. Aunque se ubica en el grado más elemental de la cultura del hacer, tiene la ventaja de una mayor intervención del espíritu humano en sus productos, y de la técnica propiamente tal.*

*Modernamente la artesanía ha sido superada por los medios superiores de la técnica estrictamente tal, transformados para una mayor y más perfeccionada producción. Esa técnica se ha logrado con la intervención de las máquinas. Y como éstas se van perfeccionando continuamente, unas con otras, así también crece en extensión y calidad la utilidad por ella lograda. Sus productos son cada vez más perfectos y más numerosos. En este aspecto la técnica crece y se perfecciona sin cesar; cosa que no sucede en otros aspectos de la cultura.*

*A pesar de incidir sobre los objetos materiales para el logro de su mayor utilidad, la cultura del hacer artesanal y técnico es espiritual, por el hábito que la engendra. Porque la artesanía y la técnica no consiste en hacer algo útil sino en crear en el espíritu el hábito para realizarlas de una manera permanente.*

## 8. - La cultura del hacer artístico

*En este mismo ámbito de la cultura del hacer se ubica en un grado superior el arte propiamente tal: la factura de una obra bella. Con este hábito, que lo enriquece, al hombre es capaz de embellecer las cosas materiales.*

*Pero el arte no es tanto producir una obra bella, como poseer la capacidad permanente, el hábito para lograrlas. Así el artista propiamente tal es quien posee el hábito de transformar las cosas materiales para hacerlas bellas. Es un hábito que no se agota en cada producción bella, sino que es una riqueza permanente del espíritu.*

*También aquí, donde el arte incide sobre la materia para hacerla bella, la cultura auténtica es espiritual, reside en el hábito del espíritu para producir obras bellas. Así poeta no es el que produce una vez un poema, sino quien es capaz de una manera permanente de producirlos.*

*El arte es más espiritual que la técnica; porque su actuación sobre la materia no es ya la utilidad sino la belleza, la cual, como tal,*

*aún en la materia, es aprehensible sólo por el espíritu, a través de los sentidos, especialmente de la vista y del oído.*

*Es verdad que la cultura del arte incluye también la técnica para su mayor perfección en su ejecución. Pero no debe confundirse el aspecto técnico con el artístico propiamente tal. Así una buena versificación ayuda a la expresión artística de un poema. Pero no debe confundirse con ésta, pues aquélla puede darse sin ésta; y ésta puede lograrse aún con una expresión verbal imperfecta.*

*Del segundo sector de la cultura, referente a la cultura del obrar nos referiremos en el capítulo siguiente al referirnos a la ley y virtudes morales, que constituyen la cultura moral.*

*De la justicia, que también pertenece a la cultura moral, nos ocuparemos especialmente al ocuparnos más adelante del derecho, que es su objeto formal constitutivo.*

## 9. - La cultura del contemplar

*Finalmente hay una cultura o humanización del contemplar, de la actividad investigadora de la verdad de la inteligencia. El entendimiento está hecho para la verdad como su bien propio. Pero desgraciadamente puede desviarse por el sendero del error. Para mantenerse en el camino recto de la verdad sin claudicaciones, es menester enriquecer la inteligencia con los hábitos o virtudes intelectivas de la ciencia y de la sabiduría. La primera ordena la inteligencia a descubrir las causas inmediatas de una verdad, a descubrir su porqué inmediato; la segunda se ordena a buscar y señalar las causas últimas o supremas de las mismas, es la filosofía y sobre todo la metafísica.*

*A estas virtudes propias del raciocinio de la inteligencia en busca de la verdad mediata o suprema, hay que añadir la virtud intelectual del arte —técnica y arte— y la de la prudencia; la cual es una virtud moral, pero que actúa desde la inteligencia para aplicar los principios morales en cada situación determinada de las virtudes morales, para ajustar a éstas así al acto bueno concreto.*

*A diferencia de las morales, que capacitan e inclinan la voluntad para el bien moral, las virtudes intelectuales únicamente ordenan habitualmente la inteligencia para indagar y aprehender la verdad, sin inclinarla a hacerlo: dan capacidad pero no inclinación. Así el sabio está dotado de capacidad para descubrir las causas inmediatas o supremas de la verdad; pero la ciencia y la sabiduría o filosofía no la ordenan a realizar este trabajo. Para ello es menester robustecer las virtudes intelectuales con las morales, en este caso con la fortaleza, que le de fuerza y constancia para el trabajo intelectual.*

## 10. - Orden jerárquico de la cultura

*Digamos, finalmente, que para lograr un verdadero cultivo o cultura del espíritu es menester que estos tres niveles de la misma: el del hacer, el del obrar y el del contemplar se realicen de un modo jerárquico: la cultura del hacer —técnica y arte— debe subordinarse a la cultura del obrar, al orden moral o humano. Así una obra de arte por hermosa que sea no puede realizarse ni exhibirse, si provoca las bajas pasiones y conduce al mal moral.*

*Finalmente la cultura moral está subordinada a la cultura del contemplar.*

*Es verdad que en la vida cotidiana y terrena, más vale ser bueno que sabio, es decir, vale más la cultura moral que la cultura intelectual. Más vale sentir la contrición, que saberla definir, como dice Kempis.*

*Pero hay más, aún en este mundo, cuando el alma está moralmente ordenada por la cultura, es la que conduce, en última instancia a la aprehensión y visión del Bien supremo divino y consiguiente felicidad del hombre. La beatitud o consecución del Bien supremo del hombre, se logra por la cultura final de la inteligencia, por la visión de Dios.*

*Pero hay más, aún en este mundo, cuando el alma está moralmente fincada en el bien, ella se ordena a la contemplación del Bien. Los místicos, por la fe y la caridad y con el don del Espíritu Santo de sabiduría, están habitualmente ordenados a la contemplación de Dios*

*De aquí que para que se logre plenamente la cultura no basta que cada sector se realice con independencia; es menester que se ordenen de un modo jerárquico del modo que hemos expuesto: que la cultura del hacer a la del obrar y la de éste a la del contemplar; porque sólo cuando se logra la plenitud de la actividad intelectual por la visión de Dios, se logra la cultura plena del hombre.*

## 11. - La cultura y las culturas

*En las páginas anteriores hemos procurado esclarecer el sentido y el ámbito de la cultura. Pero de hecho esta cultura se ha realizado en los distintos pueblos, con estilo y modalidades diferentes, incluso en la elección de los bienes o valores de la misma. Se trata de las naciones o grupos étnicos, en que los bienes o valores de la cultura se han encarnado de diversos modos, y en distinto orden jerárquico; porque en estas naciones o grupos étnicos se han subrayado unos valores más que otros y todos ellos con un estilo y matiz propio.*

*Así tenemos la cultura griega, la latina, la fenicia, la eslava, la serbia, la germana y muchas otras más. En América señalemos principalmente la azteca y la incaica. Lo importante es mantener esas culturas con sus valores propios o estilo propio de las mismas, que hacen a la idiosincracia de un pueblo.*

*Sin embargo, tales culturas muchas veces están mezcladas con desvalores, es decir, defiguradas con degradaciones ideológicas, morales o artísticas, que la afean y deforman. Por eso, cuando se dice que han de defender su cultura con sus valores, se entiende que previamente deben ser purificadas de sus desviaciones que la malogran y ser complementadas con los valores que le faltan.*

*De todos modos estas naciones o grupos étnicos con sus culturas propias —purificadas de sus desviaciones y complementadas en lo que les falta— tienen derecho a su conservación y desarrollo propio. Ellas muestran a la vez la riqueza del espíritu humano capaz de encarnar los valores o bienes propios de la cultura de diversas formas o estilos, como una riqueza de la misma.*

*De aquí que el Papa actual defienda siempre la cultura propia de cada nación y procura que la Iglesia encarne sus valores en dichas culturas, purificadas naturalmente de sus defectos.*

*Sin embargo, no todas las realizaciones de la cultura tienen el mismo valor. Depende de la elevación de los bienes o valores realizados y también de la elevación del estilo y medios con que ellos se han encarnado. Por eso, es un grave error oponerse a la cultura occidental grecolatina-cristiana, porque, se dice, que ella ha suplantado las culturas de los indígenas. Ha sido sin duda alguna una mejora innegable, que debe agradecerse y mantenerse. No creo que ningún mexicano, ni peruano, quiera perder la cultura actual cristiana-hispana por recobrar la azteca o la incaica. No se trata de negar que en estas culturas hubo valores, pero lo que no se puede defender es que eran superiores a las que trajo el Descubrimiento con la cultura cristiana, de Italia, España, Alemania y de otros países de Europa.*

*Lo importante es subrayar que en todas estas realizaciones concretas de la cultura estén presentes los valores o bienes perennes de la humanidad, que en todas las culturas se encarnen de un modo u otro penetrando en todas ellas para informarlas y animarlas con un verdadero humanismo.*

*(Continuará)*

## CIENCIAS HUMANAS Y TEOLOGIA

El objetivo de este artículo no es definir qué es la teología o explicar qué son las ciencias humanas. Estas nociones generales aquí las damos por descontadas. Nuestro objetivo es ver si y *cómo* las ciencias humanas (en particular la psicología, el psicoanálisis, la sociología, el análisis socio-político, la antropología cultural y la fenomenología) pueden ser útiles a la teología, es decir, si pueden ser válidas aliadas ("*ancillae*") en la búsqueda de una mejor inteligencia de la fe, en la actualización de la *fides quaerens intellectum*, tal como lo ha logrado hacer en el pasado la filosofía.<sup>1</sup>

Sobre este punto, se desató recientemente entre los teólogos un encendido debate, sobre todo a propósito del uso del análisis socio-político en teología (que es considerado necesario e insustituible en la investigación teológica por los exponentes de la teología de la liberación).

En la discusión de este problema, es preciso tener en cuenta que existen dos niveles de teología: a) el *nivel espontáneo*, inmediato, *no reflexivo*: es el *intellectus fidei* que posee todo creyente. Así como todo hombre es naturalmente filósofo, también todo creyente es naturalmente teólogo; b) el *nivel científico*, especializado, reflexivo, sistemático. Este corresponde a aquellos especialistas a quienes solemos dar el nombre de teólogos. Mientras en el nivel ordinario se recurre al saber común, en el especializado se recurre al saber riguroso, ordenado, que es propio de la investigación científica. Ahora nos preguntamos ¿para realizar el segundo nivel de teología, a qué forma de saber se debe acudir además de la filosofía? Se puede recurrir también a la fenomenología, al psicoanálisis, a la hermenéutica, a la sociología.

Sabemos que históricamente el desarrollo del saber se fue dando por etapas: primero se descubrió la filosofía, luego las ciencias natu-

---

<sup>1</sup> Para un estudio amplio y sistemático sobre la naturaleza y lo que es competencia sea de la teología como de las ciencias humanas, así como también de las relaciones de la teología con cada una de las ciencias humanas, remito al lector a mi volumen "*Scienze umane e teologia*", Urbaniana University Press, Roma, 1989.

rales y finalmente las ciencias humanas. Lógicamente, los padres y los escolásticos que todavía no podían acudir a la ciencia porque ella todavía no existía, en la reflexión teológica utilizaron casi exclusivamente la filosofía.<sup>2</sup>

Pero ¿esta preferencia por la filosofía, está todavía justificada después del descubrimiento de ciencias humanas importantísimas como la sociología, la etnología, el psicoanálisis, la psicología, la antropología cultural, etc.?

Para alcanzar este punto y para entender cuál es servicio que las ciencias humanas en general y el psicoanálisis en particular pueden ofrecer a la teología, es necesario tener ideas claras acerca de la metodología teológica, que es una metodología compleja, que comprende varias fases de investigación.

Ultimamente, se ha discutido mucho en torno al método ascendente y descendente proclamando absolutizaciones inadmisibles. Pero en general, se está de acuerdo en que los dos métodos en teología deben aplicarse juntos, con una prioridad lógica absoluta del método *descendente*, y con una prioridad de procedimiento del *ascendente*. Se ha descubierto así que la metodología teológica comprende varios momentos de los cuales los principales son los siguientes:

- experiencial.
- hermenéutico.
- fenomenológico.
- filosófico (metafísico).
- teológico sistemático.
- pastoral.

## I. LOS SEIS MOMENTOS DEL METODO TEOLÓGICO

### 1) *Momento experiencial.*

Lo que está en la base de todo el estudio del teólogo es la experiencia de fe. Así, en la base del estudio del misterio trinitario, está la experiencia de fe de la Sma. Trinidad, es decir la propia rela-

<sup>2</sup> Pero ya Agustín, en el *De doctrina christiana* (libro II, cc. 18 ss.) a aquellos que estudian la Sagrada Escritura les recomienda el estudio de todo lo humanamente cognoscible (ciencias naturales, botánica, zoología, astronomía, historia, geografía, música, filosofía, etc.), en base al principio "quisquis bonus verusque christianus est, Domini sui esse in eo ligat ubicumque invenerit veritatem". Agustín está persuadido de que todas las ciencias pueden contribuir, sobre todo cuando se trata de captar el sentido alegórico, es decir el sentido profundo de la Palabra de Dios.

ción existencial con las Tres Personas Divinas; en la base de la cristología se encuentra la propia experiencia vital de Cristo, etc.

En principio, vale *a fortiori* para la eclesiología, la ciencia de la Iglesia; porque esta comunidad es el regazo del cual trae origen, se alimenta y se desarrolla la fe del teólogo. Por este motivo, "un verdadero teólogo debe estar enraizado en el espíritu de la fe; debe participar en los símbolos cristianos y en su significado para la comunidad. Justamente la experiencia participativa hará posible ver las fórmulas en relación al significado implícito que tales fórmulas expresan para aquellos que condividen tal tradición. Reconociendo a la Iglesia como la comunidad de la cual recibió la fe, el teólogo cristiano echará mano de las fórmulas de la Iglesia con gran reverencia, porque sólo a través de las expresiones de la fe de los creyentes del pasado es posible hoy llegar a ser cristianos. En cuanto partícipe de la vida comunitaria de la Iglesia, el teólogo cristiano se pondrá bajo la guía del Espíritu que gobierna la Iglesia. Mediante la docilidad a este Espíritu, estará capacitado para captar el significado divinamente entendido de las fórmulas mediante las cuales el Espíritu habló en el pasado. El teólogo entonces no está a la merced de simples palabras, a menudo vagas y ambiguas. A través de la experiencia vivida de la comunidad y sobre todo a través de la participación en su vida cultural, el teólogo creyente tiene una cierta familiaridad con el significado de los símbolos que no son accesibles a quien es externo a la comunidad misma".<sup>3</sup>

Condiciones esenciales para poder *vivir* una experiencia de Iglesia son la humildad y la gratitud: la humildad en cuanto se confiesa no ser ni artífices, ni fundadores, ni creadores, ni dueños, ni benefactores de la Iglesia; la gratitud porque se reconoce que estar en la Iglesia es una gracia maravillosa, un don incomparable. "Nosotros somos la Iglesia, en cuanto que ella es la plenitud de Cristo que nos ha sido dada: ella nos precede, en ella y de su mano hemos sido extraídos del agua del bautismo. No podemos hablar y disponer de la Iglesia, así como no podemos hablar y disponer de Dios. La palabra y los sacramentos los *recibimos*: no estamos en condiciones de cambiarlos, acrecentarlos o disminuirlos".<sup>4</sup>

El momento de la experiencia personal es importante para cualquier forma de saber (hasta para la física y la biología, como lo ha mostrado Michel Polanyi), pero lo es en modo particular para la teo-

<sup>3</sup> A. DULLES, "La Chiesa sacramento e fondamento della fede", in A.A.V.V., *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia, 1980, p. 335.

<sup>4</sup> H. U. v. BALTHASAR, "Il complesso antiromano", Milano, 1974, p. 24.

logía. En efecto, mientras en las otras formas de saber tomamos la actitud de sujetos y tratamos como objeto a aquello que estudiamos y somos nosotros mismos que fijamos las condiciones de la experiencia del objeto, los criterios de su validez, tanto que a un cierto punto podemos hasta superar la experiencia misma, esto es inadmisibile en teología, donde la relación no es más entre sujeto y objeto sino entre dos interlocutores, y el interlocutor del teólogo no es el interpelado sino el interpelante. En teología ya no somos nosotros los que fijamos la condiciones de la experiencia y de la inteligibilidad sino que todo resulta don del Interlocutor divino. Las normas, los principios, los conceptos, los hechos y a veces hasta el lenguaje nos son ofrecidos como don por Dios, por Cristo, por la Iglesia. Somos oyentes: *fides ex auditu*. En teología, es preciso pasar "del interrogar al ser interrogados, del exigir una respuesta al dar una respuesta".<sup>5</sup> En teología, el permanecer abiertos y disponibles a la auscultación del Otro no es simplemente una condición prudencial, sino que es una condición esencial de fidelidad a lo que ella quiere ser: fiel intérprete de la Palabra de Dios. Esto exige más que nunca máxima atención, ansiosa expectación, gozoso estupor, atónita maravilla de frente a Aquél que viene y que ya se encuentra en medio de nosotros. Se trata de condiciones preliminares y esenciales para hacer experiencia de Dios, de Cristo, de la Iglesia.

## 2) *Momento hermenéutico.*

En estos últimos decenios, con Heidegger, Gadamer, Ricoeur, la hermenéutica se ha transformado en algo mágico y totalizante, que lo abarca todo y lo explica todo. Ya no es más, como lo había sido siempre en el pasado (de Aristóteles hasta Bergson), una disciplina particular que provee las reglas para la correcta interpretación de obras clásicas antiguas, en particular de la Biblia, sino la forma general de todo conocimiento humano: es la forma misma de nuestro conocer (que no es por lo tanto ni de forma representativa ni tampoco creativa, sino interpretativa). Todo nuestro conocer y todo documento de nuestro conocer (como también de nuestro obrar y de nuestro hacer) es interpretación, una interpretación dictada por las sollicitaciones y las necesidades del momento y condicionada por el ambiente cultural en el que vivimos. Nosotros, intérpretes de la realidad, colocados en un determinado momento de la historia, trabajamos junto a otros intérpretes del pasado y del presente. Nos encontramos dentro de un círculo hermenéutico que puede transfor-

<sup>5</sup> J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, Brescia, 1973, p. 125.

marse muy fácilmente en una jaula, un círculo cerrado. Este es, brevemente, el significado de la nueva hermenéutica.

La operación del interpretar es siempre difícil, aun cuando no parta de los presupuestos gnoseológicos de la nueva hermenéutica, pero en el círculo cerrado de esta última corre el riesgo de convertirse en una operación imposible, sobre todo cuando debe mediar entre horizontes culturales lejanos sea en el tiempo o en el espacio.

Poniendo a la hermenéutica como segundo momento de la metodología teológica, nosotros no nos atamos a las posiciones de la nueva hermenéutica, sino que partimos de la simple y obvia verdad de que la Palabra de Dios es una realidad histórica, es decir, una realidad vinculada esencialmente a ciertos personajes, acontecimientos y documentos que han existido hace muchos siglos y por tanto ya no son directamente observables a través de una experiencia personal inmediata sino sólo a través de un cuidadoso estudio de aquella larga tradición que la hecho llegar hasta nosotros. Por eso, la hermenéutica es en nuestro caso el estudio de toda la tradición teológica, especialmente de aquella originaria, la cual tiene valor normativo para todas las tradiciones sucesivas. Y esto significa que la aplicación de la hermenéutica a la teología no consiste tanto en colocar diversas definiciones dogmáticas dentro de su horizonte histórico y cultural cuanto en redescubrir desde sus inicios esta misma realidad y seguirla gradualmente en todas las fases principales de su desarrollo. Y éste es sin duda un procedimiento válido e insustituible, porque sólo la historia puede decirnos cuál es efectivamente el misterio revelado y cuáles han sido los diversos mecanismos y condicionamientos que dieron lugar a las diversas comprensiones que han madurado a través de los siglos y también a las diversas teologías que forman parte necesariamente de los mismos horizontes de comprensión (dado que el teólogo no hace otra cosa que transferir a nivel reflexivo lo que la comunidad eclesial está viviendo a nivel experiencial).<sup>6</sup>

### 3) *Momento fenomenológico.*

También el término "fenomenología", como el de "hermenéutica", adquirió con Husserl y sus discípulos una significación exclusiva: se pretende que éste sea el único procedimiento capaz de mirar de frente a la realidad y de revelar su verdadero rostro. Sólo la feno-

<sup>6</sup> Para un tratamiento más amplio de este tema, remito al lector a mi volumen *Scienze umane e teologia*, Urbaniana University Press, Roma, 1989, cap. VIII.

menología —según Husserl— nos libera de las ingenuidades del conocimiento ordinario y nos revela cuál es la realidad en sí misma, esencialmente. Nosotros nos rehusamos a suscribir los postulados husserlianos sobre la fenomenología y preferimos aplicar el método fenomenológico como lo han hecho Scheler, Merleau-Ponty, Polanyi, Levinas: simplemente para remover del objeto de nuestro estudio, la Palabra de Dios, todos aquellos prejuicios que la circundan y la ofuscan y para recoger las mejores informaciones posibles sea con la luz de la fe, sea con la de la razón (siguiendo en esto el ejemplo de Santo Tomás), considerándola en todos sus aspectos, sin privilegiar ninguno a costa de los otros.

Es sobre todo en el momento fenomenológico que el recurso a las *ciencias humanas* y a la ciencia en general adquiere gran importancia. Ellas efectúan un cuidado examen de la realidad, considerándola en sí misma. Para descubrir cuál es la realidad efectivamente interpelada por la Palabra de Dios (para saber quién es el hombre, qué es la sociedad, la libertad, la cultura, la verdad, la justicia, etc.), nos acercamos a ella con los procedimientos rigurosos de la sociología, de la psicología, de la antropología cultural, del psicoanálisis, etc.<sup>7</sup>

#### 4) *Momento filosófico.*

Tal como hemos explicado en otra parte,<sup>8</sup> la filosofía es el instrumento privilegiado, la “*ancilla*” más servicial, la aliada más potente de la teología. En efecto, si no se llega a alcanzar ese nivel máximo del saber humano que es la filosofía, no se puede obtener ninguna profundización de los misterios de la salvación. Esta tesis, que ha sido sostenida ininterrumpidamente por los teólogos católicos ya a partir de Clemente alejandrino y de Orígenes, ha tenido la autorizada reafirmación también de Juan Pablo II. Hablando a los profesores y a los estudiantes de la Pontificia Universidad Gregoriana, el Santo Padre dijo entre otras cosas: “La teología en su historia milenaria ha buscado siempre “aliados” que la ayudaran a penetrar todas las riquezas del plan divino, tal como él se devela en la historia del hombre y se refleja en la magnificencia del cosmos. Estos aliados fueron encontrados poco a poco en las ciencias y en las disciplinas que iban emergiendo bajo el impulso del deseo de conocer el misterio del hombre, su historia, su ambiente de vida”. Pero la aliada principal, la ciencia que presta mayor ayuda a la teología

<sup>7</sup> Sobre los desarrollos de la fenomenología y su uso en teología, cfr. B. MONDIN, *Scienze umane e teologia*, cit., cap. IX.

<sup>8</sup> Cfr. *Scienze umane e teologia*, cit., cap. IV.

sigue siendo siempre la filosofía. En efecto, “la conquista de la verdad natural que tiene su fuente suprema en Dios creador, así como la verdad divina la tiene en Dios revelador, ha vuelto a la filosofía (...) sumamente idónea para ser la *ancilla fidei* sin rebajarse a sí misma y sin restringir sus campos de investigación, sino por el contrario, adquiriendo desarrollos impensables de la razón humana”.<sup>9</sup>

La filosofía toca el culmen de su exploración del Todo en la *analogia entis*, la cual consiste esencialmente en la elaboración de una “gramática de lo trascendente” mediante el estudio racional de la realidad (del hombre, del mundo, de Dios), y ésta es la tarea principal de la metafísica.<sup>10</sup> La teología se dirige a la metafísica (como por otra parte también a las ciencias humanas) no tanto para alcanzar mediante sus formulaciones nuevas verdades sobre las cuales la Revelación no se hubiera expresado —aunque podría hacerlo si se trata de verdades secundarias en lo que concierne a la historia de la salvación— sino simplemente para adueñarse de esas verdades y para usarlas a fin de volver más “comerciable” la Palabra de Dios. Al teólogo no le interesa tanto la semántica de la filosofía (y de las ciencias humanas) cuanto la gramática.

Para asumir adecuadamente la función de instrumento hermenéutico y “gramatical” de la teología, la filosofía debe poseer aptitudes especiales. Sus odres deben ser lo bastante grandes y robustos como para recibir todo el vino de la verdad revelada. Ciertamente, muchas filosofías no poseen esta cualidad (por ejemplo, el empirismo, el escepticismo, el idealismo, el materialismo, el positivismo, el existencialismo, el neopositivismo, el “pensamiento débil”, etc.). Y por esto, el teólogo debe prestar atención a no servirse de ellas.

El ejemplo de los grandes teólogos del pasado constituye una magnífica lección para todos, aún hoy. Cuando Agustín escribió sus inmortales obras teológicas, el *De Trinitate* y el *De Civitate Dei*, en el mundo romano estaban de moda el escepticismo, el epicureísmo, el maniqueísmo y el neoplatonismo. El se opuso enérgicamente a los tres primeros, mientras que encontró muy adecuado para su reflexión teológica al neoplatonismo, una filosofía espiritualista, interiorista, fuertemente marcada por la trascendencia. Cuando Santo Tomás compuso su monumental *Summa Theologiae*, una nueva filosofía había hecho su ingreso en el mundo latino, la filosofía de Aristóteles. Era una filosofía sospechosa y contaminada de errores (especialmente en la exégesis que Averroes había hecho de ella) y por este

<sup>9</sup> JUAN PABLO II, Discurso a la Gregoriana del 17 de diciembre de 1979.

<sup>10</sup> Cfr. H. U. v. BALTHASAR, *La teología di Karl Barth*, Jaca Book, Milano, 1985.

motivo había sido reiteradamente condenada por la Iglesia. Santo Tomás tuvo la audacia de valerse de ella pero sometiéndola a una revisión sustancial de modo de volverla más conforme a las instancias espirituales y trascendentes del cristianismo. Hoy quizás se podría hacer otro tanto con alguna de las nuevas filosofías, pienso en modo particular en el existencialismo y el personalismo, siempre que se atienda a consolidar sus bases metafísicas.

##### 5) *Momento teológico.*

El momento teológico propiamente dicho es aquél en el cual sistemáticamente se busca adquirir una inteligencia más profunda de la fe, recurriendo a la gramática conceptual perfeccionada mediante el estudio científico y filosófico de la realidad. Es en este punto que se consume el desposorio entre fe y razón.

El trabajo específico del teólogo comienza cuando la fe sale del propio círculo e intencionalmente se vuelve hacia la razón, al *lumen naturale*, para realizar primeramente una intensificación del propio conocimiento de Dios y de las cosas en orden a Dios y posteriormente una presentación sistemática de dicho conocimiento. En este punto, el teólogo pone en juego dos procedimientos hermenéuticos, uno *ascendente* y el otro *descendente*. En el ascendente, se vale de todos los recursos noéticos de la razón para conseguir una mejor comprensión de la fe y se sirve de la gramática del saber humano para dar expresión a la misma fe. En el descendente, proyecta sobre todo el horizonte de la cultura humana la luz recibida de la fe, lo sana, lo potencia, lo enriquece, lo intensifica bajo el perfil semántico (de la verdad, del significado): "*liber ergo Scripturae preparativus est totius mundi ad Deum cognoscendum, laudandum, amandum*".<sup>11</sup>

Es bastante obvio que tanto en el momento ascendente como en el descendente, el trabajo del teólogo supone la máxima intensificación y sistematización del saber racional en cuanto tal. En efecto, cuanto más sólido y extenso es el horizonte gramatical y semántico, tanto más correcta, justa, adecuada será la forma, la expresión que hará asumir a la Palabra de Dios y, al mismo tiempo, tanto más vasta y profunda la fecundación del orden natural que logrará extraer de ella.

En conclusión, las dos hermenéuticas de la fe y de la razón que pueden ser promovidas y cultivadas también separadamente, en la teología se unen para dar lugar a una hermenéutica superior, que se

<sup>11</sup> BUENAVENTURA, *In Hexaëmeron*, III, 12.

sirve de los recursos de ambas, dando la precedencia a la hermenéutica de la fe en el orden semántico (de la verdad) y a la hermenéutica de la razón en el orden gramatical (de la expresión, de la forma).

En el momento específicamente teológico, además de una más profunda comprensión de la Palabra de Dios, se procura obtener también una exposición más ordenada, sistemática. Hoy, por diversos motivos—en particular, lo oneroso de la tarea que actualmente resulta bastante más ardua y compleja que en la época de los Padres y de los Escolásticos, la carencia de un instrumento filosófico adecuado, la sospecha de que el sistema lleva a la abstracción, la desconfianza en la especulación— se registra una cierta alergia y un notable recelo en relación al sistema teológico. Y sin embargo, ésta es una de las tareas primarias de la teología. La necesidad de dar orden a las verdades esparcidas en la Sagrada Escritura está ya en la base de aquellos pequeños condensados de teología que son los Símbolos (apostólico, constantinopolitano, . . . de Pablo IV).

A los que objetan que la única *regula fidei* es la Escritura y que por tanto “es la compilación de símbolos como reglas de fe” que debe tener como objeto el teólogo, Santo Tomás replica: “Las verdades de la fe están contenidas en la Sagrada Escritura de manera difusa (*diffuse*), en modos diversos (*variis modis*) y, en ciertos casos, oscuramente (*et in quibusdam obscure*), de manera que para extraer las verdades de fe de la Escritura, se precisan largos estudios y ejercicios (*longum studium et exercitium*) que no están al alcance de todos los que tienen el deber de conocer estas verdades; dado que muchos de ellos, ocupados en otros quehaceres, no pueden dedicarse al estudio. De aquí la necesidad de recoger de los textos de la Sagrada Escritura un claro compendio para proponer a la fe de todos. Pero esto no es un agregado que se hace a la Sagrada Escritura, sino más bien un resumen” (S. Theol., II-II, 9, ad 1).

Al inicio del siglo III, Clemente alejandrino (con sus *Stromata*) y su discípulo Orígenes (con sus *Principios*) fueron los primeros estudios que intentaron recoger y ordenar en modo sistemático todas las verdades del cristianismo sirviéndose de la filosofía griega. En el prólogo de su obra (*Stromata*, I, 1, 15), Clemente escribe que “no dudará en utilizar los mejores elementos de la filosofía y de la cultura, que nos prepara a la ciencia” y que tratará “de regar con el agua buena del pensamiento griego la parte terrestre de nuestros lectores para disponerlos a recibir la simiente espiritual y a hacerla prosperar”. Análogamente, Orígenes, y en modo aún más explícito y categórico, escribe en el Prefacio de sus *Principios*:

Es preciso, entonces, según el precepto que dice: *Haced resplandecer ante vuestros ojos la luz de la ciencia* (Os., 10, 12), que de tales elementos de base (las verdades fundamentales del cristianismo) se sirva todo el que desee ordenar en un todo orgánico la explicación racional de todos estos argumentos, de modo de poner en evidencia las verdades sobre cada uno de los puntos con demostraciones claras e inexpugnables y de ordenar una obra orgánica con argumentaciones y enunciaciones, sea aquéllas que habrá encontrado en las Sagradas Escrituras sea aquéllas que habrá podido deducir de allí gracias a una búsqueda conducida con exactitud y rigor lógico (Prefacio, n. 10).

San Agustín es el autor de dos obras sistemáticas celeberrimas que tienen un valor especulativo excelso, el *De Trinitate* y el *De Civitate Dei*. La segunda, a su modo, es una *summa* no sólo de la historia de la salvación sino también de toda la verdad revelada.

Un escrito sistemático que ejerció un influjo considerable no sólo en el mundo griego sino también en el mundo latino del medioevo es la *Fuente del conocimiento* de San Juan Damasceno, una síntesis teológica de notable valor, subdividida en tres partes: 1) *Dialéctica*, 2) *Historia de las herejías*, 3) *Fe ortodoxa*.

La época de oro de la teología sistemática es la de la gran Escolástica (siglos XII y XIII). Entre los monumentos especulativos construidos en aquel período en el que la civilización cristiana tocó su apogeo, señalemos los siguientes: *Los cuatro libros de las sentencias* de Pedro Lombardo; la *Summa sententiarum* de Hugo de San Víctor; el *Comentario a las Sentencias* de San Buenaventura; las dos *Summae* (*Contra gentiles* y *Theologiae*) de Santo Tomás; los tres monumentales *Comentarios a las Sentencias* de Duns Scoto.

Aún en nuestro siglo, no obstante una evidente alergia por la sistemática, no faltan ejemplos de construcciones sistemáticas imponentes; pienso particularmente en la *Dogmática eclesial* de K. Barth, en la *Teología Sistemática* de Paul Tillich y en la *Gloria* de H. U. v. Balthasar.

En todos estos maravillosos emprendimientos de la especulación teológica, se puede constatar que la teología es esencialmente un desposorio entre la razón humana y la Palabra Divina. Es un darse y un recibir recíproco, si bien la iniciativa principal parte de Dios, como ocurre en la encarnación del Verbo. El saber humano (filosófico-científico-fenomenológico-hermenéutico) provee aquella precomprensión (preliminar y prolegoménica) de la realidad (el hombre, el mundo, la sociedad) a la cual se dirige la Palabra de Dios, la cual a su vez carga la gramática conceptual con una nueva semántica: las palabras

humanas se convierten así en portadoras del logos divino y actúan una encarnación verbal análoga a la encarnación real que tuvo lugar en Cristo Jesús, donde la humanidad se convirtió en el receptáculo del Verbo de Dios.

#### 6) *Momento pastoral.*

En la teología post-conciliar, se ha subrayado fuertemente la función pastoral, práctica, política de la teología. Se ha dicho justamente que ésta no se puede limitar a la contemplación del mundo, aunque se trate de un "mundo divino", sino que debe operar activamente para la transformación del mundo humano. Por otra parte, la historia de la salvación también ha sido una gran revolución que contribuyó a transformar profundamente al hombre, la cultura, la sociedad: liberó a los hebreos de la esclavitud del Faraón, hizo desaparecer del imperio romano el sistema de la esclavitud, elevó la condición de la mujer, hizo valer el principio de la dignidad inviolable de la persona humana, etc.

Por lo tanto, el teólogo debe prestar atención a las situaciones socio-político-culturales del propio tiempo y del propio ambiente, a las instancias que surgen de los problemas de la justicia, de la miseria, del hombre, de la opresión, de la contaminación y, coherentemente, debe conducir sus reflexiones en direcciones que le permitan contribuir a la promoción humana, a la liberación de los pobres y de los oprimidos, a la defensa del ambiente.

La teología de la liberación en cuanto quiere ser una teología práctica, aplicada, atiende a una función importante, indispensable, y, si es elaborada según los criterios de subordinación de la razón humana a la Palabra de Dios a los que hicimos mención más arriba, merece total aprobación, con tal que no pretenda prescindir de la función especulativa de la teología y sustituirla.<sup>12</sup> En la teología hay lugar tanto para Marta como para María, pero el primado le corresponde a María: "María eligió la parte mejor".

Naturalmente, cada una de estas seis operaciones exige mucho tiempo y gran empeño y probablemente, ningún teólogo está en condiciones de llevarla a término perfectamente por sí solo. Esto significa que el trabajo del teólogo, como el trabajo de cualquier otro especialista, hoy exige la colaboración de los otros; esto significa que debe realizarse en equipo.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Cfr. CL. BOFF, *Teologia e pratica. Teologia do politico e suas mediações*, Vozes, Petropolis, 1978.

<sup>13</sup> Cfr. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Comme si fa teologia*, Paoline, Alba, 1974, pp. 181-213.

## II. EL RECURSO A LAS CIENCIAS HUMANAS

Como todos sabemos, en el orden del desarrollo del *saber humano*, las ciencias humanas han sido las últimas en llegar. Su surgimiento no ha sido fácil y su afirmarse en el mundo científico es todavía hoy objeto de disputa, dada la singularidad de su estatuto epistemológico (que está a medio camino entre las ciencias experimentales y la filosofía). Su aceptación en el mundo teológico también ha sido muy cauta, y se ha dado con gran recelo, vistos los abusos que han hecho de ellas ciertos teólogos.

Y sin embargo no hay duda alguna de que en la lectura de la Palabra de Dios y en su exposición, el teólogo hoy ya no puede contentarse con recurrir solamente a la gramática, a la retórica, a la dialéctica, a la semántica, a la historia y a la filosofía como hacían los Padres y los Escolásticos. Debe servirse también de ese vasto mundo del saber que la modernidad puso a su disposición. En particular debe hacer uso de aquellas ciencias humanas que lo ayudan a comprender mejor la realidad histórica, política, social y cultural, la cual por un lado es el verdadero destinatario de la Palabra de Dios, y por otro lado es el horizonte hermenéutico dentro del cual la Palabra de Dios debe ser "calada". "La antropología teológica (por ejemplo) puede y debe *aceptar* los resultados a los cuales ha llegado la antropología humano-científica y filosófica. Y en el ámbito de investigación de esta última, ella no podrá imponer un saber del todo peculiar ni tampoco fuentes específicas de conocimiento. Cuando se vuelva necesario, la antropología teológica deberá alentar a sus hermanas "ciencia" y "filosofía" a desarrollar cada una su obra, ya que ella no lo hace, o al menos no lo hace *como* disciplina teológica, si bien esto no debe excluir una misión personal entre la investigación de tipo teológico y la de orden humano-científico".<sup>14</sup>

Las ciencias humanas en bloque forman el gran instrumento hermenéutico con el cual el teólogo desarrolla su trabajo de comprensión y de reexpresión del mensaje bíblico y de la historia de la salvación (de la revelación en general). Obviamente, según sean los misterios que se consideran, debe variar también el tipo de ciencias

---

<sup>14</sup> O. H. PESCH, *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia, 1988, pp. 527-528. Como ya había enseñado Santo Tomás en su tiempo a propósito de las relaciones entre filosofía y teología, excluyendo que entre las dos pudiera darse algún conflicto insoluble, Pesch sostiene con justicia que "la fe y el conocimiento científico-racional pueden entrar, aparentemente y sólo temporariamente en conflicto sobre el terreno de las ideas y de las teorías, pero no en línea de principio, porque el conocimiento racional y sus intuiciones son también tema y punto de referencia de la fe, y son recibidos por ella". "La fe abarca la totalidad de la vida humana, por tanto también a la razón y todo aquello que las ciencias humanas estudian y, a su modo, tratan de profundizar" (O. H. Pesch, *op. cit.*, pp. 528-529).

humanas a ser utilizadas. Así, por ejemplo, si la meditación del teólogo se refiere al pecado, la libertad, la gracia, la fe, la esperanza, los instrumentos hermenéuticos idóneos son la antropología filosófica, la psicología, el psicoanálisis, la moral. Si el misterio tratado es el de la Iglesia, los instrumentos son la antropología cultural, la sociología, el análisis sociopolítico, la hermenéutica, la fenomenología. Si el misterio es el de Dios y de la Trinidad, los instrumentos principales son la fenomenología, la semántica, la psicología, la metafísica. Estos mismos con el agregado de la hermenéutica son también los instrumentos fundamentales para el estudio del misterio de Cristo. Mientras que para el misterio de la revelación, las ciencias humanas a las que hay que recurrir son la historia, la lingüística, el análisis semántico, la hermenéutica.

La relación de las ciencias humanas con la teología no es unívoca como podría aparecer según lo que hemos venido diciendo hasta ahora, sino dialógica: ellas son no solamente servidoras o aliadas de la teología, sino también beneficiarias de esta última. En efecto, mientras por un lado las ciencias humanas proveen a la teología de una gramática conceptual con la cual revestir y expresar la Palabra de Dios, por otro lado ellas pueden recibir de la teología un nuevo espesor semántico. En efecto, solamente la Palabra de Dios nos da a conocer toda la verdad del hombre, sea como individuo o como ser social. Dicha verdad ofrece nuevos contenidos semánticos a los mismos conceptos ya usados por la antropología filosófica, la antropología cultural, la psicología, la sociología, la politología, etc.

En el momento actual de crisis general del saber humano, las verdades propuestas por el teólogo (en un diálogo interdisciplinario) pueden ejercer una función soteriológica respecto de las ciencias humanas: son estrellas polares que liberan a las ciencias humanas de las sirenas del "*pensiero debole*" o las ayudan a recorrer más confiadamente su camino hacia la verdad.

### III. EL USO DEL PSICOANÁLISIS EN TEOLOGÍA

El psicoanálisis, en línea de principio, no es un peligro para la teología y por lo tanto el teólogo, *por sí mismo*, no tiene ningún derecho a excluirlo de la amplia escuadrilla de sus servidores. En efecto, "¿qué peligro podría significar para la experiencia religiosa aprender a comprender mejor la naturaleza del hombre y las leyes que regulan su existencia? La verdadera amenaza no deriva de la ciencia, sino del modo como se vive. El hombre moderno se ha desacostumbrado a buscar en sí mismo el objetivo último de la vida, y se ha transformado en un engranaje del mecanismo económico que ha construido

con sus propias manos. El hambre moderno se fija en los resultados técnicos, en el éxito; de su felicidad y de su alma se ocupa mucho menos".<sup>15</sup>

Ciertamente, en el psicoanálisis, más todavía que en las otras ciencias, existe la tentación de absolutizar la propia forma del saber y de sustituir, en consecuencia, ya a la metafísica, ya a la teología. "Ciencia positiva del hombre, no apropiada por principio para decidir las cuestiones últimas de la verdad, la psicología está siempre expuesta a la tentación de transgredir los límites de su saber metódico, en cuanto está claro que, desde su proyecto inicial, ella persigue necesariamente la esperanza de englobar en el campo de sus aplicaciones sectores cada vez más vastos de fenómenos. Se entiende por eso que generalmente la psicología presente una crítica reductiva de la religión. Un tal cientismo psicológico, inevitable en una ciencia viva, no puede ser superado sino volviendo a los fenómenos".<sup>16</sup>

Sin embargo, si el psicoanálisis no desborda los límites de su propio ámbito, puede prestar algún buen servicio en el estudio del sentido de la Palabra de Dios y de la génesis de los ritos y de los símbolos. Pero no tiene ningún derecho a pronunciarse sobre la verdad de la Palabra de Dios y sobre los eventos de la historia de la salvación. "Sus criterios no conciernen, de hecho y de derecho, más que a la actitud de los sujetos religiosos que estudia. Su juicio de verdad es, por tanto, un enunciado sobre la *veracidad* o sobre la autenticidad de una actitud o de un comportamiento",<sup>17</sup> y no sobre el objeto de la fe.

Como enseña Agustín en el *De doctrina christiana*, todas las formas del saber humano pueden contribuir a mejorar la comprensión de la Palabra de Dios. Esto también vale para el psicoanálisis. Pero el teólogo no puede confiarse a esta servidora en modo exclusivo, dejando aparte las otras (la filosofía, la metafísica, la historia, la antropología cultural, la sociología, etc.); menos aún puede seguirla a ojos cerrados, sino que debe poner en juego mucha circunspección. El teólogo debe ejercitar constantemente una vigilancia crítica sobre cada uno de sus instrumentos y debe hacerlo en modo especial con un instrumento tan delicado y peligroso como es el psicoanálisis.

Personalmente soy del parecer que no se deben sobrevalorar los servicios que la teología puede obtener del psicoanálisis, justamente porque esta disciplina echa mano de un mundo (el psíquico) que no

<sup>15</sup> FROMM, *Psicoanalisi e religione*, pp. 85-86.

<sup>16</sup> A. VERGOTE, *Interpretazioni psicologiche dei fenomeni religiosi nell'ateismo contemporaneo*, p. 731.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 339.

tiene nada de la evidencia que caracteriza al mundo físico: se trata de un mundo absolutamente misterioso y en gran medida indescifrable. El mundo de sus investigaciones es el inconsciente: esa recóndita esfera de la psiquis que debería determinar en gran medida las motivaciones del obrar humano.

El inconsciente es una vasta vorágine dentro de la cual se puede descargar más o menos arbitrariamente todo lo que se quiere. Sabemos que para Freud el inconsciente es el volcán donde se desencadenan y explotan las pulsiones de la *libido*. Para Jung, "el inconsciente es el depósito de todas las experiencias humanas desde los orígenes primordiales, no un depósito muerto ni un campo desolado de ruinas, sino un sistema vivo y abierto, pronto a reaccionar por caminos invisibles y por eso mismo activísimos (...). El inconsciente colectivo es la poderosa masa hereditaria espiritual del desarrollo humano, que renace en cada estructura cerebral individual. La conciencia, en cambio, es un fenómeno efímero que sirve para las adaptaciones y orientaciones momentáneas".<sup>18</sup>

Para Frankl, el inconsciente es la morada de Dios y actúa como sustrato de toda expresión religiosa consciente, aunque no la determina necesariamente. "Para nosotros —escribe Frankl—, la religiosidad inconsciente, el inconsciente espiritual globalmente entendido es un ser-inconsciente que se decide y no en cambio un ser-empujado que parte del inconsciente. Para nosotros el inconsciente espiritual, y por tanto la religiosidad inconsciente, el "inconsciente trascendental", no es un inconsciente que determina, sino más bien uno que existe", de modo que, concluye Frankl, "la religiosidad es existencial, o bien no es absolutamente nada".<sup>19</sup>

En lo que a mí respecta, no soy contrario a la categoría del inconsciente, pero me rehúso a hacer de ella una galera mágica de la cual cada uno puede extraer lo que quiere, como atestigua escandalosamente la historia del psicoanálisis. Esta es una buena razón por la cual la teología debe valerse del psicoanálisis *cum grano salis*. Pero hay otra razón no menos válida, en cuanto se refiere directamente a la naturaleza humana. El hombre es hombre no en la medida en que se deja conducir por el inconsciente, sino por la razón. El inconsciente lo tienen también los animales, la razón no. El mayor título del cual se precia el hombre (y también el único capaz de explicar las vicisitudes morales y religiosas de la humanidad) es la liber-

<sup>18</sup> JUNG, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Einaudi, Torino, 1977, pp. 120 y 122.

<sup>19</sup> V. FRANKL, *Dio nell'inconscio*, Morcelliana, Brescia, 1977, pp. 70 y 71.

tad, y ésta no es fruto del inconsciente sino de la cooperación de la razón y la voluntad. Por lo tanto, también la *imago Dei*, que es el tema central no sólo de la antropología sino de toda la teología, no se sitúa en el inconsciente y en la necesidad religiosa, o en la huella de lo divino allí inscripta, sino, como bien ha visto Agustín, en la memoria, en la voluntad y en el intelecto y en sus actos específicos: *mens, amor, notitia*. Por eso, para hablar al hombre, Dios no tiene real necesidad de pasar por el inconsciente, porque lo ha dotado de inteligencia y de lenguaje, por los cuales lo ha hecho capaz de captar y entender directamente sus mensajes.<sup>20</sup>

#### IV. EL USO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Una argumentación análoga a la que hemos desarrollado hasta aquí sobre el uso del psicoanálisis en teología debe hacerse también para el uso de la sociología, y éste es un tema muy polémico, porque el recurrir a las ciencias sociales, en particular al análisis marxista de la sociedad, ha sido —como se sabe— uno de los nudos más discutidos en relación a la teología de la liberación. Para entendernos mejor, es preciso hacer una breve alusión al desarrollo del pensamiento socio-político-cultural.

Tanto los filósofos griegos como los modernos se han preocupado por resolver solamente dos problemas en relación a la sociedad: el de su origen (natural o convencional) y el de la autoridad política. La filosofía social más reciente ha profundizado el papel que desempeñan en la sociedad la ideología y la utopía y ha mostrado que la vida de la sociedad está determinada por una tensión dialéctica entre el factor ideológico y el factor utópico; es decir, entre la imagen de lo que una sociedad es actualmente y que tiende a la propia autoconservación (ideología) y la imagen de lo que aspira a llegar a ser y que actúa como fermento revolucionario respecto al *Status quo* (utopía). Esta distinción es útil también para el estudio de la Iglesia y puede ser aplicada al análisis de las relaciones entre la Iglesia y Reino de Dios.

A mi entender, la gramática conceptual más apropiada para el estudio de la Iglesia es provista por la sociología cultural, que es aquella parte de la sociología que estudia el alma de la sociedad, que es la cultura. Esencialmente todo grupo social elevado a la dignidad de pueblo o nación está constituido por un cuerpo (los miembros

<sup>20</sup> Además, puede también observarse que todos los discursos hermosos o feos que se hacen en torno al inconsciente son discursos de la razón y no del inconsciente. ¿Qué decir entonces? ¿Que la razón es una función del inconsciente? ¿Más en este caso, puede seguir diciéndose que el inconsciente es verdaderamente inconsciente?

que lo componen) y de un alma (su cultura). Al igual que el alma del individuo, también el alma del grupo (la cultura) posee varias facultades, de las cuales las principales son: el lenguaje (facultad simbólica), costumbres (facultad ética), instituciones (facultad política), valores (facultad axiológica). Con estas facultades cada sociedad desarrolla toda una serie de productos culturales: literatura, ciencia, filosofía, arte, religión, derecho, moral, economía, tecnología, etc.<sup>21</sup>

Asumiendo la clave socio-cultural como instrumento hermenéutico del misterio de la Iglesia, las adquisiciones más importantes a las cuales podemos llegar son las siguientes:

*Primera:* La Iglesia en cuanto nuevo Pueblo de Dios dispone de un aparato cultural totalmente original que trae origen "*non ex sanguinibus, neque ex voluptate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo*" (Jn., 1, 13): todos los grandes pilares de la cultura del pueblo de Dios son de origen divino: los símbolos (las grandes verdades dogmáticas relativas a Dios, a la Trinidad, al hombre, etc.), los ritos (los Sacramentos), las leyes (el *mandatum novum*), las instituciones (ministerios, jerarquía, etc.).

La *Lumen Gentium* ilustra egregiamente esta verdad en el número nueve cuando declara:

"Este pueblo mesiánico tiene por cabeza a Cristo, 'dado a muerte por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación' (Rom. 4, 25) y que ahora, después de haberse adquirido un nombre que está por encima de todo nombre, reina glorioso en el cielo. Tiene por condición la dignidad y libertad de los hijos de Dios, en el corazón de los cuales habita el Espíritu Santo como en un templo. Tiene por ley el nuevo precepto de amar como el mismo Cristo nos ha amado (cfr. Jn. 13, 34). Y finalmente, tiene por fin el reino de Dios, comenzado en la tierra por el mismo Dios, y que debe ser ulteriormente extendido hasta que al final de los tiempos sea llevado a cumplimiento por Él, cuando aparecerá Cristo, nuestra vida (cfr. Col., 3, 4) (...). Por eso, el pueblo mesiánico, aún no abarcando efectivamente la universalidad de los hombres y apareciendo tal vez como una pequeña grey, constituye sin embargo para toda la humanidad el germen más fuerte de unidad, de esperanza y de salvación".

<sup>21</sup> Para un análisis detallado de los elementos constitutivos de la cultura, remito a mi volumen *Una nuova cultura per una nuova società*, Massimo, Milano, 1982; para una aplicación del análisis sociocultural al estudio de la Iglesia, véase B. MONDIN, *La Chiesa primizia del regno*, Dehoniane, Bologna, 1987.

*Segunda:* De cuando en cuando, la Iglesia universal, conservando idénticos e inalterados los elementos culturales sobrenaturales, se “*historiciza*” y se “*localiza*”, encontrando, asumiendo, purificando los componentes culturales de los varios pueblos y naciones que abrazan el Evangelio y llegan a ser así asumidos en el Cuerpo de Cristo. Gracias a esta lógica encarnacionista, la Iglesia que en su origen era judaico-helenística pasa a ser greco-romana y después gótica, bizantina, etc. Hoy, gracias a la misma lógica, está llamada a hacerse africana, india, china, latinoamericana, etc.

El análisis socio-cultural atestigua un hecho muy importante: también en la cultura del nuevo Pueblo de Dios se refleja el carácter “teándrico” de la Iglesia: es una cultura (ésta que nace de la simbiosis entre los elementos de origen divino y los de origen humano) que tiene un aspecto humano y un aspecto divino. Se podría decir que es humana en la gramática mientras que es divina en la semántica (en los significados, en los contenidos). Sólo que las relaciones entre lo humano y lo divino en la dimensión cultural de la Iglesia no son tan simples como parece sugerir la fórmula precedente porque, como lo quiere el misterio de la Encarnación, el aporte humano no se restringe a la gramática sino que alcanza también a la semántica. El Hijo de Dios haciéndose hombre no asume simplemente los elementos esenciales de la naturaleza humana, sino también los rasgos particulares del pueblo en medio del cual eligió hacerse hombre: El se hace hebreo en todo y por todo: en el lenguaje, en las costumbres, en las leyes, en los valores, en las instituciones. Y lo mismo vale para el nuevo Pueblo de Dios: “él no recibe y asume del contenido cultural humano solamente los elementos estructurales esenciales (la gramática) sino también contenidos particulares (que forman parte de la semántica): la Iglesia naciente asimila, como su fundador, muchos contenidos de la cultura hebraica y helénica; pero luego, apenas traspasa los confines de la Palestina y recibe en sus filas gente de todas partes del imperio, abandona los rasgos específicos de la cultura judeo-helenística y confiere a su evangelio, a sus símbolos, a su ordenamiento organizativo, a sus costumbres, a sus leyes, a sus valores improntas culturales típicas del mundo helenístico. También esta verdad ha sido expresada egregiamente por el Concilio Vaticano II en la *Gaudium et Spes* (n. 58):

“La Iglesia viviendo en el curso de los siglos en condiciones diversas, se ha servido de las diferentes culturas para difundir y explicar el mensaje cristiano en su predicación a todas las gentes para estudiarlo y profundizarlo, para expresarlo mejor en la vida litúrgica y en la vida multiforme de la comunidad de los fieles. Pero al mismo tiempo, enviada a todos los pue-

blos de cualquier tiempo y lugar, no se ata de modo exclusivo e indisoluble a ninguna estirpe y nación, a ningún modo particular de vivir, a ninguna costumbre antigua o reciente. Fiel a la propia tradición y al mismo tiempo consciente de su misión universal, ella puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura; tal comunión enriquece tanto a la misma Iglesia cuanto a las diversas culturas”.

En la actualización de la dimensión sociocultural, la Iglesia debe mantener fidelidad a su naturaleza “teándrica”. Esto significa que en cuanto humana y católica, ella debe hacerse pueblo de Dios para todos los pueblos, pero al mismo tiempo en cuanto divina, debe exigir a cada pueblo una conversión cultural más o menos profunda que lo lleve a recibir y asimilar la semántica de la Palabra, de los Sacramentos, de las Leyes, de los Valores, de las Instituciones que Jesucristo ha otorgado con grandísima munificencia al nuevo Pueblo de Dios.

La simbiosis entre gramática cultural humana y semántica cultural divina está dictada no sólo por motivos encarnacionísticos sino también soteriológicos. En efecto, todas las culturas llevan en sí la herida de la caída original; están profundamente contaminadas por la soberbia de la inteligencia y por la infidelidad del corazón del hombre, están manchadas por el error y el pecado. Y así como la formación de la persona singular tiene necesidad de la gracia de Dios, análogamente la estructuración (cultura) de la sociedad tiene necesidad de la acción salvífica de Cristo. En efecto, “el Evangelio de Cristo renueva continuamente la vida y la cultura del hombre caído, combate y remueve los errores y los males, que derivan de la siempre amenazadora seducción del pecado. Continuamente purifica y eleva la moralidad de los pueblos. Con la riqueza sobrenatural, fecunda desde el interior, fortifica, completa, restaura en Cristo las cualidades espirituales y las dotes de cada pueblo. De tal modo, la Iglesia, cumpliendo su misión, ya con este mismo hecho estimula y contribuye a la cultura humana y civil y, mediante su acción, también litúrgica, educa al hombre para la libertad interior” (G. S., 58).

Al igual que en la encarnación histórica, también en la cultural pueden surgir polarizaciones peligrosas y perniciosas: entre los partidarios de la excesiva inculturación, por una parte, y los opositores a cualquier inculturación en nombre de la pureza del Evangelio y de la espiritualidad de la Iglesia, por la otra: renovando a nivel eclesiológico las antiguas herejías cristológicas de los arrianos, por una parte, y de los eutiquianos, por la otra. En la historia de la Iglesia, se encuentran innumerables ejemplos tanto de la primera como de la

segunda polarización. Hay muchas herejías debidas a una excesiva inculturación, por ejemplo, las herejías de los gnósticos, de los nestorianos, de los averroístas, de los humanistas, de los iluministas, de muchos nuevos teólogos y de ciertos teólogos de la liberación. En general, son las herejías de los progresistas. Mientras que muchas otras herejías son debidas al rechazo o a la falta de inculturación, por ejemplo las herejías cristiano-judaizantes, de los montanistas, de los cátaros, de los albigenses, de los mismos reformadores protestantes, de los tradicionalistas del siglo pasado y de nuestro siglo. Estas son, obviamente, las herejías de los conservadores.

### CONCLUSION

Concluyendo, la relación de las ciencias humanas con la teología puede ser y de hecho ha sido ya conflictiva, ya armoniosa. Pero esto ocurrió también con la filosofía. La relación se vuelve conflictiva cuando las ciencias humanas reivindican para sí misma un lugar absoluto, definitivo, totalizante, conclusivo y omninclusivo: es decir, cuando se transforman en meta-psicología, en meta-fenomenología, etc. La relación se vuelve en cambio de alianza cuando las ciencias humanas reconocen la limitación de su ámbito (objeto) y el carácter provisorio e hipotético de su saber.

La situación es análoga a la de la filosofía. Barth justamente no quiere que la filosofía se transforme en una jaula de la fe. Es la filosofía que debe ser servidora de la fe y no viceversa. Pero contra Barth, nosotros defendemos una relativa autonomía de la filosofía, de las ciencias experimentales y de las ciencias humanas. Sólo así ellas podrán elaborar aquella gramática conceptual para poner al servicio de la fe a fin de que ésta se eleve al grado de teología. Tal era ya la enseñanza de Clemente alejandrino: la fe se convierte en gnosis cuando se coloca la toga de la filosofía.

Expresando el mismo concepto en un lenguaje más técnico: la *analogia entis* no sustituye a la *analogia fidei*, pero sin *analogia entis* no se da tampoco la *analogia fidei*. Sin *ratio* se vuelve imposible cualquier *intellectus fidei*. Esta es la última palabra también en lo que concierne a la legitimidad del uso de las ciencias humanas en teología.

BATTISTA MONDIN

*Universidad Urbaniana - Roma*

## LA "OPCION POR LOS POBRES" Y LA MORAL TOMISTA

*"Los bienes superfluos  
que algunas personas poseen,  
son debidos, por derecho natural,  
al sostenimiento de los pobres" (2-2, 66, 7).*

### A) INTRODUCCION

No es nada fácil, en los esquemas de la teología escolástica tradicional, encontrar un lugar apropiado para situar el concepto, más bien nuevo, de la 'opción por los pobres'. Es indudable mérito de la reflexión teológica actual, especialmente la llevada a cabo en las últimas décadas en nuestro continente latinoamericano, haber despertado en toda la Iglesia la conciencia de esta urticante cuestión. Se podrán discutir las soluciones concretas propuestas para el problema por diversas tendencias dentro del panorama de la teología contemporánea, pero no se podrá discutir la existencia del problema mismo y la urgente necesidad de resolverlo. El fenómeno masivo de la pobreza es demasiado evidente en Latinoamérica, como para no alertar la atención del teólogo, si quiere que su teología viva y se encarne.

Con las presentes reflexiones no pretendo incursionar en los nuevos caminos emprendidos por la denominada "teología de la liberación", tarea que dejo a otros más competentes e informados. Intento una tarea más sencilla, y más proporcionada a mis escasos conocimientos; aunque pienso que, si mi interés marcha en otro sentido, no es precisamente en un sentido contrario. La opción por los pobres —creo— es ante todo un postulado evangélico; debe entonces partir de las mismas entrañas de la concepción cristiana del mundo, de la sociedad y de la historia. Me parece, pues, imposible que no exista en la teología clásica, sobre todo dentro del tomismo, sistema tan abierto a todas las inquietudes y a todos los interrogantes, una manera de situar la cuestión y ordenar las ideas. Trataré de mirar las cosas desde el ángulo de visión de mi especialidad, la teología moral, de la cual, según pienso, pueden provenir propuestas de solución concreta a tan ardua y urgente realidad. Es evidente que a los mora-

listas del pasado no se les presentaba de la misma manera que a nosotros, ni con la misma urgencia, ya que eran otras las circunstancias y las preocupaciones. Pero la realidad de la pobreza “ex necessitate”, como solían llamarla para contraponerla a la pobreza “voluntaria”, existió siempre y siempre fue considerada un mal y, por tanto, digna de ser desarraigada. Son múltiples los testimonios patristicos en contra de la pobreza y enérgicas las denuncias de las injusticias que la provocan.

Tratándose de la teología moral tomista, es inútil pedirle una presentación del problema similar a la de hoy. Sin embargo, podemos encontrar bases sistemáticas, es decir, principios doctrinales, que nos ofrezcan pautas para resolver situaciones, al fin y al cabo objetivo propio de la moral. La misma teología actual corre el riesgo de la declamación pura, si no desciende al nivel de los hechos cotidianos. Creo advertir, en la preocupación del pueblo latinoamericano, más el deseo de recibir soluciones que el de escuchar exposiciones sobre su injusta marginación.

Pues bien, intentaré presentar —desde la más clásica visión teológica— una doctrina de Santo Tomás, a mi juicio rica en consecuencias sociales y políticas de todo orden, que me complace denominar “moralidad de lo superfluo”, donde encontramos un concepto teológico de la “propiedad privada” no coincidente con el que vulgarmente se le atribuye.

## B) EL ORIGEN DE LA PROPIEDAD PRIVADA SEGUN SANTO TOMAS

### I. *La teología del dominio*

Varias son las nociones teológicas encerradas en el término “dominio”. Me atengo al significado más estricto, que luego aplicaremos. Dominio define “*la facultad de disponer o usar de una cosa en provecho propio*”; cuando ese dominio es pleno y perfecto, o sea, de disponer de la substancia de la cosa y de su utilidad, tenemos el llamado “derecho de propiedad”. Este concepto de dominio es el aplicado por los teólogos clásicos al derecho del hombre sobre las cosas inferiores. No se apartaron, por consiguiente, de la perspectiva bíblica.<sup>1</sup> Mas, al mismo tiempo, observaron que por el camino de la razón, los

<sup>1</sup> “Le diste (al hombre) el señorío sobre las obras de tus manos, todo lo colocaste bajo sus pies” (pp. 8, 7-8).

filósofos llegaban a las mismas conclusiones. El análisis teológico, empero, es más profundo y completo. Santo Tomás, sintetizando la antigua y extensa tradición bíblico-teológica, al señalar las relaciones del hombre con las cosas exteriores, establece una luminosa distinción. El *ser natural* de las cosas está sometido únicamente a Dios, a quien los seres se sujetan absolutamente. Si el hombre se arrogara el mismo derecho, pervertiría el orden de la creación, atentando contra el derecho divino sobre el universo. ¿Cuál es, entonces, el tipo de dominio que le compete al hombre, en cuanto derivado de Dios? Solamente el *uso* de las cosas. Se parte del postulado, antes señalado, de que las cosas han sido hechas por Dios para el hombre, a fin de que las administre y las use. Se trata de una razón teológica. Pero hay también una razón ontológica, formulada por Santo Tomás con un principio aristotélico: "siempre los seres más imperfectos existen para los más perfectos". Luego, tanto por ser imagen de Dios y participar de su gobierno sobre el universo, cuanto por ser una naturaleza más perfecta, a la que ontológicamente se subordinan las menos perfectas, tiene el hombre un *dominio natural* sobre los seres de la creación.<sup>2</sup>

Pero, podemos todavía preguntarnos: ¿es este *derecho natural* de dominio una característica del género humano en cuanto tal, o compete también a los individuos que lo componen? A esta pregunta ya contestaba taxativamente Francisco de Vitoria:

"No sólo la universalidad y comunidad del género humano tiene dominio sobre todas las cosas, sino también cualquier hombre en la naturaleza íntegra, es decir, estando en el puro derecho natural, tenía dominio sobre las cosas creadas y podía usar de ellas".<sup>3</sup>

Comenta un autor moderno:

"Ante el derecho natural, todos los hombres son iguales y no tiene uno porqué poseer más bienes y otro menos, sino que todos los bienes deben ser poseídos indistintamente por cualquiera, ante esa norma primordial de la naturaleza, porque cada hombre está igualmente dotado de la facultad de dominar las cosas exteriores. De ello deducían los teólogos que, por derecho natural, todos los bienes son comunes, con un tipo de comunismo negativo y aún teórico, en cuanto que la naturaleza no ha determinado la porción de bienes a cada uno,

<sup>2</sup> Cf. II-II, 66, 1.

<sup>3</sup> *Comentarium in II-II*, l. c. n.º 16. Esta fórmula permitió al gran Maestro de la Jurisprudencia española defender el derecho de los indios sobre sus tierras, que injustamente le eran arrebatadas por los encomenderos.

sino que su derecho natural de posesión se extiende a los bienes creados en general. Es lo que Santo Tomás expresa con su fórmula repetida de que en cuanto al uso todas las cosas son comunes".<sup>4</sup>

En un lenguaje más preciso y técnico deberíamos decir que se trata de un *derecho natural primario*. Llamaban de esta manera los teólogos y juristas antiguos, a las normas emanadas directamente de la esencia de los seres, antes de cualquier intervención o determinación de la razón humana. Por el contrario, se decía *derecho natural secundario* a aquellas normas que, emanando también inmediatamente de la naturaleza, suponían un análisis racional. Ahora bien, como acertadamente observa el mismo autor, "en ningún caso un derecho natural primario puede ser abolido y ceder ante otro derecho posterior".<sup>5</sup>

Este principio es el eje sobre el cual gira toda la doctrina teológica acerca de la propiedad privada de los bienes. El planteo efectuado sobre este tema, primero por los Santos Padres y luego por los teólogos clásicos, era, sin embargo, sólido y muy lógico. Sobre él quiero detenerme con cuidado porque, lejos de perder vigencia, es, a mi juicio, el punto de partida de una real solución del problema social.

## 2. *La división de las posesiones (propiedad privada)*

El título precedente es el modo como se enunciaba tiempo ha el principio de la hoy llamada "propiedad privada". La afirmación anterior: "*el dominio sobre las cosas que tiene el hombre, es un derecho natural primario*", no incluye necesariamente esta otra "*el derecho a la propiedad privada es de derecho natural primario*". Ya expliqué como la primera de estas dos afirmaciones supone que, de alguna manera, pertenece a los individuos alguna forma de posesión sobre los bienes. Pero nada hay en la naturaleza que de una manera inmediata determine *el modo* como los bienes deben ser distribuidos y poseídos por los individuos. Los teólogos se plantearon lúcidamente la pregunta ¿en base a qué normas se ha introducido en la historia la división de las posesiones?

Pero, antes de continuar, quiero hacer una observación que me parece importante. La fórmula "*en cuanto al uso todas las cosas son comunes*", sugiere un "comunismo natural" al cual, con otros auto-

<sup>4</sup> S. T. II-II, 32, 5 ad. 2; 66, 2; T. URDANOZ, *Comentarios a la Suma*, ed. BAC, vol. 8, Madrid, 1956.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 478.

res, prefiero denominar "negativo"; es una fórmula de vieja raigambre en la doctrina de los Santos Padres, consecuencia de la visión teológica del significado de los bienes materiales, en el que insistiré de inmediato. Pero de ninguna manera debe confundirse o identificarse con el "comunismo utópico" de algunos filósofos antiguos o renacentistas y, menos aún, con el "comunismo científico" de nuestros días que, basado en el sistema marxista, enseña la ilicitud de la propiedad privada y la reduce a una "propiedad colectiva", determinada y regulada absolutamente por el Estado. El rotundo fracaso de este sistema, al que asistimos en nuestros días, es la mejor demostración de la falacia de sus principios, mentida liberación del oprimido, pues lo oprime más aún. Por el contrario, la enseñanza de los antiguos teólogos no sólo es más compleja, es también más completa. En efecto, dicha doctrina marcha en otra dirección. El presupuesto básico es el siguiente: la división de los bienes, como otras realidades necesarias a la vida humana, es una consecuencia inevitable de la caída del hombre en el pecado. En la presente situación de frustración, incluso debe ser considerada de verdadera y estricta necesidad, a fin de evitar males que amenazan destruir la misma naturaleza. Pero, no habiendo ésta determinado de por sí el modo concreto de distribución, la división de los bienes es una introducción posterior al derecho natural primario, efectuada en virtud del "derecho de gentes", habida cuenta de las graves dificultades que actualmente acarrearía la posesión común de las cosas.<sup>6</sup> Esta afirmación supone otra, es decir, que en un estado de naturaleza ideal o en el estado primitivo de inocencia y justicia, la división de las propiedades no habría sido necesaria. En una situación de equilibrio, como la que la teología atribuye a este estado, ninguna dificultad hubiera surgido en el trato y el uso de todo aquello que se poseía en común. Podría citar numerosos textos de los Santos Padres, que establecen decididamente este postulado. Eco y testigo de esas enseñanzas, es el "Corpus Iuris" de Graciano, de enorme y definitiva gravitación en los autores posteriores, predecesores de Santo Tomás.<sup>7</sup>

Tomás de Aquino no es, pues, un innovador en este sentido; pero es su gran mérito haber sintetizado, precisado y aclarado esta fundamental doctrina. Introduce una luminosa distinción, o sea, entre la facultad de gestión y disposición de los bienes ("*facultas procurandi et dispensandi*") y el uso de los mismos. Respecto a lo segundo, es decir, *en cuanto al uso*, existe una comunidad de bienes, dictada por la naturaleza:

<sup>6</sup> Cfr. II-II, 57, 3.

<sup>7</sup> Cfr. T. URDANOZ, *Is.c.*, p. 479 ss.

“En cuanto al uso no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación en ellas a los otros cuando la necesiten”.<sup>8</sup>

Así asimilaba la corriente de la tradición teológica y jurídica anterior a él. Y esta fórmula jurídico-moral era sometida a una primera y pronta aplicación práctica: en el famosísimo problema de la “extrema necesidad”. “¿Es pecado —se preguntaban los moralistas— robar por necesidad?” E inmediatamente respondían:

“En caso de necesidad todas las cosas son comunes; y, por lo tanto, no constituye pecado el que uno tome una cosa de otro, porque la necesidad la hace común”.<sup>9</sup>

En cambio, en lo que se refiere a la *facultas procurandi et dispensandi*, admite el Aquinate la necesidad de la “división de las posesiones (bienes)” como un postulado del *Derecho de Gentes*. Mas ¿de dónde surge ese derecho?, ¿cuáles razones se pueden aducir a su favor? Es sumamente útil considerarlas. Se trata de tres célebres argumentos, repetidos constantemente por los tratadistas, sin profundizarlos demasiado.

1) *La explotación eficiente* de los bienes: si fueran comunes, los individuos “huirían del trabajo, dejando a otros el cuidado de lo que conviene al bien común”;

2) *La administración ordenada* de los bienes: pues, de lo contrario, “reinaría confusión si cada cual se cuidara de todo indistintamente”;

3) *La explotación pacífica* de los bienes: ya que es dado observar como “entre aquellos que en común y pro indiviso poseen alguna cosa surgen más frecuentemente discordias”.

Examínense con atención estos argumentos, y muy pronto se descubrirá su negatividad. Ineficiencia, desorden y litigios no son para los teólogos condiciones inseparables de la naturaleza humana, sino lamentables consecuencias de una naturaleza frustrada. Los sociólogos y psicólogos verían en todo esto un fenómeno de la condición humana, tal como históricamente se ha dado. El teólogo, en cambio, mira las cosas desde otra perspectiva y con mayor profundidad. Sólo

<sup>8</sup> II-II, 66, 2.

<sup>9</sup> II-II, 66, 7.

el teólogo puede colocarse ante el hombre realmente histórico y, conociendo su condición lamentable, entiende mejor sus debilidades e impotencias. Las utopías sociales, antiguas y modernas, elucubran sus teorías en base a un hombre abstracto, inexistente, parahistórico, puramente metafísico. Sus soluciones están destinadas al fracaso (los hechos lo demuestran), porque no conocen sus debilidades y el modo de contrarrestarlas. De allí que una liberación sin redención, es decir sin "metanoia" personal, es un paradigma inaplicable. Los cambios sociales sin los cambios individuales son una fantasía pura; sin transformar el interior, de donde sale todo según el evangelio, el cambio externo es "un sueño de una noche de verano".<sup>10</sup>

Con la distinción antes aludida, Santo Tomás nos ofrece el fundamento doctrinal para sostener dos principios complementarios: por un lado, la necesidad de la propiedad privada o "división de los bienes" y, por otro, la índole o función social de la misma. Analizo rápidamente uno y otro.

a) *La necesidad de dividir los bienes*

Podríamos preguntarnos: ¿qué valor tiene la argumentación de Santo Tomás? Pero, antes de responder a este interrogante, debemos plantearnos uno anterior, en cuya contestación se halla la clave de la noción teológica de 'propiedad privada'. En efecto, ¿en qué consiste aquella *facultas procurandi et dispensandi* de la que habla?

"Se refiere a todos los actos de gestión, explotación, administración y empleo o distribución de los bienes, que el antiguo mayordomo de las casas señoriales o pesesiones, el procurator o dispensator, ejercía en nombre de su señor, y alude a la forma propia del dominio del hombre, que es de simple administración de los bienes de la tierra a él confiados y que permanecen propiedad absoluta de Dios; pero, dentro de este plano de dominio relativo, implica el mismo derecho y todos los actos de disponer perfectamente de tales bienes".<sup>11</sup>

En otros términos, significa el poder de adquirir y disponer de las cosas exteriores para el propio provecho.

<sup>10</sup> Subrayo la sabiduría de las anteriores afirmaciones de Santo Tomás; son tan ciertas que, en el mismo estado de vida religiosa, en el cual se pretende restaurar la armonía primitiva con la posesión y el uso común de las cosas, sin embargo continúan las dificultades y no desaparecen los litigios. Si en un orden de gracia y virtud el equilibrio sigue siendo, todavía, casi imposible, ¿cómo puede pretenderse que la sociedad, por sus solas fuerzas immanentes, alcance el ideal de una justicia plena? Una vez más volvemos a comprender que en la "conversión" de los corazones radica el cambio de las estructuras.

<sup>11</sup> T. URDANOZ, *Is.c.*, p. 475. Cfr. C. SPICO, *La Justice*, II, París, 1933, p. 314.

Santo Tomás argumenta por el principio de una probada necesidad de la división de los bienes. Habla de necesidad y no de mera utilidad. Es decir, el valor de su argumentación no es solamente positivo —con la división de los bienes se consiguen las tres ventajas señaladas— sino, sobre todo, negativo: sin la división de los bienes dichas ventajas de ninguna manera se logran. Ahora bien, no se trata sólo de ventajas circunstanciales o relativas. En el estado presente de la naturaleza humana, esos bienes son absolutamente necesarios para salvaguardar la integridad y el desarrollo de esa misma naturaleza; de ahí que la necesidad de dividir los bienes la atribuya a un principio del derecho natural secundario o derecho de gentes, como sus precedesores. Y efectivamente, el hombre está naturalmente inclinado a la vida en sociedad; en consecuencia, está dentro del ámbito de la ley natural aquello que no sólo favorece, sino que es necesariamente exigido por la índole social del hombre; a su vez, se opone a la ley natural todo aquello que contraría esa finalidad. El nudo de la argumentación reside en lo siguiente: en la actual situación de la naturaleza humana (es una situación teológica la considerada) el fin secundario de la vida social (que es la perfecta suficiencia de los bienes exteriores) no se logra sin la división de las propiedades; consecuentemente, ello perjudica también al fin primario de la misma sociedad (la vida en conformidad con la virtud).

#### b) *La índole social de la propiedad privada*

El haber afirmado que, *en cuanto al uso*, los bienes externos deben considerarse como comunes, equivale a decir que el mentado derecho de propiedad privada no es un derecho absoluto sino relativo y, por ende, subordinado al bien común. Cuáles sean los grados y las formas positivas de esa subordinación es otro tema, más bien de carácter técnico, relacionado con el problema de los títulos de propiedad, que no es mi intención tratar aquí. Pero es a esa subordinación a la que se le hace alusión cuando se habla de la “índole social de la propiedad privada”. Observo, de paso, que señalar una función social y comunitaria a la propiedad de los bienes no equivale a suprimir radicalmente el derecho humano.

Alguien podría objetarme que la anteriormente expuesta doctrina, indudablemente enseñada por Santo Tomás y toda la tradición cristiana, no responde a las posteriores enseñanzas del Magisterio Romano, sobre todo a partir de León XIII, en su Encíclica “*Rerum Novarum*”. En efecto, desde entonces, en todos los documentos sociales de la Iglesia —los hay numerosos—, la propiedad privada aparece siempre como una norma establecida por el derecho natural.

Se trata —creo— de una dificultad meramente terminológica. Con Santo Tomás y los antiguos teólogos tendríamos que decir que el derecho a la propiedad privada es dictado por la *Ley de Gentes*. Pero sabemos bien que actualmente la expresión 'Ley o Derecho de Gentes' ya no tienen el significado que se le daba en otras épocas. Para los modernos significa 'derecho internacional público'. Hasta el siglo xvii indicaba una ley o un derecho anteriores a éste y más profundo; se la refería a aquellas conclusiones o determinaciones inmediatamente inducidas por la razón humana de los principios del derecho denominado estricta o primariamente natural. Santo Tomás se encontró entre dos corrientes: la de los filósofos (Aristóteles especialmente) que consideraban el derecho de gentes como un derecho *natural secundario* o inmediatamente derivado del primario ("derecho natural humano"), y la de los juristas (Ulpiano sobre todo; también S. Isidoro) que lo consideraban como derecho positivo, pues reservaban el nombre de derecho natural para aquellas normas comunes al hombre y al animal.<sup>12</sup> Finalmente Santo Tomás parece haber optado por la opinión de Aristóteles. Pero, en el caso concreto de la propiedad privada, piensa que se trata de un derecho natural secundario derivado de la naturaleza humana, no metafísicamente considerada, sino en su realidad histórica presente, es decir, de la naturaleza humana caída.

Los Pontífices y los numerosos documentos de la Iglesia han empleado, al hablar del derecho de propiedad, la fórmula "derecho natural" —interpreto yo— en el mismo sentido de Santo Tomás.<sup>13</sup> Pero la cuestión técnica o terminológica no tendría mayor importancia o interés, si no se quisiera sacar de ella conclusiones infundadas y aviesas. El Magisterio ha querido indudablemente evitar ambigüedades; en todo caso, puede decirse que su enseñanza no cambia la doctrina sobre la doble dimensión de la propiedad privada, sino solamente zanja la discusión acerca de la antigua noción del derecho de gentes, dando

<sup>12</sup> En nuestros días, el P. S. RAMÍREZ O. P. lo interpreta como un derecho autónomo, una tercera forma de ley o derecho, entre el natural y el positivo (*El Derecho de Gentes*, ed Studios, Madrid, 1955).

<sup>13</sup> "Ténase por cosa cierta y averiguada que ni León XIII ni los teólogos que enseñaron guiados por el Magisterio de la Iglesia han negado jamás, o puesto en duda, el doble carácter de la propiedad, llamado individual y social, según que atienda al interés de los particulares o mire al bien común; antes bien, todos unánimemente afirmaron siempre que el derecho de propiedad privada fue otorgado por la naturaleza, o sea, por el mismo Creador, a los hombres, ya para que cada uno pueda atender a las necesidades propias y de su familia, ya para que, por medio de esta institución, los bienes que el creador destinó a todo el género sirvan en realidad para tal fin; todo lo cual no es posible en modo alguno sin el mantenimiento de cierto y determinado orden" (Pío XI, *Encíclica "Quadragesimo Anno"*, nº 15). El mismo León XIII distinguía entre posesión de los bienes y usos de los mismos y avalaba esta distinción apoyándola en Santo Tomás, de quien cita dos largos párrafos (*Encíclica "Rerum Novarum"*, nº 15).

razón a los filósofos, quienes hablaban con propiedad ontológica, más que a los juristas, basados en hechos externos y accidentales.

Esta interpretación del sentido verdadero de la propiedad privada tiene suma importancia. En efecto, las concepciones individuales y las actitudes privadas en la vida moral inciden de manera inmediata en los procesos sociales. Si en la actualidad la doctrina cristiana sobre la riqueza y la pobreza es sometida a una reconsideración, al margen de otros aspectos vinculados con la transformación socioeconómica de los últimos tiempos, se debe principalmente a que la codicia desmedida y generalizada de riquezas, diametralmente opuesta a los postulados evangélicos, ha conducido a graves desequilibrios sociales. Este hecho innegable demuestra que los imperativos de la ética cristiana no sólo conducen a la liberación de las trabas que obstaculizan la conquista de la vida eterna, sino además, por lógica concomitancia, producirían una liberación de orden social y económico, haciendo desaparecer las injustas desproporciones en la distribución de los bienes y superando las situaciones de miseria en la que tantos pueblos se encuentran sumergidos, pobreza que no es, por cierto, la exigida por el Evangelio.

Si el “espíritu de pobreza”, verdadero mandato de Cristo, se ha hecho necesario, es debido al pecado que ha suscitado en el hombre la codicia y la avaricia, es decir, la tendencia de convertir los medios en fin. Es notorio y lógico que los primeros cristianos, y después de ellos el estado de vida religiosa, hayan preconizado la posesión común de los bienes, precisamente para evitar el excesivo apego. La vida cristiana, en cuanto evangelismo, es la pretensión de reconstruir el estado primitivo de inocencia por el camino de una vida virtuosa. Muchos textos de escritores cristianos manifiestan la convicción de que, si en el uso de los bienes éstos no se tuvieran como propios sino como verdaderamente comunes, se evitarían muchos desequilibrios sociales.

Puede existir quien crea que, por tal concepto de la función social de la riqueza, lleguemos a defender la necesidad de una estructuración colectivista o socializante de los organismos de Estado o de la misma comunidad humana. Me basta aclarar que las razones de este “comunismo” teológico distan mucho de asemejarse a los postulados científicos de las corrientes marxistas. El planteo es absolutamente diferente. Por otro lado, una teología de la pobreza-riqueza no intenta directamente la solución de problema social, sino la liberación del hombre de todo apego que lo desvíe de su último fin. Si el equilibrio social se produce como consecuencia de esta doctrina, eso sólo sería un signo de su intrínseca verdad y eficacia. Ella no es un mero equi-

librio entre el liberalismo económico y el colectivismo marxista, una especie de dudosa tercera posición que busca evitar los defectos y consecuencias de las otras dos. Es demasiado mezquino interpretarla así, porque deriva directamente de la concepción cristiana de la riqueza; ésta no es un bien o un fin en sí misma, ni un valor supuesto del hombre, sino algo meramente útil, un medio inevitable subordinado a toda existencia humana. La persona del pobre es un valor infinitamente más grande que toda riqueza material. Aún cuando las teorías mencionadas no existiesen (en tiempo de Santo Tomás no existían) la enseñanza cristiana sobre el uso y la posesión de las riquezas continuaría siendo la misma: un implícito reproche a toda injusticia y marginación del hombre. Por eso el ordenado empleo de los bienes es regulado, en su dimensión social, por un sabio principio práctico: la obligación de distribuir las riquezas superfluas.<sup>14</sup> Este principio da al hombre la idea justa de la finalidad de sus bienes y riquezas, cuando su apego se ha tornado excesivo y su uso se ha convertido en abuso. La avaricia se manifiesta en la resistencia que se experimenta ante la idea de desprenderse de los bienes materiales. Por ello me parece necesario profundizar ese principio, estudiar el modo de interpretarlo y ver cuáles son sus alcances y sus consecuencias.

### C) LA MORALIDAD DE LO SUPERFLUO

*"Manda a los ricos de este siglo que den y repartan con generosidad sus bienes"*  
(I. Tim., Ult., 17-18).

#### 1. *Los fundamentos doctrinales*

Como S. Pablo, los Padres de la Iglesia amonestaban frecuentemente a los ricos y a los poderosos, recordándoles su obligación de compartir bienes sobre los que, en definitiva, sólo Dios tiene dominio absoluto. Escribe S. Agustín:

“¿Con qué derecho defiendes las posesiones de la Iglesia, divino o humano?, ¿por qué cada cual posee lo que posee?”

<sup>14</sup> León XIII recuerda la siguiente frase de San Gregorio: “El que tuviera talento, cuide de no callar; el que tuviera abundancia de bienes, vele no se entorpezca en él la largueza de la misericordia; el que supiera un oficio con el que manejarse, ponga gran empeño en hacer al prójimo participante de su utilidad y provecho”, y lo comenta así: “Los que mayor abundancia de bienes han recibido de Dios, ya sean esos bienes corporales y externos o espirituales e internos, para esto los han recibido, para que con ellos atiendan a su perfección propia, y al mismo tiempo, como ministros de la divina Providencia, al provecho de los demás” (“*Rerum Novarum*”, nº 15).

¿Acaso no es por derecho humano? Ya que por derecho divino a Dios solamente pertenece la tierra y toda su plenitud... por derecho humano se dice pues: esta villa es mía..."<sup>15</sup>

A su vez, Santo Tomás transcribe la siguiente enérgica reflexión de San Ambrosio:

"De los hambrientos es el pan que tú tienes; de los desnudos, las ropas que tú almacenas; y es la redención y liberación de los desgraciados el dinero que tú escondes en la tierra".<sup>16</sup>

La obligación de distribuir los bienes es una norma práctica de regulación de las riquezas. Ya el Evangelio aconseja a los ricos repartir sus bienes entre los necesitados y ensalza la nobleza de la limosna. No es, pues, extraño que abunden, en los escritos patrísticos, pasajes de una sorprendente energía inculcando esta *obligación*. Y no se trata de sólo un buen consejo; es necesario comprender esa doctrina en toda su perspectiva.

Las erradas interpretaciones del significado de los bienes materiales han producido siempre en la historia humana grandes desórdenes, odios y guerras. La excesiva acumulación de bienes en manos de unos pocos y la ambición desmedida de poder es invariablemente fuente de injusticia y de marginación de muchos otros. Al mismo tiempo, la equitativa redistribución de los bienes, la transformación de las estructuras sociales y la educación de las masas se presentan como las bases de la solución del problema social. El desprendimiento, que constituye la única actitud moral verdaderamente evangélica de la conducta individual en este terreno, pasa a convertirse en el principio del equilibrio en la sociedad. ¿Debe atribuirse la *obligatoriedad* de esta distribución solamente a la caridad? ¿Qué hacer cuando, por la naturaleza misma de las condiciones económicas, esa acumulación de bienes se produce automáticamente? Preguntas claves, que atañen al meollo de nuestra cuestión.

La obligación de repartir las riquezas superfluas no puede deberse solamente al mandato de la caridad. Emanada de una *obligatoriedad* del precepto evangélico de la pobreza de espíritu y tiene que pertenecer, por tanto, también al campo de la justicia. Si se acepta que el derecho

<sup>15</sup> *Comentario al Evangelio de San Juan* (Tr. 6 ad 1; es citado por el Decreto de Graciano, L. I, dist. 8, canon 9).

<sup>16</sup> Este texto también es citado por el Decreto de Graciano (P. I, dist. 47, canon 8; cfr. S. T. II-II, 66, 7). Otro hermoso texto, también de S. Ambrosio, citado por Santo Tomás (2-2, 32, 5) y por la Const. "Gaudium et Spes" (nº 69), dice: "Alimenta al que muere de hambre, porque si no lo alimentas lo asesinas".

de propiedad no es un derecho absoluto, como suponen el individualismo y el liberalismo económico, sino relativo y de mil maneras limitado por el destino común de los bienes y por la llamada índole social de la propiedad,<sup>17</sup> es evidente que sobre todo propietario, especialmente de riquezas abundantes y superfluas, recaen deberes de estricta justicia. Y lo que se dice de las relaciones entre los individuos, cabe decir igualmente, o por analogía, de las relaciones entre las naciones. Por el hecho de vivir en sociedad y estar encuadrado en los intereses del bien común, la propiedad no puede tener un carácter meramente individual y egoísta, sino que debe ser administrada según la finalidad social y las exigencias del bien común.<sup>18</sup> Advierte con razón el Concilio:

“Cuando esta índole social es descuidada, la propiedad se convierte muchas veces en ocasión de ambiciones y graves desórdenes, hasta el punto que se da pretexto a los impugnadores de negar el derecho mismo”.<sup>19</sup>

Nótese, de paso, como el abuso de un elemento puede provocar el regreso a la misma situación de desorden que lo ha hecho necesario.

En casos extremos (como por ejemplo el célebre de la “extrema necesidad”), la distribución de la riqueza puede abarcar incluso los bienes no superfluos; pero el principio de justicia que regula la obligación del desprendimiento, se refiere ante todo a los bienes que sobreabundan. De esta manera la teología ofrece a la sociología, a la economía y a la política, un principio vital para conservar el orden y la paz sociales.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Cfr. Const. “*Gaudium et Spes*”, nº 71.

<sup>18</sup> “Se puede estar obligado por justicia legal a dar de sus bienes a los pobres, bien por hallarse éstos en grave necesidad, bien por la superfluidad de sus muchos bienes” (II-II, 118, 4 ad 2). En base a este texto, surge espontánea la pregunta si puede ser por la ley humana impelido a socorrerlos. Ya Cayetano respondió que puede serlo aún fuera del caso de necesidad extrema, no porque esos bienes superfluos sean debidos, en otros casos, a este pobre en concreto, sino que son debidos al bien común, puesto que las riquezas son bienes útiles, en provecho de muchos. Aquellos, por consiguiente, a quienes incumbe el cuidado del bien común pueden, en virtud misma de su oficio, exigir a los ricos el cumplimiento de ese deber. (Cfr. CAYETANO, in 2-2, 118, a. 4 nº 4.)

<sup>19</sup> Const. “*Gaudium et Spes*”, n. 71.

<sup>20</sup> “Reflexiónese que un Estado sin religión no puede tener dirección moral ni orden. Ella hace que los ánimos se formen en la justicia, en la caridad, en la obediencia a las leyes justas; condena y proscribte el vicio; induce a los ciudadanos a la virtud, y, más aún, rige y reglamenta su conducta pública y privada; enseña que la mejor distribución de la riqueza no se obtiene con la violencia ni la revolución, sino con normas justas, de modo que el proletariado, que aún no tiene los medios suficientes y necesarios para vivir, pueda elevarse a una condición más decorosa solucionando felizmente los problemas sociales; de este modo aporta una valiosísima contribución al buen orden y a la justicia, aún cuando la religión cristiana no haya sido instituida únicamente para acrecentar y procurar las comodidades de la vida” (Pío XII, Discurso “*Meminnisse iuvat*”, nº 5).

No es mi intención adentrarme ahora en ningún aspecto determinado de la cuestión social. Pero deseo subrayar un hecho de importancia suma. En la presente coyuntura de la dialéctica desarrollo-subdesarrollo importan al teólogo el progreso y la justicia social; pero desvirtuaríamos el mensaje cristiano y vaciaríamos su contenido si pusiéramos al progreso y al desarrollo un objetivo exclusivamente económico. El valor económico no puede ser considerado un fin en sí mismo. Teológicamente visto —ya lo he señalado— es únicamente un medio. Aún cuando, a raíz de transformaciones sucesivas de las estructuras y de los progresos de la tecnificación, pudiera llegarse a un equilibrio perfecto en la distribución de la riqueza, todavía quedaría en pie el consejo de la pobreza de espíritu. No podemos reducir, por consiguiente, los efectos de una teología de la pobreza-riqueza a la sola solución del problema social. Esta debe sobrevenir como consecuencia obligada de la actitud cristiana frente a los valores económicos; la única que puede indicarnos las relaciones entre lo moralmente bueno y lo económicamente recto.

## 2. *La existencia de la pobreza y sus nuevos modos*

La pobreza alabada por el Evangelio no es la pobreza de hecho o la miseria. Si bien es verdad que, según los datos de numerosas experiencias, el estado de pobreza, aún involuntaria, puede favorecer la vida virtuosa más que la posesión de abundantes riquezas, no se trata, sin embargo, de una regla necesaria o universal. La carencia de los medios indispensables para una vida humana honorable no es, por regla general, una ayuda para la virtud sino más bien un obstáculo y origen de múltiples degradaciones. Y, por cierto, el cristiano no debe, so pretexto de ensalzar la pobreza, prestar su apoyo a una grave situación de injusticia, siempre condenada por los textos bíblicos y patristicos. Es, por tanto, lógico que una concepción cristiana del orden social propugne la desaparición de la miseria y sostenga que los bienes materiales, concedidos por Dios al hombre como instrumentos de su realización, estén al alcance de todos los individuos sin excepción. La pobreza, en este sentido, es verdaderamente una ‘alienación’ y una esclavitud. El cristianismo supone que el ser humano sólo tendrá acceso a la virtud y al perfeccionamiento, cuando goce de auténtica y entera libertad. No es pobreza evangélica la que constituye una imposición de las circunstancias violentamente provocadas. Defino la miseria como “*la carencia de los medios indispensables para una vida humana honorable*”. Pero cabe preguntarse: ¿cuáles son esos medios indispensables?, ¿cómo es una vida humana honorable? Es evidente

que la "promoción humana" debe abarcar no sólo la posesión y el goce de los bienes económicos, sino la realidad humana en todo su conjunto.

Puedo aquí citar numerosos pasajes bíblicos<sup>21</sup> que preservan de una falsa interpretación del valor de la pobreza. Cuando en S. Lucas se alaba a la pobreza (VI, 20-26) y se vitupera la riqueza, no debe concluirse que es bueno que existan miserables, ni que estos sean necesariamente bienaventurados si no han asumido voluntaria y libremente su pobreza como un camino hacia el Reino. Sí está allí enseñado, en cambio, que en el Reino de Dios existirá una estricta justicia, que subsanará los desequilibrios injustos de la vida presente: los pobres podrán ser juzgados por otros pecados, no por su pobreza que no es una culpa; los ricos, en cambio, serán juzgados por el abuso de su riqueza.<sup>22</sup> Se evitará así traducir el consejo bíblico de la pobreza como una simple recomendación de "resignada actitud" para los desvalidos, pues el ejercicio de la justicia no está exclusivamente reservado al Reino escatológico, sino que es un imperativo del Reino de Dios en cuanto tal, aún cuando la justicia será aplicada entonces definitivamente por Dios a los que no han sabido ejercerla ahora libre y espontáneamente. Sólo en un contexto muy alejado de la verdadera enseñanza bíblica podría interpretarse ésta como un "opio" para los pobres.

Pretender que en la actualidad ha desaparecido la pobreza de hecho, manifestaría un desconocimiento lamentable de la realidad del mundo contemporáneo. Las estadísticas más elementales, por el contrario, descubren una situación angustiosamente generalizada de verdadera miseria material, y por consecuencia también espiritual y moral, en enormes masas de la población mundial. Solamente en nuestro continente latinoamericano 150 millones de campesinos viven en condiciones económicas inferiores a las ya desastrosas que agobian las masas humanas residentes en los inmensos cinturones de miseria de nuestros grandes centros urbanos. En Asia y Africa existen fenómenos muy semejantes. Pero incluso cuando la técnica y los modernos sistemas económicos parezcan haber superado en algunos sectores el

---

<sup>21</sup> Transcribo algunos de los más elocuentes. "Si tu hermano se empobrece y se acogiera a ti, tú lo ampararás: como peregrino y extranjero vivirá contigo. No tomarás de él interés ni usura, antes bien teme a tu Dios y deja vivir a tu hermano junto a ti. No le darás tu dinero por interés ni tus víveres a usura. Yo soy Yhavé vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto para daros la tierra de Canaán y ser vuestro Dios" (Lev. 25, 38); "Comparte tu pan con el hambriento, recibe en tu casa a los pobres sin abrigo, cubre al hombre que se ve desnudo, y no esquives a tu semejante" (Is. 58, 6). Este texto recuerda el largo pasaje evangélico de las "obras de misericordia" (Mt. 25, 31-46); etc.

<sup>22</sup> Cfr. la parábola del rico y del pobre: Lc. 16, 19-31.

hecho material de la pobreza, otras nuevas formas y maneras de miseria se han hecho presentes.<sup>23</sup>

¿Qué interés puede representar, para la teología moral, el panorama concreto —y muy lamentable— de la pobreza real? Lo dije ya y quiero repetirlo: la lucha contra la miseria del prójimo, el esfuerzo —individual y comunitario— del cristiano para que desaparezcan los injustos desequilibrios, es *uno de los modos* de practicar la pobreza postulada por el Evangelio. Pero, la denuncia de la injusticia no exime de ser justos; la compasión de la miseria ajena no nos hace, por sí sola, necesariamente pobres de espíritu. Incluso, podemos encontrarnos aquí con uno de los tantos malentendidos del cristianismo de nuestra época.<sup>24</sup> Esto puede llevarnos a situaciones o actitudes contradictorias, y a convertir el mensaje evangélico o la enseñanza teológica a una mera teoría de reivindicación social, más que a una dinámica de verdadera transformación o ‘liberación’ del hombre, en el sentido teológico más profundo.

Pero tampoco el peligro antes señalado puede apartar al cristiano del convencimiento de que la lucha para mejorar las condiciones de vida (sobre todo ajenas) no sólo es compatible, sino que es una exigencia de la justicia evangélica. Es verdad que algunas de las nuevas formas de pobreza real son artificiales o falsas, creadas por un principio de “necesidades” contrario a la austeridad que la vida cristiana exige. Es también verdad que siempre será posible al pobre asumir cristianamente su miseria convirtiéndola en un instrumento admirable de justificación. Y también es verdad, por último, que la mentada “promoción humana” no puede convertirse en la única finalidad de la reflexión teológica o de la predicación evangélica. Mas —aún siendo todo eso verdad— ¿no sería invertir los valores del evangelio, para tranquilizar nuestra conciencia cristiana, suponer que los únicos privilegiados, dentro del actual sistema socio-económico imperante en nuestro mundo, son los pobres, pues los bienes que realmente cuentan para la felicidad son los del Reino? ¿Puede ser el evangelio una invitación de evasión frente al drama actual de los pobres?

<sup>23</sup> La carta “Octogesima Adveniens” de Pablo VI habla de los “nuevos marginados”; el Documento del Sínodo de Obispos sobre “La Justicia en el Mundo”, dedica un largo párrafo a las “injusticias sin voz”; etc. Es un tema frecuentemente tratado por los cristianos en los últimos tiempos. La teología latinoamericana ha hecho especiales esfuerzos por encarar el problema desde su misma raíz. La denuncia de los grandes desequilibrios sociales de nuestro tiempo, insistentemente señalada incluso por los Documentos del Magisterio a partir de León XIII, se hace cada vez más enérgica.

<sup>24</sup> “Actualmente, cuando se habla de pobreza desde el púlpito, es más bien para invitar a combatirla (justicia social), que para practicarla como virtud esencial” (P. REGAMEY, *La pobreza y el hombre de hoy*, ed. Marova, Madrid, 1965, p. 231).

“Si un hermano o hermana se encuentran desnudos y carecen de alimentos diarios, y alguno de vosotros les dice: ‘id en paz, calentaos y hartaos’, pero no les dais lo necesario para el cuerpo, ¿de qué servirá eso?”<sup>25</sup>

“El que tuviera bienes de este mundo, y viendo a su hermano padecer necesidad, le cierra sus entrañas ¿cómo puede morar en él la caridad de Dios? Hijitos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad”.<sup>26</sup>

La “concientización”, “mentalización” o “sensibilización” de los cristianos frente a la miseria del prójimo es una exigencia —de ahora y de siempre— emanante de los principios reguladores de la vida según el evangelio. Bien se ha dicho que en la lucha por la promoción del hombre, por su liberación frente a la miseria moral y material, no sólo se debe procurar que la enorme muchedumbre de indigentes que hoy pueblan el planeta “posean más”, sino, sobre todo, que lleguen a “ser más”.

### 3. *Naturaleza de la obligación de distribuir lo superfluo*

Puesto que la dimensión social de la propiedad es innegable, como es innegable la ordenación al bien común de todas las riquezas, la tradición cristiana ha colocado en ‘la distribución de lo superfluo’ la realización de la justicia. Ya he hablado antes de esto, pero sólo genéricamente. Ahora debemos preguntarnos: ¿qué es hoy lo superfluo?, ¿qué implicancias sociales tiene esta obligación? Cambios de todo orden —materiales y espirituales— se han producido en la civilización contemporánea que impiden dar a estas preguntas las respuestas antes acostumbradas. Las nuevas dificultades a que me refiero no son principalmente teóricas, sino más bien de orden práctico. Los principios teóricos señalados por los moralistas —creo— siguen siendo válidos; es su modo de aplicación lo que parece haber cambiado.

Observemos, antes todo, que un principio general supone la legitimidad natural de la preocupación y esfuerzo del hombre para proveer de las cosas necesarias a su familia y a sus propias exigencias *conforme a las condiciones de su estado*.<sup>27</sup> Este principio es sabio y constante. Un escritor o un investigador, por ejemplo, que no tienen los medios suficientes para realizar su obra, viven en estado de indi-

<sup>25</sup> Santiago, 2, 15-17.

<sup>26</sup> I Juan, 3, 17-18.

<sup>27</sup> Cfr. C. G., III, c. 130, n. 19.

gencia, aún cuando sus ingresos sean iguales o aún superiores a los de un obrero que, en su condición, no se considera pobre. Dentro de esos límites, por tanto, no se considera lo superfluo. El riesgo está en entender de tal modo lo que se juzga "necesario" que, en la práctica nunca se dé lo superfluo.

"Lo superfluo y lo necesario deben juzgarse de acuerdo con lo que probablemente y en la generalidad de los casos ocurra... y para esto no es imprescindible que (en el que es rico) se hayan de prever todos los casos posibles y futuros".<sup>28</sup>

Es un hecho frecuentemente comprobado que los hombres, cuanto más progresan en la virtud, más liberales se tornan; mientras, por el contrario, "*cuanto más defecionan en ese sentido, tanto más experimentan la necesidad de apoyarse en las cosas materiales y más se dejan llevar por la avaricia*".<sup>29</sup>

Hablando de la limosna, Santo Tomás reitera el principio de la obligación de dar lo superfluo: "*dar limosna de lo superfluo es de precepto, lo mismo que darla al que está en necesidad extrema*".<sup>33</sup>

Este pasaje y el transcrito al principio de esta exposición, plantean claramente el hecho de la existencia no sólo de un consejo evangélico sobre la limosna (que obligaría en virtud de la caridad), sino de un verdadero precepto (que supone el ejercicio de la justicia), por lo cual su cumplimiento puede ser intimado por la autoridad social. Santo Tomás entendía que ese *derecho de los pobres* no estaba concretamente determinado, por eso agregaba: "queda al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad";<sup>31</sup> tal vez por eso, algunos documentos de la Iglesia ("Rerum Novarum", "Quadragesimo Anno", etc.), insisten solamente sobre los deberes de caridad. Pero la indiferencia de los pudientes, ante el lamentable estado de miseria y de maginación de poblaciones inmensas, y frente a las exigencias del bien común, obligan hoy a llevar las cosas más enérgicamente al plano de la justicia.

<sup>28</sup> II-II, 32, 5 ad 3

<sup>29</sup> II-II, 118, 5 ad 3.

<sup>30</sup> El Angélico, a este mismo propósito, cita un texto de San Basilio, muy similar al de San Ambrosio citado en otros lugares (cfr. notas 15 y 16): "Si afirmas que los bienes temporales te han sido concedidos por Dios: ¿es injusto Dios al distribuir injustamente las cosas? ¿Porqué tu vives en la abundancia y aquél en cambio mendiga, sino para que tú consigas méritos con tu bondadosa dispensación y él sea decorado con el galardón de la paciencia? Es pan del hambriento el que amontonas, vestido del desnudo el que guardas en el arca, calzado del descalzo el que se te apollilla y dinero del pobre el que tienes soterrado. Por lo cual, en tanto sufres vilipendio en cuanto no das lo que puedes" (II-II, 32, 5 ad 3; 66, 7).

<sup>31</sup> II-II, 66, 7.

El hombre, nacido en el pecado, encuentra tres graves peligros en la riqueza, sobre todo cuando es opulenta: el despotismo y el afán de dominio en las adquisiciones y en los gastos; la avaricia, que no tiene límites en las ganancias, y más se preocupa por el porvenir temporal que por la eterna amistad con Dios; la prodigalidad, que no pone límites en los dispendios.

El derecho natural —del que habla Santo Tomás— equivale a la ley natural como regla y medida del orden no sólo estrictamente jurídico, sino de todo lo moral. En el mismo sentido se habla de la *obligación natural* de evitar la mentira o de ser agradecido para con el prójimo. Y, ciertamente, estos deberes no pueden ser exigidos en presencia de un juez. De la misma manera, la obligación de dar lo superfluo es ante todo una exigencia moral. Sin embargo, y siempre en virtud de los postulados del bien común, este débito moral puede convertirse en débito jurídico por las leyes humanas positivas, como de hecho sucede en algunos Estados, donde se imponen cargas impositivas especiales a los más pudientes, destinadas a las obras asistencialistas. Pero creo que es necesario algo más que eso en el mundo actual:

“Porque quizás alguno necesita el auxilio de otro en aquello que nadie está obligado a darle por justicia; o, también, porque el que está obligado a dárselo no lo hace; fue conveniente, a fin de que los hombres se ayuden entre sí, gravarlos con un precepto de amor mutuo, en virtud del cual se presten mutua ayuda, aún en aquellas cosas en las cuales, en principio, no estaría obligado por un débito de justicia”.<sup>32</sup>

Actualmente, la obligación de distribuir lo superfluo como estricta exigencia de la ley natural, y no como mero consejo, es considerada auténtica doctrina católica por la inmensa mayoría de los moralistas.<sup>33</sup> Todo esto es cierto, pero en la actualidad hay muchos elementos y convicciones que militan en contra de los conceptos tradicionales de lo “superfluo” y lo “necesario”. Convendría reflexionar mucho sobre esta “nueva” situación.

<sup>32</sup> C. G., III, 130.

<sup>33</sup> Un Autor, tan poco sospechoso como M. ZALBA S. J., llama a la opinión contraria “obsoleta y carente de fundamento” (*Theologiae Moralis Compendium*, t. 2, BAC, Madrid, 1958, p. 92).

## D) EPILOGO

Estamos indudablemente en una civilización de abundancia. Pero esto vale solamente para algunos, individuos o pueblos; muchos otros, "furgón de cola" de los más poderosos o "carne de cañón" en la batalla del progreso económico, viven en la marginación, la miseria, el subdesarrollo.<sup>34</sup> La verdad es que existe una psicología especial en el hombre de esa civilización de abundancia. La grande preocupación de la economía moderna parece ser la "producción". ¿Por qué? ¿para qué? hasta dónde? Se ha llegado, en algunos países, a un estado psicológico delirante: la abundancia ilimitada de bienes y de cosas se ha convertido en el equivalente de la felicidad, a cualquier costo y caiga quien caiga. La propaganda machaca insistentemente la mente de nuestros contemporáneos sobre la "elevación del nivel de vida", el "confort" y el "status". En este ambiente, el principio de "repartir bienes" se estrella contra un concepto nuevo de lo "necesario". Así la idea de "lo superfluo" y de "lo necesario" queda con contornos difusos e imprecisos. Ya no se es capaz de distinguir entre "lo superfluo absoluto", el lujo y lo inútil, y "lo superfluo necesario", cierto margen de distracción, fantasía o seguridad que, sin ser imprescindibles, son convenientes a la vida humana.<sup>35</sup> Según el mundo, y más que nunca, según este paroxismo de mundo que es el mundo moderno, no existe la "superfluidad": todo es necesario por la voluntad de poder y porque los deseos son insaciables. Sólo la violencia del Estado, con sus impuestos cada vez mayores, limitará esa violencia de los apetitos. La sabiduría humana y el espíritu cristiano aprueban esas medidas. Pero las juzgan insuficientes, al ver el lujo que no parece preocuparse en absoluto de la miseria. Piden aún más; piden incluso el sacrificio de lo "necesario" en sentido amplio.

---

<sup>34</sup> Es la situación de las naciones sudamericanas; además de verse sumergidas en la miseria causada por la desocupación y la desnutrición, son todavía más explotadas por los grandes capitales internacionales, que las mantienen esclavizadas y en estado de absoluta dependencia mediante la deuda externa. La extraordinaria complejidad de las estructuras sociales y económicas han transformado el régimen real de lo que se denomina propiedad privada en los sectores desamparados de América Latina; por lo cual la defensa del derecho de propiedad privada es una hipocresía del capitalismo internacional para esconder su latrocinio y su usura. La pobreza sigue siendo considerada en función de la propiedad. La civilización de abundancia, o civilización de "producción", necesita una "sociedad de consumo". He ahí por qué los instrumentos de dicha producción se encuentran en manos de colectividades de orden multinacional, en la generalidad de los casos, que impiden todo verdadero desarrollo de esos pueblos para no perder el mercado de sus productos.

<sup>35</sup> Esta distinción es de MOUNIER, citado por REGAMEY (o.s.c., p. 214).

Esto no puede pasar desapercibido al teólogo. Cuando postula "la opción por los pobres" postula algo más que la solución económica de la cuestión social. Porque es todo el conjunto de la concepción cristiana el que se encuentra en crisis y, como es lógico, en el campo del uso de los bienes y en la tendencia de disfrutar de los goces es donde más claramente se manifestará la decadencia. Nadie es tan dueño del mundo como el santo de la pobreza; puesto que ser dueño no significa otra cosa que sacar de los seres su riqueza interior y personal y su verdadera dicha, para volcarlas sobre los demás hombres (los pobres) y hacerles así más llevadero el peso de sus sufrimientos. Que ya nos encontramos lejos de una actitud tal, no puede escapar a nadie. Las consecuencias eran inevitables. Hace unos años, escribía el P. Lebret las siguientes palabras:

"La aportación científica ha crecido tanto, que el espíritu humano se desprende muy difícilmente del estudio de las causas segundas y de sus relaciones. La complejidad técnica se ha hecho tan grande que absorbe los pocos momentos de reflexión de que puede disponer un hombre de acción. El ritmo de vida se ha hecho tan rápido que no queda ya tiempo para pensar y profundizar. El trabajo industrial se ha emparejado tanto que ya no es posible adquirir una cultura equilibrada, según la obra a crear o conseguir. La facilidad de vida que algunos logran parece como una compensación legítima al exceso de tensión necesario en el trabajo, o a la serie de preocupaciones materiales. La distancia entre las capas sociales parece tan injusta ante la visión de las posibilidades de producción, que ha suscitado un deseo creciente de tener cosas. El hombre moderno está como ahogado por el deseo de tener y por conseguir la seguridad en su posesión".<sup>36</sup>

A escala mundial, muchos profetizan hoy —no siempre teniendo en cuenta la posibilidad de una renovación cristiana de la sociedad— que por este camino se llegará a la destrucción misma de la humanidad o a su supervivencia en un estado atroz. O anuncian que el desequilibrio producido por el desarrollo desmesurado de los desarrollados y el avance mínimo (proporcionalmente cada vez menor) de los subdesarrollados, provocará un estallido de proporciones gigantescas. ¿Exageración?, ¿pesimismo?, ¿falsa interpretación de las transformaciones? En algunos países latinoamericanos ya han habido anuncios de esta posibilidad; algunas manifestaciones de la crisis, cada vez más pobres en la justicia y la verdad, o, a la larga, la sociedad humana será destruida por su propio egoísmo.

<sup>36</sup> *Manifeste pour une civilization solidaire*, ed. Economie et Humanisme, 1959, p. 8.

Hasta aquí llego en mi exposición de la doctrina de Santo Tomás. Creo posible, a partir de estos principios, la aplicación práctica de una larga serie de consecuencias de diversa índole emanadas de ellos. Aunque de una manera todavía tibia, a mi juicio, el Magisterio de la Iglesia comienza a encarar esas aplicaciones. Un ejemplo de lo que afirmo es la reciente *Encíclica "Sollicitudo rei socialis"*, donde se retoman y resumen las enseñanzas de otros grandes documentos sociales de la Iglesia, comenzando por la *Encíclica "Rerum Novarum"*. Pero en la carta magna de Juan Pablo II hay una primicia: la 'opción preferencial por los pobres' es oficialmente asumida por el Magisterio, se propone juzgar desde ella la realidad social (eso significa el término "preferencial") y se sugiere, sin retaceos, una gran transformación que la tenga como idea inspiradora. Y —obsérvese con atención— el punto de partida para esa opción es precisamente la doctrina de Santo Tomás expuesta a lo largo de estas páginas (cfr. nº 43). Ya el Magisterio la había hecho suya antes, como he repetido una y otra vez en mi exposición, pero quizás nunca con la clarividencia de esta Encíclica. Por fin la realidad del pobre, no sólo en los escritos de los teólogos latinoamericanos sino también en el lenguaje del Magisterio, se ha convertido en parámetro "preferencial" para encarar los comportamientos sociales. En la "Sollicitudo Rei Socialis", sin agregar mucho a los anteriores documentos, se da lo que, con una expresión de la misma Encíclica, podemos denominar una "ampliación de los horizontes". Pienso que en base a esos postulados es como debemos seguir elaborando criterios de solución y un programa éticosocial de gran envergadura. La teología latinoamericana tiene el mérito de haber proporcionado un muy considerable aporte a la apertura de esos horizontes; sin sus reflexiones hoy probablemente no se hablaría aún tal lenguaje (¡Eso no se puede negar!) Pero deberemos agradecer también a Santo Tomás el habernos dejado un fundamento doctrinal de exquisita agudeza y de riquísimo contenido, manantial, al mismo tiempo, de equilibrio y audacia.

DOMINGO M. BASSO O. P.

## EINSTEIN Y EL REALISMO CIENTIFICO

Los grandes creadores de la ciencia han experimentado con frecuencia una interacción entre los criterios científicos y las ideas filosóficas subyacentes a su trabajo investigador. La filosofía contiene unas convicciones fundamentales acerca de la realidad y la ciencia se aproxima a ella de modo concreto. La filosofía implícita o explícita de un científico puede animarle a un tipo de investigación, aunque también podría serle perturbadora, mientras la ciencia, por su parte, quizá le invite a alguna revisión de sus presupuestos filosóficos.

Esta relación dinámica se observa de modo particular en Einstein, la gran figura científica del siglo xx (1879-1955). El mismo ha dicho que, aunque el hombre de ciencia sea un filósofo mediocre, cuando llega el momento de encontrar nuevos fundamentos para la física, el físico debe hacer de filósofo porque sabe dónde le aprieta el zapato.<sup>1</sup>

El estudio del pensamiento filosófico de los científicos, como el de Einstein, requiere sin duda algunas cautelas hermenéuticas. Tratóndose de una filosofía no elaborada con el rigor del análisis especializado, se pueden pasar por alto con indulgencia algunos defectos expositivos, aunque al frecuentar los escritos de Einstein se ve que él, dentro de su sobriedad, no habla a la ligera y posee un pensamiento filosófico muy coherente y seguro de sí. Nos interesa conocerlo, quizá no tanto para aprender más filosofía —aunque esto tampoco ha de descartarse— sino para ver cómo la filosofía influye en su trabajo específico (un influjo normalmente no directo o deductivo, sino más bien orientativo, pues se produce en un ámbito muy heterogéneo).

---

<sup>1</sup> Cfr. A. EINSTEIN, *Pensieri degli anni difficili*, Boringhieri, Tumin, 1965, p. 37 (en inglés, *Out of My Later Years*, Philosophical Library, New York, 1950). En adelante cito esta obra como *Pensieri*. El nombre de Einstein será omitido en las sucesivas referencias en nota. Utilizo traducciones italianas en vez de castellanas, dado que he preparado este escrito en mi sitio habitual de trabajo en Roma.

La "filosofía einsteniana" de la ciencia y de la naturaleza surge en él como fruto de la reflexión sobre su propio trabajo, si bien a la vez estuvo guiada por la lectura de algunos filósofos, ya desde su juventud. Al mismo tiempo, esa filosofía le empujaba en su tarea, incluso orientándole por cierta ruta. Su insatisfacción final ante la física cuántica tiene que ver con su peculiar modo de concebir el realismo y la objetividad científica.

Los filósofos que más le influyeron, en variable medida, son Hume, Kant, Spinoza, Schopenhauer, Mach, Poincaré y Schlick, aunque de todos estos su ideal del filósofo corresponde centralmente a la figura de Spinoza, y en filosofía de la ciencia es muy deudor de los tres últimos mencionados, y quizá habría que mencionar de modo especial a Poincaré (ya que él se alejó progresivamente de Mach y de Schlick). Por otra parte, siempre manifestó su desacuerdo con Kant. Einstein ciertamente no era un filósofo, pero leía filosofía, la comprendía bien, y se atrevió incluso a criticar a Bertrand Russell, considerando inadecuado el temor a la metafísica proveniente de la filosofía criticista de Hume.<sup>2</sup>

### 1. *La vocación especulativa*

La posición epistemológica de Einstein es en apariencia fuertemente realista. Al final de una conversación con Abraham Pais sobre la teoría cuántica en torno a 1950, en Princeton, Einstein le preguntó: "¿Verdaderamente está Ud. convencido de que la Luna existe sólo si se la mira?"<sup>3</sup> Pero su realismo es muy polifacético y no tiene nada de ingenuo. Einstein era un espíritu fino: el hombre de ciencia puede parecer a veces a los ojos de un epistemólogo —escribe— "como un realista, porque intenta describir el mundo independientemente de sus actos de percepción; como un idealista, porque considera que los conceptos y las teorías son libres invenciones del espíritu humano (no deducibles

<sup>2</sup> Cfr. *Remarks on Bertrand Russell's Theory of knowledge*, en la obra colectiva *The Philosophy of Bertrand Russell*, ed. P. A. Schilpp, Evanston (Illinois), 1946, pp. 279-291. Einstein sostiene que no hay ninguna dificultad en asumir la existencia de una "cosa", el objeto físico, como concepto independiente en un sistema, junto con su estructura espacio-temporal. Russell replica diciendo que los conceptos dependen de la experiencia y ejemplifica (algo trivialmente) que Heráclito, si hubiera vivido en el norte de Europa, nunca habría dicho que no nos podemos bañar dos veces en el mismo río (cfr. *ibid.*, pp. 696-698).

<sup>3</sup> A. PAIS, "Sottile è il Signore...". *La scienza e la vita di Albert Einstein*, Boringhieri, Turín 1986, p. 15 (orig., "Subtle is the Lord...". *The Science and Life of Albert Einstein*, Oxford University Press, 1982). Con esta anécdota comienza Pais su biografía científica de Einstein.

lógicamente del dato empírico); como un positivista, porque considera que sus conceptos y teorías se justifican sólo en la medida en que suministran una representación lógica de las relaciones entre las experiencias sensoriales. Puede incluso parecerle un platónico o un pitagórico, en cuanto considera el criterio de la simplicidad como instrumento indispensable y eficaz para su investigación".<sup>4</sup> Y en verdad esta serie de afirmaciones (quitando los resectivos calificativos filosóficos) constituye en su conjunto una estupenda síntesis de la filosofía de la ciencia de Einstein.

El punto de arranque de esta filosofía es, a nuestro parecer, una profunda vocación especulativa. En Einstein está viva la admiración ante la naturaleza en un sentido genuinamente aristotélico. Ya a los 4 ó 5 años experimentó el "maravillarse" ante un fenómeno que se salía del mundo habitual de sus conceptos, cuando su padre le mostró una brújula.<sup>5</sup> En su adolescencia, su breve apasionamiento religioso y su sucesiva entrega a la ciencia significaron un movimiento espiritual extático, un "salir de sí mismo", de la esfera de lo "puramente personal", porque "fuera estaba este enorme mundo, que existe independientemente de nosotros, seres humanos, y que está frente a nosotros como un grande, eterno enigma, accesible sólo parcialmente a nuestra observación y a nuestro pensamiento. La contemplación de este mundo me atrajo como una liberación (...) La posesión intelectual de este mundo extrapersonal se iluminó en mi mente, de un modo más o menos consciente, como la meta más alta entre las que se conceden al hombre".<sup>6</sup> El eterno misterio del mundo es su misma comprensibilidad, escribirá en otra ocasión: el hecho de que el mundo de nuestras experiencias sensoriales sea comprensible es un verdadero milagro.<sup>7</sup>

La convicción realista de Einstein no es una fría posición gnosológica, sino una vivencia especulativa radical que se relaciona con un estupor religioso ante la realidad. Está ciertamente en el origen profundo de su labor científica: "Cuando pregunté en cierta ocasión al profesor Einstein —declara Reichenbach— cómo había encon-

<sup>4</sup> *A. Einstein, scienziato e filosofo* (autobiografía de Einstein y ensayos de varios autores), ed. P. A. Schilpp, Einaudi, Turín, 1958, en la réplica de Einstein a las observaciones de los ensayos, p. 629. En adelante citamos esta obra como *Scienziato*.

<sup>5</sup> Cfr. *Scienziato*, p. 6.

<sup>6</sup> *Scienziato*, p. 4. Más adelante añade que en una persona como él, "el elemento decisivo del desarrollo interior está en el hecho de que poco a poco el interés predominante se separa de lo inmediato y puramente personal para tender a la posesión intelectual de las cosas" (p. 5). Su insatisfacción ante la física cuántica se ha de entender a la luz de esta tensión especulativa, ante la cual los recursos indeterministas le parecían un pragmatismo fácil.

<sup>7</sup> Cfr. *Pensieri*, pp. 38-39.

trado su teoría de la relatividad, respondió que la había descubierto porque estaba profundamente convencido de la armonía del universo".<sup>8</sup> La perseverancia del trabajo de Max Planck, explicaba Einstein en 1918, con motivo del 60º cumpleaños del creador de la física cuántica, no se debía a una extraordinaria energía o autodisciplina, como muchos pensaban, sino a ese tipo de fuertes sentimientos propio de las personadas religiosas o enamoradas.<sup>9</sup>

Einstein conocía muy bien a Planck, y coincide con él plenamente cuando afirma que "la fe en un mundo externo independiente del sujeto que lo percibe es la base de toda la ciencia natural. Pero como la percepción de los sentidos nos informa sólo indirectamente de este mundo externo o 'realidad física', nosotros sólo con medios especulativos podemos aferrarla".<sup>10</sup> Al tratarse de la convicción de que existe algo trascendente y maravilloso, Einstein la califica de "religiosa": él así lo experimentaba de una manera completamente sincera. "No encuentro una expresión mejor que el término religioso para indicar esta confianza en el carácter racional de la realidad y en que sea accesible, al menos en cierta medida, a la razón humana. Donde este sentimiento está ausente, la ciencia degenera en un empirismo sin sentido. Lo lamento si los curas se aprovechan de esto, no tiene remedio".<sup>11</sup>

## 2. *Aversión al positivismo*

La vena especulativa de Einstein se coloca en las antípodas del positivismo. La aversión einsteniana al positivismo, con otras palabras, se entiende en función de su convicción metafísica de que el mundo es independiente del yo, y que se capta sólo intelectualmente. En su réplica a las observaciones de Reichenbach, Einstein imagina una discusión entre este autor y Poincaré (que en realidad repre-

<sup>8</sup> H. REICHENBACH, *Il significato filosofico della teoria della relatività*, en *Scienziato*, p. 240. Hace mal Reichenbach en desestimar esta respuesta, diciendo que a él no le interesa el descubrimiento, sino la justificación lógica de la teoría. "Mi trabajo científico —escribe en otra ocasión— está motivado por un deseo irresistible de entender los secretos de la naturaleza y por ningún otro sentimiento" (*Albert Einstein. The Human Side. New Glimpses from his Archives*, selección y edición de textos por H. Dukas y B. Hoffmann, Princeton Univ. Press, Princeton, 1979, p. 18; citaremos esta obra como *Human Side*).

<sup>9</sup> Cfr. *Comment je vois le monde*, Flammarion, 1934, p. 156. Citaremos esta obra como *Monde* (texto en inglés, *The World as I see It*, Covici-Friede, Nueva York, 1934; la obra está recogida con otros ensayos en *Ideas and Opinions*, Crown, Nueva York, 1954).

<sup>10</sup> *Monde*, p. 194 (de una publicación de 1931).

<sup>11</sup> Carta a M. Solovine del 1-1-1951, en *Lettres à Maurice Solovine*, Gauthier-Villars, París, 1956, p. 110.

sentía la posición de Einstein), aunque rápidamente prefiere dejar el personaje, "porque el respeto de quien escribe por las superiores cualidades de Poincaré, como pensador y escritor, no lo permite,<sup>12</sup> substituyéndolo por un anónimo "no-positivista",<sup>13</sup> lo cual es muy significativo de las predilecciones intelectuales de Einstein y de su neta posición antipositivista.

Concebir la ciencia como una pura correlación de sensaciones (Mach) es no superar el antropomorfismo, ya que la sensación es siempre relativa al observador. El único modo de evitar el solipsismo es distinguir entre el conocimiento sensible e intelectual.<sup>14</sup> "La física es un intento de aferrar conceptualmente la realidad, tal como se la concibe independientemente del hecho de que sea observada".<sup>15</sup> El error de Ostwald y Mach, que les llevó a no admitir la realidad de los átomos, fue su postura positivista, es decir, creyeron que los hechos de la experiencia podrían traducirse directamente en conocimiento científico, sin la construcción conceptual, libre de la experiencia, la única que lleva a la realidad inteligible.<sup>16</sup> También en este punto Einstein converge con Plack<sup>17</sup> (y, más atrás, con Platón): la verdad inteligible es indeducible desde la experiencia. "Una teoría puede ser verificada por la experiencia, pero no existe ningún modo de elevarse desde la experiencia a la construcción de la teoría",<sup>18</sup> porque ningún conjunto de hechos empíricos, por muy rico que sea, puede jamás llegar a plantear, por ejemplo, ecuaciones matemáticas tan complicadas como las de Maxwell. Ni siquiera Newton se libró del error de pensar que las teorías proceden inductivamente de la experiencia.<sup>19</sup> La posición de Einstein es, pues, antiinductivista. Nótese que, cuando él insiste en que el pensamiento conceptual no deriva de la experiencia, lo que quiere decir es que no existe un nexo lógico-deductivo que vaya desde los fenómenos a las teorías que los explican.

Las últimas citas, sin embargo, con esa peculiar insistencia en la constructividad conceptual, quizá podrían parecernos poco congruentes con el realismo, o al menos compatibles con alguna forma de idealismo. Cuando Einstein declara su desacuerdo con la idea kan-

12 *Scenziato*, p. 622.

13 Cfr., *Scenziato*, pp. 621-625.

14 Cfr. *Scenziato*, p. 618.

15 *Scenziato*, p. 43.

16 Cfr. *Scenziato*, p. 26.

17 Cfr. sobre el realismo de Planck, mi trabajo "Il Realismo nella Filosofia della Scienza Contemporanea", *Aquinas*, XXXII, 1989, pp. 525-541.

18 *Scenziato*, p. 46.

19 Cfr. *Pensieri*, p. 50.

tiana de un pensamiento a priori necesario, suele subrayar (en la línea de Poincaré) que el intelecto conceptual opera de un modo libre y hasta cierto punto convencional. El convencionalismo no basta, desde luego, para abrazar el realismo.

En realidad, el punto clave de la postura de Einstein es que él, en base a su propia experiencia como creador de la teoría de la relatividad, está convencido de que por encima de todas las convenciones el pensamiento especulativo llega a unas estructuras absolutas de la realidad, que se detectan en los elementos invariantes de las leyes matemáticas de la naturaleza.

En nuestra opinión, que pretendemos documentar en las páginas que siguen, el realismo racionalista de Einstein tiene una vertiente científica y otra "religiosa", sólidamente unidas, con una forma moderada que tendió a radicalizarse en ambos planos, y que en buena medida explica la ruptura final de Einstein con la física de las nuevas generaciones y su incapacidad de acoger los aspectos existenciales del plano religioso.

### 3. *Una ciencia de lo absoluto*

Es verdad que en un primer momento Einstein fue captado por la figura de Mach y que la teoría de la relatividad especial (1905), al volver empírica la condición del tiempo, podía estar en sintonía con el programa neopositivista de desembarazarse de entidades metafísicas como el Espacio o el Tiempo absolutos. Sin embargo, en parte debido a la amistad con Planck (y no obstante su amistad con Michele Besso, su colega en Berna, que le había introducido en el pensamiento de Mach), Einstein se alejó progresivamente del positivismo, especialmente desde su propuesta, en 1915, de la relatividad generalizada.<sup>20</sup> "Mi abandono del positivismo sobrevino sólo cuando trabajé en la teoría general de la relatividad".<sup>21</sup>

Uno de los autores neopositivistas que más cercano estuvo a Einstein en los años inmediatamente posteriores a la formulación de la

<sup>20</sup> Sobre el distanciamiento progresivo de Einstein respecto a Mach, cfr. G. HOLTON, *Où est la réalité? Les réponses d'Einstein*, en la obra colectiva *Science et Synthèse*, Gallimard, Paris, 1967, pp. 97-140.

<sup>21</sup> Cartas a D. S. Mackey, 26 de abril y 22 de mayo de 1948, citado en A. FINE, *The Shaky Game. Einstein Realism and the Quantum Theory*, The Univ. of Chicago Press, Chicago y Londres, 1986, p. 86.

teoría de la relatividad general fue Schlick,<sup>22</sup> quien sostenía una forma de “realismo convencionalista”, semejante a la del epistemólogo francés Duhem, la cual en un primer momento encontró la plena aprobación de Einstein. Ambos se opusieron a los intentos de los neokantianos de Marburgo de compatibilizar de alguna manera la teoría de la relatividad con los principios de Kant. Sin embargo, al final Einstein acabó por disentir con Schlick, volviéndose a una posición más metafísica muy semejante a la de Planck; así, le escribe a Schlick en 1930: “De un modo general, su presentación no corresponde ciertamente a mi estilo conceptual en la medida en que encuentro el conjunto de su orientación demasiado positivista (...) la física es el intento de construir conceptualmente un modelo del universo real y de la estructura que le dan sus leyes (...) Ud. se sorprenderá del ‘metafísico’ Einstein. Pero todo animal de cuatro o dos patas es, en este sentido, un metafísico”.<sup>23</sup>

Sería una ligereza pensar que el absolutismo de Einstein se debía simplemente al influjo “conservador” de Planck. Recuérdese, por otra parte, que estamos ante los dos personajes que han revolucionado la ciencia contemporánea. Verdaderamente Einstein afirmaba sus ideas al hilo de sus propios descubrimientos. En 1917 presentó ante la Academia prusiana de ciencias sus *Kosmologisch Betrachtungen zur allgemeinen Relativitätstheorie* (“Consideraciones cosmológicas sobre la teoría general de la relatividad”), con las que nace la cosmología moderna, basada en la capacidad de la ciencia de afrontar el universo entero como un objeto empíricamente estudiable.

Una falsa impresión popular de la teoría relativista de Einstein lleva a pensar que ella en el fondo avalaría la filosofía del “todo es relativo”, o de que todo depende del sistema de observación, cuando en verdad la teoría, en sus dos versiones, restringida y general, conduce al descubrimiento de ecuaciones invariantes (leyes absolutas para todo el universo) válidas al pasar de un sistema a otro de referencia.<sup>24</sup> El punto principal no es, para él —señala A. Sommer-

<sup>22</sup> Cfr. D. HOWARD, “Realism and Conventionalism in Einstein's Philosophy of Science. The Einstein-Schlick Correspondence”, *Philosophia Naturalis*, 21 (1984), pp. 616-29.

<sup>23</sup> Citado en G. HOLTON, *Où est la réalité?*..., cit., p. 135.

<sup>24</sup> Así lo expresa nuestro connacional Ing. Enrique Butty, a quien debemos la visita de Einstein a la Argentina en 1925: “El nombre dado a la teoría de la relatividad no es adecuado. En realidad, con ella se busca una expresión absoluta del movimiento respecto de los observadores situados en los sistemas inerciales, cualesquiera que sean sus velocidades. Con más propiedad se busca una representación objetiva y común para los distintos observadores con independencia de sus velocidades constantes (...) No bien aparecida su teoría especial, Einstein se propone generalizarla, buscando expresiones del fenómeno natural independientes de cualquier movimiento, acelerado o no” (*La Prensa*, 31-VIII, 1963). Butty fue Decano de la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales y Rector de la Universidad

feld refiriéndose a la relatividad restringida— la relativización de las percepciones de longitud y duración, sino la independencia de las leyes naturales, en particular las de la electrodinámica y la óptica. desde el punto de vista del observador”.<sup>25</sup> A Pais considera que, si tuviera que resumir en una sola frase la figura científica de Einstein, diría: “Nadie, ni antes ni después que él, supo como él descubrir principios de invariancia y usar las fluctuaciones estadísticas”.<sup>26</sup> Precisamente éste es el punto en el que Einstein centró la objetividad científica, inspirándose en la obra científica de Maxwell, con ayuda del instrumento matemático del cálculo diferencial. “La idea de invariancia es el núcleo de la teoría de la relatividad”.<sup>27</sup>

Esto tiene presente Einstein cuando afirma que el pensamiento objetivo, independiente de las variaciones empíricas, llega a lo real.<sup>28</sup> El “factor objetivo” es “la totalidad de los conceptos y relaciones conceptuales que se consideran independientes de la experiencia, es decir, de las percepciones (...) Mientras el pensamiento físico está justificado, en el sentido indicado más de una vez, por su capacidad de aferrar intelectualmente las experiencias, lo consideramos como un ‘conocimiento de lo real’ ”.<sup>29</sup>

Son reales y absolutos, en la ciencia de Einstein, la equivalencia entre la masa y la energía, el valor de la masa total de la materia interactiva gravitacional, el valor del radio del universo, la curvatura del espacio-tiempo.<sup>30</sup> En la teoría de la relatividad, ciertamente el espacio y el tiempo, como expresó Einstein a Schlick en una carta del 14-12-1915, “pierden el último vestigio de realidad física”,<sup>31</sup> pero

---

de Buenos Aires durante varios años, y escribió una “Introducción matemática a la teoría de la relatividad”. Cfr. la discusión de Einstein con científicos argentinos, en Sesión especial de la Academia, 16 de abril de 1925, Sociedad Científica Argentina, *Anales*, 107, pp. 3337-347.

<sup>25</sup> A. SOMMERFELD, en *Scienziato*, p. 51. Subrayado del autor.

<sup>26</sup> A. PAIS, *Sottile è il Signore*, cit., p. 9.

<sup>27</sup> H. MARGENAU, *La concezione di Einstein della realtà*, en *Scienziato*, p. 201. Por eso la mejor formulación matemática de la teoría restringida de la relatividad es: “las leyes de la física son invariantes respecto a las transformaciones de Lorentz” (EINSTEIN, *Scienziato*, p. 30), así como, análogamente las leyes o ecuaciones de la mecánica newtoniana eran invariantes respecto a la transformación clásica; y la formulación de la relatividad generalizada es: “las leyes naturales deben expresarse en ecuaciones que sean covariantes respecto al grupo de las transformaciones continuas de coordenadas [coordenadas gaussianas]. Este grupo substituye al grupo de las transformaciones de Lorentz de la teora de la relatividad particular, que es un subgrupo del primero (EINSTEIN, *Scienziato*, p. 36).

<sup>28</sup> E. NAGEL, en *La struttura della scienza*, Feltrinelli, Milán, 1984, 5ª ed., pp. 283-284, considera demasiado restringido el criterio de la invariancia para determinar lo que es real en el significado de una teoría física. Una explicación más amplia que la de Einstein del criterio realístico de la invariancia se encuentra en M. BORN, *Filosofía naturale della causalità e del caso*, Boringhieri, Turín, 1962, pp. 132 ss.

<sup>29</sup> Réplica de Einstein, en *Scienziato*, pp. 618-619.

<sup>30</sup> Cfr. sobre este tema, S. JAKI, “Lo absoluto bajo lo relativo. Unas reflexiones sobre las teorías de Einstein”, *Anuario filosófico*, 14 (1981), pp. 41-62.

<sup>31</sup> Citado en D. HOWARD, *Realism and Conventionalism...*, cit., p. 624.

sólo separadamente, pues como afirmó Schlick en su obra *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik* ("Espacio y tiempo en la física contemporánea") (1917), en una sección que Einstein juzgaba "excelente", el tiempo y el espacio "no pueden aplicarse separadamente; sino sólo en tanto que entran en la concepción de la coincidencia espacio-temporal de los eventos. Podemos por tanto reiterar que sólo en esta unión indican algo real, no tomados aisladamente".<sup>32</sup>

La objetividad absoluta de este modelo de universo no queda mermada por la existencia de constantes universales dimensionales (por ej., como velocidad de la luz), que pueden suponerse arbitrarias. Para Einstein es posible eliminar ese tipo de constantes, adoptando unidades naturales (por ej., la masa o el radio del electrón) de medida, de manera que en las ecuaciones fundamentales de la física intervendrían sólo constantes adimensionales.<sup>33</sup>

#### 4. Convencionalismo y realismo

Si pasamos ahora al plano epistemológico, podemos decir que para Einstein el contenido objetivo de una teoría física se encuadra en un sistema conceptual axiomático unívocamente relacionado con la experiencia. La experiencia no lo demostrará nunca inductivamente, pero el sistema debe ser capaz de deducir, en principio, todos los hechos de la experiencia a partir de unos pocos conceptos y principios axiomáticos. Su verdad quedará asegurada cuando obtengamos el único o el mejor sistema, el más simple, capaz de dar razón de los hechos de experiencia tomados en conjunto.

En este punto Einstein va más allá de Poincaré: el sistema teórico no es simplemente el que explica los datos de la experiencia con más comodidad, como en el caso de una geometría idealizada o no física, ni tampoco está constituido por principios físicos que acaban por convertirse en definiciones implícitas que la experiencia no puede contradecir, pero que son en definitiva cómodas. "La subestructura axiomática de la física constituye nuestra concepción de la estructura de la realidad".<sup>34</sup> En su conferencia ante la Academia

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 624. Matemáticamente: las intersecciones de las líneas de universo nos indican algo objetivo porque son invariantes bajo cualquier transformación de las coordenadas.

<sup>33</sup> Cfr. *Scienziato*, notas autobiográficas, pp. 32-33.

<sup>34</sup> Citado por F. S. NORTHROP, *La concezione della scienza di Einstein*, en *Scienziato*, p. 347.

Prusiana de Ciencias en 1921, *Geometría y Experiencia*, Einstein explicaba que, no obstante la inexactitud que Poincaré notaba entre la geometría euclídea y los cuerpos sólidos ordinarios, que nunca son perfectamente rígidos, la geometría de Riemann a través de la teoría general de la relatividad se adecuaba muy bien a la experiencia.<sup>35</sup>

No se puede desconocer, sin embargo, la fuerte componente convencional en la concepción einsteniana de los sistemas físicos axiomáticos. En este sentido se expresa con la terminología de Poincaré, Duhem o Mach. La finalidad de la ciencia es comprender las conexiones entre las experiencias en el modo más completo posible, mediante un mínimo número de conceptos o relaciones primarias, y los axiomas son libremente escogidos.<sup>36</sup> En su discurso en Oxford en 1933, afirmaba que los principios fundamentales de la física teórica son “creaciones libres del espíritu nhumano”, los más simples y pocos numerosos posibles, y que no se justifican ni a priori ni por la naturaleza del espíritu humano (contra Kant) ni de ningún otro modo.<sup>37</sup>

Idéntica expresión utilizaba en sus comentarios a la obra de Russell: los conceptos son *freie schöpfungen des Denkens*, libres creaciones del pensamiento.<sup>38</sup> Esta característica afecta a la misma noción de ser: “‘ser’ es siempre algo que construimos con la mente, es decir, algo que suponemos con absoluta libertad (en el sentido lógico). La justificación de tales constructos no está en el hecho de que deriven de los datos de los sentidos. Este tipo de derivación (en el sentido de deducibilidad lógica) no es nunca posible, ni siquiera en el ámbito del pensamiento precientífico. La justificación de esos constructos que para nosotros representan la ‘realidad’ está sólo en su capacidad de hacer inteligible lo que es dado por los sentidos”.<sup>39</sup> Parecería, entonces, que por su modo de expresarse Einstein profesaría una suerte de “kantismo liberalizado”: “la actitud teórica que defendemos se distingue de Kant sólo en que nosotros no concebimos las ‘categorías’ como si fueran inmutables (condicionadas por la naturaleza del pensamiento), sino como si fueran (en sentido lógico) libres convenciones”.<sup>40</sup>

35 Cfr. *Geometrie und Erfahrung*, Springer, Berlín, 1921. Al final de esta conferencia se extiende en consideraciones cosmológicas revolucionarias para su tiempo: piensa que es posible demostrar experimentalmente que el universo es finito y calcular su magnitud.

36 Cfr. *Pensieri*, pp. 40-42.

37 Cfr. *Monde*, pp. 163-173.

38 Cfr. *Remarks on Bertrand Russell's Theory of Knowledge*, cit.

39 *Scenziato*, p. 613.

40 *Scenziato*, p. 619.

Cuando Einstein habla en estos términos, está ante todo oponiéndose al positivismo, a la idea verificacionista de que la teoría tiene sentido (y verdad) sólo si es verificable. Él se dio cuenta, como ya lo vieron muchos epistemólogos de principios del siglo xx, que la verificación es muy compleja, porque se verifica la teoría en conjunto con la experiencia en su totalidad, y nunca definitivamente. De ahí la idea de la libertad lógica del pensamiento: la correlación con la experiencia no viene determinada por leyes puramente lógicas. La idea de que los principios teóricos son convencionales, ilustra en su discurso en Oxford, deriva de la enorme distancia en la física contemporánea entre el aparato conceptual de la teoría y el mundo de los sentidos, lo que en tiempos de la física newtoniana pasaba más desapercibido. La convencionalidad del principio surge a veces de la existencia de varias teorías alternativas para explicar los mismos hechos: ninguna se impone de modo absoluto y es necesaria una "elección". El físico, no obligado por la lógica a abrazar una teoría, tiene que lanzarse a una decisión arriesgada.

Howard denomina a la posición de Einstein tanto convencionalista como realista.<sup>41</sup> A. Fine sostiene que el realismo einsteniano no es simplemente pictórico, sino que se basa en situar los problemas dentro de una teoría axiomática sin alternativas mejores, en un contexto holístico y en lo posible monista.<sup>42</sup> Recordemos, por otra parte, que Einstein es flexible, en cuanto reflexiona realísticamente sobre su propio trabajo; él declara, por ejemplo, que una oscilación entre cierto grado de empirismo y de racionalismo en el físico le parece inevitable.<sup>43</sup>

En este sentido la posición de Einstein aparece como moderada. Es consciente de que las teorías no son nunca definitivas. "Nuestras nociones sobre la realidad física no pueden nunca ser definitivas. Debemos estar siempre preparados para cambiar esas nociones —es decir, la estructura axiomática de la teoría— para dar cuenta de los hechos percibidos en el mundo del modo lógicamente más perfecto posible".<sup>44</sup> El convencionalismo se traduce, en el plano de la aplicación de las ecuaciones matemáticas a la experiencia, en el método deductivo por tentativas, que se va confirmando sólo indirectamente, por sus consecuencias, con el riesgo de saber que el trabajo teórico a lo mejor está preparando la muerte de la propia teoría.<sup>45</sup>

---

41 Cfr. D. HOWARD, *Realism and Conventionalism...*, cit.

42 Cfr. A. FINE, *The Shaky Game*, cit.

43 Cfr. *Scienzeziato*, p. 625.

44 *Monde*, p. 194 (texto de 1931).

45 Cfr. *Monde*, pp. 224-225.

El físico teórico trabaja con una fantasía planeada, porque no tiene otro camino, y la experiencia le va guiando pero no de una manera automática.

En una nota del 11-11-1922 (es decir, bastante antes de la *Lógica de la investigación científica* de Popper, publicada en 1934), Einstein escribía: “La naturaleza, o más presisamente el experimento, es un juez inexorable de su trabajo [del científico teórico], y no muy amistoso. Nunca dice ‘sí’ a una teoría. En los casos más favorables dice ‘quizás’, y en la mayor parte de los casos dice simplemente ‘no’. Si un experimento está de acuerdo con una teoría, ello significa para esta última ‘quizás’, y si no está de acuerdo significa ‘no’. Probablemente toda teoría experimentará algún día su ‘no’ —la mayor parte de las teorías, tan pronto son concebidas”.<sup>46</sup> El principio falsacionista ya había sido declarado en 1919, en su ensayo *Induktion und Deduktion in der Physik*: “una teoría puede reconocerse como errónea si tiene un error lógico en sus deducciones, o como incorrecta si un hechos no está de acuerdo con sus consecuencias. Pero la verdad de una teoría nunca puede probarse. Pues nunca se sabe si en el futuro uno no se va a encontrar con una experiencia que contradiga sus consecuencias”.<sup>47</sup>

##### 5. *El sueño de los antiguos*

El convencionalismo, de todos modos, no tiene en Einstein la última palabra. Si fuera absoluto, sería incompatible con el realismo objetivista de Einstein. La postura einsteniana, que quizá podría denominarse un “convencionalismo moderado”, acaba por privilegiar el conocimiento de la realidad, aunque no por medios lógicos. Llega un momento en que el investigador, mediante una forma de intuición sobre la experiencia, escoge la teoría que juzga mejor, y en este sentido capta un vínculo unívoco con la experiencia que supera la mera situación de alternatividad equivalente de las teorías. “La tarea suprema del físico —escribía en 1918— es la de llegar a las leyes elementales universales desde las que se puede construir el cosmos por pura deducción. No existe ningún hilo lógico que lleve a estas leyes;

<sup>46</sup> *Human Side*, pp. 18-19.

<sup>47</sup> Cit. en D. HOWARD, *Realism and Conventionalism...*, p. 620.

sólo la intuición, que se basa en la comprensión congenial de la experiencia, puede captarlas. En esta incerteza metodológica, se podría suponer que hay un número arbitrario de sistemas posibles de física teórica, todos igualmente justificables; y esta opinión, en teoría, es sin duda exacta. Pero la evolución histórica nos ha mostrado que, en cada momento determinado, entre todas las posibles construcciones, una sola se ha demostrado absolutamente superior a todas las demás. Quien haya profundizado verdaderamente en la materia no podrá negar que, en la práctica, el mundo de los fenómenos determina en modo unívoco el sistema teórico, aun cuando no exista ningún puente lógico entre los fenómenos y sus principios teóricos".<sup>48</sup>

En este sentido Einstein supera a Kant y se aproxima a una forma de realismo "pitagórico-platónico": mediante la simplicidad del pensamiento matemático, en tanto que ligado a la experiencia, captamos intuitivamente una armonía legal de la misma naturaleza. Las ecuaciones fundamentales de la teoría física no son meras definiciones disfrazadas, sino auténticas leyes de la naturaleza o "afirmaciones acerca de la realidad" no deducibles de las definiciones conceptuales del sistema.<sup>49</sup> "Nuestra experiencia hasta ahora nos conforta para creer —declaraba en Oxford en 1933— que la naturaleza es la realización de las ideas matemáticas más simples que puedan concebirse. Estoy convencido de que, por medio de construcciones puramente matemáticas, pueden descubrirse los conceptos y las leyes que los relacionan unos con otros, que constituyen la clave para la comprensión de los fenómenos naturales. La experiencia puede sugerir los conceptos matemáticos apropiados, los cuales sin embargo no pueden deducirse de ella con toda certeza. La experiencia queda, naturalmente, como el único criterio de la utilidad física de una construcción matemática. Pero los principios creativos residen en la matemática. En cierto sentido, tengo por verdadero que el pensamiento puro puede aferrar la realidad, como soñaban los antiguos".<sup>50</sup>

La trayectoria científica de Einstein está marcada por este ascenso a una siempre más pura simplicidad matemática, que le fue revelando los secretos de la naturaleza. El paso de la teoría clásica a la relatividad restringida fue una generalización de ecuaciones, aún mucho más ampliada en la relatividad general. El proyecto de Einstein

<sup>48</sup> *Monde*, p. 155 (del discurso para el cumpleaños de Planck).

<sup>49</sup> Cfr. *Pensieri*, pp. 40 ss., donde se explica con más detalle la estructura noética de la teoría científica.

<sup>50</sup> *Monde*, p. 169. En 1918 aludía a una forma de armonía preestablecida leibniziana entre el pensamiento y la realidad (cfr. *Monde*, p. 155).

(en el que por otra parte está embarcada la física teórica de nuestros días), era la unificación y así la creciente simplificación de la física. En el último período de su carrera científica él intentó unificar las teorías gravitatoria y electromagnética, introduciéndose en un callejón sin salida y cometiendo el error de no seguir las investigaciones de las fuerzas nucleares. Pero aquí empezamos a tocar los límites de los ideales filosófico-científicos de Einstein.<sup>51</sup>

## 6. *La naturaleza absoluta*

La comprensión de la naturaleza a la que Einstein aspiraba —manifestada a veces con sus vivas imágenes acerca de las sutilezas del buen Dios— era sin duda absoluta. La ciencia no quiere saber sólo cómo es la naturaleza, sino por qué es así y no de otro modo.<sup>52</sup>

Einstein tendría a ver en la naturaleza, como vimos en una cita más arriba, la realización de una purísima simplicidad matemática. Dejemos de lado si esto contiene un ultrarrealismo al estilo pitagórico. El personalmente consideraba a Spinoza, con su concepción determinista de la naturaleza, como el genio que había llegado a esta intuición. Una causalidad limitada “ya no es una causalidad, como nuestro maravilloso Spinoza fue el primero en reconocer con toda precisión”.<sup>53</sup> La idea de una causalidad completa se conecta con el monismo filosófico, aunque esto suponga una extrapolación de los proyectos unificadores del plano estrictamente científico. La causa completa se extiende a todo, sin dejar ningún cabo suelto, al modo en que todo está unificado en un sistema axiomático. Los dualismos onda-corpúsculo, o cuerpo-espíritu, son contrarios a esta exigencia de unidad.

Einstein tendía a ver en la naturaleza, como vimos en una cita de la realidad que dependiera de las condiciones de observación. Esto era incompleto, para él, porque estaba asociado a una visión sólo estadística, y en último término implicaría un inmanentismo filosófico. El programa irrenunciable de la física es “la descripción completa de

<sup>51</sup> Cfr. sobre este punto, *Pensieri*, pp. 114-127 (texto de 1940).

<sup>52</sup> Cfr. “Über den gegenwärtigen Stand der Feld-Theorie”, en *Festschrift für A. Stodola*, Füssli, Zurich 1929, pp. 126-132.

<sup>53</sup> Carta a E. B. Gutkind del 3-1-1954, citada en la obra colectiva *Spinoza and the Sciences*, ed. M. Grene y D. Nails, Reidel, Dordrecht, 1986, p. 272.

cada situación real (individual) que se supone pueda existir independientemente de todo acto de observación o de verificación".<sup>54</sup> La teoría cuántica indeterminista le parecía válida, pero incompleta e insatisfactoria, porque no cumplía ese ideal, recayendo en "la actitud positivista fundamental, que desde mi punto de vista es insostenible, y que a mi parecer acaba por identificarse con el principio de Berkeley, esse est percipi".<sup>55</sup>

La acusación, en su gravedad, significa que una forma peculiar de realismo filosófico —extremamente objetivista— apartó a Einstein de la física cuántica, que él sin embargo había contribuido a fundar. Normalmente este apartamiento se suele explicar con el apego de Einstein al determinismo de la física clásica, pero aquí deseamos llamar la atención sobre el condicionamiento filosófico que está detrás de este hecho. Einstein notaba que la física estaba tomando un rumbo distinto del que a él le había llevado a sus éxitos científicos y que en él estaba perfectamente amalgamado con sus convicciones metafísicas. Identificando la objetividad científica, con la que a sus ojos se comprometía el realismo filosófico, con su programa de investigación (la descripción clásica del objeto físico), terminó por recusar otros posibles programas, no reconociéndoles un alcance realista.

Su programa científico concreto, semejante al de Maxwell, era conseguir una descripción de la realidad física mediante campos que fueran capaces de satisfacer, sin singularidades, una serie de ecuaciones diferenciales con derivadas parciales.<sup>56</sup> Con esto esperaba unificar la gravitación y el electromagnetismo, "esperaba que las partículas de la física surgieran como soluciones particulares de las ecuaciones generales de campo, y que los postulados cuántísticos resultaran como consecuencia de las ecuaciones generales de campo. Einstein tenía en la mente todo estos criterios cuando escribió en 1949: 'Nuestro problema es encontrar las ecuaciones de campo para el campo total'".<sup>57</sup>

El realismo objetivista de Einstein le exigía poder llegar matemáticamente, de modo cierto y definido, a los elementos físicos descritos por la teoría. No le satisfacía la descripción cuántica mediante funciones de estado que valían probabilísticamente (función psi). "Yo todavía creo en la posibilidad de un modelo de la realidad, es decir,

<sup>54</sup> *Scienze*, p. 611.

<sup>55</sup> *Scienze*, p. 613.

<sup>56</sup> Cfr. A. PAIS, *Sottile è il Signore*, cit., pp. 491-493.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 494.

de una teoría que presente las cosas en sí mismas y no solamente la probabilidad de su aparición".<sup>58</sup> Sólo previendo con certeza el valor de una cantidad física, sabemos que en la realidad existe algo físico que corresponde a esa cantidad. Al ver que la descripción de partículas se abocaba al probabilismo, optó por el continuismo maxwelliano, en donde el objeto físico no es ya el punto material, sino el campo matemáticamente regulado por las ecuaciones diferenciales con derivadas parciales, donde cada punto del continuo es portador de ciertas cualidades permanentes.<sup>59</sup>

Una de las ideas de S. Jaki es que la concepción necessitarista del universo clásico (pre cristiano) motivó el estancamiento final de la ciencia griega y antigua en general.<sup>60</sup> Un necessitarismo semejante —la concepción espinoziana de la naturaleza, en definitiva— quizá no es del todo ajeno a las causas que explican la infructuosidad del trabajo de Einstein durante sus años en Princeton.

### 7. *La religiosidad cósmica*

Al principio habíamos dicho que el afán especulativo de Einstein, clave de su peculiar realismo objetivista, tiene dos facetas íntimamente unidas, una científica y otra religiosa. En ambas está operante la contemplación matemática de una naturaleza espinozianamente absolutizada.

En su infancia Einstein había vivido, primero en la religión y después en su entrega a la ciencia, el olvido de la pequeñez de su yo y la apertura a algo grandioso y trascendente. Para él hay religiosidad cuando la persona se libera de sus sentimientos egoístas y se trasciende a sí misma.<sup>61</sup> La valía de un hombre se determina en la medida en que se ha liberado de su yo.<sup>62</sup> La ciencia y la religión nacen juntamente del deseo de escapar de las cadenas individuales siempre cambiadas, abriéndose a la contemplación de lo eterno en

<sup>58</sup> *Monde*, p. 172.

<sup>59</sup> Cfr. H. MARGENAU, *La concezione di Einstein della realtà*, en *Scienziato*, pp. 210 ss.

<sup>60</sup> Cfr. S. JAKI, *The Road of Science and the Ways to God*, The Univ. of. Chicago Press, Chicago, 1978; trad. italiana, *La strada della scienza e le vie verso Dio*, Jaca Book, Milán, 1988.

<sup>61</sup> Cfr. *Pensieri*, pp. 38-39 y 133-134.

<sup>62</sup> Cfr. *Pensieri*, p. 16.

la naturaleza.<sup>63</sup> Esto le lleva a admirar las maravillas del orden natural cantadas en los Salmos, el olvido del yo del budismo, y a figuras como Schopenhauer o San Francisco de Asís.<sup>64</sup>

Así se entiende que Einstein valore positivamente las religiones históricas —aun sin creer en ellas— porque con su componente contemplativa ennoblecen el espíritu humano y lo elevan por encima de la existencia física.<sup>65</sup> La religión, no la racionalidad limitada del hombre, responde al problema del sentido de la existencia<sup>66</sup> y da un fin último a la vida humana, pues “el puro pensamiento no puede darnos el significado de los fines humanos y fundamentales”.<sup>67</sup> Su autoridad procede, en una sociedad sana, de potentes tradiciones, de una revelación y no de una prueba (por eso no necesitan justificarse), gracias a la mediación de fuertes personalidades.<sup>68</sup> Pero, sobre todo, él ve en la religión una fuerza que hace nacer a la misma ciencia. No por casualidad las universidades más antiguas se desarrollaron en un contexto religioso, afirma, mientras se lamenta de que en el siglo XIX se haya perdido la unidad entre las instituciones culturales eclesiales y laicas, con una hostilidad sin sentido.<sup>69</sup>

La religión lleva a la ciencia porque “la ciencia puede ser creada sólo por los que están íntegramente convencidos de las aspiraciones hacia la verdad y hacia la comprensión. Pero esta fuente de sentimientos nace en la esfera de la religión, a la que pertenece también la fe en la posibilidad de que las reglas válidas para el mundo de la existencia sean racionales, esto es, comprensibles a la razón. No alcanzo a comprender un verdadero científico sin una fe profunda. La situación puede expresarse con una imagen: la ciencia sin la religión es coja; la religión sin la ciencia es ciega”.<sup>70</sup>

Sin embargo, la religión en la que verdaderamente cree Einstein es la que él llama religiosidad cósmica, y que coincide con el estupor y maravilla ante la armonía de la naturaleza y ante la presencia de una razón o de un espíritu, inmanente a ella, frente a la cual el hom-

63 Cfr. *Monde*, pp. 152-53.

64 Cfr. *Monde*, pp. 35-36.

65 Cfr. *Pensieri*, p. 85.

66 Cfr. *Monde*, p. 7.

67 *Pensieri*, p. 109.

68 Cfr. *Pensieri*, pp. 109-110. En estos puntos Einstein supera el espinosismo de que adolece en otros sitios. A continuación dice que los principios religiosos más altos proceden de la tradición hebreo-cristiana (*Pensieri*, p. 110).

69 Cfr. *Pensieri*, pp. 85-86.

70 *Pensieri*, p. 135.

bre se siente pequeño y poca cosa. "Mi religiosidad consiste en una humilde admiración ante un espíritu infinitamente superior que se revela en lo poco que, con nuestro entendimiento débil y transitorio, podemos comprender de la realidad".<sup>71</sup> Para él esta religiosidad es el resorte más poderoso de la investigación científica: es lo único que sostiene al científico en sus esfuerzos, ayudándole a superar los obstáculos de la vida práctica inmediata, los frecuentes fracasos, y es en concreto el fuego interior que explica la perseverancia increíble de los grandes genios de la ciencia, como Kepler o Newton.<sup>72</sup>

La absolutización espinoziana de la naturaleza fue, al parecer, el motivo que le impidió reconocer en Dios a un ser personal. A una niña de escuela primaria de Nueva York que le escribió preguntándole si los científicos rezaban, Einstein —a quien le gustaba contestar a este tipo de cartas— le respondió el 24-1-1936: "la investigación científica se basa en la idea de que todo lo que sucede está determinado por las leyes de la naturaleza, y por tanto esto vale también para las acciones de la gente. Por este motivo, un investigador difícilmente se verá inclinado a creer que los sucesos pueden ser influidos por una oración, es decir, por un deseo dirigido a un ser sobrenatural".<sup>73</sup> El credo religioso de Einstein se compendia en su declaración al "New York Times" el 25-4-1929: "Creo en el Dios de Spinoza, que se revela en la armonía ordenada de lo que existe, no en un Dios que se preocupa por el destino y las acciones de los seres humanos".<sup>74</sup>

La misma causa que, como dijimos, pudo contribuir a su estancamiento científico (el absoluto determinismo espinoziano), le condujo a una religiosidad apersonal. Jaki estima que hay en Einstein una incoherencia entre su aprecio por la religión histórica y su fe espinoziana.<sup>75</sup> La hay, también, entre sus manifestaciones en favor de la libertad social y política, sus temores ante una ciencia descontrolada y su idea de que "objetivamente, después de todo, no existe la voluntad libre".<sup>76</sup> La hay cuando Einstein observa que los grandes progresos de la humanidad han venido sobre todo gracias a la obra de fuertes personalidades creadoras, que la clave de la civilización

<sup>71</sup> *Human Side*, p. 66.

<sup>72</sup> Cfr. *Monde*, pp. 37-38. Einstein juzga que vive en una época materialista y de decadencia moral, en la que las únicas personas verdaderamente religiosas son los sabios que se entregan a ese ideal contemplativo.

<sup>73</sup> *Human Side*, p. 32.

<sup>74</sup> En p. 60, col. 4. La convicción del orden inteligible del universo, "ligada a un sentimiento profundo de una razón superior, constituye para mí la idea de Dios; en lenguaje corriente, se la puede llamar 'panteísmo' (Spinoza)" (*Monde*, p. 162).

<sup>75</sup> Cfr. *La strada della scienza...*, cit., p. 281.

<sup>76</sup> *Human Side*, p. 81: carta del 11-4-1946, en la que, aunque parezca increíble, se descarga a Hitler de la responsabilidad personal por sus actos.

greco-europeo-americana es la libertad individual,<sup>77</sup> y que el valor más alto de la tradición hebreo-cristiana está en el potenciamiento que dio al “desarrollo libre y responsable del individuo, de modo que pudiera libre y voluntariamente poner todas sus facultades al servicio de la humanidad”,<sup>78</sup> entre todo esto y su desconsoladora afirmación: “no creo en la libertad del hombre, en el sentido filosófico del término (...) Las palabras de Schopenhauer, ‘sin duda un hombre puede hacer lo que quiere, pero no puede querer lo que quiere’, me han penetrado profundamente desde mi juventud”.<sup>79</sup> Por consiguiente, la religión cósmica no tiene nada que ver con la moral, que es un asunto puramente humano.<sup>80</sup>

A Michele Besso, que le hablaba del amor que debemos a los enemigos, Einstein le escribió (6-1-1948): “Para mí, sin embargo, la base intelectual es la creencia en la causalidad ilimitada. ‘No puedo odiarle, porque él debe hacer lo que hace’. Por consiguiente, estoy más cercano a Spinoza que a los profetas. Esta es la razón por la que, para mí, no existe el pecado”.<sup>81</sup>

Con su granítica dureza, estos textos ponen de relieve hasta qué punto la convicción filosófica determinista, llevada a cierto extremo, puede condicionar la pureza de la gran vocación especulativa de Einstein. El realismo implicaba la existencia de un mundo “independiente del yo”, y la tarea científica una entrega apasionada y un cierto “olvido del yo”, de lo puramente personal. Pero el objetivismo puro es una forma muy unilateral del realismo. En la contemplación de la verdad el yo no desaparece. Un ultrarrealismo que termina por absorber el yo en la naturaleza acaba por afirmar la existencia de un Dios que ya no es el *Ego sum qui sum* de la Biblia, y por minimizar el yo de la creatura que gime ante su Creador, que adora y reza, se arrepiente y ama. Estos aspectos existenciales, inherentes a la religión, se desdibujan en la religión cósmica de Einstein y en último término, no encajan siquiera con la fuerza personalísima que anima al investigador de la naturaleza.

<sup>77</sup> Cfr. *Monde*, pp. 16-18.

<sup>78</sup> *Pensieri*, p. 110 (texto de 1939).

<sup>79</sup> *Monde*, p. 8. La raíz de esta convicción está, sin duda, en el espinosismo einsteiniano: “todo lo que pienso de ese hombre extraordinario puedo expresarlo como sigue: Spinoza fue el primero en aplicar con verdadera consistencia al pensamiento, sentimiento y acción del hombre la idea de la construcción determinista de todo cuanto ocurre” (carta del 6-9-1932, cit. en la obra colectiva *Spinoza and the Sciences*, cit., p. 272).

<sup>80</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 38-39. “No creo en la inmortalidad del individuo, y considero que la ética es un asunto exclusivamente humano sin ninguna autoridad sobrehumana por detrás” (*Human Side*, carta del 17-7-1953, p. 39).

<sup>81</sup> En *Spinoza and the Sciences*, cit., p. 272 (cfr. *Correspondence avec Michele Besso, 1903-1955*, Hermann, París, 1972).

La trayectoria científica de Einstein, su vida misma, confirma en nuestra opinión la ya mencionada tesis de Jaki sobre las causas del progreso y estancamiento de la ciencia. Pero esto en nada empaña la grandeza intelectual de la figura de Einstein. Solamente nos lleva a reflexionar un poco más sobre las lecciones de la historia de la ciencia.

JUAN JOSÉ SANGUINETI

*Ateneo Romano della Santa Croce - Roma*

## NOTAS Y COMENTARIOS

### AMERICA Y CRISTIANISMO EN EL Vº CENTENARIO. VI CONGRESO CATOLICO ARGENTINO DE FILOSOFIA

Entre los días 17 y 20 de octubre en la Residencia Franciscana de San Antonio de Arredondo (Sierras de Córdoba) se reunió el VI Congreso Católico Argentino de Filosofía convocado, como lo viene haciendo desde hace diez años, por la Sociedad Católica Argentina de Filosofía presidida por el Dr. Alberto Caturelli. La Sociedad tiene como Presidente Honorario Vitalicio a Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi. El Congreso reunió alrededor de 350 personas de las cuales más de un centenar eran estudiantes. El simposio tuvo como huéspedes a representantes de Uruguay y Brasil y trabajos enviados por profesores españoles, los que serán publicados en el volumen de las Actas. La austeridad y la pobreza de la sociedad organizadora hizo milagros y esa misma austeridad cargó de sentido a las sesiones del Congreso.

El día 17 comenzó a las 8 horas con la concelebración de la Santa Misa por todos los sacerdotes presentes y la homilía del R. P. Dr. Alfredo Sáenz S. J. Inmediatamente después del desayuno, a las 9.15 dio comienzo al primer plenario del Congreso. Los plenarios se realizaron por la mañana y, por la tarde, se distribuyeron los trabajos en dos comisiones A y B. La inauguración preveía la palabra de Mons. Derisi quien, por graves problemas familiares y de salud se vio imposibilitado de asistir. En su lugar presidió el acto el Dr. Caturelli quien leyó una hermosa carta de Mons. Derisi dirigida a los congresistas y a los jóvenes asistentes.

A partir de un texto del *Libro Copiador* de Cristóbal Colón recientemente descubierto en España y en el cual narra el Almirante cómo puso una Cruz en el lugar más idóneo de cada isla o tierra firme de cubierta, el Dr. Caturelli mostró el simbolismo del "árbol de la Cruz" (Ap. 22, 14) que fructificó en América y la irreversible unidad entre América y el Catolicismo. También mostró las perspectivas esenciales desde las cuales se planteaba el tema en el Congreso: filosófica, teológica, histórica, jurídica y cultural, todas las cuales convergen constituyendo un verdadero Nuevo Mundo. Dado que los asistentes provenían de los cuatro puntos cardinales del país, toda la Patria estaba presente y, en Ella, toda la gran Patria Iberoamericana. Concluyó invocando al Espíritu Santo sobre los presentes y reiterando que, desde el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana (1979) y en cada uno de los congresos nacionales, María Santísima, Sede de la Sabiduría, era la invitada de honor del Congreso.

El primer plenario fue planteando progresivamente los temas a partir del cuadro histórico y sus diversas interpretaciones expuesto por el prof. Carlos F. Paulí (Santa Fe). El tema general era *Descubrimiento e hispanidad*, cuya visión sintética del temario mismo en el plano teológico fue presentado por la comunicación del R. P. Edmundo García Caffarena (Rosario). El Dr. Francismo García Bazán (Buenos Aires) se ocupó inmediatamente con profundidad

y competencia de América y el sentido escatológico cristiano y, al cabo del plenario, se pudieron seguir las reflexiones del prof. Manuel B. Trías (Bahía Blanca) acerca del modo de ser hispánico.

Los enfoques sobre la hispanidad no podían agotarse tan rápidamente y en las dos comisiones de la tarde se prosiguió con *Problemas de la Hispanidad I y II*, entre las 15 y las 18.30. Por un lado se escuchó al Dr. Jorge Solivella (Rawson) sobre el hispanismo como expresión cultural cristiana, al prof. Gabriel Pautasso (Córdoba) sobre España fundadora y la revelación del Nuevo Mundo, al prof. Ignacio Tejerina Carreras (Córdoba) sobre la vigencia del pensamiento de Ramiro de Maeztu y a las profesoras Mercedes del V. Palacio y Alicia Giugni de Badano (San Juan) sobre la "mutua donación" de los dos mundos. Por otro lado, en la Comisión B, expuso una profunda comunicación sobre "Metafísica nueva para el Nuevo Mundo" el R. P. Dr. Calixto Camilloni (Córdoba) evidenciando así la creatividad del espíritu hispanoamericano; en una línea análoga se escuchó al Lic. Carlos Lasa (Villa María) en su trabajo sobre el tránsito de una conciencia misionera a una conciencia conquistadora y de la necesidad del retorno a la Fuente; concluyó la tarde con la ardorosa palabra del R. P. Emilio María Baubeta (Montevideo) que mostró la equivalencia entre la evangelización y la misión.

A las 19 horas, todos los congresistas se reunieron para asistir al Concierto que ofreció el Quinteto de Instrumentos de Viento Córdoba. Con la cena a las 21 horas concluía el primer día, pero no las conversaciones sobre los diversos temas que prosiguieron informalmente.

El viernes 18, luego de la Santa Misa concelebrada a las 8 horas, prosiguieron los trabajos en el segundo plenario dedicado al tema general *Descubrimiento y evangelización*. El primer expositor del día fue fray Armando Díaz O. P. (Santa Fe) quien se ocupó de "La contemplación y el descubrimiento" referida tanto al tema en sí mismo cuanto a su presencia concreta en las órdenes religiosas venidas al Nuevo Mundo. Le siguió la ajustada exposición del R. P. Dr. Jesús Muñoz S. J. (San Juan) sobre "Primordial empeño evangelizador" de la Corona y la Iglesia en la España del siglo XVI. Sobre el concepto de lo sagrado en el mundo precolombino y la evangelización expuso el prof. Manuel J. Castillo (San Juan) y retornó la teología con la Hna. Lucía del Valle Longhi (Cruz del Eje, Cba.) y su estudio sobre "El ayer y el hoy de la evangelización" según el magisterio de Juan Pablo II; la metafísica cristiana, por fin, se mostró límpida en el estudio del R. P. Marcelo Francisco Gallardo (San Rafael) sobre la inmutabilidad divina vulnerada en la teología (hegeliana) de la liberación.

Por la tarde se trataron los temas *Hispanidad, política y derecho e Hispanidad, cultura y educación*. En el primero, el Dr. Carlos Storni (Lomas de Zamora) expuso un tema de gran importancia y utilidad para los congresistas como es "El orden jurídico americano"; le siguió el Dr. Héctor H. Hernández (San Nicolás) quien disertó sobre justicia y dominio de América y el Lic. Mario Meneghini (Córdoba) sobre "El concepto de soberanía en la Independencia argentina". Fue interesante y actual la comunicación del Dr. Camilo Tale (Córdoba) sobre "la doctrina del justo precio en la escolástica española y en el derecho indiano". En el segundo, los Dres. Marcela Aspell y R. Yanzi Ferreira expusieron un trabajo histórico sobre los orígenes de la

Facultad de Derecho de la Universidad de Córdoba que acaba de cumplir sus doscientos años.

A las 19.30 horas se reunió la Asamblea de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía. Entre otros asuntos considerados se resolvió por unanimidad y a propuesta del Presidente Dr. Caurelli, que el tema del VII Congreso a realizarse en 1993, será *La ética y sus problemas actuales*.

El sábado 19, en la Santa Misa de las 8 horas, pudimos participar de una profunda meditación del R. P. Calixto Camilloni. El Plenario del día estuvo dedicado al candente tema *Iberoamérica y el "nuevo orden" del mundo*, siendo el primer expositor el Dr. Carmelo Palumbo (Buenos Aires) quien disertó sobre el tema "Nueva evangelización e inculturación y el nuevo orden del mundo". La actualidad comprometedora del tema suscitó una viva participación de todos los asistentes; lo mismo debe decirse de la siguiente conferencia del Dr. Pedro Baquero Lazcano (Córdoba) sobre "Las relaciones internacionales en el mundo tecnocrático e Hispanoamérica" pues se trata del mismo problema considerado desde la perspectiva del derecho internacional y la filosofía de la historia. El Dr. Miguel Ángel Mirabella (Buenos Aires) pareció completar el tema con su reflexión sobre "La crisis de las nacionalidades". Cerró el plenario el trabajo del Dr. Alberto Bixadós (Córdoba) sobre "La Nueva Era acuariana en América".

Por la tarde, desarrollaron su tarea dos nutridísimas comisiones: En la Comisión A, las exposiciones se concentraron en *El arte hispanoamericano* y se pudieron escuchar las exposiciones del prof. Dennis Cardozo Biritos (San Juan) sobre "Lo religioso en el arte hispanoamericano" que fue seguida con gran interés y el excelente estudio del R. P. Dr. Alfredo Sáenz S. J. sobre "La educación por la belleza en las reducciones guaraníes". Si los dos trabajos primeros fueron excelentes, extraordinarios por su calidad lo fueron los dos últimos: El de la Dra. Ana Galimberti (Mendoza) sobre "Celebración y descubrimiento: La lírica de Leopoldo Lugones" y el de la Prof. María Rosa Reissenweber (Concordia, Entre Ríos) sobre "El arte de la evangelización". Tanto la exposición del prof. Cardozo como la de la Prof. Reissenweber fueron ilustradas con diapositivas.

En la Comisión B se consideraron temas prácticos y pensadores de la hispanidad. El Dr. Alberto Buela (Buenos Aires) se refirió a "La hispanidad vista desde América" y el Dr. José Ramón Pérez (Córdoba) a "¿América y Cristianismo?". El Dr. Belisario Ortiz (Córdoba) se ocupó de "Los teólogos-juristas españoles del siglo xvi"; la Dra. Delia Beatriz Carubini (Córdoba) de "La integración en Iberoamérica"; la Prof. Elba Liliana Cilveti (Mendoza) expuso sobre "La angelología de Eugenio D'Ors", mientras que las profesoras M. del V. Palacio y M. J. Vigo de Ocampo (San Juan) lo hicieron sobre el pensamiento de Benjamín Sánchez.

Después de las sesiones de la tarde que se desarrollaron hasta las 19 horas y en el espacio comprendido entre las 19.30 y las 21 horas, presididos por el Dr. Carmelo Palumbo, se reunieron todos los delegados de los Cursos de Cultura Católica (correspondientes a los cuatro puntos cardinales del país) y debatieron todos los problemas inherentes al dictado de los Cursos, ciudad por ciudad.

Al cabo del día, después de la cena, a las 22 horas y con una concurrencia casi plena, se llevó a cabo la Sesión Especial dedicada a las *Apariciones y mensajes de la Virgen María*. El fondo doctrinal e histórico lo puso la Prof. Ramona del Valle Herrera (Mendoza) con su trabajo sobre "América, continente mariano" que constituye un estudio, a partir de las apariciones de María en el Tepeyac, sobre las principales devociones a María en el continente evangelizado por María. A continuación, el señor Leonardo Martínez (Córdoba) expuso su trabajo sobre "La Virgen de San Nicolás", estudio que se caracteriza por su seriedad, espiritualidad y precisión. Intervinieron de modo especial los Dres. Alberto Caturelli (sobre el simbolismo de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe) y Pedro Baquero Lazcano sobre otros temas marianos. La Sma. Virgen María, a quien el Dr. Caturelli considera "la invitada de honor" de todos los congresos por él organizados, había recibido el homenaje merecido de sus hijos reunidos en San Antonio.

A las 9.00 horas del domingo 20, se llevó a cabo la *Sesión de clausura*, presidida por el Dr. Carmelo Palumbo. La sesión final dejó espacio amplio para las tres conferencias que la constituyeron: El Dr. Héctor H. Padrón (Mendoza) expuso sobre "El icono y su función evangelizadora" que encantó a quienes le escucharon por su saber, delicada penetración y evidente aplicación a la iconografía de la evangelización iberoamericana. A continuación se escuchó la conferencia del Presidente del Congreso, Dr. Caturelli, sobre "Filosofía y Teología del descubrimiento de América" (el Nuevo Mundo y la conciencia cristiana, el Nuevo Mundo y la evangelización y el Nuevo Mundo presente y futuro). Por fin, en nombre de Mons. Dr. Octavio N. Derisi, el Dr. Mirabella leyó su trabajo "La influencia de los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires en la reconquista de la filosofía de Santo Tomás y de la cultura superior católica en la República Argentina". En nombre de Mons. Derisi (cuya involuntaria ausencia era una presencia viva para todos los congresistas) el Dr. Palumbo pronunció las palabras de clausura del VI Congreso Católico Argentino de Filosofía. Entre quienes hicieron uso de la palabra para cerrar el simposio, destacamos la del Prof. Jádilney Pinto de Figueiredo (Brasilia) y la de la Prof. Cristina Araujo Azarola (Montevideo). Con la palabra de varios estudiantes que también intervinieron, se clausuró el Congreso.

A las 12.30 horas todos pasaron a la Iglesia donde se celebró la Santa Misa de acción de gracias. Debe destacarse especialmente la homilía pronunciada por el R. P. Ramiro Sáenz, precisa, sobrenatural, profunda y actual. En muchos abrió hondo surco su comentario a las palabras de Santo Tomás: La ortodoxia es el martirio de los doctores.

Este VI Congreso ha sido un congreso muy especial. Ha sido el más concurrido debido, principalmente, al tema que implica cierta interdisciplinariedad. Aunque estos simposios siempre se han caracterizado por su cálido fervor, este VI Congreso puso de relieve un ambiente alegre, cálido, fraternal y, sobre todo, fervoroso. Da que pensar este carácter porque tanto mayores como jóvenes compartían esa actitud. Muchos mayores se sentían gratificados y como agradecidos por la presencia de tantos jóvenes y muchos jóvenes (más de cien estudiantes) dieron muestras inequívocas de su agradecimiento por la docencia de los mayores. En verdad, se trataba de una cordialísima e inusual relación que llenó de esperanzas a todos.

Otra caracterización esencial del Congreso ha sido su sello de auténtica evangelización de la cultura. Esta evangelización asentada, fundada, no en la mera acción sino en la vida espiritual y contemplativa, en el arduo y alegre camino de la santificación; a su vez, la evangelización, por serlo, no sólo no está en pugna con la seriedad y rigor científicos sino que supone el *estudio riguroso, la objetividad científica dueña de todas las técnicas de la investigación más exigente*. Es menester, pues, eliminar enérgicamente la falsa impresión de que están reñidas la rigurosidad científica con la evangelización católica y la acción concreta con la contemplación. Por el contrario, la contemplación y el rigor científicos alimentan y confieren sentido a la acción evangelizadora.

El Congreso mostró, por todo lo dicho, el coraje espiritual de muchas comunicaciones cuyos autores, sin quizá darse cuenta, ponían en evidencia que "no se avergüenzan del Evangelio". Esto era reconfortante en un mundo, sobre todo el de tradición católica, en el cual parece que es necesario pedir perdón por ser católicos comprometidos en la fe.

De ahí el nombre mismo de la Sociedad organizadora: Sociedad *Católica* Argentina de Filosofía. El calificativo de "católica" ha sido intencionalmente colocado por sus fundadores que no se avergüenzan de él y que están al mismo tiempo convencidos que el pensamiento católico es el más adecuado al orden natural. Sin convicción profunda en la propia doctrina, no existe evangelización de la cultura. Y sin evangelización de la cultura, simplemente no hay evangelización. Se trata de un pensar comprometido que no hace "cálculos" porque su compromiso es sólo compromiso con la Verdad; que sabe que el rigor académico no está aislado de la acción pero que debe ser cultivado a toda costa precisamente para que toda acción tenga sentido. Los frutos de estos congresos ya se ven y los frutos del presente se verán en el inmediato futuro. El Presidente del Congreso prepara el volumen de las Actas, cuádruple volumen de la revista *Filosofar Cristiano* (1991-1992) que incluirá trabajos cuyos autores no pudieron venir, como los doctores Forment Giralte y Romero Baró de Barcelona y otros de nuestro país. La pobreza de medios impide a la Sociedad organizadora traer expositores de fuera; pero esa misma austeridad ha terminado por conferir un hermoso sentido a estos congresos que ya han generado *un movimiento espiritual en toda la Argentina y en naciones vecinas*. En este VI Congreso sobre el Vº Centenario del descubrimiento, la conquista y la evangelización de América se cumplan estrictamente los fines de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía. Si el cumplimiento de estos fines nos hace sufrir y, a veces, sufrir mucho, recordemos siempre con alegría lo que nos fue recordado en la Misa de clausura: Que la ortodoxia doctrinal es el martirio de los doctores.

A. C.

## CESAREO LOPEZ SALGADO

En setiembre de 1991, falleció en Córdoba, Argentina, Cesáreo López Salgado, cuando aún se esperaba mucho de su dedicación a la investigación y al estudio. Nació en Buenos Aires el 17 de octubre de 1925. Licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad de Córdoba donde era profesor titular de Historia de la Filosofía Antigua y profesor encargado de Metafísica. También había realizado estudios en el Angelicum de Roma donde obtuvo el grado de Licenciado en Teología (1959), en la Universidad Católica de Lovaina y en diversos centros de estudios universitarios en Italia, Alemania y Bélgica. Actualmente ejercía una intensa actividad filosófica en la Argentina.

López Salgado reunía dos líneas diversas de investigación aunque se unificaban a sus supuestos filosóficos últimos. Por un lado, es menester tener en cuenta sus estudios de filosofía antigua, especialmente los dedicados a demostrar que el mundo griego poseyó la idea de la *nada*, en desacuerdo crítico con otros importantes investigadores; en esta misma línea concebía a la filosofía antigua como un esfuerzo hacia la trascendencia. Este esfuerzo reconoce ciertas etapas que López Salgado estudió desde los presocráticos hasta Platón y desde éste hasta Aristóteles demostrando grande erudición y riguroso método. Esta enorme tarea se fue concretando en una obra de la cual la mayor parte permanece inédita; solamente publicó la sección dedicada a Aristóteles: *Sentido y alcance teológico de la filosofía de Aristóteles* (124 pp., Dirección General de Publicaciones, Universidad de Córdoba, 1983). Habría que agregar los "apuntes" distribuidos entre sus alumnos y sus amigos sobre tres grandes temas: I. Nihilismo sofístico; II. Sócrates entre la tradición y el futuro; III. Platón en busca del centro divino (1 vol., 138 folios, Córdoba, 1991).

Por otro lado, su reflexión estrictamente filosófica se abocó a develar el misterio del ser cuya captación objetiva y real sostenía; la presencia del ser es un hecho, pero el modo como se hace primeramente presente es un misterio. El Ser no sólo es lo primero entendido sino el Supertrascendental por excelencia. En esta actitud esencial, su antigua formación en el tomismo se enriqueció con la meditación de la metafísica de Rosmini de cuyo pensamiento era un estudioso y un entusiasta, particularmente del tema del ser como idea o de la idea del ser. Para López Salgado, la pregunta ¿qué es el ser? debe resolverse en la pregunta ¿Quién es el Ser?; y así "la metafísica ontológica nos lleva a la metafísica teológica".

López Salgado, además de los libros anteriormente citados, era autor de numerosos artículos y ensayos publicados en *Giornale di Metafisica*, *Rivista Rosminiana*, *Filosofía Oggi* y revistas argentinas como *Sapientia* (en la que aparecieron la mayoría de sus artículos), *Arkhé* (que él fundó y dirigió en Córdoba), *Estudios Teológicos y Filosóficos* (Buenos Aires), *Filosofar Cristiano* (Córdoba) y en las Actas de diversos congresos filosóficos.

## BIBLIOGRAFIA

ANDRÉ FROSSARD, *Preguntas sobre Dios*, Colección Vértice, Ed. Rialp, Madrid, 1991, 195 pp.

André Frossard es hijo de quien fuera diputado y ministro durante la III República francesa; también ocupó su padre el puesto de primer Secretario General del Partido Comunista Francés. La formación que recibió André Frossard fue no sólo ajena a Dios sino sistemáticamente atea. Así, cuando André llegó a los veinte años, la fe le resultaba algo completamente extraño.

En esa situación, sucedió algo que todavía no se explica: por equivocación —estaba buscando a un amigo y entró en una iglesia pensando que era la Escuela Normal Superior— contempló la Sagrada Forma expuesta. Así lo describe: *no tenía en aquellos momentos penas de amor, ni inquietud de ninguna clase, ni curiosidad por nada. La religión era para mí una vieja quimera, y los cristianos unas gentes que se habían quedado retrasadas en el camino de la evolución (...)* En mi ambiente, se consideraba la religión tan desfasada que ni siquiera se esgrimía una actitud anticlerical, salvo quizás en tiempo de elecciones.

Y continúa, esta vez hablando en tercera persona; *no he olvidado el estupor que sintió cuando de repente, desde el fondo de aquella capilla, surgió ante él todo un mundo, un mundo distinto, de una resplandor deslumbrante; de una enorme densidad, y cuya luz revelaba y encubría al mismo tiempo la presencia de Dios...*

Todo eso y más lo contó de modo mucho más extenso en otro libro que lleva por título *Dios existe, yo me lo encontré*. En el que ahora comento, André Frossard responde con su propia experiencia vital a las más de dos mil preguntas —resumidas y agrupadas convenientemente en cincuenta capítulos— que le han formulado jóvenes franceses.

Aparecen a lo largo de las 195 páginas del libro muchas de las cuestiones fundamentales sobre la existencia y el sentido de la vida del hombre, sobre bastantes de los temas más debatidos de la doctrina de la Iglesia, del comportamiento de los católicos, etcétera.

No se trata de ningún tratado sistemático de fe ni de moral —hay muchos y muy buenos— sino de un volumen a todos asequible, en el que expone las principales verdades de la fe católica tal como él las ha vivido y las vive.

Buena lectura, sin duda, para cualquier hombre que se haya planteado alguna vez en la vida sus relaciones con Dios. Y eso, antes o después, lo hacemos todos.

Es una maravilla ver cómo una persona que es en la actualidad comentarista político y articulista de prestigio internacional —colaborador de *Le Figaro*, *L'Aurore*, *Paris-Match*, etc.— habla de Dios con un afecto que, en cierto modo, parecería más bien propio de un niño que acaba de hacer la Primera Comunión. Pero es que el amor a Dios rejuvenece y por eso André Frossard sigue siendo muy joven.

JAVIER FERNÁNDEZ AGUADO

RODOLFO LUIS VIGO, *Perspectivas iusfilosóficas contemporáneas: Ross-Hart-Bobbio-Dworkin-Villey*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1991, 300 pp.

Una de las notas indiscutibles del pensamiento iusfilosófico contemporáneo, es la de su extrema dispersión de enfoques; en efecto resultan inconmensurables e incomparables posiciones tales como el positivismo recalcitrante de Olivecrona y el personalismo de Trigeaud, el iusnaturalismo existencial de Cotta y el ultraformalismo de Klüg, el marxismo "alternativo" de Cerroni y el ultraindividualismo de Dworkin y así sucesivamente. De aquí la relevancia de este nuevo libro de Vigo, en el que se reúnen diversos trabajos publicados en los últimos años fuera de la Argentina y donde el autor ha logrado "vincular" y sistematizar el pensamiento de cinco de los más representativos filósofos del derecho contemporáneos, presentando un visión si bien no completa, lo suficientemente representativa de la iusfilosofía de hoy.

El libro comienza con un extenso estudio sobre Alf Ross, aparecido originalmente en Venezuela, en el que se ponen en evidencia la enorme carga de apriorismo sobre los que construyó su filosofía el pensador danés. Algunos de ellos son su empirismo a ultranza, su cientismo reduccionista y su relativismo extremo, que linda con un escepticismo. Estos supuestos y algunos otros más, llevan a Ross a una reducción del derecho a la pura facticidad de la fuerza y a la coacción psicológica que ésta supone. Todo ello es puesto en evidencia por Vigo, quien muestra con claridad las enormes limitaciones de la propuesta Rossiana, la no menor de la cuales es su aplicación al derecho de la ya desactualizada teoría "verificacionista" de la ciencia.

El segundo de los ensayos se refiere al pensamiento de Herbert Hart, centrándose en la distinción, capital en la iusfilosofía de este autor, entre derecho y moral. En este punto, Vigo pone de manifiesto la contradicción que supone en el profesor inglés la proclamación de su doctrina como positivista para luego extenderse acerca del "contenido mínimo" de derecho natural que todo ordenamiento jurídico supone. Esto hace decir al autor que el de Hart es un "iusnaturalismo atenuado y simplificado", basado sólo en el principio de supervivencia y exageradamente individualista. No obstante ello, Vigo rescata en el pensamiento de Hart su superación del mero juridicismo que caracteriza a varios de los pensadores que le son contemporáneos y su consiguiente mayor amplitud en la conceptualización del derecho.

Al estudiar la "Teoría Funcional del Derecho" de Norberto Bobbio, Vigo se lamenta del poco desarrollo dado por el pensador italiano a la noción central de función, así como que ésta importa una fuerte carga biológica, con el consiguiente menosprecio o preterición del individuo humano. Esto se deja ver en los varios trabajos dedicados por Bobbio a la noción de "derechos humanos", a los que considera imposibles de fundar adecuadamente. Pero a pesar de estos aspectos negativos, Vigo rescata en el profesor de Turín su intención de priorizar los fines del derecho, olvidados por el positivismo contemporáneo y, por lo tanto, un tímido pero interesante intento de superar el positivismo a ultranza.

Ronald Dworkin es el autor tratado en el siguiente ensayo, en el que Vigo destaca especialmente la fecunda distinción dworkiniana entre normas

y principios, así como su firme postura antipositivista y antiformalista. Para Dworkin, en efecto, lo central para la determinación de lo jurídico no es lo procedimental o formal, sino sus contenidos, los que se vinculan estrechamente con principios morales. Por ello Vigo habla del claro iusnaturalismo de Dworkin, a nuestro modo de ver acertadamente, ya que la aceptación de la existencia de derechos anteriores a cualquier forma de legislación, constituye una toma de posición indudablemente iusnaturalista.

El más extenso de los ensayos reunidos en el volumen es el último, dedicado al pensamiento del recientemente desaparecido profesor de París, Michel Villey. La exposición que hace Vigo del pensamiento vileyano es precisa y ajustada, poniéndose en ella de manifiesto la profunda renovación del iusnaturalismo clásico llevada a cabo por este autor francés. Pero a pesar de la evidente simpatía de Vigo por las principales doctrinas de Villey, el autor no deja de apuntar algunas críticas certeras al pensamiento estudiado: la cuestionable afirmación del carácter indicativo del lenguaje jurídico, su menosprecio de la ley, su restringida noción del derecho y algunas más. No obstante estas apreciaciones críticas, Vigo termina su estudio rindiendo un merecido homenaje al filósofo francés por su relevante contribución a la renovación de los estudios iusfilosóficos en Francia.

Un balance apretado de esta obra la muestra como una interesantísima contribución al conocimiento de las líneas fundamentales de la iusfilosofía contemporánea, llena de observaciones certeras y de apreciaciones originales. El aspecto crítico es, a pesar de su agudeza, mesurado y objetivo, rindiéndose, en cada caso, el debido tributo a las contribuciones valiosas de cada autor. Por todo ello, nos encontramos frente a un libro de imprescindible lectura para todos quienes se interesen por el desarrollo de la filosofía del derecho de nuestros días. Un extenso índice analítico facilita la consulta de puntos particulares sobre el pensamiento de los autores allí analizados.

CARLOS I. MASSINI CORREAS

E. ZOFFOLI, *Galileo. Fede nella Ragione. Ragioni della Fede*. Ed. Studio Domenicano, Bologna, 1990, 185 pp.

Desvanecidos muchos de los planteamientos míticos que permearon buena parte de la literatura científica y de divulgación en los últimos años, vivimos una coyuntura histórica en la que numerosos hechos y personajes comienzan a cobrar sus dimensiones reales.

Uno de estos personajes es, sin duda, Galileo, conocido principalmente por sus afirmaciones acerca de la astronomía y por las disquisiciones polémicas que, sobre ciencia y fe, ha suscitado.

Estudios recientes destacan, en cambio, como aportaciones más relevantes a la historia del pensamiento científico, los trabajos elaborados en fecha posterior al proceso (caída y lanzamiento de cuerpos, movimiento pendular, fenómenos de resistencia y choque de cuerpos, etc.), y también, la relatividad

galileana, y la aplicación masiva de las matemáticas al estudio de las cualidades del mundo físico, orientación metodológica que, como es sabido, constituye el núcleo de la ciencia moderna. Respecto a esto último se advierte también la necesidad de una investigación más detenida: estudios como los de W. Wallace, entre otros, muestran la conveniencia de revisar la originalidad atribuida a Galileo sobre el particular, al menos por razones de rigor histórico.

Otro aspecto que, en la ingente literatura acerca del caso Galileo, emerge con progresiva claridad es la instrumentalización de que ha sido objeto para la difusión de una imagen en la que ciencia y progreso científico se presentan incompatibles con la fe cristiana y las enseñanzas de la Iglesia.

Este es precisamente el aspecto al que E. Zoffoli dedica buena parte de la obra que presentamos.

Los dos primeros capítulos tienen carácter introductorio: breve exposición de las teorías astronómicas desde los presocráticos hasta el Renacimiento, con referencias concretas acerca sobre la aceptación de la hipótesis copernicana en el mundo católico en la época de Galileo.

El capítulo tercero, bien documentado, ofrece elementos suficientes para una valoración de los aspectos centrales del llamado caso Galileo. Particularmente oportunas resultan las aclaraciones sobre los ya superados lugares comunes que vienen presentando a Galileo como mártir de la verdad científica que debió sufrir la incomprensión de la Iglesia que se movía todavía dentro de los esquemas del oscurantismo medieval.

En suma, la obra resulta clarificadora. A la par que proporciona un conocimiento objetivo de las cuestiones centrales del caso Galileo, es también una aportación al estudio de la naturaleza de las relaciones ciencia-fe.

M. ANGELES VITORIA

CALZADO DEPORTIVO

**Event**

★ SPORT ★ IS ★ LIFE ★

PANACOM S.A.

FRENCH 3155

(1425) Buenos Aires

# ADHESION



**C.**

# CIES

EDITORIAL  
FUNDACION ALETHEIA

Publicaciones:

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

Distribuye **EDITORIAL CLARETINA**

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

# **AGRO-INDUSTRIAS INCA S.A.**

PRODUCTOS ENVASADOS



## **inca**

**DE LA NATURALEZA A SU MESA**

# Para más detalle, agréguele agua.

Así de sencillo. Y en su punto justo.

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

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

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

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

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

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

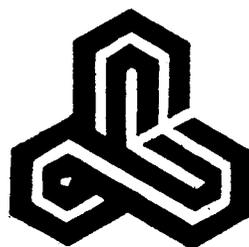
Si todavía le queda alguna duda o desea conocer aún más, acérquese a TARAGUI y a UNION. Porque son de LAS MARIAS.



**ESTABLECIMIENTO LAS MARIAS S. A.**

Gobernador Virasoro - Corrientes

**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**

**ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.**

**CONSIGNATARIOS**

**COMERCIAL Y AGROPECUARIA**

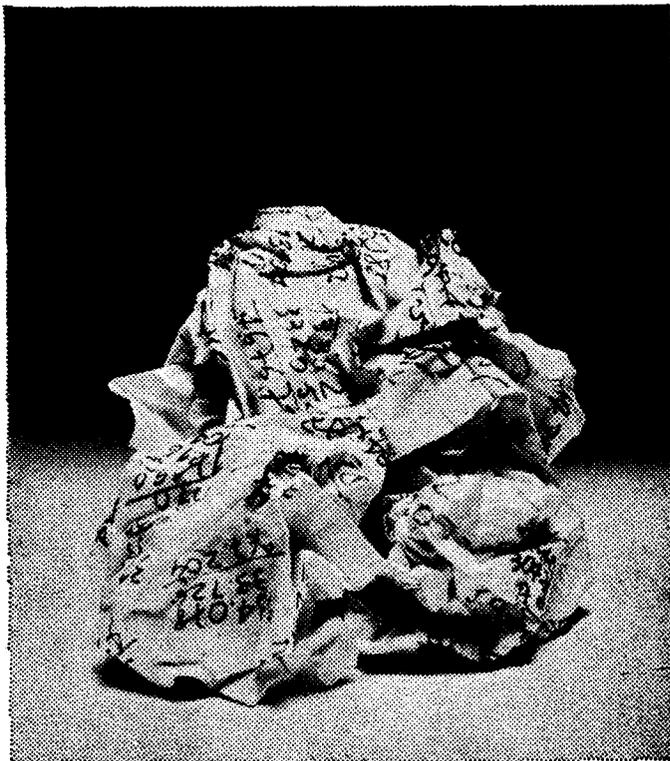
---

**Av. Corrientes 378 - 5º piso**

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



**BANCO RIO**



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

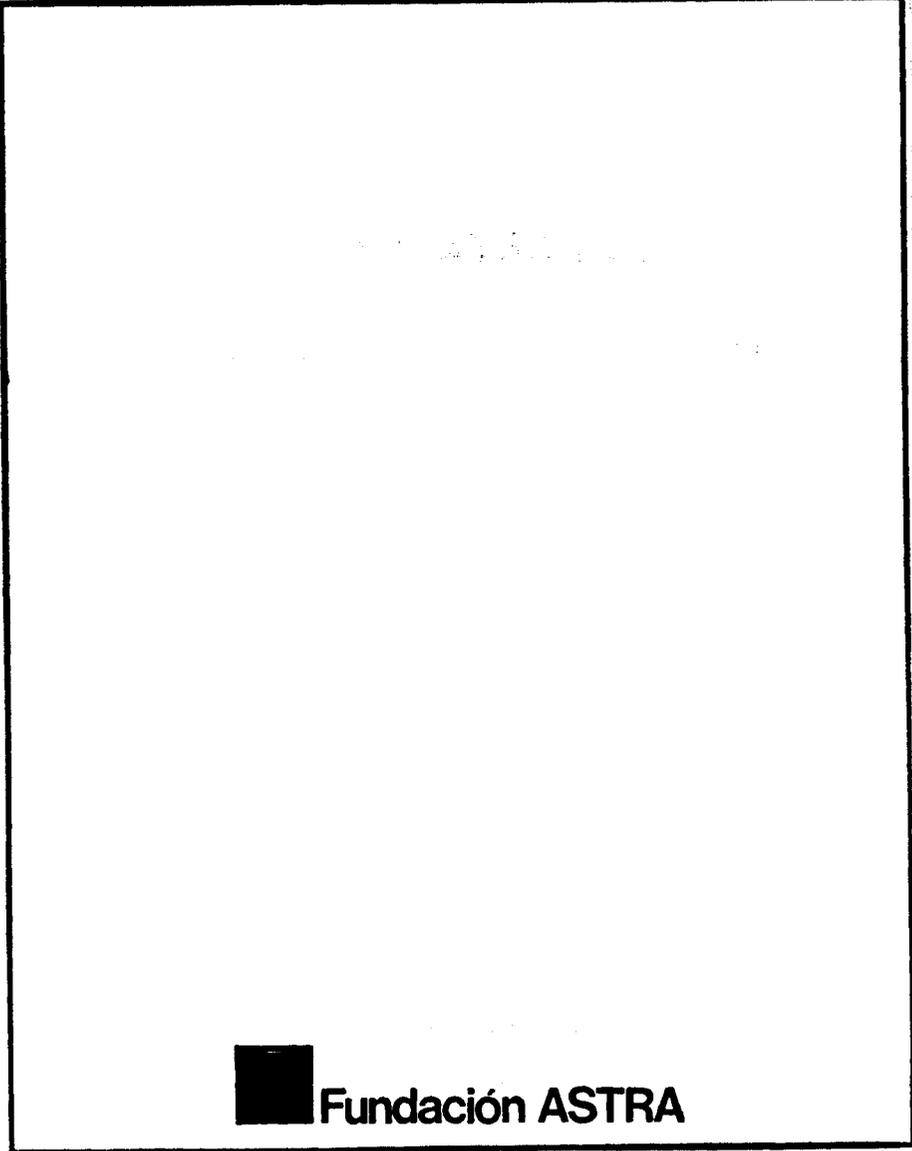
**EL RIESGO DE INVESTIGAR.**

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

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

**CORDOBA 320**

**BUENOS AIRES**



**Fundación ASTRA**

**PERALTA RAMOS**

**SEBRA**

**ARQUITECTOS S. A.**

**ARENALES 1132**

**CAPITAL**

# ANALOGIA

Revista de Filosofía.

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

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

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

**ENVIO DE ARTICULOS  
Y RESEÑAS**

(Articles, manuscripts and reviews)

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

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

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

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

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

## REVISTA DE FILOSOFIA

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

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

Director: José Rubén Sanabria.

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

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

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

Suscripción: \$ 20.00 (veinte dólares). Número suelto y atrasado: \$ 10,00 (diez dólares).

## **PENSAMIENTO**

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

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

**Precio de la suscripción anual: 38 dólares**

**Para suscripciones, dirigirse a:**

**Pensamiento**

**Pablo Aranda, 3**

**28006 Madrid-España**

**ADHESION**

**GRIMOLDI S. A.**

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

## ACEROS INOXIDABLES



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