PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

Volumen LIV

1999

BUENOS AIRES

LA ENCÍCLICA *FIDES ET RATIO* DE JUAN PABLO II

S. S. Juan Pablo II *ha honrado nuevamente el supremo magisterio de la Iglesia obsequiando a sus fieles y al mundo entero una extensa encíclica:* Fides et ratio, *fechada el 14 de septiembre de 1998. Su contenido, seguramente, habrá de suscitar una multiplicidad de estudios. También es de prever que el documento pontificio dé cabida a numerosos debates, como de hecho ya está ocurriendo a pocos meses de su publicación. Y no es para menos, pues la encíclica enfrenta de lleno una serie de cuestiones de máxima relevancia doctrinal que merecen ser atendidas con la mayor diligencia.*

Ante todo, el texto de Fides et ratio *incluye precisiones inequívocas acerca de la naturaleza de la teología sagrada, la ciencia que toma sus principios de la revelación divina. ¿Quién puede negar la necesidad de tales precisiones después de las proliferación de los errores y de las largas divagaciones que en los últimos tiempos han desdibujado el rostro de este saber entrañablemente ligado a la vida de la Iglesia?* Fides et ratio *confirma una vez más que la teología sagrada no es una ciencia que se pueda elaborar* ad placitum, *pues sus fuentes son insustituibles y su método responde exactamente a la vigilancia estricta de los datos de la fe, de las enseñanzas de la tradición y de la docencia de la Iglesia en aras de la obtención de sus propias conclusiones. Quien se considere un auténtico teólogo católico no debe especular como alguien entregado a un* experimentum, *donde la arbitrariedad se introduciría clandestinamente en dicha disciplina a despecho del procedimiento que indefectiblemente le concierne observar.*

La encíclica depara igualmente una amplia consideración a la filosofía, quizás con una vastedad que no registra precedentes en el magisterio eclesiástico. Encomia el valor inmenso de la sabiduría filosófica y las gestas que la han llevado a las cimas de la cultura entronizando un patrimonio perenne que siempre ha de presidir la obra de la razón humana en su brega incesante en pos de la verdad y, más aún, de las verdades más excelsas, cuyo conocimiento el hombre anhela fervientemente. En medio de esta revalorización de la filosofía es propicio resaltar la particular exégesis dedicada por Juan Pablo II *a la jerarquía teorética que ostenta la metafísica, la* domina scientiarum *de la razón natural, tan agria e injustamente vapuleada a lo largo de toda la Edad Moderna. Pero el Papa no solamente encarece las cualidades indiscutibles que la filosofía encierra en sí misma, sino también su servicio magnífico a la causa de la fe y de la teología sagrada, a tal punto que la misma historia de la* sacra doctrina *atestigua con clarividencia los incontables beneficios cosechados mediante su alianza fecunda con aquélla. Como contrapartida, cuando los teólogos han querido incorporar a sus esquemas teológicos razonamientos extraídos de filosofías falaces, la ciencia de la fe ha acusado graves trastornos cuya superación, ade-*

más de ardua, nunca ha tenido lugar sin el padecimiento de hondas tribulaciones en la vida de la Iglesia y aun de la propia civilización secular. Por ende, las relaciones entre las ciencias filosóficas y la teología sagrada, subsidiarias, a su vez, a las relaciones entre la razón natural y la fe divina, requieren una profundización permanente que respete sin ambages sus fueros propios y evite su entremezclamiento irreverente y las confusiones que de ello suelen derivarse con sensible detrimento de sus respectivos órdenes epistémicos. Por eso el Papa deplora el desapego a la filosofía trasuntado en las obras de teólogos que han desviado sus juicios a raíz de las precariedades de su formación en aquel ámbito del saber racional.

Un rasgo saliente de Fides et ratio *estriba en presentarse a la manera de una enseñanza que reitera y prolonga las puntualizaciones magistrales en la encíclica* Aeterni Patris *de León* XIII, *la carta magna de la restauración contemporánea de los principios testados hace ya más de siete siglos por Santo Tomás de Aquino. Juan Pablo* II *resume de este modo el enunciado clave de tal restauración patrocinada por su ilustre predecesor: «Se comprende bien por qué el Magisterio ha elogiado repetidamente los méritos del pensamiento de Santo Tomás y lo ha puesto como guía y modelo de los estudios teológicos [...] La intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo Santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad» (n. 78). Pero en* Fides et ratio *descuella más todavía el énfasis destinado por el Papa a exaltar la homogeneidad esencial de los tres grandes hitos doctrinales que enlazan a ambos documentos: las encíclicas* Pascendi dominici gregis *de San Pío* X *y* Humani generis *de Pío* XII *y el mensaje del Concilio Ecuménico Vaticano* II. *En este aspecto, Juan Pablo* II *ha trazado un puente entre* Fides et ratio *y* Aeterni Patris *donde reluce la identidad y la continuidad del magisterio eclesiástico a despecho de todas los ensayos que han deseado infructuosamente poner entre los propósitos del último concilio la intención de marcar un* hiatus *con el magisterio precedente y de liquidar la escolástica y el tomismo a título de antigüedades que la Iglesia —según se ha dicho con insistencia, aunque sin ningún fundamento— habría buscado dejar definitivamente atrás. Al contrario, el Papa rinde un cálido homenaje a la contribución decisiva de «los teólogos católicos más influyentes de este siglo, a cuya reflexión e investigación debe mucho el Concilio Vaticano* II». *Juan Pablo* II *califica a estos hombres como «hijos de la renovación tomista», señalando, además, que, gracias su facundia «La Iglesia ha podido así disponer, a lo largo del siglo* XX, *de un número notable de pensadores formados en la escuela del Doctor Angélico» (n. 58). A la luz de estas palabras del romano pontífice,* Fides et ratio *viene a corroborar que el programa tomista trazado por León* XIII *en* Aeterni Patris *conserva plenamente su validez.*

Así como Fides et ratio *ha de iluminar el camino que la teología sagrada y la filosofía transiten de ahora en adelante, como esperanzadamente cabe augurar, así también se ha de aceptar que en su texto ha quedado asegurada la vigencia perpetua de los documentos doctrinales citados en el párrafo anterior. He aquí un gesto elocuente que reprueba tácitamente la insensatez de seguir blandiendo la dicotomía destructiva integrismo-progresismo. La unidad de la prédica apostólica del magisterio de la Iglesia ha sido reiterada nuevamente y, por cierto, de un modo inequívoco.*

Dado que atañe a los teólogos y a los filósofos extraer las consecuencias implícitas en este lúcido pronunciamiento de Juan Pablo II, Sapientia *habrá de asumir la responsabilidad de sumar sus esfuerzos en vistas de tan noble fin.*

LA DIRECCIÓN

DIE GEGENWART DER *THEMIS* BEI PARMENIDES UND DER ENTZUG DER BESTIMMUNG IN HEIDEGGERS *LICHTUNG*

Heribert Boeder zum siebzigsten Geburtstag

Weshalb sollte aus unserer Gegenwart ein Zugang zu dem gesucht werden, was bei Parmenides als *themis* gedacht gewesen ist, wenn nicht aus den vielfältigen Motiven eines historischen Vergegenwärtigens? Heidegger hatte auf ähnliche Fragen aus seiner Gegenwart, innerhalb der Grenzen der Moderne, geantwortet mit seiner Unterscheidung des ersten und des anderen Anfangs des Denkens, das heißt mit seiner Bestimmung der Metaphysik, wie er sie im Zuge der Entfaltung seines eigenen Ursprungsdenkens entfaltet. In dieser Entfaltung nimmt Heidegger einen ersten Anfang des Denkens in den Blick, in dem das Sein als *physis* bei Heraklit und Parmenides gedacht gewesen sei, und sieht diesem Anfang einen Entzug im Aufgehen des Seins an, der sich darin ausgetragen habe, daß das Denken des Seins mit Platon zur Metaphysik geworden sei. Der unvermeidliche Einsturz des frühgriechischen Anfangs bringt also die Metaphysik oder die Philosophie herauf —Heidegger setzt beides gleich—, und das heißt hier: die Theorie des Seins der Seienden, in der das, was zu denken gewesen wäre, Sein als Sein, dem Denken stets vorenthalten geblieben ist. Die mit der Platonischen Philosophie heraufgekommene Metaphysik entfaltet sich, so setzt Heidegger seine Analyse fort, in einem einzigen Kontinuum über ihre Vollendung im Hegelschen System hinaus in einer Umkehrung bis in ihr Ende in der letzten Ödnis der Kybernetik. In dieser langen Bewegung arbeitet sich die Metaphysik heraus zu dem, was sie immer schon gewesen ist: als der Nihilismus oder die Technik des «Gestells», gekennzeichnet durch ein rechnendes Vorstellen, das sich selbst ermächtigt: «In diesem Äußersten (ESCHATON) weckt der Entzug die Besinnung, welche sich vom technischen Denken als dem schlechthin unbefugten unterscheidet. Das Aufreißen des Unterschieds wird einer "Kehre" im Seins-Geschick verdankt. Die Technik entbirgt ihr verbergendes, verstellendes "Wesen," und von ihm her die ganze Entzugs-Geschichte als diejenige der Metaphysik[1]. In dieser Unterscheidung erwartet

[1] Heribert BOEDER, «Die Grenze der Moderne und Heideggers "Vermächtnis"», in: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Band XLI (1990), Göttingen 1991, S. 75-88; «The Limit of Modernity and Heidegger's "Legacy"», in: ders., *Seditions. Heidegger and the Limit of*

Heidegger, daß das im ersten Anfang vorenthalten Gebliebene wiederkäme als der andere Anfang im «Geviert»; in diesem Künftigen wäre der Entzug im Menschenwesen aufgehoben. Ohne Heideggers Bestimmung der Metaphysik und den Entwurf seines Ursprungsdenkens näher auseinanderzulegen, soll hier nur eine von *Sein und Zeit* über *Zeit und Sein* bis in das letzte der *Vier Seminare* aufgespannte Behauptung erinnert werden: «Sein besagt seit der Frühe des abendländisch-europäischen Denkens bis heute dasselbe wie Anwesen»[2]. Während er dem «bisherigen» Denken einen unbefragten und ungegründeten Vorrang des Anwesens ansieht, denkt Heidegger ursprünglicher als alle «Metaphysik» die Lichtung des Anwesens, sucht sie von der wiedergewonnenen Erfahrung des Namens *alêtheia* her zur Sprache zu bringen und sammelt diese Aufgabe in den Satz: «Sagen die *alêtheia* als: die Lichtung: / die Entbergung der sich entziehenden Befugnis»[3]. In einer anderen Wendung des Denkens in die Dimension der Sprache unter die Besinnung der Moderne gehend, hat Derrida mit Heideggers Entwurf der anderen Welt des anderen Menschen gebrochen, die Heideggersche Bestimmung der Metaphysik aber unbefragt übernommen und die Behauptung eines «privilège de la présence» wiederholt.

Die folgende Zuwendung zu der ersten Gestalt der Metaphysik, der Parmenideischen, hat ihren Beweggrund in einer Auseinandersetzung mit beiden. Sie erinnert die Parmenideische Philosophie ebenfalls weder als einen Gegenstand der Historie, noch als eine disparate Position des Denkens, sondern so, wie sie im Ganzen der ersten Epoche der Metaphysik festliegt. Dafür ist es unumgänglich, zunächst in die Gegend des ersten Anfangs der Philosophie zu sehen und ihre ersten Gestalten auseinanderzulegen im Ausgang von dem Wissen im Homerischen Gesang.

Die Rede von einem Wissen hebt an der üblichen Kennzeichnung Homers als eines Dichters, eines Sängers (ἀοιδός) ab, daß er den Griechen, im Unterschied zu anderen Sängern, als Lehrer bekannt war, und als Lehrer deshalb in Anspruch genommen werden konnte, weil sein Gesang als eine Gestalt der Weisheit (σοφία) bekannt war, und diese wiederum als ein Wissen. Zu diesem Wissen kann der Sänger nicht aus eigener Kraft gelangen; es muß von den Musen erbeten und durch sie gegeben werden, und Homer sagt in einer seiner Musen-Anrufungen auch, warum: ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστέ τε, ἴστέ τε πάντα, | ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν - Denn ihr seid Göttinnen und seid anwesend bei allem und wißt alles, / Wir aber hören nur die Kunde und wissen gar nichts[4]. Der erbetene Beistand ist erforderlich, damit der Sänger seine Sache aus einem verliehenen Anwesend-sein (παρεῖναι) so in eine für sie einnehmende Deutlichkeit bringen kann, daß die Hörer des Gesangs bei dieser Sache sein können. Weshalb konnte Homer denn nicht etwas wählen, das er aus eigenem Anwesend-sein kannte? Weshalb kann die Sache seines Wissens nur im Sich-entsinnen einer gewesenen Welt gesehen werden?

Was innerhalb einer im Gedanken aufgehobenen Welt angeschaut wird, ist das Tun der Sterblichen, wie sie nach der einen Seite von den Unsterblichen, nach der

---

Modernity (ed. M. Brainard), New York: State University of New York Press, 1997, S. 183-198.

[2] Martin HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1976, S. 2.

[3] HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975 ff., Band 13, S. 224.

[4] HOMER, B 485 f. *Kleos* meint hier die Kunde aus dem Hörensagen von anderen.

anderen Seite von den Toten unterschieden sind. In der Irrnis (πλάνη) ihres Unterscheidens und Entscheidens sind sie von Verblendung (ἄτη) betroffen, sehen nicht, was zu sein hat und was nicht, verletzen übergreifend einen zugemessenen Anteil und bewirken so Verderben (ὄλεθρος) an sich selbst und an anderen; oder aber sie gelangen zu einem Einblick in das, was zu sein hat, und entgehen dem Verderben: Wie es nach der Seite des Vollbringens angeschaut wird, hat das Tun der Sterblichen seine Unterschiede einmal daran, aus welchen Ursachen, auf welche Weise sie sich an einem Zugemessenen versehen, sodann daran, ob sie in der Verblendung bleiben oder sie überkommen. Indem es in diesen Unterschieden angeschaut wird, wird in dem Tun der Sterblichen das gesehen, was ihm als immer schon Entschiedenes vorausliegt und so zu Grunde liegt, das Verbindliche, die Bestimmung. Wie kennt Homer die Bestimmung?

In der geteilten Herrschaft des Zeus, in seiner Verbindung mit Themis, aus der Dikê hervorgeht, ist das vormals dunkle Geschick der Sterblichen aufgehoben in ein göttliches Bestimmen, das im Beschluß (βουλή) des höchsten Gottes gehalten ist[5]. Dieser Beschluß wird aber nur in seiner Erfüllung am Tun der Sterblichen offenbar, und zwar in Gestalt der Dikê, die zeigt, was von Themis her als Verbindliches bestimmt ist. Weil die Einsicht in diese Rechtsverhältnisse keine unmittelbare sein kann, muß sich Homer mit der Bitte um Wissen an die Musen, die Töchter des Zeus und der Mnemosynê, wenden. So wird das Verbindliche im Ganzen des *kosmos* gezeigt in einem Gesang, der seine Hörer nicht berauschend ihrer selbst vergessen läßt, sondern sie im Gegenteil zu sich bringt, sie nicht der Gegenwart ihrer Sorgen und Nöte entfliehen läßt, sondern sie im Gegenteil in der geteilten Gegenwart ihres sorgenden Denkens das Ganze einer ungeteilten Gegenwart sehen läßt —die Gegenwart der Bestimmung in Allem. Das Wissen um sie gelangt als Gabe der Musen an die Menschen und kann daher «das Musische Wissen» genannt werden[6].

In der Entfaltung der *sophia* über Homer hinaus geht ihre Überzeugungskraft (πειθώ) zurück. Dieser Rückgang ruft den gedoppelten Anfang einer Philosophie hervor, die sich zunächst in zwei miteinander im Widerstreit liegenden Gestalten entfaltet[7].

Die eine Gestalt ist das Physiologische Wissen, wie es Thales, Anaximenes und Xenophanes ausgebildet haben. Diese Philosophie verabschiedet das Musische Wissen, indem sie aus dem eigenen, als Beobachten (ἱστορεῖν) gefaßten Denken an-

---

[5] Wichtig ist hier zu beachten, daß diese Bestimmung in anfänglichen Worten gegeben ist. Vgl. dazu etwa eine Rede Telemachs: κείνῳ δ' οὐκέτι νόστος ἐτήτυμος, ἀλλά οἱ ἤδη | φράσσαντ' ἀθάνατοι θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν. -Jenem aber wird nicht mehr die Heimkehr wirklich, sondern es haben / Die Unsterblichen ihm den Tod zu-gesagt [=bestimmt] und das schwarze Verhängnis (S. 241 f.; sofern nicht anders ausgewiesen, stammen alle Übersetzungen griechischer Zitate von mir).

[6] Zur Homerischen *sophia* siehe BOEDER, *Topologie der Metaphysik (TM)*, Freiburg/München: Alber, 1980, S. 58-64, und ders., «Access to the wisdom of the first epoch», in: ders., *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*, S. 293-318.

[7] Siehe hierzu ausführlicher *TM*, S. 75-96, sowie BOEDER, «Natur und Menschenwesen», in: ders., *Das Bauzeug der Geschichte* (ed. G. Meier), Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994, S. 40-45, und ders., «Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie», in: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Band XLVII (1996), Göttingen 1997, S. 279-291.

fängt: aus ihrem eigenen Anwesend-sein bestimmt die Vernunft, wobei sie anwesend ist, wendet sich an dieses und jenes, ohne dabei selbst durch eine Bestimmung gebunden zu sein. In der Entfaltung dieser Vernunft-Figur ist Xenophanes überzeugt: Das Klare (σαφές) hat niemand gesehen, ein Vollendetes (τετελεσμένον) weiß niemand —bauen kann die Einrichtung des menschlichen Lebens allein auf die Auffassung (δόκος) (B 34)[8]. In seiner Fassung des Auffassens (δοκεῖν), über das freilich noch ein Glaube an den einen Gott übersteht, bestimmt Xenophanes den Menschen als Erkennenden in einen endlosen Fortgang des Durchforschens von jeglichem.

Die andere Gestalt zu dieser ersten ist das Kosmologische Wissen, wie es Anaximander, Pythagoras und Heraklit ausgebildet haben. Diese Philosophie verabschiedet das Musische Wissen nicht nur, sondern ersetzt es, indem sie ebenfalls ein Verbindliches des *kosmos* denkt und darin ebenfalls Rechtsverhältnisse kennt, die denen in der Einrichtung des menschlichen Gemeinwesens vorausliegen, das entsprechende Wissen aber aus eigener Kraft erbringt. Das Denken fängt hier aus seiner Sache an, die für es anwesend ist —das ist bei Anaximander der *kosmos* als das Alles des Erscheinenden, bei Pythagoras die *harmonia* des *kosmos*, bei Heraklit der *logos* der *harmonia* des *kosmos*. In einem Denken, das gefaßt ist als ein Zusammenbringen (ξυνιέναι), ist da die Sache jeweils von Erscheinendem (τά φανερά) her ersehen und in ihr die Bestimmung aufgenommen.

Mit der Fassung des Anwesens-bei in der Beobachtung (ἱστορίη) und des Anwesens-für im Zusammenbringen (ξύνεσις) in den beiden letzten Positionen dieser Vernunft-Figuren ist deren Widerstreit als eine Unterscheidung der Vernunft in sich zur vollen Entfaltung gekommen. Parmenides sieht in beiden Figuren einen einzigen Zusammenhang von *lêthê* und weiß zunächst nur, daß *alêtheia* weder ausgehend vom Denken an dessen Sinnfälligem noch ausgehend von der Sache im Anhalt an Erscheinendem zu finden ist, überhaupt aus eigener Kraft nicht zustandegebracht werden kann —die erste Gestalt der Metaphysik kann nur aus der Bestimmung anfangen: In seiner Suche nach *alêtheia* schneidet Parmenides das Physiologische wie auch das Kosmologische Wissen aufhebend und bezieht sich auf das Musische Wissen Homers aufnehmend[9].

Diese Beziehung zeigt er zunächst dadurch, daß er seinem Wissen die Gestalt des Gesangs gibt. Die Forschung hat daraufhin in offenkundiger Verlegenheit von einem «Lehrgedicht» gesprochen. In dessen erstem Teil, dem Pro-oimion, stellt Parmenides die Fahrt in den Ort dar, an dem ihm sein Wissen durch eine namenlos bleibende Göttin offenbart wird —eine Fahrt auf einem Weg, den ein Mensch von sich aus nicht kennt und aus eigener Kraft nicht nehmen kann. Ohne in die Streitigkeiten über die Kennzeichnung dieses Weges einzugreifen, soll hier nur der Aufschluß aufgenommen werden, den das erste Wort der Göttin nach der Anrede gibt: χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι | τήνδ' ὁδόν - ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν-, | ἀλλὰ Θέμις τε Δίκη τε - freue dich, denn kein schlimmes Geschick hat

[8] Die Fragmente der frühgriechischen Philosophen sind zitiert nach der Ausgabe von Diels/Kranz; Abweichungen meiner Lesart von der dort gegebenen sind jeweils ausgewiesen.

[9] Was zu Heraklit und Parmenides folgt, hält sich an die Darlegung der Positionen beider in der *Topologie der Metaphysik*, S. 84-111.

dich geholt, diesen Weg zu kommen[10] - abseits des Umherlaufens[11] der Menschen ist er ja -, sondern Themis und Dikê (B 1, 26 ff.). Da jenes «schlimme Geschick» das Todeslos wäre[12], die den Menschen zugewandte Seite der *moira*, die ihnen nicht durchsichtig werden kann, muß der Weg, der hier genommen wird, jener Weg in eine Abgeschiedenheit sein, der nach gewöhnlicher Auffassung der Menschen nur im Sterben genommen wird. Parmenides aber haben Themis und Dikê holen lassen, und diese den Menschen abgewandte Seite der *moira* wird ihm in der Abgeschiedenheit als offenbarte durchsichtig werden.

Dem zu ihr Gekommenen eröffnet die Göttin zunächst, welches Wissen sie ihm schuldet: χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι | ἠμὲν Ἀληθείς εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ | ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής· - Notwendig ist nun, daß du alles erfährst: sowohl das unerschütterliche Herz der wohlüberzeugenden Wahrheit als auch die Ansichten der Sterblichen, denen nicht einwohnt wahre pistis. (B 1, 28 ff.)[13] Eröffnet wird hier also der Unterschied des einfachen Ganzen der Wahrheit zu dem mannigfaltigen Alles der *doxai* als die ausschließende Beziehung des Wissens zu den Ansichten: während jenem wahre *pistis*, Verläßlichkeit —das erste Wort für den Grund— einwohnt, haben diese zwar vielerlei Ursachen und Ursprünge, aber keinen Grund. ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα | χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα. - Doch dennoch sollst du auch sie kennenlernen so, wie es notwendig war, daß die Sachen der Ansichten auf angesehene Weise *sind* durchgängig, sind sie doch Alles. (B 1, 31 f.)[14] Zurückgesehen in den Weg, der in dieses eröffnende Wort führte, wird daraus deutlich, daß Parmenides das Alles des Erscheinenden lassen mußte, um in die Abgeschiedenheit des Abwesens von Allem zu gelangen[15].

1.) Das Lernen aus dem offenbarenden Wort der Göttin fängt an einem Dreiweg an, und zwar damit, daß dem anfangenden Denken die beiden einzigen Wege der Suche (δίζησις)[16] eröffnet werden; deren Verhältnis ist als das Verhältnis einer entschiede-

---

[10] Das Kommen (νέεσθαι) nimmt hier die Bedeutung des Heimkehrens an, und zwar in einer Heimkehr (νόστος) der Vernunft (νόος).

[11] Im Homerischen Wortgebrauch meint πάτος keinen Weg, der von einem Ort zum andern führen würde, sondern das weglose Umherlaufen in einer Gegend; vgl. Z 202, Υ 137 und ι 119.

[12] Vgl. HOMER, N 602, wo von Peisandros gesagt ist: τὸν δ' ἄγε μοῖρα κακὴ θανάτοιο τέλοσθε - den aber führte ein schlimmes Geschick zum Ziel des Todes.

[13] Heidegger liest mit Diels/Kranz Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ und übersetzt: «der Wahrheit, der wohlgerundeten, unerschütterliches Herz» (*Gesamtausgabe*, Band 15, S. 403).

[14] «Alles» meint hier das Alles des Erscheinenden; zur Übersetzung siehe *TM*, S. 102. L. Táran diskutiert in seinem Kommentar zu diesem Satz (*Parmenides*, Princeton: Princeton University Press, 1965, S. 211-216) die gesamte ihm vorliegende Literatur, an der auffällt, daß die Philologen fast ausnahmslos das πάντα περ ὄντα der drei besten Handschriften (Codices DEF) verwerfen, weil es ihnen keinen Sinn zu ergeben scheint, um das in einer einzigen, schlechteren Handschrift (Codex A) stehende πάντα περῶντα zu lesen. Das hier allein passende πάντα περ ὄντα mag zwar nicht seine Fremdheit, aber doch seine Befremdlichkeit verlieren, wenn man erinnert, daß Plotin auf die Frage, wie die ihres Schöpfers und so auch ihrer selbst vergessene Seele in das Licht des Einen kommen könne, antwortet: ἄφελε πάντα - lasse Alles (V, 3, 17.39).

[15] Die Fragmente 2-8 (Vers 51) Diels/Kranz, die das Herz der Wahrheit betreffen, lese ich mit A. H. Coxon (*The fragments of Parmenides*, Assen: Van Gorcum, 1966) in der Reihenfolge 5, 2, 3, 6, 4, 7, 8.

[16] Parmenides hat dieses Substantivum, das er ausschließlich in der Verbindung ὁδοὶ διζήσιος (B 2, 2) bzw. ὁδός διζήσιος (B 6, 3; B 7, 2) gebraucht, allen Anzeichen nach eigens geprägt; das Verbum δίζη-

nen Scheidung (κρίσις) einzusehen, die das Denken selbst zu einer Entscheidung anhält: εἰ δ' ἄγε, τῶν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, | αἵρερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι - Komm nun, ich werde dir sagen - du aber wahre die Sage, wenn du sie gehört hast -, welche einzigen Wege der Suche einzusehen sind (B 2, 1 f.)[17]. Zunächst der Weg, ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι - wie es ist, und: wie es nicht ist, sei es nicht (B 2, 3), darauf der Weg, ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἔστι μὴ εἶναι - wie es nicht ist, und: wie es notwendig ist, sei es nicht (B 2, 5).

Bei dem «es» muß es hier bleiben, denn in der Abgeschiedenheit dieses Anfangens ist die Frage nach einem Was nicht möglich, kann noch keine Sache in den Blick kommen, und entsprechend meint das «wie» keine Beschaffenheit einer Sache, sondern betrifft allein das «ist». Daraus wird deutlich, daß eine Vernunft, die sich als menschliches Vermögen kennt, vor diese *krisis* nicht kommen kann, denn im Anhalt an Erscheinendes wird sie, von sich selbst abgewandt, immer wieder neue Sachen unterscheiden und beurteilen, sich selbst dabei aber verborgen bleiben. Dieses Verhehlen (λήθεσθαι) ist nur dadurch zu brechen, daß sich die Vernunft als reine Vernunft kennenlernt —deshalb ist das Eingehen in die Abgeschiedenheit der Weg des Heimkehrens, und deshalb kann der dritte Weg, der Weg jener unterworfenen Vernunft, der kein Weg der Suche ist, hier noch nicht in Betracht kommen.

Wenn dem anfangenden Denken noch keine Sache in den Blick kommen kann, so wird ihm in der Sage der Göttin doch kein leeres «ist», keine leere Form offenbar, sondern *themis* und *dikê*. «Wie es ist» —diese Bestimmung des ersten Weges ist schlechthin einfach. Die Weisung der *dikê* zeigt daher auf die *themis*, indem sie deren Gegenteil ausschließt: «wie es nicht ist, sei es nicht». «Wie es nicht ist», das heißt: «wie es nicht themis ist» (vgl. B 8, 32). Der zweite Weg ist bestimmt durch das so Ausgeschlossene: «wie es nicht ist», wie es nicht *themis* ist. Entsprechend folgt hier keine Weisung der *dikê*, sondern die Fassung der Widersetzung gegen die *themis* —einer Widersetzung, die die Gestalt des Widerspruchs annimmt: «wie es notwendig (χρεών) ist, sei es nicht». *To chreôn* —das war im kosmologischen Wissen, bei Anaximander durchgehend und bei Heraklit zuweilen (B 80), das Wort für die Bestimmung. Indem es hier für das «wie es ist» steht, für das «wie es themis ist», erhellt, daß «wie es themis ist» besagt: «wie es zu sein hat». Kein leeres «ist», sondern die erfüllte Bestimmung. Ist das eingesehen, dann kann die *krisis* auch gefaßt werden als die Scheidung ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν - ist oder ist nicht (B 8, 15 f.). Und eben diese *krisis* kann und muß das anfangende Denken nicht selbst erbringen: Wie es zu sein hat, wie es *themis* ist, und wie es nicht zu sein hat, wie es nicht *themis* ist - das liegt bereits fest als die unhintergehbare Bestimmung der reinen Vernunft. Das Denken fängt hier also nicht aus sich selbst an, und auch nicht aus einer Sache, sondern aus der offenbaren Bestimmung. Wie geht diese Bestimmung ein Denken an, das seine Vernunft noch nicht kennt, das noch nicht zu Bestimmtheit gekommen ist? Von der Wegscheidung her gesagt: Wie geht das Denken in seine Bestimmung ein?

μαι meint im Homerischen Wortgebrauch ein Suchen-nach... oder ein Ersuchen-um..., welche beiden Bedeutungen auch ineins zusammengehen können.

[17] Mit Coxon lese ich diese beiden Verse so, wie sie bei Proclos überliefert sind. Karsten und Diels dagegen emendierten den Beginn des ersten Verses in εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω - diese Veränderung ist aber nicht erforderlich, da der Genitiv bei Verben des Sagens in der epischen Sprache durchaus gebräuchlich ist.

2.) Für jeden der beiden Wege, die in Absetzung gegen den dritten zunächst gleichermaßen «Wege der Suche» hießen, zeigt die Göttin sagend, in welche Gestalt das Denken auf ihnen bestimmt wird. Der erste Weg trägt einen Namen: Πειθοῦς ἐστι κέλευθος - Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ - er ist die Bahn der Peithô (der Überzeugung) - sie folgt nämlich der Alêtheia (der Wahrheit) (B 2, 4). Dieser Weg ist demnach der einzige, der die Suche für sich einnimmt und in die Einsicht der gegründeten Wahrheit führt; er führt also in einen Ort und bleibt daher auch der Einsicht in die Wegscheidung ein Weg. Der zweite Weg erweist sich dagegen als ἀταρπός παναπευθής - ein Pfad ganz ohne Kunde (B 2, 6). Daß hier keine Kunde zu geben ist, erläutert die Göttin so: οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν - οὐ γὰρ ἀνυστόν - | οὔτε φράσαις - denn weder wirst du das, was nicht sei, kennen - das nämlich läßt sich nicht durchführen -, noch wirst du es sagend zeigen... (B 2, 7 f.)[18] Das Abstoßen solcher Widersetzung gegen die *themis* treibt den Schluß dieser Darlegung hervor: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι - ... denn dasselbe ist einzusehen und hat zu sein (B 3). Und dieser Schluß wird sogleich gewendet in die vollständige Fassung: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, | μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν - Notwendig ist, darzulegen und einzusehen, daß das Seiende ist; es hat nämlich zu sein, nichts aber ist nicht (B 6, 1 f.)[19].

In der Darlegung der Weisen des Denkens auf den Wegen der Suche ist erstmals ein Was, eine Sache genannt, und zwar ausgehend von dem, was auf dem zweiten Weg gedacht wird: *to mê eon*. Das besagt nicht einfach «das, was nicht ist», «das Nicht-Seiende», sondern —gesehen auf das ausschließende *mê* der *dikê*— «das, was nicht zu sein hat», das versachlichte «wie es nicht themis ist». Das Denken auf diesem Weg bewegt sich als vernunftloser Fortgang ins Endlose —ein Einsehen kann es hier, wie die erste Fassung der Selbigkeit dessen, was einzusehen ist und zu sein hat, deutlich macht, nicht geben. In der zweiten Fassung dieser Selbigkeit ist die Sache des einsehenden Denkens genannt: *to eon*. Das besagt wiederum nicht einfach «das, was ist», «das Seiende», sondern «das, was zu sein hat», das, was die Bestimmung erfüllt. Den Weg, auf dem das Denken die Bestimmtheit des Einsehens der gegründeten Wahrheit annimmt, reines Einsehen oder Schau (θέα, die alte Form des attischen θεωρία) ist, weist die Göttin (θεά) als den einzigen Weg. Wenn sie den Suchenden von dem zweiten Weg fernhält (B 6, 3; B 7, 2), so kommt solches Fernhalten doch nicht als ein Zwang an ihn, sondern im Sinn einer Entscheidung darüber, ob er die Bestimmung der Vernunft sich erfüllen läßt oder ob er sich ihr widersetzt. Indem Parmenides in der Entscheidung für den ersten Weg die Bestimmung aufnimmt, ist die gezeigte *krisis* ausgetragen[20].

---

[18] Das verneinte ἀνυστόν hält die Verbindung zu dem Substantivum ἄνυσις - Vollendung.

[19] Es ist nicht genug zu sehen, daß Parmenides des öfteren das im Griechischen des sechsten und fünften Jahrhunderts durchaus geläufige ἔστι cum inf. gebraucht, es müssen auch die beiden Weisen dieses Gebrauchs noch unterschieden werden. In der ersten Weise besagt das ἔστι ein «kann» —so etwa bei Aischylos: θάλασσα δ' οὐκέτ' ἦν ἰδεῖν - das Meer war nicht mehr zu sehen (*Persai*, 419). In einem bloßen «kann» liegt aber niemals die wahre *pistis*. Die Übersetzung der Begründung ἔστι γὰρ εἶναι heißt daher: denn es hat zu sein (vgl. *TM*, S. 104).

[20] Nachdem dies entschieden ist, wird das Verhältnis beider Wege noch einmal so gefaßt: κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη, | τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον - οὐ γὰρ ἀληθής | ἔστιν ὁδός -, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι - entschieden ist aber, wie notwendig, sowohl, jenen [sc. den zweiten Weg] als uneinsehbar, namenlos zu lassen - denn es ist kein wahrer Weg -, als auch, daß dieser [sc. der erste Weg]

Von hier aus kommt der dritte Weg des Dreiwegs in den Blick, der nicht durch eine Widersetzung gegen die Bestimmung gekennzeichnet ist, sondern durch Gleichgültigkeit gegen sie. Das ist der Weg der Unentschiedenheit und —sofern die Scheidung ein Urteil ist— der Urteilslosigkeit, der Weg, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν | πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίν γὰρ ἐν αὐτῶν | στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον - auf dem nichts wissende Sterbliche umherirren, Doppelköpfe - Ratlosigkeit nämlich lenkt in ihrer Brust die umherirrende Vernunft (B 6, 4 ff.). Den Menschen, die sich auf dem Weg der Unterschiedslosigkeit bewegen, fehlt es also nicht an Vernunft, doch lenkt ihre Vernunft nicht aus der ihr eigenen Einsicht in das Ganze, sondern wird ihrerseits in ein hin und her schwankendes Irren gelenkt. Das Lenkende scheint da zunächst der *thymos*[21] zu sein, wie er von den Antrieben vielfältiger Begierden und Bedürfnisse bewegt wird und, haltlos in sich, Halt am Erscheinenden zu haben meint. Ohne Erwähnung des *thymos* sogleich auf die Grundlosigkeit darin durchsehend, sagt die Auskunft über den dritten Weg: *amechaniê* lenkt[22]. Diese *amechaniê* ist kein privatives Zweites zur *mechanê* —die Heidegger als «die Machenschaft» oder «das Gemache» übersetzt—, kein Fehlen einer List, eines Kunstgriffs oder eines Hilfsmittels in dieser oder jener Lage, kein Nicht-mehr-machen-können in dieser oder jener Bedrängnis, sondern umgekehrt ist es diese Ratlosigkeit, die Ausweglosigkeit des sich auf sich stellenden Menschseins, aus der das Gebilde der *mechanê* aufsteigt. Was da allem anderen zuvor gemacht wird, ist der Weg des Machens, auf dem zur Einrichtung des menschlichen Aufenthalts aus der Vielfalt sinnlicher Erfahrungen *technai* zum Erreichen vielfältiger Ziele ausgebildet werden. Nun könnte eine *technê* sehr wohl eine Gestalt des Wissens sein, so sie aus dem Vernunft-Ganzen gebildet und in es gebunden wäre; indem aber die *technai* aus den Antrieben sinnlicher Erfahrung gebildet sind, werden sie allesamt zu *mechanai*, denen der Charakter des Wissens in der Wendung «nichts wissende Sterbliche» abgesprochen wird. In eben diesem Verhältnis wird die Vernunft von sich selbst abgelenkt, in die Bestimmtheit eines dienstbaren Vermögens unterworfen, in der sie nicht ein Ganzes einsieht, sondern einen Zusammenhang von Folgen überblickt. Wozu das so bestimmte sorgende Denken auch kommen mag —und es kommt zu vielerlei—, bleiben die Menschen in ihm doch in einem Kreislauf des Todes, in einem Kreislauf des Verzehrens und Verzehrtwerdens, aus dem sie nicht herauskönnen. Das ist zwar auf diesem Weg nicht durchsichtig —was nicht ausschließt, daß die unterliegende *amechaniê* zuweilen jäh aufbricht—, wohl aber an der Wegscheidung, an der Parmenides diesen Weg in den Blick bekommt, und es ist in der Auskunft über den dritten Weg zu hören, wenn man die Parmenideische Wortwahl, die in der ganzen Darlegung seines Wissens sehr genau ist, wiederum genau beachtet: Wenn hier für die Sterblichen nicht das stets in den Unterschied zu den ἀθάνατοι eingelassene θνητοί steht, sondern βροτοί, so läßt die-

---

besteht und wirklich ist (B 8, 16 ff.).

[21] Dieses kardinale Wort kann «die Lebenskraft», «das Herz», «den Willen» sagen.

[22] Coxon weist darauf hin, daß das Wort *amechaniê* bei Homer nur ein einziges Mal zu finden ist, und zwar in Verbindung mit dem *thymos*, der seinen Sitz in der Brust hat (*The Fragments of Parmenides*, S. 184): In Erinnerung daran, wie in der Höhle der Menschenfresserei die ersten beiden Gefährten dem Kyklopen Polyphêmos zum Opfer fielen, sagt Odysseus: ἀμηχανίῃ δ' ἔχε θυμόν - Hilflosigkeit hielt unseren thymos befangen (ι 295).

ses Wort βρότος —geronnenes Blut—, βροτόω —mit Blut besudeln— und βροτόεις —blutbesudelt— mithören und gibt darin zu denken, daß nicht die Sterblichen sensu stricto gemeint sind, sondern die dem Tode Verfallenen[23].

Von den so Umherirrenden ist weiter gesagt: οἱ δὲ φοροῦνται | κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα, | οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται | κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος - die aber werden umgetrieben, taub zugleich und blind, verblüfft, unterscheidungslose Völkerschaften, denen das Sein und Nicht-Sein als dasselbe gegolten hat und nicht als dasselbe - allen ist ihnen gegenwendig die Bahn (B 6, 6 - 9). Damit ist zunächst gesagt, daß die Sachen des ungebundenen sinnlichen Auffassens in einer übergänglichen Selbigkeit bleiben, sodann das Modalisieren der unterworfenen Vernunft gezeigt, das die Scheidung «ist oder ist nicht» (B 8, 16) in die Unterschiedslosigkeit des «Sein und Nicht-Sein» übersetzt. Das Wort *nomidsein* weist darauf hin, daß mit der Unterwerfung der Vernunft eine Verkehrung des *nomos* einhergeht —sie liegt darin, daß die Verfestigung der sinnlichen Erfahrung in die Gewohnheit (ἔθος) die Festigkeit eines Aufenthalts (ἦθος) auf dem Weg des Schwankens, der Grundlosigkeit, zu bieten scheint. In diesem Schein bildet das Irren eine Gewalt aus, gegen die das Einsehen zu verwahren ist: μηδέ σ' ἔθος πολύ-πειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, | νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν | καὶ γλῶσσαν - nicht soll dich Gewohnheit diesen vielerfahrenen Weg entlang zwingen, schweifen zu lassen ein blickloses Auge und ein widerhallendes Gehör und eine Sprache, die beidem gehört (B 7, 3 ff.). Während der zweite Weg weder die Überzeugung für sich hatte noch auf andere Weise für sich einnahm und deshalb einfach ausgeschlossen werden konnte, nimmt der dritte also für sich ein, aber nicht in der Weise der Überzeugung, sondern in der Weise des Zwingens, weshalb das Fernhalten hier als Streit ausgetragen werden muß. In Erinnerung daran, daß das eröffnende Wort der Göttin nicht sagte, den *doxai* wohne keine *pistis* inne, sondern: es wohnt ihnen keine wahre *pistis* inne, werden aus der wahren *pistis* der *peithô* die *pisteis* zu prüfen sein, die aus dem unmittelbaren sinnlichen Auffassen (δοκεῖν), letztlich aus dessen leiblicher Verfassung gezogen sind. Die streitende Auseinandersetzung mit ihnen ist durch einen *logos* zu führen, der aus der gewiesenen *krisis* bestimmt ist: κρῖναι δὲ λόγωι πολύδηριν ἔλεγχον | ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα - entscheide durch den logos die streitreiche Prüfung, die von mir gesagte (B 7, 5 f.).

Tritt Parmenides damit nicht in einen bereits bestehenden Streit ein, ihn fortführend? Betraf doch die Kennzeichnung des Weges derer, die auf eine Irrfahrt verschlagen sind, nicht an erster Stelle die unbestimmte Vielzahl der Zeitgenossen, sondern das Physiologische Wissen als eine Gestalt der Philosophie, mit der das Kosmologische Wissen, das Heraklit in seine letzte Position entfaltet, stets im Streit lag. Auch Heraklit hatte das eigenmächtig bleibende Bedenken (φρόνεσις) der Vielen (πολλοί) (B 2) bloßgestellt, und das nicht etwa aus einer persönlichen Abneigung

[23] Zum Unterschied von θνητοί und βροτοί und zur Übersetzung von βροτοί mit «die dem Tode Verfallenen» siehe BOEDER, «Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie», S. 290; zum βρότος und βροτόω im βροτοί siehe Claus-Artur SCHEIER, «Spelunca. Überlegungen zu einem orphischen Thema», in: *Kontiguitäten. Texte-Festival für Rudolf Heinz* (ed. C. Weismüller), Wien: Passagen, 1997, S. 35.

oder Überheblichkeit, sondern aus dem offenbaren *logos* der *harmonia* des *kosmos*; aus dieser Sache waren die beiden Stellungen des Denkens zu der in ihr liegenden Bestimmung darzulegen.

In dem anderen zum ersten dieser beiden Verhältnisse sind die Menschen bestimmt als die ἀξύνετοι - als jene, die nicht zu dem Gemeinsamen (ξυνόν) der Vernunft gelangen, die es nicht vermögen, sich mit dem *logos* zusammenzubringen (ξυνιέναι): bei ihm anwesend sind sie abwesend (παρεόντας ἀπεῖναι), ihn hörend gleichen sie Tauben (ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι) (B 34, vgl. B 1). Dieses Sich-auseinanderbringen mit dem *logos* (B 72) prägt sich aus in einer Einrichtung des Lebens, die ausgeht von einem ungebundenen sinnlichen Auffassen (δοκεῖν) und sich in solchem Meinen von einem Vielerlei einzelner Bedürfnisse und sonstiger Antriebe leiten läßt, die in sich grundlos und so auch hybrid, maßlos bleiben; in diesem Einrichten des Lebens in einer Umwelt wirkt ein je eigenes und eigenmächtiges Bedenken als bestimmend, das zwar gesellschaftlich zusammengehalten wird, in der Unterwerfung der Vernunft zu dem «Mittel eines in seine Selbstbezüglichkeit eingeschlossenen Menschen» (*TM* 94) aber nicht mit dem *logos* zusammengebracht ist. Die Welt solchen Machens ist deshalb eine «eigene» Welt, die vom *kosmos* als der Erscheinung des Verbindlichen getrennt bleibt. Das heißt, daß die Menschen zwar Erscheinendes (τά φανερά) annehmen, auffassen, darin aber nicht den *logos* der nicht-erscheinenden Harmonie (ἁρμονίη ἀφανὴς) (B 54) vernehmen, der immer in Allem anwest, und indem sie die eine Seite des *logos* —Eines (ἓν)— mit der anderen —Alles (πάντα)— nicht zusammenbringen, zerfällt ihnen das Alles in Vieles (πολλά), das für sie in vielfältigen Ordnungen steht und ihrem eigenen Harmonisieren überlassen ist. So schlägt aus dem Aufgefaßten stets nur die leibliche Verfassung des Auffassens auf die Auffassenden zurück —in der Abwendung von dem einen und gemeinsamen *kosmos* sind sie im Wachen wie Schlafende, denen verborgen bleibt (λανθάνειν), was sie tun (ποιεῖν) (B 1).

In diesem ins Machen gewendeten Tun aufgehend, meinen die Menschen als ἀξύνετοι, durch es sich selbst als Menschen zu bestimmen. Indem sie aber gleichgültig sind gegen den *logos*, sind sie auch gleichgültig gegen jenen Kampf (πόλεμος), der die Menschen im Unterschied zu den Göttern derart als Menschen erwiesen hat, daß er sie im Unterschied zu den Unsterblichen die Sterblichen sein läßt (B 53, B 62). Den derart Gleichgültigen fällt der Spannungsbogen des Kampfes der Seele mit sich selbst (B 85) zusammen in eine Lebenseinrichtung, die keinen prinzipiellen Unterschied zu der der Tiere macht (B 29). Die derart Unterschiedslosen kennen den Tod nur als das Ableben, ahnen nichts von jenem Tod, der die Sterblichen von den Unsterblichen unterscheidet (B 27), und bleiben im Kreislauf des Todes —wie jene, die Parmenides auf dem dritten Weg irren sieht, sind sie die dem Tode Verfallenen.

Die Gleichgültigkeit, die sich im einen wie im andern ausprägt, ist letztlich die Gleichgültigkeit gegen das eine göttliche Gesetz, das die menschlichen Gesetze (νόμοι) «nährt» und als das Gemeinsame des Alles (ξυνόν πάντων) mit Vernunft (ξυν νόωι) anzuerkennen ist (B 114). Wenn die Vielen das nicht vermögen, so nicht deshalb, weil der *logos* sich ihnen verhehlen würde, und erst recht nicht, weil seine *physis* sich ihnen verhehlen würde, sondern weil sie sich ihn verhehlen in einer Verkehrung ihrer Vernunft, die befangen zwar zu einer Vielzahl von Kenntnissen kommt,

darin aber verschlossen bleibt gegen das eine *sophon*. Diese «Verkehrtheit der menschlichen Vernunft ist das einzige Unwesen, dem Heraklit den Zugriff der DIKÄ, des Zeigens der Maße des göttlichen Gesetzes, voraussagt (B 28)» (*TM* 95). Damit kommt eine Bewegung im Kosmologischen Wissen zum Abschluß, die in der vollständigen Entfaltung seiner Sache die Gegend des Unrechts, aus der die Notwendigkeit der Rechtsverhältnisse jeweils anerkannt wird, zurückgenommen hat auf das Vergehen der Menschen gegen ihre eigene Vernunft, auf die Eigenmächtigkeit[24]. Wie Heraklit sie bricht, wird deutlich an der ersten Stellung des Denkens zur Sache und der in ihr liegenden Bestimmung, an dem Einstimmen in den *logos* (ὁμολογεῖν).

Wenn die Vielen ihr Denken nicht mit dem *logos* zusammenbringen, so der fehlenden *pistis* wegen (ἀπιστίμι) (B 86), und das heißt: des fehlenden Sich-Überzeugenlassens (πείσθεσθαι) wegen (B 33). «Wer sich aber, der Weisung Apolls folgend (B 93), überzeugen läßt, der bringt... die Seiten des "seienden Urteils" zusammen (B 1) und urteilt mit diesem "Eins Alles" (B 50), nämlich: "Aus Allem Eins und aus Einem Alles" (B 10)»[25]. *Logos eon*, das seiende Urteil —das ist nicht das menschliche Urteilen, sondern das Sich-urteilen des Grundes des *kosmos*, das sich als jener Kreislauf darstellt, der der *kosmos* selbst ist: Das Feuer wird, sich von Allem, dem Meer, unterscheidend, «nach Maßen» Wasser, wird, im Unterscheiden seiner von Allem dieses Andere seiner selbst unterscheidend, «nach Maßen» Erde, und kehrt daraus «nach Maßen» in sich zurück (B 31). «Aus Allem Eins und aus Einem Alles»— da ist das Alles Anfang und Ende des Kreises, indem es in die ihm eigenen Unterschiede zerstreut und dabei zu der ihm eigenen Einheit zusammengeführt wird, und dies so, daß das Eine sich im Bestimmen des Alles auseinanderträgt und mit sich zusammenbringt: eine «gegenstrebige Harmonie wie beim Bogen und der Leier» (B 51) Apollons. Alles —das ist im Unterschied zum «immer lebenden» Feuer (B 30) aber auch das vorübergehend Lebende, das in das Verhältnis jener Harmonie eingelassen ist und von den Gegensätzen in einem *kosmos* ständigen Übergehens (B 91) bestimmt wird, in dem Heraklit nicht mehr nur wechselnde *physeis* wie etwa Tag und Nacht kennt, sondern *die physis*, die dazu neigt, sich in ihrem unterscheidenden Übergehen zu verbergen: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (B 123). Inmitten des vorübergehend Lebenden, das an den Unterschieden der *physis*, des Feuers, das Element seines Lebens hat, nehmen die Menschen eine besondere Stellung ein durch die Seele, von der sie zusammengehalten, in Bewegung gehalten werden. Einerseits ist ihr ein *logos* eigen, der sich selbst «mehrt» (B 115) oder «weitet» (B 39), andererseits zieht ihr *thymos* befangend in die gegenteilige Einstimmung mit der Umwelt. Im Blick auf diesen Kampf der Seele mit sich selbst um ihr Wachstum lehrt Heraklit die «mögliche Rückkehr der einzelnen in die allgemeine Seele oder in das kosmische Feuer aus dem unteren Kreislauf von Wasser und Erde in den oberen von Wasser und Feuer: aus dem Kreislauf des Todes in den des Lebens (A 1, A 15-17, B 20, 36, 62, 85, 107, 117, 118)»[26].

Innerhalb des Kreislaufs des *kosmos* gesehen, ist das Eine, das sich in Allem gegenstrebig verhält, aber nur erst der Ursprung, der in der Gegenläufigkeit des Ent-

---

[24] Vgl. BOEDER, «Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie», S. 288.

[25] SCHEIER, «Von der Geschichtlichkeit des Glaubens in der Philosophie», Vortrag auf der Tagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft in Breslau, 19.-22. September 1996.

[26] SCHEIER, a. a. O.

springens mit sich in einem un-endlichen Verhältnis zusammengegangen ist: die *physis* des *logos*. Darin ist weder der Grund des Verhältnisses eingesehen, noch die Bestimmung, unter der es steht. Sie tritt erst hervor, wenn das Eine erkannt wird, wie es von Allem abgesondert ist (πάντων κεχωρισμένον) —nur so ist es das *sophon*, das Weise (B 108). In welcher Absonderung? «Es gibt kein Selbstverhältnis des Einen, das nicht der Unterschied "Eines Alles" wäre; denn auch und gerade in seiner Absonderung vom Kreislauf des Alles, der Ursprung und Entsprungenes dasselbe sein läßt, ist das Eine Allem zugekehrt, und zwar im Sinne der Herrschaft.» (*TM* 91) Die Macht dieser Herrschaft ist die des höchsten Gottes, der alles Lebendige mit dem Schlag hütet (πληγῆι νέμειν) (B 11) und selbst die Gestalt der Gegensätze annimmt, in denen das Lebendige steht (B 67); so will das *sophon* mit dem Namen Zeus genannt werden (B 32). Dem zuvor aber will es nicht mit diesem Namen genannt werden (B 32), und zwar was das Gesetz, das Recht dieser Herrschaft betrifft —das ist die Kenntnis (γνώμη), die Alles durch Alles hindurch «steuert» (B 41) und mit der Macht, die das Unmäßige in den Maßen des Gesetzes hütet, ebenso zusammengeht, wie ihr die Dikê zugehört, die die Maße des göttlichen Gesetzes weist. Das ist das Erste des *logos*, in den das Denken, «Vernunft annehmend», einstimmt. Wenn Heidegger Heraklit «in engster Nähe» zu Parmenides sieht[27], so trennt beide in dieser Nähe doch eine Kluft, die an der Stellung des Denkens der menschlichen Vernunft zur Bestimmung des *kosmos* aufgeht: «In den LOGOS "einstimmen" —eben diese Wendung spricht die Unaufhebbarkeit des Auseinander und Zueinander von Vernunft und LOGOS aus; sie schickt sich zu ihm, ist aber nicht in ihm— geschweige denn er in ihr. Hier ist die Schranke, welche die Kosmologie unübersteigbar von der Metaphysik trennt.» (*TM* 94) Während die physiologische Philosophie sich in ein alles erkundendes und durchforschendes Beobachten von *physeis* entfaltet hatte, in ein aus der leiblichen Verfassung des menschlichen Denkens bestimmtes Anwesen bei ihnen, war es der kosmologischen Philosophie darum zu tun, im *kosmos* das Verbindliche zu sehen —nur deshalb blieb auch ihr, auf andere Weise, das Beobachten unerläßlich (B 35): Da jene Bestimmung hier nur an der Sache, und das heißt: in ihrem Anwesen für das Denken, offenbar wird, ersieht auch Heraklit noch an den *phanera* deren Einbezogensein in den *kosmos*, und geht das Erscheinende seiner *physis* gemäß unterscheidend durch (B 1). Damit hängt das kosmologische Denken am Anwesen, und anders kann es auch nicht sein dort, wo im Unterschied zum Musischen Wissen, das eine Gabe ist, das Wissen von dem Verbindlichen des *kosmos* aus eigener Kraft vom Erscheinenden her erbracht wird. Parmenides läßt auch diese Eigenmächtigkeit noch, indem er das Alles des Erscheinenden läßt und so in die Abgeschiedenheit dessen gelangt, was Heraklit als das *sophon* kannte, dort das eröffnende Wort annehmend. Mit diesem Schnitt fällt die *physis* vollständig in die *doxa*; anders gesagt: die erste Position der Metaphysik schließt sich über die gedoppelte Mitte der Physiologie und der Kosmologie mit dem Musischen Wissen zusammen. So fing Parmenides aus der Bestimmung (1.) an, die das Denken (2.) als Einsehen bestimmte und in einen Streit mit den *pisteis* der *doxa* treten ließ. Dieser Streit wird nun ausgetragen, indem das Denken, sich von der wahren *pistis* einnehmen lassend, auf dem ersten Weg der Suche die Be-

---

[27] HEIDEGGER, *Vier Seminare*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977, S. 138.

stimmung der reinen Vernunft sich in der Sache des Denkens erfüllen läßt und dabei diese Sache, das Seiende, nicht nur vom einzelnen Erscheinenden, sondern vom Alles des Erscheinenden als *physis* in dem Maß abscheidet, in dem das Verbindliche von jenem abgeschieden ist. In die Erfüllung der Bestimmung geht Parmenides ein an den Zeignissen (σήματα) des ersten Weges, die zunächst allesamt genannt sind (B 8, 3 f.). Es sind diese *sêmata* die Zeignisse der Bestimmung, die als Prädikate durch die Copula «ist» mit dem Subjekt *eon* geeint sind und durch Rückführung in das einfache erfüllte «ist» als notwendige begründet werden. Das Eingehen in den Grund und das Abscheiden der *physis* von ihm vollbringt Parmenides in drei Schritten.

3.) In der Eröffnung des ersten Schritts ist zunächst gesagt, was in ihm zu begründen ist: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,| ἕν, συνεχές - weder war es [sc. das Seiende] irgendeinmal, noch wird es sein, denn jetzt ist es zusammen ganz, Eines, zusammenhaltend (B 8, 5 f.). In der Begründung kommen die beiden ersten Zeignisse in Betracht: Das Seiende ist ungeworden (ἀγένητον) und unvergänglich (ἀνώλεθρόν).

Das Denken, das, noch an der Wegscheidung, kein Fragen, sondern ein Suchen ist —das Verb δίζημαι ist noch einmal aufgenommen—, nimmt das zweite dieser Zeignisse vom ersten her auf und setzt am Entstehen an. Zu suchen wäre also ein Ursprung, eine Abstammung (γέννᾶ) des Seienden und weiter ein Wie und Woher seines Heranwachsens (αὐξηθῆναι). Da im *elenchos* der Göttin als das Andere zum «ist» aber nur das «ist nicht» in Betracht kommen kann, wäre in solcher Suche ein Entstehen ἐκ μὴ ἐόντος —aus dem Nicht-Seienden zu denken. Diese γένεσις läßt die Göttin den Suchenden aber weder sagend zeigen noch einsehen, weil weder sagend zu zeigen noch einzusehen ist, wie es nicht ist (B 8, 7 ff.).

Diese Begründung wird nun weiter ausgeführt: τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦσπεν | ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν - Und welche Notwendigkeit könnte es denn dazu angetrieben haben, später oder früher, aus nichts anfangend, aufzugehen? (B 8, 9 f.) Daraus, daß *nichts* ein grundloser Ursprung wäre, folgt: οὕτος ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί. - Also ist es notwendig, daß es entweder ganz besteht oder gar nicht. (B 8, 11) Zudem wird auch ein Entstehen des Seienden aus Seiendem ausgeschlossen: οὐδέ ποτ' ἐκ δὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς | γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό - Auch wird die Kraft der pistis niemals dazu antreiben, daß aus schon Seiendem etwas neben demselben entstehe... (B 8, 12 f.)[28] Nach dieser Erläuterung ist die vollständige Begründung gegeben: τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέθαι | οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδηισιν, | ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν· | ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν - ... deswegen hat die Dikê es [sc. das Seiende] weder zum Entstehen noch zum Vergehen losgelassen, die Fesseln lockernd, sondern hält es; die Entscheidung darüber aber liegt in der Scheidung: ist oder ist nicht (B 8, 13 ff.). Und diese *krisis* ist, wie hier erinnert wird, mit der Entscheidung für den ersten Weg bereits ausgetragen. Nachdem die Begründung für das οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ

[28] Ich übernehme Scheiers Emendation des ἐκ μὴ ἐόντος bei Simplikios in ἐκ δὴ ἐόντος. Die Philologen lesen entweder ἐκ μὴ ἐόντος oder emendieren anders, um dann mit Unbehagen festzustellen, daß der so gelesene Satz überflüssig sei, weil das in ihm Gesagte zuvor bereits begründet ist (TÁRAN, *Parmenides*, S. 95-102).

νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, | ἕν - und ihr Ertrag zusammengezogen sind (B 8, 19 ff.), bleibt dasselbe noch nach der Seite ἕν, συνεχές zu begründen. Hier werden innere Unterschiede eines Mehr oder Weniger ausgeschlossen, die das Seiende davon abhalten würden, eins zu sein —es ist vielmehr ganz von sich selbst erfüllt (B 8, 22-25).

Abgeschieden ist das Seiende in diesem Schritt von der Sache der Physiologie, den *physeis* —das Wort φῦν (B 8, 10), die kontrahierte Form des Infinitivs φύειν, zeigt darauf—, aber auch bereits von deren Alles, wie es die Kosmologie dachte. Nach der Seite des Eingehens in den Grund ist das Denken hier noch an negative, ausschließende Zeignisse verwiesen, und so kommen die Grenzen des Seienden nur erst als die «Fesseln» in den Blick, die die Dikê ihm angelegt hat. Dieses Verhältnis wird die Einsicht im nächsten Schritt umkehren.

In der Eröffnung des zweiten Schritts wird der Ertrag des ersten so gefaßt: αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν | ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος | τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής. - Und unbeweglich ist es in den Grenzen gewaltiger Bande ohne Anfangen ohne Aufhören, weil Werden und Vergehen sehr weit weg verschlagen wurden; verstoßen hat sie die wahre pistis. (B 8, 26 ff.) Ausgeschlossen ist also das Entstehen-aus-anderem und das Vergehen-in-anderes, auszuschließen bleibt noch das Übergehen-in-sich auf ein Ziel (τέλος) hin, in dem das Seiende erst ganz wäre, was es zu sein hat. In diesem Ausschluß kommen drei Zeignisse in Betracht: Das Seiende ist ganz (οὖλον), einzigartig (μουνογενές), unerschütterlich (ἀτρεμές).

Auch im zweiten Schritt ist zunächst gesagt, was in ihm zu begründen ist: ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῶι τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται | χοὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει - das Selbe im Selben bleibend liegt es für sich und bleibt so fest daselbst... (B 8, 29 f.) Die Begründung dafür heißt: κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη | πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει, | οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι - ...denn die mächtige Anankê hält es in den Banden der Grenze, die es rings umschließt, weil es themis ist, daß das Seiende nicht unvollendet ist (B 8, 30 ff.). In Ansehung seines Vollendetseins ist nachgesetzt: ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· μὴ ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο - es ist nämlich nicht ermangelnd; nicht seiend aber würde ihm alles fehlen (B 8, 33). Welche Stellung des Einsehens verlangt die Vollkommenheit des nur auf sich selbst bezogenen Seienden?

War in der Begründung des ersten Schrittes die Entscheidung für den ersten Weg der Suche erinnert, so ist hier aufgenommen, was für das Einsehen des ersten Weges gesagt war (B 3; B 6, 1): ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα. - Das Selbe aber ist Einsehen und das, weswegen die Einsicht ist. (B 8, 34) Sie ist nicht des Körpers wegen, und auch nicht eines Erscheinenden wegen, und noch nicht einmal des Alles des Erscheinenden wegen —sie ist dessen, was zu sein hat, wegen, und zwar so, daß sie ebenso in ihm ist wie die Bestimmung es erfüllt: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἐστιν, | εὑρήσεις τὸ νοεῖν - Nicht nämlich ohne das Seiende, in welchem es gesagt ist, wirst du das Einsehen finden... (B 8, 35 f.) Das Participium πεφατισμένον ist verbunden mit einem alten Wort, das ebenfalls im Perfectum steht und bei Homer in der Suche nach dem Weg der Heimkehr begegnet: θέσφατόν[29]. (Τοι)

[29] Siehe δ 561 (Menelaos) und λ 473, l 151, μ 155 (Odysseus).

θέσφατόν ἐστι wird für gewöhnlich und durchaus richtig übersetzt mit «es ist (dir) bestimmt», besagt aber genauer: «es ist (dir) gottgesagt». *Thesphaton* ist hier: wie es *themis* ist. Das aber mußte durch einen Zuspruch des anfänglichen, nicht des ursprünglichen Worts in der Abgeschiedenheit gezeigt werden —durch einen Zuspruch, der dem Denken seinen Weg weist. Indem das Seiende ist, wie es zu sein hat, indem es im Erfülltsein durch seine Bestimmung vollkommen ist, ist das Denken der reinen Vernunft in Anspruch genommen, im Seienden die Bestimmung einzusehen. Der Grund sowohl des Seienden wie auch des Einsehens ist hier mit seinem alten Namen genannt: οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται | ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν | οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι -... denn nichts ist oder wird sein anderes außerhalb des Seienden, da die Moira es ja gebunden hat, ganz und unbeweglich zu sein (B 8, 36 ff.). Darin erfüllt sich das Denken zur Einsicht der Wahrheit des Grundes, von der das Einsehen durch die Kraft der Überzeugung, der wahren *pistis*, eingenommen ist. In dem Streit mit den *pisteis* der *doxa* wird das Sagen des Einsehens, das von dem Zuspruch des Grundes getragen ist, geschieden von einem grundlosen Setzen von Namen zum Zweck der Orientierung und Verständigung in der Irrnis (B 8, 38-41).

Im Abscheiden des Seienden von dem Übergehen-in-sich der *physis*, im Scheiden des Anwesens von der Gegenwart der Bestimmung sind also die Bande des Seienden, die zunächst als Fesseln in den Blick kamen, als seine eigenen Grenzen begriffen; in ihnen findet das Einsehen seinen singulären Aufenthalt, der alle Orte im Ganzen einräumt. Der letzte Schritt hat es nur noch mit diesem Aufenthalt zu tun.

Wie der zweite Schritt setzt auch der dritte mit einem αὐτάρ ein und nimmt den Ertrag des vorhergehenden zusammen: αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον - Und da die Grenze die äußerste [ist] ... (B 8, 42) Nachdem alles Übergehen des Seienden ausgeschlossen ist, wird nun auch noch aller Anlaß des Übergehens ausgeschlossen. Dafür kommt das sechste und letzte Zeignis in Betracht, das alle anderen trägt: Das Seiende ist vollendet (τέλεστον) (B 8, 4)[30]. Das Seiende, in dem die Bestimmung mit dem Denken zusammengegangen ist, wird hier in seiner Einigkeit in einem Gleichnis dargestellt: τετελεσμένον ἐστί | πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι, | μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντηι - ... ist es von überall her vollendet, einer wohlgerundeten Kugel Fülle vergleichbar, von der Mitte her gleich stark überall (B 8, 42 ff.). So ist es in sich selbst gehalten, und die Erläuterung des Gleichnisses schließt: οἳ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει - sich nämlich von überall her gleich, begegnet es gleichmäßig seinen Grenzen (B 8, 49). «Dies faßt die einschließende und ausschließende Bedeutung der Grenzen zusammen: Zum einen ist das Seiende von der Mitte her —sie ist das in es eingegangene Verbindliche— ausgewogen, gleichmäßig auf die es einschließenden eigenen Grenzen bezogen; zum anderen hält es sich im Rückbezug auf sich, nicht auf die Mitte allein, sondern auf sie samt einer entsprechenden Grenze als die Bezogenen.» (*TM* 111)

---

[30] Die Handschriften bieten hier ein ἠδ' ἀτέλεστον, das offensichtlich emendiert werden muß. Ich übernehme Tárans Emendation ἠδὲ τέλεστον (*Parmenides*, S. 93 f.); die anderen Lesarten, die das ἀτέλεστον beibehalten, sind auszuschließen, denn nachdem die ersten beiden *sêmata* negativ waren, die nächsten drei aber positiv, wäre es widersinnig, wenn das sechste *sêma* wiederum negativ sein sollte.

Nachdem die Wahrheit des Grundes als die gegründete Wahrheit des Seienden, als der Grund der reinen Vernunft eingesehen ist, eröffnet die Göttin dem Wissenden die wahrscheinlichste Ansicht über die *physis*, die hier keine Sache des Wissens, sondern die Sache der *doxa* ist. Da wird die *physis* gefaßt als ein *diakosmos* aus zwei festgesetzten Formen: aus dem Licht des Feuers, das bezogen auf sein Anderes identisch ist —ἑωυτῶι πάντοσε τωὐτόν, | τῶι δ' ἑτέρωι μὴ τωὐτόν - mit sich selbst überall hin das Selbe, mit dem Anderen aber nicht das Selbe (B 8, 57 f.)— und aus der «unwissenden Nacht» (νύξ ἀδαής),[31] dem schlechthin Nicht-Identischen.[32]

In der Entfaltung des Parmenideischen Gedankens zeigte sich: In dieser ersten Gestalt der Metaphysik geht das Denken der reinen Vernunft, hervorgerufen durch die Gegenwart der Bestimmung, in seinen Grund, und nimmt, seines eigenen Verhehlens (λήθεσθαι) enthoben, die Gestalt des «Sich-entsinnens», der Erinnerung einer ungeteilten Gegenwart an. Einen unbefragten und ungegründeten Vorrang des Anwesens, ein «privilège de la présence» hat es hier nicht gegeben, und es läßt sich hinzusetzen: ebensowenig wie in jeder anderen Position der Metaphysik[33]. Wenn man von hier aus die Auslegungen durchgeht, in denen sich Heidegger bis in das letzte der *Vier Seminare* Parmenides immer wieder fragend zuwendet, dann läßt sich an ihnen ersehen: er retrojiziert die Verfassung der Moderne in diese Gestalt der Metaphysik, und auch hier läßt sich hinzusetzen: wie in seinen anderen Auslegungen metaphysischer Positionen. Geht man mit Boeder und Scheier aus der darin liegenden Deformation heraus, dann zeigt sich eine Trennung, in ihr aber die Brücke einer Artikula-

---

[31] Zur Übersetzung siehe SCHEIER, «Die Grenze der Metaphysik und die Herkunft des gegenwärtigen Denkens», in: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Band XLVI (1995), Göttingen 1996, S. 189-196.

[32] Den Zusammenhang der Darlegung zur *alêtheia* und zur *doxa* fassend, erläutert Simplikios, warum seiner Auffassung nach Parmenides und Melissos ihren Schriften den Titel *Peri physeôs* geben konnten: καὶ μέντοι οὐ περὶ τῶν ὑπὲρ φύσιν μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν φυσικῶν ἐν αὐτοις τοῖς συγγράμμασι διελέγοντο -... und zwar deshalb, weil sie in diesen Schriften nicht nur über das gesprochen haben, was über der physis ist, sondern auch über das, was der physis angehört. (Testimonium 203 Coxon = A 14 Diels/Kranz).

[33] Das läßt sich behaupten mit Verweis auf Boeders *Topologie der Metaphysik*. Boeder nahm zum einen die Heideggersche Sequenz *Bestimmung - Sache - Denken* auf, zum anderen nahm er Heideggers Forderung auf, die Metaphysik sich selbst zu überlassen —bei Heidegger selbst ein Zeugnis äußerster Verachtung, ist doch für ihn damit gefordert, die Metaphysik ihrem technischen Selbstverzehr zu überlassen. Und ebenso wie Heidegger die Metaphysik *im ganzen* als gegenwärtig verstand, ließ sie sich auch nur *im ganzen* anders darstellen: Indem Boeder die Heideggersche Frage «Was ist Metaphysik?» in der Übersetzung «Wo ist die Vernunft die anfangende?» wiederholte, erwies sich die Metaphysik als ein geschlossenes Ganzes dreier Epochen mit je eigenem epochalem Anfang, als die Gestaltung einer verschiedenen Vernunft, welche die Welt der Moderne nicht bestimmt —was noch im Heideggerschen Abstoßen verschlossen blieb, öffnet sich damit als Verschiedenes. Und indem Boeder in jenem Ganzen, nach dem Anfangen fragend, die Metaphysik als Gestaltung der «conceptualen» Vernunft von jener Philosophie, welche eine Gestaltung der «natürlichen» und der «weltlichen» Vernunft war, unterschied, wird, was die Geschichte zur Welt der Moderne betrifft, auch die Rede von *der* Philosophie und *der* Vernunft hinfällig. Der *Topologie der Metaphysik*, in der dies getan ist, ließ Boeder die Darstellung der Besinnung der Moderne als eines geschlossenen Ganzen folgen (*Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Freiburg/München: Alber, 1988). Ebenso verweise ich auf das umfangreiche Werk Scheiers, der auf eigene Weise ebenfalls die Epochen der Metaphysik und das Denken der Moderne unterscheidend auseinanderlegt.

tion: Wie das Parmenideische Seiende *toto coelo* verschieden ist von dem, was Heidegger über Husserl unter diesem Titel kennt, so ist auch die Parmenideische *alêtheia* —die Wahrheit des Grundes, der im Seienden begriffenen *themis* - *toto coelo* verschieden von dem, was Heidegger *alêtheia* nennt— von der Lichtung des Ursprungs, in der sich die Bestimmung entzieht. Wo dagegen das Heideggersche Kontinuum von Metaphysik und Moderne kontinuiert wird —und Derrida sieht keinen Anlaß, damit zu brechen—, bleibt es, was die Vernunft anlangt, bei der harten Zumutung: Kein Anderes.

STEFAN WINTER

Universität Düsseldorf.

EL TIEMPO COMO MEDIDA DE LA PRIMERA ESFERA EN LA FÍSICA DE ARISTÓTELES[1]

II. El tiempo como movimiento de la primera esfera

a) *La solución aristotélica. Planteo del problema*

La cuestión ya quedó planteada en la primera parte de este estudio. La unidad de tiempo es un cierto intervalo de tiempo, tomado arbitrariamente como unidad, medida de un cierto movimiento que constituye su patrón de medida. ¿De qué movimiento se trata? Concluimos que consiste en un movimiento local periódico tal que da lugar a una medida que engloba la medida de todo tiempo particular. En el capítulo 14 del libro IV de la *Física*, Aristóteles completa lo expuesto.

Partamos de un hecho que ya discutimos páginas atrás: la universalidad del tiempo. Todas las cosas y todo movimiento están contenidos en el tiempo. Pero estar contenido en el tiempo es estar incluido en la medida que es el tiempo; entonces, la mentada universalidad, ¿responde a algo objetivo, o más bien pertenece al ámbito de lo subjetivo y es una consecuencia de los principios de la medida y la unidad? Éste es el trasfondo que se debate aquí.

Aristóteles, comienza analizando las relaciones de lo objetivo y subjetivo en el tiempo; trata de la cuestión del tiempo y el alma. ¿Puede existir el tiempo sin el alma, o no? Si no existe quien numere, señala el Filósofo, no puede existir tampoco el numerable, ni el número, ya que éste es lo numerado o lo numerable. Lo que numera es el alma según el νοῦς por tanto no puede haber tiempo sin alma excepto el tiempo que es el ὁ πότε ὄν[2].

La vinculación tiempo-alma se hace a esta altura evidente. Dada la mutua dependencia entre lo numerable y lo numerante, el tiempo no puede darse sin el alma que numera a excepción del sustrato del tiempo, la duración sujeta a cambio. ¿Cómo debe interpretarse esta dependencia? El Padre Festugière propone la solución de Santo Tomás como respuesta. Dados dos términos correlativos, existe una correspondencia según la cual dichos correlatos deben pertenecer al mismo orden para guardar tal relación. Un término que supone acto es correlativo de otro término en acto. Un término en potencia lo es de otro término en potencia. Aristóteles dice: si no existe quien

---

[1] Continuación del artículo publicado en *Sapientia* LIII (1998) 257-299.

[2] Cfr. *Física* IV 14: 223 a 21-29.

numere (potencia numerante), no cabe la existencia de lo numerable (potencia numerable). Los correlatos están en potencia, y no en acto.

De aquí se concluye que la indicada dependencia es lógico-operativa y no ontológica (en cuyo caso el tiempo quedaría reducido a un puro ser de razón). Por ello el sustrato del tiempo es independiente del alma.

El tema del tiempo y el alma se relacionan con la cuestión de la universalidad. La pregunta que formulamos renglones más arriba, si la universalidad del fenómeno temporal pertenece a algo subjetivo o a algún aspecto objetivo que la fundamenta, puede replantearse de esta manera. Dado un movimiento cualquiera, existe asociado a él un tiempo determinado (cabe una medida determinada para ese movimiento), fundado en la duración del móvil en el desarrollo de ese movimiento. ¿Cómo puede darse la universalidad del tiempo ante el hecho de la pluralidad de movimientos? ¿Se sigue exclusivamente de las exigencias de la medida y la unidad, es decir, de consideraciones epistemológicas y, por tanto, de su dependencia con el alma? De ser así, la universalidad del tiempo sería función del alma exclusivamente y arbitraria. No habría un tiempo único y universal sino tantos tiempos como movimientos. La «unificación» de éstos, obedecería a la razón de medida que, como vimos, arbitrariamente supone un cierto tiempo como unidad. El patrón de medida, también sería elegido arbitrariamente pues respondería solamente a razones lógicas inherentes a la unidad y la medida. ¿O, en cambio, existe un sujeto último del tiempo? En resumen, ¿el tiempo, de suyo, es uno por ser medida de un movimiento en particular y, por referencia a él, medida de los otros, o es uno por ser medida del movimiento en general (unidad genérica)? La solución que aporta el Estagirita en un primer momento pareciera decidirse por la asignación de la unicidad y universalidad a razones epistemológicas para luego, desde el mismo punto de vista de la medida, encontrar un correlato objetivo proporcionado para justificar una medida universal de tiempo.

Veamos. Todo tiempo tomado igual y simultáneamente es el mismo. Tomado sucesivamente es el mismo según la especie. En efecto; ocurre igual que con los individuos con relación a los números y las especies: siete perros y siete caballos son idénticos en cuanto al numero (según la medida, lo numerante), pero difieren en especie. Dos o más movimientos simultáneos son idénticos desde el punto de vista de la medida que los compara. Son cuantitativamente iguales, pero son formalmente movimientos diferentes, pues difieren por lo menos en esto: los móviles son distintos. De los movimientos importan aquí sus términos (ni la velocidad, ni la trayectoria, ni el respecto según el cual tienen lugar). Los términos del movimiento, que constituyen los momentos inicial y final del mismo, en cuanto numerables, son instantes. Los movimientos en cuestión consumen la misma cantidad de tiempo, pues coinciden en el momento de su iniciacion y de su termino (comienzan y terminan en el mismo instante, al mismo tiempo).

La identidad pues, se halla no en razón de ser «éste» o «aquel» movimiento (en esto, contrariamente son distintos), sino en su cantidad según la medida de tiempo; es decir, del lado de lo numerante y no de lo numerado. Hemos sentado en la primera parte, el principio que sostiene que cuando hay diferencias dentro de una misma especie, no hay unidad en el mismo plano donde está lo múltiple, sino en el género más

elevado[3]. Semejantemente, no hay identidad en lo numerado, porque el número-numerado es la misma realidad que recibe el número, tenida según su cantidad, incluyendo sus cualidades específicas. Los tiempos de los distintos movimientos son diversos en cuanto el sustrato de los mismos; la duración, según el cambio de cada uno de los móviles en su movimiento, es distinta en cada caso; son el mismo tiempo, en cuanto a la medida que los relaciona (aspecto numerante)[4].

Ahora bien, la multiplicidad de movimientos supone, como vimos, la coincidencia en sus términos (comienzan en un mismo instante y finalizan un mismo instante); pero esta «coincidencia», surge como una consecuencia del acto del espíritu que compara los términos de los movimientos dentro del devenir de lo anterior y posterior con relación al instante presente. La coincidencia de los términos es puesta de relieve por el espíritu que los percibe. La identidad del tiempo (y su universalidad), parece encontrarse del lado de lo subjetivo.

Empero, existe un correlato objetivo proporcionado. Toda cosa viene numerada por algo único y de su misma naturaleza. Éste en un principio fundamental de la medida que ya hemos tenido oportunidad de analizar. Así, el tiempo es medido por un tiempo determinado, la unidad de medida. Ésta, según precisamos, es un tiempo, medida de un cierto movimiento local.

Es exigencia para la unidad de medida, el ser «fija», «una», lo cual conlleva la «necesidad de un patrón de medida estable, proporcional a tales condiciones de la unidad. Entre los movimientos, deber tomarse como patrón de medida aquel que más acabadamente presenta el rasgo de la uniformidad. Ni la alteración, ni el crecimiento, ni la generación son uniformes; tan solo la traslación y entre los movimientos de traslación, el movimiento circular presenta especialmente esta propiedad[5]. Lo que es primero, es medida de aquello que pertenece a su propio género. El movimiento circular uniforme es primero entre los movimientos, pues su número es el mas conocido (Es el más fácilmente determinado por el tiempo debido a su uniformidad). Y entre los movimientos circulares la primacía le corresponde al movimiento circular uniforme de la última esfera (primer cielo). Por esta razón es que

> «[...] Parece que el tiempo es el movimiento de la esfera, pues por éste son medidos los restantes movimientos y el tiempo [es medido] precisamente por este movimiento»[6].

Consecuentemente, el patrón de medida apropiado es el movimiento circular de la última esfera, pues, dada la reciprocidad entre lo medible y lo que mide, este movi-

---

[3] Aquí es donde Aristóteles expone su clásico ejemplo de los triángulos: ὥσπερ οὐδὲ τρίγωνα τὰ αὐτα τὸ ἰσόπλευρον, καὶ τὸ σκαληνές. Καίτοι σχῆμά γε ταὐτό, ὅτι τρίγωνα ἄμφω («como no [son] [tampoco] los triángulos idénticos en tanto isósceles y escaleno. Sin embargo, son lo mismo en cuanto a la figura, porque ambos [son] triángulos» (*Física* IV: 224 a 2-6).

[4] Ὁ μέντοι χρόνος ὁ αὐτος, εἴπερ καὶ ὁ ἀριθμὸς ἴσος, καὶ ἅμα, τῆς τε ἀλλοιώσεως καὶ τῆς φορᾶς· καὶ διὰ τοῦτο αἱ μὲν κινήσεις ἕτεραι καὶ χωρίς, ὁ δὲ χρόνος πανταχοῦ ὁ αὐτός, ὁτι καὶ ὁ ἀριθμὸς εἷς καὶ ὁ αὐτός πανταχοῦ τῶν ἴσων καὶ ἅμα («Por tanto el tiempo [es] el mismo si, en efecto, tanto el número del movimiento según la cualidad y [el número] del transporte es el mismo y [estos movimientos son] simultáneos. Por ello, los movimientos son diversos y separados [χωρίς] mientras el tiempo es el mismo en todas partes, pues también el número de las cosas que son iguales es uno y el mismo en todas partes y simultáneamente» [*Física* IV: 223 b 8-12]).

[5] Cfr. *Física* IV: 14: 223 b 5ss.

[6] Διὸ καὶ δοκεῖ ὁ χρόνος εἶναι ἡ τῆς σφαίρας κίνησις, ὅτι ταύτῃ μετροῦνται αἱ ἄλλαι κινήσεις καὶ ὁ χρόνος ταύτῃ τῇ κινήσει (*Física* IV 14: 223 b 22-23).

miento es quien principalmente mide al tiempo (determina la unidad); y lo es, pues es el primero entre los movimientos circulares.

Hasta aquí la respuesta aristotélica. Hay un fundamento real que justifica la universalidad y unicidad del tiempo, establecido por razón del patrón de medida del tiempo: el movimiento de la primera esfera del cielo.

Reparemos en esta cuestión para desentrañar su razón más profunda. Lo hemos hecho ya en la introducción de este trabajo. Retomamos la idea[7].

Aristóteles, efectivamente, afirma la existencia en el Cosmos de un fundamento en donde se unifican todos los movimientos; por lo tanto, no le corresponde a la sola participación activa del alma el hecho de la realidad del tiempo. Importa delimitar el problema aquí presente, dado que, si bien a simple vista la respuesta de Aristóteles pareciera ser lo suficientemente conclusiva, es susceptible de ser interpretada. Para ello tengamos en cuenta dos cosas. Primero, la intervención de un fundamento real en el fenómeno temporal, no supone necesariamente que el mismo deba justificarse dentro de una Cosmología o una Metafísica. Por cierto, supongamos que la elección del movimiento de la última esfera fuera enteramente arbitraria; el tiempo tendría un fundamento real, del mismo modo que si se eligiese cualquier otro movimiento como patrón de medida. Por tanto, no queda invalidada la teoría aristotélica en sus principios e intuiciones fundamentales (y esto es lo que importa recalcar), por el hecho de que la elección del patrón de medida recaiga sobre un movimiento cuyo sentido y validez físicas, sean hoy día razonablemente rechazables, a la luz de la astrofísica moderna. El tiempo es un ente de razon con fundamento real, independientemente de cuál sea la unidad y patrón de medida del mismo[8]. En pocas palabras; el tiempo como ser imperfecto, medida del movimiento según lo anterior-posterior y lo que de allí se sigue inmediatamente, trasciende cualquier sistematización cosmológica. El tiempo es sucesividad pura fundada en la duración según el cambio, al margen de cómo realicemos fácticamente la medición del movimiento según el tiempo.

Ahora bien; dejando de lado lo que de intuición filosófica básica y sustentadora tiene la teoría del Filósofo acerca del tiempo, ¿la doctrina aristotélica del tiempo, en última instancia, escapa a una fundamentación cosmológica o metafísica? Creemos que no. Por ello, y esto es lo que en segundo lugar cabe advertir, la elección de un

---

[7] Seguimos en ello la exposición que de la misma cuestión hace Dubois (cfr. *op. cit.*, pp. 245 y 291, donde expone todo el análisis del capítulo 14 del libro IV de la *Física*) por parecernos acertado el modo de presentarla.

[8] Este hecho, sostiene Dubois (*op. cit.*, pp. 270ss), lo vio también Carteron y encuentra en ello una razón por la cual el indicado autor habría preferido fundar al tiempo en la movilidad, a fin de no invalidar a raíz de una cosmología de fondo perimida (se refiere a la cosmología aristotélica, en lo que atañe a su teoría del Mundo) lo cierto y fundamental del tiempo. En efecto, en la p. 272 de la obra del Padre Dubois se sostiene que es necesario apelar a los elementos de la teoría cosmológica del Aristóteles, examen que se impone a fin de disociar la intuición propiamente filosófica de su aplicación y contexto limitado en que ha sido formulada. El resultado que se ofrece a tal análisis, muestra una sistematización cosmológica del tiempo inaplicable y perimida, pero la intuición aristotélica permanece verdadera. Era lo que habría presentido Carteron y, por ello, evita señalar el fundamento del tiempo en el movimiento del Primer Cielo, para encontrarlo en la movilidad o en la potencialidad. Cfr. H. CARTERON, «Remarques sur la notion de temps d'après Aristote»: *Revue Philosophique* XCVIII (1949) 81, donde leemos: «En effet le temps atteint plus que le mouvement, la mobilité».

movimiento circular es una exigencia de la medida; (por cierto, un período circular, resulta mucho más práctico como patrón de medida que otro tipo de movimiento); pero que la elección del patrón deba recaer sobre el movimiento del primer cielo, es un problema distinto. Aristóteles dice que esto ocurre porque es primero entre los movimientos circulares. Y es tal

«[...] Porque su número [es] el más conocido»[9].

Esta expresión del texto de la *Física* puede leerse de dos maneras, como bien sostiene Dubois: *quoad nos*, más fácil de conocer para nosotros y, por lo tanto, instrumento de conocimiento más maleable, o máximo objeto de conocimiento en sí, por ser primero en el ser. De aquí surgen dos posiciones interpretativas. Veamos suscintamente cada una de ellas.

La primera sostiene que la primacía del movimiento del primer cielo, se debe a que éste constituye una unidad fundamental. La razón del privilegio de este movimiento es de neto corte epistemológico. Lo que caracteriza a la unidad es la indivisibilidad, como se sostiene en muchos pasajes de la *Metafísica*, y como ya hemos estudiado. Así, para el continuo natural, la indivisibilidad de los movimientos diversos del Cosmos y para todo el devenir, la indivisibilidad del movimiento, hacen de éstos, unidades de medida apropiadas para el devenir físico.

Dentro del movimiento, la unidad está en aquel que es más indivisible y simple. Existen razones para sustentar esta posición dentro de la filosofía aristotélica. Por ejemplo, en la *Metafísica* 1053 a 1-12, explica que «medida exacta» es aquello a lo que parece no poder añadirse ni quitarse nada. Por eso la medida del número es la más exacta, pues la unidad es considerada como absolutamente indivisible. En las demás cosas se obra semejantemente y por ello se toma como medida (patrón de medida) algo a lo que no es posible quitar o agregar nada, lo cual, resulta, entonces, indivisible. En el caso del movimiento, medimos a éstos por el movimiento más simple y más rápido (pues es el que necesita menos tiempo). Se supone que el movimiento del Cielo es uniforme y el más rápido, y por él se juzga los demás movimientos. También en la *Física*, en el libro VIII, desde el capítulo 7 al 9, se pone en evidencia la superioridad del movimiento circular por su uniformidad y regularidad. De esta manera caracterizado, el movimiento del primer Cielo resulta ser el más fácil de conocer y más apto para medir los otros, pues por su uniformidad y regularidad, se presenta más adecuado como totalidad, como algo uno, simple e indivisible.Es medida, en razón de la utilización en el orden del conocimiento. Su superioridad no es ontológica, sino epistemológica.

La segunda posición, contrariamente, sostiene que la primacía del movimiento del cielo obedece a que éste es causa de los otros, en la medida en que es motor de todos los otros. Por lo tanto, su tiempo envuelve al de los otros movimientos porque éstos dependen de él en su movilidad misma.

Para rastrear pruebas a favor de esta posición nos veremos forzados a revisar los principios fundamentales de la cosmología aristotélica. Hallaremos así, además, elementos que nos permitan juzgar cuál de estas posturas acuerda más cabalmente con la doctrina de Aristóteles.

---

[9] [...] ὅτι ὁ ἀριθμός ὁ ταύτης γνωριμώτατος (*Física* IV 14: 223 b 19).

B) *La primacía del movimiento del primer Cielo*

El movimiento de la última esfera, o sea, el movimiento del primer Cielo, reviste capital importancia en la Cosmología de Aristóteles como en breve veremos. ¿Porqué juega tal papel? ¿Qué lo hace tan «privilegiadamente dotado» ante los ojos del Filósofo? Mondolfo, resume acertadamente el fondo presente en la posición del Estagirita. Además, nos orienta a una valoración histórico-metafísica de la «periodicidad» en el pensamiento antiguo:

> «Así que Aristóteles no haría más tarde sino dar expresión clara y precisa a una concepción ya tradicional del círculo como recorrido verdaderamente infinito, cuando en la *Física* VIII 8 261 formula la oposición entre el movimiento circular y el rectilíneo»[10].

Resulta especialmente adecuado a nuestro tema buscar las huellas de esta «concepción tradicional» y rastrear sus orígenes y evolución. Una concepción ligada al pensamiento filosófico griego desde sus albores, y vinculada al pensamiento pre-filosófico. Una cuestión que se sumerge en lo religioso y lo cosmogónico y que anida en la más arcaica mentalidad primitiva.

Partamos de esta afirmación enunciada a modo de premisa: lo infinito y eterno, supone lo periódico. Para una inteligencia «primitiva», los objetos y actos humanos no tienen un valor autónomo. No encuentran en sí mismos su propia razón de tales, sino que tienen sentido y valor en cuanto se constituyen en receptores de una fuerza primordial, hierática, que los diferencia de su medio y les otorga su calidad propia. Entonces, los objetos «son» en la medida que participan en un simbolo determinado, o constituyen una hierofanía, o conmemoran un acto mítico. Igual suerte corren los actos eminentemente humanos. Su valor surge de la calidad que le adviene al ser reproducción de un acto primordial, repetición de un ejemplar mítico. «Para el hombre arcaico, lo que él hace, ya se hizo»[11].

Esta posición obedece a una ontología original: el producto de la Naturaleza, como el objeto hecho por el hombre, no tiene realidad e identidad sino en la medida en que participan de una realidad trascendente y renuevan una acción primordial. La manera en que dicha reproducción y repetición confieren la excelencia debida a las cosas y los actos humanos es el «ritual». Así, el mundo que nos rodea no tiene más validez que la debida al prototipo extramundano que le sirvió de modelo. El acto ritual de posesión de un territorio sobre el que el hombre primitivo emplazar una ciudad, por ejemplo, es repetición de la transformación del Caos en Cosmos.

El efecto del ritual, confiere a las cosas y los actos una realidad que se manifiesta como fuerza, eficacia y duración[12]. Lo real por excelencia es lo sagrado. Y la zona de

---

[10] R. MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, p. 48. En la nota 10 de la misma página, Mondolfo observa las propiedades ventajosas que Aristóteles encuentra en el movimiento circular. Sólo éste puede ser infinito y continuo, pues une el fin con el principio. Esto no cabe en un movimiento rectilíneo, pues no hay rectas infinitas. Ni siquiera en la matemática existe tal cosa: «Hay un solo movimiento infinito y continuo» (*Física* VIII 8: 261, 261 b), que es el movimiento circular. Y entre los movimientos circulares, sólo el movimiento del Primer Cielo «consiente en definir al tiempo como "número numerado del movimiento"». Por ello, concluye Mondolfo, acierta Duhem (*Le système du monde*, I, 261) en lo que toca a la *Física* de Aristóteles, cuando afirma que no concibe otra perpetuidad que no sea la de la inmutable permanencia y del incesante retorno cíclico.

[11] M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Emecé, Buenos Aires 1952, pp. 17ss.

[12] Cfr. M. ELIADE, *op. cit.*, p. 24.

lo sagrado por excelencia es el «centro». El «centro» es el símbolo de la realidad absoluta. Los «árboles de la vida», «de la inmortalidad», se hallan en el «Centro». La creación, se efectúa a partir de un «Centro»[13].

Detrás de estas creencias primitivas reside la concepción que Eliade resume así:

> «Un objeto o un acto no es teoría real más que en la medida en que imita y repite un arquetipo. Así, la realidad se adquiere exclusivamente por repetición o participación»[14].

En alguna medida, la filosofía platónica, con su doctrina de las ideas y la participación, recoge y brinda un soporte especulativo a este modo de existencia y comportamiento de la humanidad arcaica.

Estas ideas originales, derivan en importantes proyecciones cosmológicas. La naturaleza toda, «repite» el acto cosmogónico original (transformación del Caos en Cosmos acaecida *in illo tempore*) en un sistema de regeneración periódica de la vida. Este principio ha sido acuñado en toda creencia donde hallamos la aceptación de un fin y un comienzo de un período temporal, fundándose en la observación de los ritmos cósmicos. (Ya sean astronómicos, ciclos de las estaciones, ciclos biológicos, etc.). Cada repetición del acto cosmogónico implica una creacion nueva. La creacion es periódica. Y en esta constante repetición, las cosas adquieren su fuerza, consistencia y duración[15]. La repetición perpetua y afirma el ser. De aquí surgen las teorías de los «Ciclos Cósmicos». En ellas se presentan por primera vez dos orientaciones claves sobre el tiempo, «presentidas», como señala Mircea Eliade, en toda cultura «primitiva», a saber: 1) Tiempo cíclico que se regenera periódicamente *ad infinitum*, y 2) Tiempo finito que es fragmento (cíclico también) entre dos infinitos atemporales[16]. Estas teorías son acompañadas por el mito de las edades sucesivas (siempre principiadas por la «edad de oro», cerca del *illud tempus* paradigmático que, en la primera orientación, es repetible infinidad de veces y, en la segunda, una sola vez.

La Cosmogonía Hindú es la más representativa respecto de la concepción del tiempo en eras periódicas. Brevemente, ésta señala: El tiempo es cíclico, constituyendo períodos que representan y abarcan el ritmo de creación-destrucción-recreación, cuyas longitudes en años, son siderales (probablemente debido a influencias astronómicas babilónicas, que encontramos también en la primitiva filosofía griega)[17]. El

---

[13] Eliade (cfr. *op. cit.*, p. 25) cita abundantes ejemplos en torno a este importante símbolo. Por ejemplo, en las creencias hindúes, el monte Merua está en el centro del Mundo y debajo de él brilla la estrella polar. Los pueblos uraloaltaicos hablaban del monte central Sumerua en cuya cima cuelga la estrella polar. Y en el Irán, la montaña sagrada Haraberezíti (*Elbarz*) se halla en el medio de la Tierra y está unida al cielo.

[14] *Ibid.*,p. 45.

[15] Los rituales sobre el año nuevo, como así también las festividades y ritos ligados histórico-culturalmente a él significan volver a tomar el tiempo en su comienzo; es una repetición de la cosmogonía. Cfr. M. ELIADE, *op. cit.*, pp. 25ss.

[16] Cfr. M. ELIADE, *op. cit.* p. 126.

[17] Resulta interesante y anecdótico reseñar estos ciclos. La unidad de medida del más pequeño de los ciclos que integran la rítmica de creaciones y destrucciones cósmicas en la mitología Hindú ese el *yuga*, que va precedido y seguido por una «aurora» y un «crepúsculo» que «enlazan las edades entre sí». (No debe olvidarse, acotamos nosotros, que la raíz de origen sánscrito *yug* significa «unir» lo diverso). Un ciclo completo o *mahayuga* se compone de cuatro edades desiguales: *krita-yuga* de 4.000 años, *treta-yuga* de 3.000; *dvaparata-yuga*, de 2.000 años y *kai-yuga* de sólo 1.000 años, que acompañadas de sus auroras y crepúsculos completan 12.000 años. Estas disminuciones progresivas van acompañadas de disminu-

constante devenir del universo en sucesivas creaciones y aniquilaciones, tiene aparejado el concepto de duración como causa de la erosión de las formas y agotamiento de la sustancia[18]. La aplicación mutua de ambas ideas conlleva a concluir que con cada nueva recreación, el Universo va perdiendo su propia vitalidad y excelencia. Hay una progresiva decadencia. El ciclo completo termina con una «gran disolución», que constituye una regresión de todas las formas a una masa amorfa. Es una vuelta al Caos, el momento del *mahapralaya*[19]; pero no se acaba todo allí, pues se inicia una nueva creación.

Paralelamente, y como lógica consecuencia, resulta que en los comienzos existía la perfección. (Estamos ante el «mito de la perfección de los comienzos»). La inagotable repetición de los ciclos antedichos representa la ley de la causalidad universal (*karma*), ley que, obviamente, incluye al hombre, sus actos y su cultura. El hombre, está condenado a una inexorable degradación progresiva, conjuntamente con el orden cósmico. Las humanidades anteriores, fueron superiores[20]. Los sufrimientos que aquejan al hombre, se deben a que se corresponden y son contemporáneos a la descomposición crepuscular[21]. Para escapar a este ciclo, el hombre arcaico buscaba, por medio del ri-

---

ción de la vida humana, relajamiento de la moral y disminución de la inteligencia. En la doctrina original, una *Mahayuga* equivalía a un ciclo completo de nacimiento y destrucción del Universo. Los 12.000 años de un *Mahayuga* eran años divinos, cada uno de ellos de 360 años, por lo tanto la duración del *Mahayuga* era de 4.320.000 años; mil de ellos constituían un *kalpa* (4.320.000.000 de años) y 14 *kalpas*, un *manvantara* (60.480.000.000 de años en total). Un *Kalpa* constituye un día de la vida de Brahma; otro equivale a una noche, y la vida de Brahma abarca 100 de tales años resultantes. En la concepción numerológica hindú, la vida de Brahma comprende 2.560.000 de *Mahayugas*. Pero estos ciclos no agotan el tiempo, pues los dioses no son eternos y las creaciones y destrucciones prosiguen *ad infinitum*. Cfr. M. ELIADE, *op. cit.* pp. 128-129.

[18] Aristóteles hace alusión especialmente a esta idea en una de sus formas. Precisamente en el capítulo 12 del libro IV (221 a 30ss), observa que el tiempo, de suyo, produce una cierta pasión. Por eso, tenemos el hábito de decir que el tiempo consume y que todo desaparece por la acción del tiempo. El tiempo, de suyo, es más bien causa de destrucción, pues es medida del movimiento y el movimiento deshace lo que existe. El movimiento, como indicamos es la manera propia de darse el devenir y duración de los seres físicos.

[19] Nótese cómo ciertas teorías difundidas, originadas en el seno de la moderna astrofísica de nuestro siglo, tienen una cierta reminiscencia de la teoría primitiva de los ciclos cósmicos. La antigüedad habla de una «creación» a partir de un caos primitivo amorfo. La astrofísica propone un modelo que señala como origen total del universo al *big-bang*, explosión de una primitiva fuente de energía acaecida aproximadamente hace unos 20.000.000.000 de años. A partir de esa explosión, el universo está en constante expansión. La creencia en los ciclos cósmicos propone, como observamos en los hindúes, un «crepúsculo» final (relativamente final, pues tras él, acaece una nueva creación) donde el universo regresaría al caos amorfo. El modelo referido de la Física, sugiere como un final probable para el universo el *big crunch* (gran «crujido» o «implosión»). «La teoría de la relatividad general de Einstein, por sí sola —sostiene Hawking—, predijo que el espacio-tiempo comenzó en la singularidad del Big-Bang y que iría hacia un final, bien en la singularidad del Big-Crunch (...) o bien en una singularidad dentro de un agujero negro» (S. W. HAWKING, *Breve historia del tiempo*, Editorial Crítica, Barcelona 1988, p. 155). No pretendemos afirmar un paralelismo absoluto (ni tampoco toda la moderna astrofísica acuerda puntualmente en esta concepción), pero encontramos sugestivo el cierto parecido entre algunas teorías cosmogónicas de la más rancia antigüedad y la ciencia moderna.

[20] Como ejemplo de esta creencia de la bondades de las eras anteriores, téngase en cuenta que, según la tradición budista, en la época del Primer Buda, Vipassi, la duración de la vida humana era de 80.000 años. En la del segundo Buda, Sikhi, era de 70.000. Cfr. M. ELIADE, *op. cit.*, p. 131.

[21] Cfr. M. ELIADE, *op. cit.*, pp. 132ss.

tual, colocarse en el instante atemporal del tiempo de la aurora y así, eternizarse. El hinduismo más avanzado, sostiene Eliade, propone la aniquilación del *Karma* a través de un acto espiritual. Se debe abolir la condición humana y lograr la conquista del Nirvana.

En resumen; la ontología subyacente en todas estas creencias, mitos, religiones y cosmogonías, es intuición o participación de un modelo previo, original, perfecto y divino, que se perpetúa en ciclos periódicos de creación y aniquilación, de cuya repetición surge la acentuación de este ser en su constante reafirmación del momento inicial, donde se confundía y unía con su modelo divino. El devenir, decurso y pervivencia del ser, es infinita periodicidad de ciclos cosmogónicos. El razonamiento más llano y elemental acorde a la presente posición bien podría ser este: El ser es eterno; no puede tener un comienzo, pues de la nada, nada deviene; por lo tanto, si tiene un origen, debe proceder del ser; pero no puede surgir a partir del ser, pues ya es.

Por otra parte, el universo está sujeto a constantes generaciones y destrucciones, como evidencia la más simple observación (basta señalar hechos tales como el nacimiento y muerte de los seres vivos; los cambios de las estructuras no vivas; los cambios de configuración tectónica, origen y muerte de cuerpos estelares, por citar solo algunos). Por lo tanto, el ser está sujeto a eternas «generaciones» y «aniquilaciones», y este constituye su modo propio de durar. Lo eterno, pues, como dijimos más atrás, supone, en esta concepción, lo periódico.

Las ideas que acabamos de reseñar, presentes en las culturas primitivas; en el Hinduismo, el Budismo y atesoradas en Babilonia y la astrología mesopotámica; transmitidas por los caldeos y muchos otros, llegan al mundo griego, primeramente a través del Orfismo. Obviamente, van aparejadas del concepto de eternidad del tiempo[22]. El Orfismo y la astrología caldea transmiten a los primeros filósofos del periodo fisicista el concepto de «gran año», mayor ciclo de tiempo que rueda infinitamente sobre sí mismo. Constituye un ciclo de necesidad (κύκλος ἀνάγκης) o «rueda del destino»[23].

Desde los presocráticos hasta los neopitagóricos, la periodicidad cósmica penetra su filosofía. Anaximandro sostiene que las cosas surgen del ἄπειρον y a él retornan[24]. Empédocles, habla de creaciones y aniquilaciones debidas a la supremacía de φιλία o νεῖκος y menciona cuatro fases análogas a los ciclos «incalculables» de las doctrinas budistas[25]. Heráclito aceptaba el perpetuo cambio y devenir, y consideraba la idea de una destrucción universal[26]. Los pitagóricos, por su parte, sostenían la recuperación

---

[22] Al no contarse con el concepto de creación *ex nihilo* y de un Dios absolutamente trascendente, la eternidad, no puede ser vista de una manera totalmente independiente del tiempo. Por ello, sostiene Mondolfo (*op. cit.*, p. 45), citando a Mackenzie, que tres son las formas en que el pensamiento filosófico antiguo formulaba la eternidad. 1) Como aquello que se extiende infinitamente en el tiempo. 2) Como aquello que queda absolutamente fuera de él (pero, como muestran los ejemplos históricos, de alguna manera relacionado a él), y 3) como aquello que lo incluye trascendiéndolo.

[23] Cfr. R. MONDOLFO, *op. cit.*, p. 49.

[24] Anaximandro dijo que el Apeiron contenía la causa toda del nacimiento y destrucción del Mundo (PLUTARCO, *Stromata* 2, en KIRK y RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 1974, p. 154). «El nacimiento a los seres existentes les adviene de aquello a lo que convierten al perecer» (Fragmento de Anaximandro, en SIMPLICIO, *Física* 24,17, en KIRK y RAVEN, *op. cit.* p. 169).

[25] Cfr. M. ELIADE, *op. cit.* p. 135.

[26] «Este Cosmos (es el mismo de todos) no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y ser fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida» (Clemente, *Strom.*

periódica de la existencia[27]. Y Bidez, como observa Eliade, refiere que ciertos elementos del sistema platónico son de origen iranio-babilónico[28] donde, como señalamos, se sostuvieron creencias de la eternidad cíclica del Cosmos.

La eternidad cíclica, trae aparejada la idea de la sempiternidad, entendida como eternidad periódica del tiempo. La idea de eternidad periódica, tiene su imagen representativa en el círculo. Así nos dice Mondolfo:

> «[...] la idea de infinitud asumía mayor vigor y carácter de necesidad lógica al representársela en una forma geométrica que de por sí hiciese contradictoria e inadmisible la determinación de un límite inicial o final. Y aquella representación [...] era precisamente la firgura del círculo»[29].

Ciertamente, lo que caracteriza al círculo es el retorno sobre sí mismo, lo que en rigor implica, no tanto la unión de lo que es principio con lo que es fin, sino más bien la negación de todo principio y todo fin. En efecto; en un círculo, cualquier punto puede considerarse principio o fin. Es lo que el recién citado autor expresa diciendo que en el círculo

> «cualquier hipotético principio puede ser considerado como fin y cualquier fin como principio»[30].

Principio y fin son mutuamente convertibles.La infinitud del círculo, y del tiempo y movimiento representados por éste, era conocida para los griegos desde Alcmeón y Heráclito hasta, como veremos, el mismo Aristóteles[31]. Así, Hipócrates, aludiendo al fluir de la sangre y en general al fluir de los humores del cuerpo afirma que «... no hay ningún principio en el cuerpo humano, sino que todo en él es igualmente principio y fin; en efecto, descrito un círculo, no se le halla su principio»[32]. Para Heráclito el círculo es un caso de coincidencia de los contrarios. Parménides, observa que la misma verdad es cíclica[33] y la verdad es el «ser», según el fragmento 5, citado por Proclo (*In Parm.* I 708,16). Dice Parménides:

V 104,3, en KIRK y RAVEN, *op. cit.*, p. 281). Clemente cita el fragmento 30, del supuesto libro escrito por Heráclito. Los fragmentos de Heráclito legados por la Historia se tratarían de apotegmas orales. Cfr. KIRK y RAVEN, *op. cit.*, p. 263.

[27] «Si uno fuera a creer a los pitagóricos en sus manifestaciones de que las mismas cosas individuales (en cuanto a su número) van a retornar, entonces yo os volvería a hablar a vosotros tal como ahora estáis sentados» (EUDEMO, apud SIMPLICIO, *Física* 732,30 , DK 58 B 34, en KIRK y RAVEN, *op. cit.*, p. 315).

[28] Cfr. M. ELIADE, *op. cit.*, pp. 135-137, donde se mencionan aspectos de la cosmología platónica que muestran su interpretación del mito de la eternidad periódica.

[29] Cfr. R. MONDOLFO, *op. cit.*. p. 46.

[30] Cfr. R. MONDOLFO, *op. cit.*, p. 47. Entre los documentos m s característicos de la representación cíclica del tiempo puede citarse la imagen del poeta cómico Hermipo, que refiere Estobeo, cita Levi y se hace eco de ellos Mondolfo (cfr. *op. cit.*, p. 45). Hermipo habla del ciclo de un año y lo representa «como un ser redondo que gira en círculos, incluyendo en sí todas las cosas, que nos genera rodando en torno a toda la Tierra, que siendo circular no tiene principio ni fin y no cesar nunca de hacer rodar su cuerpo cada día».

[31] Cfr. R. MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 47ss.

[32] Cfr. Περί τόπων κατ' ἀνθρώπον, en R. MONDOLFO, *op. cit.*, p. 48.

[33] [...] χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι ἠμὲν 'Αληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ ἠδὲ βροτῶν δόξας (Proemio del *Poema* de Parménides, cit. por SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VII,111 y por SIMPLICIO, *De caelo* 557, 25. Cfr. KIRK y RAVEN, *op. cit.* p. 374). «Es preciso que te aprendas todo, tanto el imperturbable corazón de la verdad bien redonda, como las opiniones de los mortales». Esta propiedad de la verdad (ser redonda) aludiría al hecho de que en cualquier parte donde se inicie el encadenamiento de los razonamientos, puede continuarse circularmente hasta llegar al punto de partida.

«Me es igual por dónde comience, pues volver, de nuevo allí con el tiempo» (todo atributo de la realidad puede deducirse de cualquier otro)[34].

También Aristóteles reconoce la excelencia del movimiento circular por sobre los demás movimientos, y encuentra a este como el único movimiento que puede ser infinito. En el libro VIII de la *Física*, tras expedirse por la eternidad del movimiento, discute acerca del Primer Motor y su inmovilidad, y señala al movimiento local como género de movimiento al que pertenece el movimiento que es causado por el Motor Inmóvil. En el capítulo 8 sostiene la primacía del movimiento circular como único movimiento capaz de guardar las propiedades de infinitud, unidad y continuidad. Efectivamente, explica el Filósofo que todo ser que se traslada, bien sea en círculo, bien en línea recta, o aún en un movimiento mixto, se mueve. Esto significa que lo que se mueve según el lugar lo hará en línea recta, en círculo o en alguna combinación de ambos tipos de movimientos. Si alguno de los movimientos combinados, no es continuo, obviamente el conjunto no lo será. De manera que la infinitud, unidad y continuidad le corresponderá a algún movimiento simple[35]. Pero no cabe en el movimiento rectilíneo. Por cierto, un movimiento que siga un trayecto según una línea recta y finita, no puede estar afectado de continuidad pues, la permanencia ininterrumpida de ese movimiento implica, de hecho, rehacer el camino de manera inversa y esto da lugar a movimientos contrarios y de ningun modo a un unico movimiento. Es importante destacar que para Aristóteles no hay rectas que puedan prolongarse infinitamente, en una o ambas direcciones. No hay rectas infinitas, ni aún en la matemática. Por tanto, cualquier movimiento rectilíneo, siempre queda limitado entre extremos[36] y, consiguientemente, es finito.

El movimiento circular, contrariamente es uno y continuo. En un movimiento rectilíneo, supuesta una trayectoria desde el punto A hacia el punto B, la trayectoria opuesta hacia el punto A, para recomenzar luego, supone un movimiento contrario de B hacia A. En cambio, el movimiento circular la traslación a partir de A, significa también traslado hacia A, pues el punto desde el cual se mueve es el mismo al que debe llegar, sin que existan en ello movimientos contrarios u opuestos de una manera simultánea. Nada impide, pues, que el movimiento sea continuo y que no le ocurran interrupciones.

No todo movimiento que tiende a un punto determinado es contrario a un movimiento que parte de él; sólo son contrarios los movimientos rectilíneos pues se realizan de un punto hacia otro. El movimiento circular va desde «este» punto hacia «este» mismo punto y por ello, solo él puede ser continuo y perfecto.

Llegamos de este modo, a las tres cualidades que caracterizan al movimiento según Aristóteles: es el único continuo, es simple y es perfecto. Y al librarse desde un punto, hacia ese mismo punto, siendo esto aplicable a cualquiera de ellos pertenecientes a su trayectoria, es infinito (ya que, recalcamos, no se limita entre extremos opuestos). «He aquí por qué —concluye Mondolfo— la vicisitud cíclica, introducida en la concepción del tiempo, viene a constituir la expresión más eficaz y típica de su infini-

---

[34] Cfr. KIRK y RAVEN, *op. cit.*, p. 377.
[35] Cfr. *Física* VIII 8.
[36] Cfr. R. MONDOLFO, *op. cit.*, p. 48 nota 10.

tud»[37]. (No perdamos de vista el hecho de que, como estudiamos, la perennidad del tiempo se vincula a la periodicidad cíclica, y que en Aristóteles mismo, el tiempo es medida, principalmente, del movimiento circular de la primera Esfera). Se hace patente, entonces, cómo la primitiva idea de la repetición, que cobra forma como concepción del mito del eterno retorno; que postula la necesidad de un Cosmos sujeto a permanente repetición, se consolida en el discurso filosófico griego y encuentra una forma sistemática en Aristóteles. (La infinitud pertenece a la repetición cíclica de un movimiento circular). El movimiento circular, aparece como la «forma» física que expresa la ontología de base en toda esta problemática y que ya consideramos: la duración del ser; su afirmación y pervivencia, exige la repetición y el ciclo. Esta expresión de la infinitud se observará en el pensamiento griego hasta en sus postrimerías, con los neoplatónicos, Dalmacio y Simplicio[38].

Si hasta ahora recogimos el libro VIII de la *Física* las razones que privilegian el movimiento circular, y encontramos un cierto paralelismo o consecuencia en el pensamiento del Estagirita con el fondo metafísico común a esta concepción, indagando aún más este punto, en atención a su relación con el Motor Inmóvil, veremos que en Aristóteles, la conexión es más estrecha de lo que pudiera parecer.

Para comprender la relación Motor Inmóvil y movimiento del Primer Cielo, debemos tener presente todo el esquema cosmológico del Estagirita, pues en él encuentra su explicación y a él responde como lógico corolario. No es posible, no es nuestro propósito, ni corresponde desarrollar en su integridad el sistema del Mundo concebido por el Filósofo. Pero nos conviene revisar sus principios fundamentales.

Aristóteles procura explicar el movimiento; este es el rasgo común y característico del Universo; todo está en movimiento. Pero el movimiento estaba sujeto a aporías en las diferentes interpretaciones dentro de la escuela de los Heléatas o las posturas opuestas a estos de un Heráclito. El Filósofo, responde a la cuestión definiendo al movimiento como el tránsito de un sujeto entre dos opuestos. Según sean estos opuestos, tendremos dos tipos fundamentales de cambio a saber: cambios accidentales, cuando los opuestos son determinaciones o perfecciones contrarias, y cambio sustancial, cuando los opuestos son privación de una forma sustancial y posesión de esta forma. En todo cambio y movimiento existe un «permanente» que cambia y la determinación según la que cambia. Surgen así los principios básicos del hilemorfismo. Lo que permanece y muda a través del movimiento y cambio es la materia; la determinación es la forma. Materia y forma son principios recíprocamente relativos y de carácter análogo. (No es lo mismo lo que es materia en el cambio accidental que lo que es materia en el cambio sustancial, sin embargo, respecto de la determinación o forma, guardan la misma relación). Las determinaciones o formas pueden ser, genéricamente vistas: accidentales y sustancial. La sustancia, por lo tanto se compone de dos principios: materia y forma sustancial[39] Lo que es materia para una cierta sustancia, absolutamente considerada, puede componerse a su vez, de materia y forma. (Por ejemplo, los mixtos, proceden de sustancias que pueden darse de manera independiente; y el clásico

---

[37] Cfr. R. MONDOLFO, *op. cit.* p. 49.

[38] Cfr. R. MONDOLFO, *op. cit.* p. 49 nota 11.

[39] Cfr. J. MOREAU, *Aristóteles y su escuela*, EUDEBA, Buenos Aires 1972, 3a. parte: «El ser y el Mundo», pp. 81-140, a quien seguimos estrechamente en este punto.

ejemplo que pone Aristóteles expresa que dada una estatua, la forma de la «estatua», la determina siendo tal, pero su materia —bronce o lo que fuere— ya era un objeto determinado. Asimismo ocurre con la materia del bronce y la materia de esta materia). Dado que no cabe una cadena de materias próximas hasta el infinito debe existir un «indeterminado» original y primero; esta es la materia prima. Lo que está sujeto a devenir y cambio, es un compuesto de materia y forma. La materia prima y las formas, no son compuestos, por lo tanto no están sujetos a devenir y, por ello, son eternos e inengendrados[40]. Por virtud del movimiento y cambio, los entes adquieren la forma. Ahora bien, el movimiento, como reiteradas veces acotamos, es tránsito de la potencia al acto (y el cambio es una «mutación» inmediata desde la privación, que es potencia, a la forma). Nada puede moverse a sí mismo, ni cambiar por sí solo, pues sólo lo que está en acto, o es acto, puede inducir al acto a aquello que está en potencia o es potencia; por consiguiente, las formas son adquiridas en las cosas por virtud del agente y éste obra por un fin (causa eficiente y final son, pues los restantes principios que completan el cuadro de principios del devenir y cambio).

Sentados estos elementos de los cuales nos importa retener ahora el hecho de que la materia y la forma son inengendradas y eternas, veamos cómo concibe Aristóteles el universo. Del mismo modo que Platón enseña en el *Timeo*, el Estagirita considera al universo una totalidad, un ser organizado que se explica en virtud de su forma; que contiene la razón de sus partes; que no es parte de ningún otro todo y es único[41]. Su unicidad, fundamenta las determinaciones que definen los seres particulares, las estructuras en las que se expresa la organización del Universo. El universo contiene las razones de todo cuanto existe; es anterior a las cosas y eterno en su materia, (que es inengendrada), y en su organizacion o forma. La eternidad del Universo (sempiternidad), trae involucrado el concepto de eternidad del tiempo, dependiente del anterior. De la eternidad del universo, Aristóteles deducirá la necesidad de un Primer Motor y de aquí, y del concepto de plenitud del universo, concluirá la esfericidad del mismo y su ciclotropía.

La eternidad del Universo, supone la eternidad del movimiento. Veamos. El movimiento no puede tener un origen temporal. Su eternidad, por otra parte, no es resultado de una serie infinita de causas (una cosa, mueve a otra y, a su vez es movida por una tercera, que es movida por otra anterior, etc.) pues la serie infinita de causas, anula toda determinación. Si el movimiento no fuera eterno, habría habido un momento inicial de inmovilidad[42]. Esta inmovilidad, sería potencialidad indistinta, de la que no hubiera podido proceder ningún movimiento. En efecto; como el movimiento es tránsito de la potencia al acto, para que ocurra un movimiento, «algo» debe estar en potencia respecto de una cierta determinación y debe haber algún agente en acto que actualice dicha potencialidad poniéndolo en movimiento. Antes de un movimiento

---

[40] A diferencia de Platón que ubica las formas en un mundo paradigmático, Aristóteles señala que las formas están en las cosas. Pero, ¿cómo le advienen a las cosas? Por razón del agente. Éste educe las formas de la materia.

[41] Vimos ya como la unicidad del Universo es un requisito para ciertos aspectos vinculados con el tiempo.

[42] Cfr. *Física* VIII. Allí, los argumentos se presentan de manera más extensa que como los vertimos ahora, siguiendo a Moreau. Por causa del objetivo propuesto, creemos que es suficiente una exposición sucinta.

debe existir la potencia respecto de dicho movimiento, y aquello que mueve la potencia. (Previo al hecho de ser quemado, dice Aristóteles, es necesario un combustible y antes del hecho de quemar, un comburente)[43]. Estas cosas, (lo que mueve y lo que se mueve) o han sido engendradas o son eternas. Si fueran engendradas antes del cambio o movimiento por ellas involucrado, significa que debería producirse otro movimiento en el cual sería engendrado lo que posee la potencia de ser movido y de mover. La primacía del acto sobre la potencia, daría lugar a suponer siempre un movimiento previo. La inmovilidad supondría, entonces, privación de acto, es decir, implicaría potencia. Toda inmovilidad significaría potencialidad indistinta. Si, contrariamente, los seres han preexistido eternamente sin que sea eterno el movimiento, la hipótesis es absurda. Si antes de que exista toda cosa (aún en el caso de un Motor Primero y un primer movido) hubo inmovilidad, dicha inmovilidad supondría una causa, porque la reducción al reposo es una privación de movimiento; por lo tanto, antes del primer cambio, habría habido un cambio anterior.

El movimiento, tampoco puede tener fin, ya que la actualización no puede abolir definitivamente la potencia (no puede ser absorbida totalmente en el acto)[44]. Pero si el movimiento es eterno, debe existir un ser eterno que mueva el, primeramente, y este primer motor debe ser inmovil. El hecho de postular la presencia de un Primer Motor, es obvio si tomamos en cuenta que la cadena infinita de cuasalidades motrices repugna, y así también lo entiende Aristóteles[45]. La eternidad, le es debida en proporción a la eternidad del movimiento.

El Primer Motor, además de la inmovilidad, presenta como característica la unidad. En efecto, si el movimiento es eterno, también es continuo, pues lo que existe siempre, es continuo, mientras que no es continuo lo consecutivo[46] (En el caso del movimiento, la consecutividad, implica interrupción. Con todo, no a todo movimiento le corresponde propiamente la continuidad y eternidad desde la perspectiva de este planteo, como vimos páginas atrás, sino al movimiento circular).

Lo que es continuo es uno y será tal, en el caso del movimiento si el movimiento es uno y el ser movido es uno. «Si existe siempre un motor de estas características, inmóvil en sí y eterno», dice Aristóteles, «necesariamente la primera cosa que es movida por él, estara de manera eterna en movimiento»[47]. No se trata de la totalidad de todos los movimientos particulares de los que se afirma la eternidad, sino de un movimiento concreto, el movimiento que directamente depende del Primer Motor. Empero, se ha señalado la eternidad del movimiento en general como una exigencia de la eternidad del universo. En el texto de la *Física* explica esta dificultad:

> «[...] Puesto que es necesario que continuamente haya movimiento, es preciso que exista un ser que sea Primer Motor, inmóvil, y no accidentalmente, si debe haber en los seres, como hemos dicho, un movimiento indefectible e imperecedero, y si el ser total debe también per-

---

[43] Cfr. *Física* VIII 1.

[44] En la *Física* VIII 1 demuestra también la eternidad del movimiento a partir de la admisión de la eternidad del tiempo, siendo que éste es una determinación del movimiento. Si el tiempo es eterno, también lo es el movimiento.

[45] Cfr. *Física* VIII 6.

[46] Lo que existe, mientras es, permanece continuamente en su ser; no presenta «interrupciones» en su existencia.

[47] Cfr. *Física* VIII 6.

manecer inmutable en sí y en su mismo lugar, pues, permaneciendo inmutable principio, necesariamente permanece inmutable en todo, por su continuidad respecto del principio»[48].

Tres cosas se afirman aquí: 1) La necesidad del Motor Inmóvil, que venimos sosteniendo como exigencia de la eternidad del movimiento; 2) a los efectos de la pervivencia del ser «total», también se exige un Primer Motor inmóvil; y 3) por ello quedará garantizada la renovación constante de movimiento. Todo movimiento, en última instancia estará causado por el primer motor inmovil a través del primer movimiento y la eternidad de estos, asegurará la continua produccion de mas movimiento. Se percibe claramente una forma muy elaborada de la primitiva idea de duración del ser, que nos ocupa desde el comienzo de este parágrafo.

Si nos cuestionamos ahora cuál debe ser el movimiento que depende del Primer Motor inmóvil, a la luz de lo anteriormente dicho, la solución es clara. Se trata de un movimiento circular. Veamos cuál es específicamente.

Los atomistas admitían la infinitud del espacio, cosa que Aristóteles refuta. La materia está limitada por la forma, por lo cual no puede poseer una extensión infinita. En consecuencia, el universo es un pleno. Está «lleno». ¿Cómo se realiza el movimiento local en este «lleno»?. Por la antiperístasis (ἀντιπερίστασισ), dice Aristóteles[49]; es decir, una cosa, al moverse entra dentro de un círculo de sustituciones sucesivas e instantáneas. (Una cosa al moverse, genera un lugar vacío que es ocupado por otra y así sucesivamente. Todo el universo es constantemente interdinámico).

No habría movimiento en el universo si no hubiese movimientos naturales. Éstos son los movimientos propios de los entes físicos, definidos por su determinación formal. Algunos entes tienden en su movimiento hacia arriba, como el aire, que por su ligera densidad tiende a proyectarse en esa dirección. Otros, como la tierra o el agua, están animados por un movimiento de dirección opuesta, hacia abajo[50]. Para que estos movimientos puedan tener lugar en el universo, éste debe poseer una estructura que permita que exista un «arriba» y un «abajo»; por lo tanto, en el universo existe un centro y una periferia, lo cual permite hablar de esta doble dirección «arriba»-«abajo». Un movimiento hacia arriba o hacia abajo es un movimiento rectilíneo que, como tal, no puede ser eterno; sin embargo, el universo debe ser de tal forma que pueda contener estos movimientos (sea la dirección que los defina). El universo, pues, es esférico. La esfera última del universo (Primer Cielo) es su periferia extrema; está animada de un movimiento circular y es el primer movido. El movimiento circular de la esfera celeste, es el primer movimiento que causa los restantes movimientos. La Esfera Celeste, posee una sustancia sutil, diferente a toda otra: el éter.

---

[48] *Física* VIII 6. Usamos aquí la versión de *Aristóteles. Obras*, Aguilar, Madrid 1964, pp. 689.

[49] Cfr. *Física* IV 7: 214 a 26-32, IV 8: 215 a 15, VIII 10: 267 a 16. Cfr. J. MOREAU, *op. cit.*, p. 214: «Basta para que un cuerpo se desplace que otro le ceda su lugar, que encontrar él mismo un nuevo lugar si otro a su vez le cede su puesto y así progresivamente, hasta que se encuentre un cuerpo que entre por fin a ocupar el lugar dejado libre por el primero».

[50] Situémonos en la posición de Aristóteles. Lo que el Filósofo podría haber observado es más o menos esto: el movimiento natural de las aguas, es hacia «abajo». Las corrientes de montaña fluyen hacia los lechos de los ríos; éstos desembocan en el mar. El agua de lluvia, se filtra en la tierra y desaparece, formando o no parte de corrientes subterráneas. Por otra parte, un cuerpo pesado soltado desde una altura cualquiera, cae. Los cuerpos pesados, en general, siempre se mueven naturalmente hacia «abajo». El aire, en cambio, se difunde en la atmósfera hacia «arriba» y arrastra consigo partículas livianas. Sus movimientos tienden hacia arriba. No es difícil, entonces, comprender el criterio de Aristóteles. En la naturaleza, algunos cuerpos tienden a moverse «hacia abajo» y otros «hacia arriba».

Llegamos de este modo al primer movimiento, el movimiento circular de la Última Esfera, al cual propia y acabadamente le corresponde la eternidad.

Aristóteles, entonces, se hace heredero de la tradición cosmogónico-filosófica y religiosa que hemos revisado. Un pensamiento que no tenga el concepto de creación *ex nihilo*, pero que se va haciendo consciente de la pervivencia del ser ante lo perecedero de las cosas, de lo que dura infinitamente en oposición a lo que tiene una existencia fugaz, no puede sostener la eternidad, sino es vista como repetición continua de ciclos que involucran las vicisitudes medibles y corruptibles del mundo físico sublunar, a las que incluye y trasciende. La naturaleza misma es cíclica y, consecuentemente, la estructura física del universo es cíclica. El movimiento y el tiempo son eternos y su eternidad radica en su carácter inengendrado y su continua reiteración. Surge casi de rigor la necesidad de la circularidad como rasgo inherente a la eternidad del movimiento y de la esfericidad, como condición para la forma física del universo. El Filósofo se hace eco de esta concepción y la fórmula dentro de su sistema filosófico. Sin duda que rescata el aspecto no-sensible y no-material de la realidad. Hay un mundo sideral y un mundo sublunar, no disociados como en el platonismo; pero también admite un Motor Inmóvil, Acto Puro, separado de toda materia (la cual implica potencia), trascendente al universo, que mueve como causa final. En efecto, la primacía del acto sobre la potencia y de la forma sobre la materia, encuentra un cierto «impedimento» en el orden físico, pues aquí no cabe la coincidencia absoluta de la forma con el acto. La forma, en los seres, se realiza en una materia, que es potencia. Además, la forma no absorbe toda la potencialidad de los entes que informa, caso contrario no habría ningún movimiento, lo cual se contradice ante la simple experiencia.

En el Acto Puro, Motor Inmóvil, la forma reviste su plenitud total, su máxima perfección. Todo ser físico (el universo entero) tiende a su perfección como a su fin, y ésta tiene como modelo la perfecta coincidencia forma-acto que ocurre en el Motor Inmóvil. Todo ser físico tiende con su movimiento a esta coincidencia[51].

El Motor Inmóvil, pues, mueve como causa final. La finalidad de la naturaleza responde a esta causación del Motor Inmóvil. Esta tendencia reviste un orden jerárquico. Lo que más se asemeja al acto puro es la esfera celeste. Éste mueve a las estrellas y planetas que son, a los ojos del Filósofo, incorruptibles y poseen su período propio. La sustancia incorruptible es intermediaria entre la sustancia inmaterial del Primer Motor y la sustancia corruptible. Aquí, los seres vivos, sometidos a generación y muerte, aspiran a la eternidad por la perpetuidad de la especie. Por el modo de la continuidad, imitan la revolución continua de la Esfera Celeste. En los cuerpos brutos la recíproca transmutación, los movimientos naturales, la proporción, conservación en el universo y equilibrio de fuerzas, expresa la tendencia a la Forma Pura[52].

---

[51] Cfr. J. MOREAU, *op. cit.*, pp. 134ss. «Todo lo que es material, y lo mismo separado de él (el acto puro o Motor Inmóvil) aspira a él a través de una jerarquía de intermediarios: la piedra o el fuego que se dirigen hacia su lugar respectivo, el animal o la planta que realizan su desarrollo, todo ser en potencia que adquiere su forma, cumple así su designio dentro de la organización del Universo y tiende de ese modo a manifestar la perfección del acto puro. La finalidad de la naturaleza, en virtud de la cual todo movimiento natural está determinado por una causa final, no hace más que traducir esa aspiración universal, inmanente a cada ser y que designa principalmente el nombre de naturaleza» (*Ibid.*, p. 137).

[52] Cfr. J. MOREAU, *op. cit.*, pp. 138-139.

Creemos que, de esta manera, queda suficientemente explícita la primacía del movimiento de la Última Esfera (Primer Cielo) dentro de la filosofía de Aristóteles. Asimismo, resulta evidente la magnitud de su importancia con netas proyecciones metafísicas. La Esfera Celeste y su movimiento eterno, perfecto y circular uniforme, son los que más se acercan a la perfección del Acto Puro. Por ello, dicho movimiento es el primer movimiento y causa de los otros. Es, además, verdadero «puente» entre el Mundo físico y el Motor Inmóvil. Se trata de la más ejemplar expresión de la eternidad del universo pues, en virtud de su continuidad y uniformidad, es eterno en sí y quien más une su forma al acto, ya que, sin ser actividad pura, dado que implica movilidad y cambio, es movimiento en el mismo lugar, conservando así la inmovilidad dentro del cambio[53].

CONCLUSIÓN: EL MOVIMIENTO DEL PRIMER CIELO, PATRÓN DE MEDIDA EXIGIDO POR EL SISTEMA ARISTOTÉLICO

El proceso discursivo que hemos venido desbrozando, nos abre ahora claras puertas de acceso a una solución. La cuestión fundamental, bien vale recordarla, era, si la elección del movimiento del Primer Cielo obedece a consideraciones epistemológicas (es el más conocido por sus virtudes y cualidades propias) o es resultado exigido por la Cosmología de Aristóteles.

Sobre la base de lo previamente analizado, podemos establecer ciertas premisas:

— El tiempo es una cierta consecuencia del movimiento; es una determinación del mismo: su medida; por ello guarda una proporción con el mismo.

— El tiempo mide al movimiento en su aspecto íntimo; en su moverse, según su principio de orden intrínseco, la sucesividad, expresado en la relación anterior-posterior.

— El tiempo es lo que se numera en el movimiento; lo numerado es el movimiento en razón de su sucesividad.

— El movimiento del Primer Cielo es el primer movimiento, causa de los restantes movimientos y primer movido por el Motor Inmóvil.

— A él corresponde propiamente la eternidad. Su pervivencia, y la de su principio, el Motor Inmóvil, garantizan la continuidad en el movimiento del universo todo, pues todo movimiento tiende, según su propia naturaleza a la perfección de este primer movimiento y, en última instancia, a la perfección del Motor Inmóvil.

— Esta perfección es la coincidencia del acto y la forma; la forma como acto puro, sin mezcla de potencia.

Como el movimiento es eterno (dentro de la teoría del Estagirita), es claro que también lo es el tiempo. De suyo, como vimos, Aristóteles razona al revés. Admite que el tiempo es eterno y, por tanto, también debe serlo el movimiento dado que el tiempo es su medida. Ahora bien, el tiempo comporta dos aspectos o polaridades. Materialmente es un ser real; la duración sucesiva del móvil según el cambio. Formalmente, es un ser de razón; es ésta duración sucesiva, tenida en la conciencia según el número y medida. La eternidad que le cabe al tiempo, es la eternidad inherente a su

---

[53] Cfr. J. MOREAU, *op. cit.*, p. 138.

aspecto material. La temporalidad es eterna. ¿Cómo conciliar esta «eternidad en lo material» con el hecho de ser el tiempo una medida? Es fácil comprender que lo eterno es la duración del movimiento; es su sucesividad; la continua pervivencia del movimiento en su orden de sucesividad; pero, ¿cómo puede una medida ser eterna?

Aquí conviene tener presente el concepto de ἀριθμός ya discutido. La medida es eterna en cuanto expresión de la armonía interna del movimiento; de su λόγος, que no es sino su rítmica duración sucesiva. Lo numerado es el *lógos* propio del moverse. La anteroposterioridad, principio de orden de la sucesividad es el ritmo con el que el movimiento se perpetúa en continua sucesividad. De alguna manera, el tiempo expresa la síntesis entre la conciencia y la eternidad (sempiternidad)[54].

Volvámos sobre lo formal del tiempo. Si el tiempo es eterno, y hemos visto que así lo admite Aristóteles, el patrón de medida apropiado y proporcionado tiene que ser un movimiento tal, que al ser medido por el tiempo, dicha medida exprese un orden de eternidad. Lo eterno solo puede fundarse en algo eterno. El movimiento propiamente eterno, es el que le corresponde a la Última Esfera. Por lo tanto, no encontramos suficiente la elección del patrón de medida apoyada en razones puramente epistemológicas. Antes bien, la eternidad debida y reconocida al tiempo, pide como pa-trón de medida al movimiento eterno por excelencia.

El movimiento del Primer Cielo es patrón de medida porque es eterno y es causa de los otros movimientos. Es primero en el orden de los movimientos, como causa dentro de la cadena de causalidad de los movimientos; es el primero en el orden cósmico de las jerarquías, y es puente entre el Motor Inmóvil y el mundo físico. Dado su privilegio, es evidente que a este movimiento le corresponden como propiedades suyas, todas las características epistemológicas ya descritas, apropiadas para establecer la unidad de medida, pero, entendemos, no es principalmente por razón de estas propiedades que le corresponde su rol de patrón de medida, sino por ser aquel cuya entidad más acabadamente expresa el orden de continuidad sucesiva y se erige en causa de los demás movimientos. Aristóteles observa de él que es primero entre los movimientos circulares, porque su número es el más conocido, pero esta cognoscibilidad, no le corresponde con relación a la conciencia que lo percibe (*quoad nos*), sino por ser el máximo objeto de conocimiento en sí, dada su primacía en el ser respecto de todo otro movimiento.

Creemos que vista desde esta óptica, la teoría aristotélica del tiempo, cobra la dimensión profunda que le corresponde, más allá de lo físico y lo matemático; una dimensión de evidentes vertientes metafísicas, que invitan a ser recorridas y en las que el presente estudio no ha hecho más que cruzar el umbral.

MARCELO L. IMPERIALE

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

---

[54] No pretendemos endosar esta idea al pensamiento de Arisóteles. No es una afirmación aristotélica, sino una reflexión nuestra sobre las consecuencias de la teoría aristotélica.

ST. ALBERT THE GREAT AND ST. THOMAS AQUINAS ON THE PRESENCE OF ELEMENTS IN COMPOUNDS[1]

If the philosophy of St. Thomas Aquinas is truly a perennial philosophy, which is essentially as sound today as it was seven hundred years ago, then the doctrine of hylomorphism must still be true, for hylomorphism is the very foundation of Thomism. According to the hylomorphic doctrine of Thomas, the world we know immediately is a world filled with natural material units called substances. Substances are composed of two fundamental principles, form and matter. Substances, however, are not the only realities in the material world, for there are other realities, called accidents, which inhere in substances. Accidents by nature inhere in a subject; substances do not inhere in something else as in a subject. Both accidents and substances are understood in terms of form and matter. Substances are composed of prime matter and substantial form; accidents are accidental forms, which inhere in the matter of the substance, called secondary matter.

At least one important critic has thought that the doctrine of hylomorphism is flawed because of the problem of elements[2]. According to hylomorphism, a substance is composed of its substantial principles (substantial form and prime matter), and in addition there are accidents which inhere in the substance. Elements,

---

[1] A version of this article, entitled «Matter, Prime Matter, and Elements», was read at the Thomistic Institute, Jacques Maritain Center, University of Notre Dame, 24 July 1998. Let me express my gratitude to Prof. Ralph McInerny, who organized the Institute, and to the participants who helped me to improve the paper with their excellent comments. References to Thomas Aquinas are taken from the following works: *Scriptum super libros Sententiarum Petri Lombardi*, Eds. P. Mandonnet and M. F. Moos, 4 vols., Paris: Lethielleux, 1929-1947. All references in this article are to the second volume, edited by Mandonnet, 1929. *In librum Boethii de Trinitate expositio*, in *Opuscula theologica*, vol 2., ed. R. M. Spiazzi, Rome: Marietti, 1954. *De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castro Caeli*, in *Sancti Thomae de Aquino opera omnia*, vol. 43, Leonine Edition, Rome: Editori di San Tommaso, 1976, pp. 155-157. References to Albert's *De caelo et mundo* are made to *Alberti magni opera omnia*, vol. 5, part 1, ed. Paul Hossfeld, Cologne: Aschendorff, 1971. References to Thomas' *De mixtione elementorum* and to Albert's *De caelo et mundo* will include, in brackets, page numbers followed by line numbers, with the page and line numbers separated by a colon.

[2] Anneliese MAIER has argued that the collapse of scholastic philosophy was brought about, in part, by the inability of hylomorphic doctrine to account for the real presence of elements in compounds. «Die Struktur der materiellen Substanz», in *An der Grenz von Scholastik und Naturphilosophie*, 2nd ed. (Rome: Edizioni di Storia et Letteratura, 1952), pp. 3-140.

however, are real and must be explained in some way. In themselves, elements are substances, but elements are also said to be parts of compounds, in which they are present. But just how are they present in compounds? Are they merely accidents? If so, then they are not present in compounds *as elements*, for elements are themselves substantial units. On the other hand, if we insist that elements are substances, then we cannot say that they are present in substances, for if they are substantially present in compounds, the compound will in reality be not one substance but several.

Crucial, then, to Thomistic philosophy is the explanation of how it is that elements are present in compounds. Thomas' explanation of this, in fact, changed over time, and changed because of the influence of his teacher, Albert the Great. In what follows, we shall see how it was that Thomas accepted, early in his career, the teaching of Albert and why Thomas in his mature teaching came to reject this same teaching[3]. This short history is instructive, both to help us understand hylomorphic doctrine and to help us understand better the relation of Thomas to his teacher. We shall consider first the common, Aristotelian understanding of elements, then Albert's teaching, and finally the doctrine of Thomas.

ARISTOTELIAN CONCEPT OF ELEMENTS

Aristotle provides the classic definition of the element: an element is «that from which a thing is composed primarily, remains in it, and is indivisible in species»[4]. In the definition, the words, «that from which», indicate the genus of that which is being defined. An element is «that from which», that is, an element is a kind of material cause. Just what kind of material cause is made clear by the three terms used in the definition.

The term «primarily» means, as Thomas explains, that the elements are that out of which a thing is composed *first*. In order to understand a thing, we *analyze* it, that is, we break it down into ever smaller parts. When such analysis is complete, the last things that we identify are elementally first, for what is last in analysis or resolution is first in composition. Thus, an automobile is made up of various parts that are systems —electrical system, engine and drive train, suspension, breaking system, and so forth. Each of these systems, however, is made up of something that is primary: nuts, bolts, casings, wires, cables, and so forth. These primary elements are what is really first, for the first things that are assembled in construction are the last things revealed in deconstruction. Similarly, the living organism is composed of various systems: a nervous system, a respiratory system, a digestive system, and so forth. These systems, in turn, are made up of organs, the organs of cells, and the cells of chemical constituents. To the biologist, the chemicals of organic chemistry are

---

[3] On this history, I am indebted to the fine doctoral thesis of Laura LANDEN, *Thomas Aquinas and the Dynamism of Natural Substances* (Washington, DC: The Catholic University of America, 1985).

[4] *Metaphysics* 5.3 (1014a27). See also Aristotle's more extensive discussion of elements: *De generatione et corruptione* 2.1-8 (328b26-335a23); *De caelo* 3.3-8 (302a10-313b24). I am guided by two texts of Thomas to explicate this definition: an early work, *De principiis naturae* (1252-1256), and the *Commentary* on the *Metaphysics* (1269-1272).

elemental. The chemist, on the other hand, analyzes chemical compounds and elements in terms of the atomic constituents, and the physicist pushes the analysis of matter further to the level of the sub-atomic. What is primary or elemental, then, is relative to the level of analysis: it means something different for the mechanic, for the biologist, for the chemist, and for the physicist[5]. For each, however, the elemental is analogously the same: that which is last in the analysis of a whole is first in the composition of that whole.

The second differentia in the definition is the term «remains in». The element remains in the compound or in that of which it is an element. Just how it is that elements do remain in compounds is, as I have already said, our principal task in this essay, but *that* elements must remain *in some way* is clearly the meaning of Thomas and Aristotle[6]. If I eat some bread, for example, it is not true that the bread as bread remains in me, after I have eaten and digested the bread. What does remain in me are the nutrients that come from bread: carbohydrates, glucose, vitamins, and so forth. So the bread is not an element, but the nutrients that come from bread are elements.

Third, an element is «indivisible in species». An amount of an element might or might not be divisible quantitatively, but if it is divisible quantitatively, such division could never result in something that is different in species. To consider the ancient theory of the four elements, if we divide the element water into smaller and smaller amounts, we never can divide water into something that is not water. An element can be changed into something else, into another element, for example, or into a

---

[5] William WALLACE has made this point, see *From a Realist Point of View: Essays on the Philosophy of Science*, 2nd ed. (Lanham, MD: University Press of America, 1983), pp. 175-177, p. 211, n. 58.

[6] There is, in fact, a controversy among interpreters of Aristotle's saying that the elements «remain in» the compound. Alan CODE argues that Aristotle holds that the elements are simply present as substances in the compound and that, since the elements are so present, Aristotle cannot distinguish between a true compound of elements and a mere aggregate of elements. «Potentiality in Aristotle's Science and Metaphysics»: *Pacific Philosophical Quarterly* LXXVI (1995) 405-418. Similarily, Richard SHARVY holds that Aristotle's doctrine of elements requires that elements have the same determinate quantity of matter before and after composition in compounds. Such a requirement makes it impossible for Aristotle to talk of the elements existing in some potential state in the compound. «Aristotle on Mixtures»: *The Journal of Philosophy* LXXX (1983) 439-457. Mary Louise GILL has Aristotle holding that the elements are not present in the compound but that the elemental powers are actually present, a doctrine which renders the compound substance an unstable forum of contradictory qualities. *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity* (Princeton: Princeton University Press, 1989). Kit FINE gives what I would call an Averrostic interpretation to Aristotle: the elements actually do remain in compounds, but the elements in compounds are neither true substances nor merely the powers or capacities of the compound. They are a third kind of form in between the substantial and the accidental (although Fine does not use the language of substantial and accidental form). «The Problem of Mixture»: *Pacific Philosophical Quarterly* LXXVI (1995) 266-369. James BOGEN comes closest to what I take to be the true Aristotelian and Thomistic position, which is that the elements undergo a genuine substantial change when they are made into a compound such that the elements before the compound's coming into being are not numerically identical with the elements after the distruction of the compound. In the compound, the elements are not actually present, nor are the elemental qualities actually present, but the qualities are present in some remiss way insofar as the compound has a new quality that is a blend of qualities of the elements out of which it has been made. «Fire in the Belly: Aristotelian elements, Organisms, and Chemical Compounds»: *Pacific Philosophical Quarterly* LXXVI (1995) 570-404.

compound, but it cannot be found, upon being divided, to be composed of something more basic than itself[7].

From a consideration of these three points (that the element is primary in the composition of a compound, that the element remains in the compound, and that there is nothing more basic than the element), it should be clear that the elements as material cause are quite distinct from matter in its primary sense, prime matter. Matter in its primary sense is an opposite to form, for it is the principle of potentiality as against form, which is the principle of actuality. Prime matter is the potency that material things have for the most radical sorts of change. Ultimately, any material thing has the potency to become any other material thing. This omni-potentiality of matter cannot be restricted or determined in any way, and hence prime matter cannot have form. What does not have form, of course, cannot be strictly known or defined, and hence prime matter cannot be known or defined. That it is real is known by argument and by comparison with other things. Elements, on the other hand, are material causes, but they are not matter in this primary sense, because elements have definite, knowable natures and, hence, have form. We recognize certain tendencies, activities, and characteristics that belong to the elements, and we know that such tendencies, activities, or characteristics must flow from an actuality, that is, from form. On the ancient theory, earth has the tendency of downward motion, to congealing coldness, and to dryness; air has all of the opposite tendencies, and so forth.

An element is a primary material cause (but not prime matter), it is indivisible in species, and it remains in some way in the compound. The problem now is to explain in just what way it does remain in the compound. First we consider the teaching of Albert on this, then that of Thomas.

ALBERT ON THE PRESENCE OF ELEMENTS IN COMPOUNDS

In two Aristotelian paraphrases, *De generatione et corruptione* and *De caelo et mundo*, both written in the early 1250s[8], Albert explains what Aristotle had meant

---

[7] Unless, that is, we analyze the thing to a lower, more basic level of reality. The ancients and mediaevals, of course, thought that water was one of the most basic elements, but we think that there is something more elemental than water. For us, hydrogen and oxygen are the elements of water. Hydrogen and oxygen are indivisible in species, and yet we know that even they, at a more profound level, can be divided. Again, the idea of element is a relative or analogous one. One might say that, in the final analysis, only the elements of physics (quarks, or whatever) are really elements, for all other elements turn out to be compounds of elements. This is true, but the concept of element remains a valuable one for other levels of analysis, because a chemist, for example, wishes to analyze his compounds no further than to the level of the chemical elements. For him and for his methods of analysis the chemical elements really are elemental, even though there is a more fundamental level of material reality.

[8] For dating of Albert's texts in natural philosophy, see James A. WEISHEIPL, «Albert's Works on Natural Science (*Libri naturales*) in Probable Chronological Order», in *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, ed. J. A. Weisheipl (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980), pp. 565-577.

when he said that elements do not remain as «body» and «white» remain in a material thing, nor are they simply destroyed, but that the power (δύναμις) of the elements remains in the compound[9]. The question is whether the substantial forms of the elements do or do not remain in the compounds. If we say that the substantial forms do remain in the compounds, then it seems that we are forced to say that there are several substantial forms in the compound, but Albert, like Thomas, always rejects the doctrine of a plurality of substantial forms, for no thing, not even a compound, can have more than one substantial form[10]. If a thing has more than one substantial form, then it would be simultaneously in more than one species, which, of course, is absurd. Furthermore, a plurality of substantial forms would result in the thing's being not a unified, single substance but a heap or a collection of substances. On the other hand, if the substantial forms of the elements do not remain in the compound, then the matter of the compound should be absolutely simple, but this would mean that the elements would be indistinguishable from prime matter[11]. Furthermore, if the elements do not remain in the compound, then, as prime matter will be indistinguishable from the matter of a compound, what is true of prime mater must also be true of the matter of a compound. It is true of prime matter, however, that it can receive the form of an element. It would then have to be true that the matter of a compound could receive the form of an element. A compound like flesh, for example, could receive the form of earth. Such, however, is clearly absurd. Another way to express this is to note that the matter of a compound is specific or proper to the compound, for a compound will decompose into not just any elements but only into certain ones. The fact that salt decomposes into sodium and chlorine, and never into anything else, is an indication that sodium and chlorine are really present in some way in the salt. The matter of salt is specifically different from the matter of sugar, a fact which is accounted for by the real presence of elements in the compound beyond the prime matter of all things, which just as prime matter is common.

Now it seems clear to Albert that if it is true that the properties of elements are present in compounds, then the proper source of those properties, which is the substantial form of the elements, must also be present in the compound[12]. One attempt to explain the presence of the substantial forms in compounds is to say that

---

[9] *De generatione et corruptione* 1.10 (327b29-32).

[10] «Adhuc autem, videbitur forte alicui quaerendum de formis substantialibus elementorum, utrum maneant in commixto ex elementis vel non. Si enim manere dicantur, tunc videbitur consequi necessario, quod compositum plures habeat formas substantiales, et ad hoc multa sequuntur inconvenientia, quorum unum et primus est, quia nihil simul suscipit multas formas substantiales, ergo nec compositum; adhuc autem, quia per multas formas substantiales poneretur in diversis speciebus; adhuc autem, quia non esset vere unum, sed potius esset contiguum vel per accidents unum, quae omnia absurda sunt» (*De caelo et mundo*, lib. 3, tract. 2, cap. 8 [240:56-68]).

[11] «Si autem [formae substantiales elementorum] non manent, tunc videtur, quod cum materia mixti nullam habeat actu formam, nec simplicis videlicet neque compositi, quod privatio ipsius est adeo generalis sicut privatio materiae primae; sed prima materia est simplex, ergo et materia compositi, quod omnino est absurdum; adhuc autem secundum hoc materia communis et prima per nihil efficeretur propria huius vel illius materia» (*De caelo et mundo*, lib. 3, tract. 2, cap. 8 [240:68-75]).

[12] «Cum igitur sciamus proprietatem nusquam esse sine proprio subiecto, oportebit, quod secundum aliquem modum elementum infit composito secundum formam substantialem» (*De caelo et mundo* lib. 3, tract. 2, cap. 8 [240:93-96]).

the elemental substantial forms can admit of more or less, that there can be a diminished version of an elemental form in the compound. But this view runs into the objection that substantial forms are an «all or nothing»: a thing either is or is not a substance. As Albert says, there is a difficulty on every side of this question[13].

The solution to this problem can be found, says Albert, by distinguishing between the first and second being of the elements[14]. The first being of the element is that which is associated with or identified with the form of the element. This first being remains in the compound in which the element is found, but it remains in the compound in a confused or indistinct way. Hence, the form of the element is present in the compound, but the existence or being that this elemental form has is not the distinct or determinate existence that substantial forms have in the natural substances of ordinary experience. The secondary being, however, is the being associated with or identified with the proper accidents of the element, that is, the various powers or tendencies that the element naturally has. This second being should be understood as the *exact* degree or intensity of the elemental powers. Fire, for example, on the ancient theory has the tendency to be hot, and fire in its pure state has an exact degree or intensity of heat. In a compound such as an animal, there is also heat, and hence fire. But there is not in the animal the exact intensity of heat that is found in fire, for the animal is not as hot as pure fire. Hence, Albert means that the secondary being of fire is not present in the animal, even though the first being of fire is present. Rather, the secondary being of the animal's form is specifically and precisely present. Albert's position, then, is that the first being of elements (their forms) are present in compounds but that the secondary being of elements (their precise powers) are not.

This position, Albert reports, is also the position of both Avicenna and Averroes, who, in spite of some verbal differences, agree that the substantial forms of the elements are actually present in compounds[15]. They both affirm that the substantial

---

[13] «Si autem haec omnia forte aliquis vellet solvere dicens, quod elementa manent secundum medietates suarum formarum et secundum medietates alterantur ad invicem, sicut videtur dicere Aristoteles in fine primi *Peri Geneseos*, videtur hoc esse inconveniens, eo quod formae substantiales non recipiunt intensionem et remissionem, et sic non possunt intendi et remitti» (*De caelo et mundo* lib 3, tract. 2, cap. 8 [241:5-12]).

[14] «Ad omnia autem haec dicendum, quod est primum esse et secundum esse elementorum. Est autem primum esse, quod habent ex formis suis substantialibus, secundum autem est, quod habent coniuncta cum accidentalibus naturalibus, quae sunt potentiae suae naturales. Et quantum ad hoc secundum esse corrumpuntur excellentiae ipsorum unoquoque secundum medietatem corrumptente alterum, et ex his omnibus provenit qualitas, quae est actus mixti. Quantum autem ad primum esse miscentur quidem substantiae ipsorum, et unaquaeque secundum aliquid corrumpitur ad alteram et secundum aliquid manet, et manet meo iudicio in confuso esse et non distincto» (*De caelo et mundo*, lib. 3, tract. 2, cap. 8 [241:27-39]).

[15] «[...] et hoc vocat Avicenna manere secundum actum diminutum et non perfectum, non manet autem secundum actum distinctum et esse distinctum et perfectum. Et ideo dicit Averroes, quod [formae substantiales elementorum] non manent nisi secundum potentiam, et non est secundum rem contradictio aliqua inter istos duos viros, nullo tamen modo manent secundum figuras. Forma autem mixti compositi et actus eius est fluens ex mixtione tali elementorum, sicut distinctum a confuso et determinatum a generali et sicut, breviter loquendo, actus de potentia formali non naturali omnino; et est actus ille secundum esse simplex, sed tamen in se habet virtutes mixtorum, a quorum virtutibus causatur et educitur. Nihil enim prohibet unum simplex esse multarum virtutum, sicut in scientia *Primae philosophiae* habet ostendi. Sic enim omnis forma secunda se habet ad priores, ex quibus fluit

form of the compound is the result of the mixing of the elements out of which the compound is made. This mixing results in a new form which is something distinct, but its components really do remain, although they remain as indistinct formal realities. The compound that is the result of the mixing is a simple and single substance, even though the composing elements are multiple and complex.

What makes this possible is Albert's conviction that the form of the element is not a substantial form in the sense in which something perfect and complete in nature has a substantial form[16]. A substantial form that is the form of something perfect in nature, like the form of a living organism, cannot be intensified or diminished, for there cannot be more or less of such a form. The form of an element, however, is the form of something that is incomplete and imperfect. The element, says Albert, is not really a substantial thing in its own right, for it is fundamentally a *via ad aliud*[17]. It is a constituent that accounts for the reality of other substances, but it is not really a substance all on its own. And yet, elements in themselves are substances, not accidents. Albert recognizes the fact that, on the mediaeval account, the elements seldom or never existed on their own in their pure state. The earth we walk on, the water we drink, the air we breathe, and the fire we burn are all already compounds. Each is predominantly composed of its most obvious element, but each one is also composed of the other elements[18]. Albert, therefore, is driven to the conclusion that

---

sicut ex causis primariis. Vivere enim sic se habet ad esse, et sentire sic se habet ad vivere et esse, et per istud iam fere elucescit totius istius quaestionis solutio» (*De caelo et mundo*, lib. 3, tract. 2, cap. 8 [241:39-59]).

[16] «Iam enim patet, qualiter materia compositi differt a materia prima, et qualiter unius et eiusdem non sunt plures formae, prout forma est finis et perfectio ultima, distincta secundum esse. Hoc enim solo modo intelligitur, quod unius et eiusdem non sunt formae multae, quia formae confusae et indistinctae sunt in materia, sicut potentia propria ad formam ultimam. Hoc autem quod dicitur, quod formae substantiales non intenduntur er remittuntur, est aliquo modo verum et aliquo modo falsum. Formae enim, quae sunt sicut perfectiones ultimae in natura, non intenduntur neque remittuntur et ideo etiam non commiscentur. Talem autem formam non habet elementum, secundum quod est elementum, cum elementum diffiniatur ad compositionem, sicut patet ex praedictis, sed potius nominat formam materialem et imperfectam, et ideo est remissibilis et commiscibilis forma sua. Et haec est etiam causa, quare ea retenta secundum aliquem modum susciptibile est elementum adhuc alterius formae, quia non retinet eam, nisi prout efficitur habitus confusus cum aliis formis elementorum» (*De caelo et mundo*, lib. 3, tract. 2, cap. 8 [241:59-80]).

[17] *De caelo et mundo*, lib 3, tract. 2, cap. 1 (221:6-13).

[18] There are other indications that elements are incomplete substances. For example, the form of any element does not specify any natural shape, but any thing that is complete in species does have its own natural shape specified by its substantial form. «Quod autem dicitur, quod hoc modo [elementa] deberent etiam retinere figuras, non sequitur, quia, sicut diximus, elementa propter hoc quod sunt elementa, non habent figuras determinatas, quia figura est concomitans formam substantialem perfectam, et ideo non est vere figura nisi in corporibus animatis. In lapidibus autem est secundum minus, et ideo salvatur esse lapidum etiam fracta figura generationis eorum, quod non contingit in animatis. In elementis autem nulla est, quia elementum est ordinatum ad susceptionem omnis figurae, et ideo si haberet et retineret figuram, haberet elementum formam substantialem manentem et nullo modo commiscibilem, et corrupta figura elementi non maneret elementum [...]» (*De caelo et mundo*, lib 3, tract. 2, cap. 8 [241:80-93]). Elements do, however, have a sort of shape that is consequent upon the natural motions of the elements. «[...] numquam probavimus, quod elementum haberet figuram naturalem, sicut figura est consquens formam perfectionis ultimae, sed talem habet figuram, quae est naturalis ex motu suo et loco suo. Et haec figura est, quae non accidit ei, inquantum est elementum, sed potius secundum quod

the form of the element is a sort of intermediate form. It is not an accidental form or a substantial form; it is not completely indeterminate like prime matter, but it is not completely determinate like a real substantial form. Hence, between accident and substance, between prime matter and substantial form, there is a kind of intermediate form, the form of an element. Notice that Albert is attempting to fit his principles carefully to the empirical evidence as he sees it. Since elements are substantial but not normally existent as independent substances, a different sort of form to account for this different sort of reality should be posited.

THOMAS ON THE PRESENCE OF ELEMENTS IN COMPOUNDS

Early in his academic career, in 1253-54, when composing the second book of his *Writings* on the *Sentences* of Peter Lombard, Thomas had to explain what was meant by the Genesis account of creation, when it was said that before the formation of the heavens and the earth the world was «formless». If one takes the view that the world was created not all at once but over a period of time and that the matter which was initially «formless» was the matter out of which all natural substances were eventually made, then it seems that the initial «formless» matter is prime matter. Prime matter cannot exist just as prime matter with no form, but in some sense prime matter is said to be existent and unformed.

We are not concerned with Thomas' own interpretation of the Six Days of Genesis, but we are concerned to see Thomas' explanation, given merely for the sake of the argument, of how it is that there could be some existent matter which is unformed in the sense that it is a kind of stuff that contains all of the elements. This, for the sake of the argument, is what Thomas takes the unformed matter of Genesis to be: a substance which is different from any of the substances known in our world (after the Six Days), which is made up of all of the four elements, but which does not possess the specific active and passive qualities of any of the four elements[19]. How could this primal stuff be the stuff out of which all later substances were made? Thomas' answer is that, although no one thing can have a plurality of substantial forms, nevertheless it would be possible for prime matter to possess simultaneously the forms of all of the elements. This could happen, says Thomas, if we accept Avicenna's doctrine of how it is that elements exist in a compound[20]. According to

---

est mobile ad locum ex gravitate vel levitate [...]» (*De caelo et mundo*, lib. 3, tract. 2, cap. 8 [242:2-8]).

[19] «Et ideo, tenendo viam aliorum sanctorum, qui ponunt successionem in operibus sex dierum, videtur mihi dicendum quod prima materia fuit creata sub pluribus formis substantialbus, et quod omnes formae substantales partium essentialium mundi in principio creationis productae sunt: et hoc sacra Scriptura ostendit, quae caelum et terram et aquam in principio commemorat: et hoc etiam Magister dicere videtur, ponens in illa informi materia hoc terreum elementum in medio consistere, et aquas rariores fuisse, in modum nebulae supra extensas. Sed dico quod virtutes activae et passivae nondum in principio partibus mundi collatae fuerant, secundum quas postmodum distingui et ordinare dicuntur» (*Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 2, d. 12, q. 1, a. 4, sol. [p. 315]).

[20] «Et hoc esse possibile patet, si sustinere volumus opinionem Avicennae, qui, *Metaph.* suae tract. II, c. XI, ponit elementa in mixto remanere secundum formas substantiales quantum ad primum esse, transmutari autem quantum ad secundum, scilicet quantum ad qualitates activas et passivas: est enim mixtio miscibilium alteratorum unio. Unde possibile est materiam esse sub forma substantiali sine hoc quod

Avicenna, elements exist in a compound, not according to their secondary being, but according to their primary being. The active and passive qualities of the elements would not exist as such in what we might call «the primal prime matter», but the substantial forms of the elements would exist there. This would allow for the elements to manifest themselves in their prime state at some time after the creation of matter on the first day. Thomas states that he is not taking an Anaxagorean position that all substantial forms exist actually in the primal «soup» of substances; nor is he taking a developmental or embryonic view, such that the primal substance would be a form that is mid-way between prime matter and the elemental form; nor is he adopting the view that there can be a plurality of substantial forms[21]. Rather, Thomas is adopting, in the very same language, the position of his teacher, St. Albert: one can say that the primary being of the elements exists in a compound without denying that the compound is a unified being. It is not clear, however, whether Thomas at this time also adopts Albert's view that the form of the element is a sort of hybrid form.

Some five years later, however, in 1258-59, Thomas' position begins to depart from that of Albert. In his *Commentary* on the *De Trinitate* of Boethius, Thomas takes up the problem of whether two bodies can be simultaneously in the same place. They cannot, according to Thomas, and one of the objections has to do with our problem. The objection is that since more than one element can be in one compound, it follows that more than one body can be simultaneously in one place, because elements are each distinct bodily substances.

To this objection, Thomas takes up two lines of response. First, he gives the Avicennian, or Albertinian, view that the substantial forms of the elements remain in the compound[22]. On this view, says Thomas, the compound, which is made up of elements, is not several bodies but is only one body. Thomas does not explain how this can be so, but perhaps he still accepts Albert's reasoning that a plurality in elemental primary being is compatible with a unity in the substantial form of the compound.

Against this Avicennian view is the view of Averroes, which Thomas develops as a second line of response. Averroes held what Thomas calls the more probable view that elemental forms do not simply remain in the compound but do not simply corrupt, either. Rather, the elemental forms which exist in compounds are a sort of intermediate form, in between the substantial and accidental forms[23].

---

habeat qualitates activas et passivas in sui complemento: et sic cum esse primum naturaliter praecedat esse secundum, expressus est ordo naturae in successione temporis, dum res prius fiunt in esse primo quam perficiantur in esse secundo» (*Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 2, d. 12, q. 1, a. 4, sol. [p. 315]).

[21] The Anaxagorean position has been disproven by Aristotle. The embryonic view is wrong because there is no form between prime matter and the elements, as there are intermediate forms (in Aristotelian embryology) between the conceptus and the full-term mammal at birth. The position that there is a plurality of substantial forms in one substance, as found in the *Fons vitae* of Avicebron, has been disproven by Avicenna. *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 2, d. 12, a. 4, sol. (p. 314).

[22] «Ad sextum dicendum, quod etsi ponantur elementa in corpore mixto remanere secundum suas formas substantiales, non tamen ponentur esse plura corpora in actu, alias nullum corpus mixtum esse vere unum, sed est plura potentia, et unum actu» (*In Boethii De Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 6 [p. 358]).

[23] «Probabilior tamen videtur opinio Commentatoris, III *de Caelo et Mundo*, qui hanc opinionem Avicennae improbans, ait, elementorum formas in mixto non remanere, nec totaliter corrumpi, sed fieri ex

Thomas cautions us, however, that this position of Averroes must be understood in the right way. Really, substantial forms cannot be «more» or «less», because something either is or is not a substance. Therefore, to talk of an intermediate form that is «more» or «less» is really to talk, not about the substantial form, but about the elemental qualities which remain virtually within the compound. The substantial forms of the elements, says Thomas, «do not remain themselves in the compound but they remain only virtually in their qualities, out of which an intermediate quality is formed»[24].

In this text, Thomas distances himself from the position of Avicenna, but he does not reject the Avicennian position as though it were an impossible position. He merely prefers another position, that of Averroes, as more probable. The position of Averroes, however, at Thomas' hands, is interpreted into something rather different from what Thomas himself will later identify as the true position of Averroes. In fact, Thomas now reads Averroes as expressing just about what Thomas himself will express when he gives his own mature position somewhat later. Note, further, that the position of Albert, which can be found in the words of both Avicenna and of Averroes, is not quite rejected by Thomas but is, we might say, set aside in favor of a properly interpreted Averroes.

Ten years after this, in the late 1260s and early 1270s, Thomas states his mature position in several works, including the *Summa theologiae*, the *Quaestiones disputatae de anima*, a quodlibetal question, and the short treatise, *De mixtione elementorum*[25]. Here Thomas no longer tries to accommodate the positions of Avicenna and of Averroes. He calls the position of Avicenna «impossible» and the position of Averroes «more impossible» and even «ridiculous». These «impossible» and «ridiculous» positions, however, are versions of Albert's position, which makes us wonder what Thomas' reasons are for rejecting them so stoutly.

The Avicennian position, as Thomas states it, is that the substantial forms of the elements remain actually in the compound. Against this Thomas advances two arguments. First, any one substantial form can exist only in one determinate quantity of matter, for what constitutes a natural body is a determinate quantity of matter with the appropriate substantial form[26]. If a compound had several elemental substantial

---

eis unam mediam formam, inquamtum suscipiunt magis et minus» (*In Boethii De Trinitate*, q. 2, a. 4, ad 6 [pp. 358-359]).

[24] «Sed cum formae substantiali suscipere magis et minus sit absonum, videtur eius dictum intelligendum hoc modo, quod formae elementorum suscipiunt magis et minus, non secundum se, sed secundum quod manent virtute in qualitatibus elementaribus quasi in propriis instrumentis; ut sic dicatur: Formae secundum se non remanent, sed solum prout sunt virtute in suis qualitatibus, ex quibus fit una media qualitas» (*In Boethii De Trinitate*, q. 2, a. 4 [Marietti, p. 359]).

[25] *Summa theologiae* I, q. 16, a. 4, ad 4 (1269); *Quaestiones disputatae de anima*, q. 9, ad 10m (1269); *Quaestiones quodlibetales*, q. 1, a. 6, ad 3 (quodlibetum primum, quaestio quarta, articulus primus), (1269, Easter); *De mixtione elementorum* (1270-1271).

[26] «Impossibile est enim materiam secundum idem diuersas formas elementorum suscipere; si igitur in corpore mixto forme substantiales elementorum saluentur, oportebit diuersis partibus materie eas inesse. Materie autem diversas partes accipere est impossibile nisi preintellecta quantitate in materia, sublata enim quantitate substantia indiuisibilis permanet, ut patet in I Phisicorum; ex materia autem sub quantitate existente et forma substantiali adueniente corpus phisicum constituitur: diuerse igitur partes materie formis elementorum subsistentes plurium corporum rationem suscipiunt. Multa autem corpora

forms, this could only mean that the various substantial forms occupied different places within the compound. But if this were so, then the compound would not be a true compound; it would be what Aristotle had called a *mixtio ad sensum* (μίξις πρὸς τὴν αἴσφησιν). That is, the supposed compound would not be one substance but a heap or a collection of many substances, even though the many substances might be very finely divided and distributed throughout the whole heap. If, therefore, the compound is to be one substance and not many, then the substantial forms of the constituent elements of the compound cannot be present in the compound.

A second argument against the Avicennian position is based upon the premise that every substantial form is the source of its own proper dispositions: active or passive qualities, tendencies, and activities[27]. The substantial form, for example of fire is the source of the qualities of heat and dryness and the tendency of upward motion; the substantial form of water has the opposite qualities, coldness and wetness, and a tendency downwards. To say, however, that one compound is composed of both the substantial form of fire and the substantial form of water is to say that one and the same substance has simultaneously contradictory dispositions. Either the result will be, again, a mere *mixtio ad sensum*, and not a true compound, or one is affirming an impossibility, for the same substance cannot have both the dispositions of fire and the dispositions of water. So much for the position of Avicenna.

The position of Averroes attempts to avoid having to posit a mere *mixtio ad sensum*, but it does so at the cost of advancing what Thomas calls a ridiculous position. Averroes holds that the forms of the elements are neither true substantial forms nor true accidental forms but that, being close to prime matter, they are an imperfect sort of form[28]. They bear a resemblance to the accidental form precisely in this, that they can be «more» or «less». That the forms of the elements can be more or

---

impossibile est esse simul; non igitur in qualibet parte corporis mixti erunt quatuor elementa: et sic non erit uera mixtio sed secundum sensum, sicut accidit in aggregatione corporum insensibilium propter paruitatem» (*De mixtione elementorum* [155:18-35]).

[27] «Amplius, omnis forma substantialis propriam dispositionem in materia requirit, sine qua esse non potest: unde alteratio est uia ad generationem et corruptionem. Impossibile est autem in idem conuenire propriam dispositionem que requiritur ad formam ignis, et propriam dispositionem que requiritur ad formam aque, quia secundum huiusmodi dispositiones ignis et aqua sunt contraria; contraria autem impossibile est esse in eodem: impossibile est igitur quod in eadem parte mixti sint forme substantiales ignis et aque. Si igitur mixtum fiat remanentibus formis substantialibus simplicium corporum, sequitur quod non sit uera mixtio sed solum ad sensum, quasi iuxta se positis partibus insensibilibus propter paruitatem» (*De mixtione elementorum* [155:37-52]).

[28] «Quidam autem utrasque rationes vitare uolentes, in maius inconueniens inciderunt: ut enim mixtionem ab elementorum corruptione distinguerent, dixerunt formas substantiales elementorum aliqualiter remanere in mixto. Sed rursus, ne cogerentur dicere esse mixtionem ad sensum et non secundum ueritatem, posuerunt quod forme elementorum non manent in mixto secundum suum complementum sed in quoddam medium reducuntur; dicunt enim quod forme elementorum suscipiunt magis et minus et habent contrarietatem ad invicem. Sed quia hoc manifeste repugnat communi opinioni, et dictis Aristotilis dicentis in Predicamentis, quod substantie nichil est contrarium et quod non recipit mgis et minus, ulterius procedunt, dicentes quod forme elementorum sunt imperfectissime, utpote materie prime propinquiores, unde sunt medie inter formas substantiales et accidentales, et sic, in quantum accedunt ad naturam formarum accidentalium, magis et minus suscipere possunt» (*De mixtione elementorum* [155-156: 53-73]).

less means that they can be mixed together in a compound without compromising the substantial unity that comes from the substantial form. They are, so to speak, substantial forms that behave like accidental forms when they are in a compound.

According to Thomas, however, it is impossible that there be some sort of form that is in between the substantial and the accidental form, just as it is impossible that there be something in between an affirmation and its denial[29]. A substance is defined as that which does not inhere in another as in a subject, whereas an accident is defined as that which does inhere in another as in a subject. A subject in this context means a *hoc aliquid*, or a substance. Either something does inhere in a substance, and if so it is an accident, or it does not inhere in a substance, in which case it is a substance. There is no third possibility, nor can there be. The predicate «inheres in a subject» and its contradictory «does not inhere in a subject» leave no room for some third possibility.

This is Thomas' fundamental argument against the position of Averroes. What strikes Thomas as so wrong about this position is that it manifests a basic misunderstanding of the division between substance and accident. Given what these concepts mean and given the central importance of them, the position advocated by Averroes is ridiculous.

There are, however, other arguments against the position of Averroes. One is that, if the elemental forms are susceptible of more or less, then these forms must be liable to some continuous motion[30]. That is to say, these forms would not be truly generated, as a substance is generated; they would, rather, be like the realities brought about through local motion, increase and decrease, or alteration. Put differently, substantial change is not reducible to one of the accidental changes that involve continuous motion. But such a reduction would have to be the case, if a substantial form were susceptible of more and less.

Finally, Thomas argues that any variation in a substantial form results in a specifically different form[31]. A specific form is what it is, *specifically*. Individuals dif-

---

[29] «Hec autem positio multiplicitur improbabilis est. Primo quidem quia esse aliquid medium inter substantiam et accidens est omnino impossibile: esset enim aliquid medium inter affirmationem et negationem. Proprium enim accidentis est in subiecto esse, substantie uero in subiecto non esse; forme autem substantiales sunt quidem in materia, non autem in subiecto: nam subiectum est hoc aliquid, forma autem substantialis est que facit hoc aliquid, non autem presupponit ipsum» (*De mixtione elementorum* [156:74-84]).

[30] «Deinde, impossibile est formas substantiales elementorum suscipere magis et minus. Omnis enim forma suscipiens magis et minus est diuisibilis per accidens, in quantum scilicet subiectum eam potest participare uel magis uel minus. Secundum autem id quod est diuisibile per se uel per accidens, contingit esse motum continuum, ut patet in VI Phisicorum: est enim loci mutatio et augmentum et decrementum secundum quantitatem et locum, que sunt per se diuisibilia; alteratio autem secundum qualites, que suscipiunt magis et minus, ut calidum et album. Si igitur forme elementorum suscipiunt magis et minus, tam generatio quam corruptio elementorum erit motus continuus: quod est impossibile, nam motus continuus non est nisi in tribus generibus, scilicet, in quantitate et qualitate et ubi, ut probatur in V Phisicorum» (*De mixtione elementorum* [156:90-107]).

[31] «Amplius, omnis differentia secundum formam substantialem uariat speciem; quod autem recipit magis et minus, differt quod est magis ab eo quod est minus et quodammodo est ei contrarium, ut magis albus et minus album. Si igitur forma ignis suscipiat magis et minus, magis facta uel minus facta speciem uariabit, et non erit eadem forma sed alia. Et hinc est quod Philosophus dicit in VIII Metaphisice, quod sicut in numeris uariatur species per additionem et subtractionem, ita in substantiis» (*De mixtione ele-*

fer within a species accidentally, but they must all be identical specifically, or else they are really members of different species. One can talk of more or less matter quantitatively —a bigger or a smaller man— but one cannot talk of more or less humanity.

Thomas' own solution to the problem is to say that the elements remain in a compound, not insofar as the substantial forms of the elements remain, but only insofar as the active and passive qualities of the elements remain[32]. These active and passive qualities remain in states that are more or less; that is, the precise amount of the qualities that are in the compound will be different from the amount of the quality that can be found in the pure element or that can be found in another compound. The warmth that is in mammals is from the element fire, for example, but the precise amount of warmth that is appropriate to a mammal is different from the amount of heat that there is in pure fire and different again from the amount of warmth in a plant. *That* there is warmth in the mammal is caused by the presence of the element fire; that it is *just the right amount* is caused by the substantial form of the mammal. The elemental powers thus remain in the compounds and become the powers of the compound. The elements, says Thomas, are present in the compounds *in virtute*, which means that the substantial forms of the elements are not present but that the elemental qualities are present, but present precisely as determined by the substantial form of the compound[33].

---

mentorum [156:108-118]).

[32] «Oportet igitur alium modum inuenire, quo et ueritas mixtionis saluetur, et tamen elementa non totaliter corrumpantur, sed aliqualiter in mixto remaneant».

«Considerandum est igitur quod qualitates actiue et passiue elementorum contrarie sunt ad inuicem, et magis et minus recipiunt. Ex contrariis autem qualitatibus que recipiunt magis et minus, constitui potest media qualitas que sapiat utriusque extremi naturam, sicut pallidum inter album et nigrum, et tepidum inter calidum et frigidum. Sic igitur remissis excellentiis qualitatum elementarium, constituitur ex hiis quedam qualitas media que est propria qualitas corporis mixti, differens tamen in diuersis secundum diuersam mixtionis proportionem; et hec quidem qualitas est propria dispositio ad formam corporis mixti, sicut qualitas simplex ad formam corporis simplicis. Sicut igitur exrema inueniuntur in medio quod participat naturam utriusque, sic qualitates simplicium corporum inueniuntur in propria qualitate corporis mixti. Qualitas autem simplicis corporis est quidem aliud a forma substantiali ipsius, agit tamen in uirtute forme substantialis; alioquin calor calefaceret tantum, non autem per eius actionem forma substantialis educeretur in actu, cum nichil agat ultra suam speciem. Sic igitur uirtutes formarum substantialium simplicium corporum in corporibus mixtis salvantur».

«Sunt igitur forme elementorum in corporibus mixtis, non quidem actu sed uirtute. Et hoc est quod Aristotiles dicit in I De generatione: "Non manent igitur — elementa scilicet in mixto— actu ut corpus et album, nec corrumpuntur nec alterum nec ambo: saluatur enim uirtus eorum» (*De mixtione elementorum* [156-157:119-153]).

[33] Mario Enrique SACCHI makes the point that the elemental qualities, which are accidental forms, cannot be present *in actu* in the chemical compound, for if they were then the natural contrariety of the elemental qualities would destroy the compound. If, for example, the quality of heat (from fire) were simply and actually present in the compound in which the quality cold (from earth) were also simply and actually present, the result would be an impossibility, for the same substance cannot be simultaneously hot and cold. What was true for Thomistic chemistry is also true in today's terms. The electrical equilibrium of the atom, for example, requires that the negative charge of the electron be balanced by the positive charge of the proton. This balance or equilibrium, however, cannot be a balance in which the atom is actually negatively charged and also actually positively charged, for the same atom cannot be simultaneously negative and positive. Yet it would be wrong to say that the negative and positive charges of the electron and proton were simply non-existent. Hence, we must say of the electrical

Here I should explain that, when Thomas says that the elements are present in a compound *virtualiter,* he means that the compound is made out of the elements but that the elements in the compound are not numerically identical with the elements before they are in the compound. Thus, the elements undergo a genuine substantial change, the result of which is that they are not substantially present in the compound. The compound is what it is, in part, because it has been made out of certain elements. This fact means that the powers of the compound are what they are because of what the compound has been made out of. An animal is warm because it was made out of the element fire, but fire does not exist in the animal.

In the teaching of Thomas Aquinas, a *virtus* or power can be present in a thing even though that to which the power properly belongs is not in the thing. Thus, for example, Thomas claims that the male semen before conception has the power (*virtus*) of a human soul but does not actually have a human soul[34]. This power in the semen acts to dispose the menstrual matter in order that the matter may receive the form which is the human soul, and the semen does this even though it is not itself ensouled but only empowered by one of the soul's powers. Similarly, Thomas teaches that an instrumental cause may possess the power of the primary efficient cause, even though such power is not proper to or permanent in the instrument[35]. A knife, for example, may be said to have the power of the art of sculpting, insofar as the sculptor may use the knife for sculpting. It would make no sense at all to say that the sculptor himself is in the knife, either potentially or actually, although we might speak metaphorically in this way. The sculptor does, however, really move the knife and move it in the precise ways to sculpt some wood, and this sculpting motion is genuinely, although instrumentally, in the knife. In this sense, the power of the sculptor is in the knife, even though the sculptor is not. For a different example, Thomas will say that God's power is in the whole of creation, but he would not say that God is substantially in the creatures[36]. There is, therefore, a linguistic and conceptual basis for Thomas' way of talking when he says that the elements remain in compounds, not according to their substantial forms, but according to their powers.

ALBERT AND THOMAS

Let me now compare the positions of Albert and of Thomas. The position of Albert on the presence of elements in compounds is guided by two principles. First, there cannot be a plurality of substantial forms in any one substance. Second, whenever the properties of some substantial form, nature, or essence are present, then the substantial form, nature, or essence which is the cause of these properties must be actually present. Making use of these two principles, Albert sought to give an account of three empirical facts. First, when a compound is destroyed, it gives rise

---

charges what Thomas says of the elemental presence: they are present not actually but *virtualiter. Contrariedad y equilibrio en la naturaleza de las substancias materiales* (Buenos Aires: Basileia, 1997), 99-106.

[34] *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, q. 3, a. 9, ad 9.

[35] *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, q. 3, a. 7, ad 7.

[36] *Scriptum super libros Sententiarum.*, lib. 2, d. 1, q. 1, a. 4, sol.

to not just any natural successor but only to certain successors. That is, at the death of an animal, the decomposition of the corpse yields very definite and predictable results. The predictable results are that certain combinations of the elements emerge and no other combinations. This fact is taken by Albert as an indication that the elements are substantially present, or that the substantial forms are present in the compound. Second, the active and passive qualities of the elements are present in the compounds —indicating that the elements are substantially present— but these qualities are always present in the compounds in a mixed way, in a different way, and in a different quantity from the way in which they would normally be present in the pure elements. This is an indication to Albert that the secondary being of the element has been lost in the compound. Third, the elements seldom or never exist in their pure state. Normally we encounter compounds of one sort or another. The elements themselves are fundamentally suited to being in another substance. As Albert says, the form of the element is a *via ad aliud.*

Taking account of all of this, not wishing to affirm a plurality of substantial forms, and seeing no significant differences in the positions of Avicenna, Averroes, and Aristotle, Albert holds that elements are a metaphysical oddity: not quite a substance or an accident, but a hybrid between the two.

Thomas, on the other hand, agrees completely with the metaphysical principle that there cannot be a plurality of substantial forms, but he does not accept Albert's second principle that the presence of proper qualities indicates the presence of the proper substantial form as the cause of those qualities. Thomas does not think, for example, that the presence of heat and moisture in an animal indicates the presence of the substantial forms of fire and of water in the animal. The presence of heat and moisture in the animal *does* indicate that the animal was made of the elements fire and water and that the powers of these elements remain in the animal, but it does not indicate the presence of the substantial forms of the elements in the animal.

On the empirical evidence that Albert had considered, Thomas would agree with most of the empirical facts but would disagree with some of the interpretations. Thomas, for example, agrees that compounds decompose in regular patterns, but he takes this to mean not, as Albert did, that the elements are substantially present in compounds, but that the elements give rise to the specific secondary matter of the compounds. Water comes out of the decomposing animal, not because the substantial form of water is in the animal but because the secondary matter of the animal is moist. Furthermore, the fact that the active and passive qualities of the elements are different in the compound from what they are in the pure element is an indication to Thomas, not that the elemental qualities are destroyed, as Albert said, but that the elemental qualities remain, although in the compound these qualities are different in degree, for they are now qualities of the substantial form of the compound, not of the element.

On the third point, Thomas seems to differ from Albert on what the empirical evidence is. Albert thought that the elements seldom or never exist on their own in their pure state. Thomas, on the other hand, seems to regard the elements as first and foremost substances that do or can exist on their own. Thomas thinks of the elements as substances, and hence what is true of any substance is true of the elements. Albert, by contrast, thinks of the elements as quasi-substances that always or almost always exist in compounds.

Thomas, the more rigorous metaphysician, insists that the element just cannot be the sort of hybrid entity that Albert supposes it to be. Albert tries to be as faithful as he can be to the empirical evidence, and in so doing finds a need to be metaphysically creative.

CONCLUDING SUGGESTION

The term «element» or the concept of elementarity is, as I have indicated, a relative or analogous term. The term «element» is used differently when it is used of artifacts, of living organisms, of chemical compounds, and of atoms. The differences that we have just seen between Albert and Thomas are interesting enough historically, but I wonder whether they might also shed some light on our current understanding of elementarity and of matter. As I understand things, there is a very big difference between the sort of elementarity one might talk about in regard to the elementary particles such as protons, electrons, or quarks, on the one hand, and chemical elements such as sodium or chlorine, on the other. The difference is a rather striking one. Whereas it is clear to everyone that sodium and chlorine are substances, it is not so clear that quarks, electrons, and protons are substances. Some, in fact, even doubt that the subatomic particles are real, but I shall leave that problem aside, for I think it is safe to say that in the broad philosophical tradition of Aristotelian realism the subatomic particles must be real in some way. The question is, in what way? The problem is that, whereas the elements on the periodic table can usually be known perceptually and immediately to be substances, the subatomic particles can only be made to reveal traces of themselves in highly artificial conditions and for extremely short periods of time. It is as though the subatomic particles naturally resist the state of not inhering in another as in a subject but the chemical elements do naturally not inhere in another as in a subject.

One suggestion which I am tempted to make is the following. Perhaps something like Albert's view of elements is appropriate to understand the subatomic particles but Thomas' view is more appropriate to understanding elements at the levels of more complex matter, say, from the molecular level on up. What is tempting about this suggestion is the peculiarity of the way in which subatomic particles exist as substances. Just as Albert thought of the four elements as having a substantial existence that was not independent subsistence but rather a *via ad aliud*, so today we might think of the subatomic particles as resisting independent subsistence and of having the sort of reality that supports larger atomic, molecular, and chemical realities. On the other hand, the elements on the periodic table are clearly substances in the sense that they obviously, in themselves, do not inhere in another as in a subject. These chemical substances can become the material out of which a compound is formed, but when this happens it is fair to say that the chemicals exist not substantially in the compound but only insofar as some powers of the elements can be found in compounds. On this interpretation the form of the subatomic particle would be a sort of hybrid: a substantial form, the tendency of which is precisely to inhere in another as in a subject. It would be a substantial form that behaves usually like an accidental form.

Against this, however, a Thomist of the strict observance might say that the argument which I have called the fundamental argument against Averroes is an argument that has lost none of its force, in spite of the oddness of subatomic particles. Either something does inhere in another as in a subject (in which case it is an accident) or it does not (in which case it is a substance). This disjunction is a contradictory and admits of no third or middle possibility. There can, thus, be no hybrid form between the substantial and the accidental. Since there can be no hybrid form, then we must say that the subatomic particle when part of an atom, molecule, or chemical element, is *virtually*, not substantially, present. One of the features of this virtual presence is that, when bombarded with high energy particles, it can be made to give rise to the very brief substantial existence of a subatomic particle. For a very brief time a substance called a quark, electron, or proton does exist as a substance and not merely as a virtual presence in some other substance. This, the Thomist would say, is odd but metaphysically consistent with philosophical principles we know to be true. And so in the end, the Thomist would want to say that the notion of elementarity and of substance and accident remains analogously in tact. There is no need to suppose a new sort of hybrid form.

I must say that this sort of Thomistic economy wins the day, as far as I am concerned, although I think that we, like Thomas, owe a debt to Albert for having shown so well what the real problem is in explaining the difficult concept of elementarity.

STEVEN BALDNER

St. Francis Xavier University,
Antigonish, Nova Scotia, Canada.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, PSICÓLOGO

La actividad correspondiente a lo que en nuestros días se denomina psicología fue desarrollada en modo eminente, aunque por supuesto diferente en su contexto, modalidad, resultados y objetivos, por Santo Tomás de Aquino en su dimensión de «humanista». La afirmación que acabamos de formular contiene una tesis de la mayor importancia. En efecto, envuelve una gran cantidad de datos especulativos y valorativos acerca de su pensamiento y de nuestra situación actual, así como, en parte, un proyecto de acción cultural.

El casi instintivo rechazo que produce en algunos la aserción arriba consignada, por otra parte, no es independiente de los factores más profundos que determinan el desarrollo de la honda crisis en la que se encuentra la cultura cristiana y católica. En efecto, muchos ven aquí, con razón, un punto en el que se dividen las aguas respecto de la relación del cristianismo con la cultura moderna. Muchos, además, no quieren sacar las consecuencias que se derivan en términos de combate cultural de admitir que Santo Tomás se refiere a *la cosa misma* a la que también se refieren Freud, Jung, Adler, Frankl.

La admisión de esta verdad, para muchos, equivale a la renuncia a navegar en el río que arrastra la cultura contemporánea; y a ello no están dispuestos. Freud, sin embargo, para reducirnos sólo al más influyente de los psicólogos, sabía muy bien que él intentaba dar *otra* explicación a lo mismo que toda la más genuina tradición cristiana había declarado desde la fe. La renuencia a admitirlo por parte de los teólogos, filósofos, y psicólogos que se consideran católicos, además de su superficial conocimiento de la doctrina de Freud y de otros psicólogos clásicos, manifiesta su falta de claridad epistemológica y eventualmente su debilidad profunda para extraer a fondo las consecuencias de su fe. En efecto, como nos enseña el Concilio Vaticano II, *en realidad el misterio del hombre solamente encuentra verdadera luz en el misterio del Verbo encarnado*[1]. Y no se trata simplemente de aquello de lo que se ocupa la antropología filosófica, sino muy especialmente de la condición concreta del hombre al que Cristo vino a salvar.

De esa condición concreta, a sus últimos niveles de profundidad, trata Freud, y también Santo Tomás. Naturalmente, uno desde su ateísmo nietzscheano, y el otro desde la luz de la Escritura divina y de la razón natural.

---

[1] *Gaudium et Spes*, n. 22.

Algunos tomistas, al tratar acerca del ámbito psicológico, apelan al principio de que «la gracia supone la naturaleza y la eleva» para fundar la necesidad de una terapéutica psicológica que prepare el camino de la gracia, como condición para su eficacia. Sutilmente, caen en una concepción profundamente contraria a la de Santo Tomás, para el cual, fundándose sobre San Agustín, nunca podría haber una disposición natural humana para lo sobrenatural gratuito. Es siempre desde la gracia, al contrario, que la naturaleza puede restaurarse o recomponerse, desde la que el hombre, radicalmente, puede *curarse*, si estamos al nivel propiamente *humano* y no meramente psiquiátrico o médico.

Lejos de estar relegada a algunos puntos particulares, como por ejemplo el tratado de las pasiones, las doctrinas tomistas sobre las que podría apoyarse una verdadera psicología que no caiga en las trampas que acompañan la condición moderna —y que, a diferencia de la filosofía, no puede ser sino «cristiana», por referirse al hombre históricamente considerado— abarcan la mayor parte del pensamiento del Aquinate.

Demos una rápida idea de ello a partir de la estructura y los temas sólo de la *Suma de Teología*. La primera parte de esta obra trata acerca de Dios y su creación. Y aquí acerca de los ángeles y los hombres.

Cualquier psicología digna de este nombre debe fundarse sobre un adecuado conocimiento de la naturaleza humana del sujeto concreto que quiere ayudar y conocer. Lamentablemente, la casi totalidad de las corrientes psicológicas contemporáneas adolecen de gravísimos defectos en este orden, que limitan en la práctica su eficacia positiva, y, por el contrario, las convierten tantas veces en instrumentos de profundas deformaciones humanas. La trampa consiste aquí en la aceptación acrítica —lamentablemente también por parte de muchos cristianos— del principio freudiano de que la psicología, tal como Freud mismo la estableció como psicoanálisis, consiste en una verdadera ciencia con objeto propio, y distinto perfectamente de la antropología filosófica y de la antropología teológica. La falta de precisión especulativa juega aquí un papel capital, sumada, por supuesto, a la carencia de connaturalidad profunda con la plenitud de la vida humana y cristiana.

En este sentido, los claros principios de la antropología filosófica tomista deben jugar un papel capital para la reconstrucción de una auténtica psicología en el ámbito cristiano. No se podrá conocer nunca al hombre concreto sin entender la inteligencia, la voluntad, el alma humana, sus potencias sensitivas, en resumen, el verdadero ser y funcionamiento «profundo» —la verdadera psicología profunda— de la persona humana. Sólo la superficialidad de pensamiento podría intentar una verdadera síntesis especulativa entre la doctrina filosófica clásica sobre el hombre, tal como aparece formulada en Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, y la psicología de Freud, Jung, Frankl, Piaget, Lacan, Kohut y muchos otros. Por quedarnos solamente en la dimensión que determina esencial y radicalmente toda la condición humana, la concepción de la inteligencia de estos autores es no sólo profundamente insuficiente, sino también profundamente distorsionada. En este campo delicadísimo, del que dependen todos los otros que se refieren al hombre, las ilusiones concordistas solo podrían conducir a errores fatales de muy negativas consecuencias, especialmente en el ámbito de la vida cristiana.

El tratado acerca de los ángeles, en el que Santo Tomás desarrolla toda su maestría, sólo aparentemente, y, por supuesto, para los que no tienen profunda fe y profunda experiencia de la vida, puede quedar fuera del ámbito de la verdadera psicología. San Ignacio de Loyola mostró de modo insuperable, en la práctica, lo que significa la influencia constante de la parte principal de la realidad natural, el mundo de los ángeles, sobre la vida de los hombre, en sentido positivo y en sentido negativo. La experiencia de la dirección espiritual, demuestra, por otra parte, que las más enrevesadas situaciones humanas no pueden resolverse con prescindencia de la acción de los ángeles buenos y malos sobre la vida de los hombres.

Por otra parte, el pecado original, del que Santo Tomás trata largamente en la *Prima Secundae* de la *Summa*, es capital para entender la situación y el funcionamiento concreto de la vida de los hombres[2]. Todo lo que el hombre hace y padece, desde el más elemental sentimiento hasta la aceptación plena de la Redención de Cristo, está afectado por la referencia a ese drama del principio de la humanidad. Freud mismo, a su manera, da testimonio de que no se puede entender la vida humana prescindiendo de la culpa, y especialmente de la culpa original, de la cual, para él, el hombre no puede sino estar orgulloso, pues tomando consciencia de ella llega verdaderamente a ser lo que es, hombre racional. La presencia determinante de la culpa original en el mundo somete a éste, según toda la línea constante de la antropología teológica ortodoxa, hasta la del último *Catecismo de la Iglesia Católica*, al poder del demonio y de los demonios, que lo tienen esclavizado, obrando especialmente sobre la imaginación y la afectividad sensitiva, que son las facultades en las que se centra fundamentalmente la vida psíquica de la mayoría de los hombres[3]. No se trata, pues, de un dato meramente teórico sino sólo para aquellos que no conocen profundamente el funcionamiento de la existencia concreta de los hombres, individual y socialmente considerados. Santo Tomás, entre otros grandes maestros de la auténtica sabiduría cristiana, puede ser una guía luminosa en este campo.

Toda la *Segunda Parte* de la *Suma*, dedicada a estudiar al hombre como imagen de Dios, es un gran tratado de psicología fundamental, no sólo teórica sino también práctica. Desde aquí podría comenzarse una verdadera obra de reconstitución de la psicología cristiana. Esta debería discernir, desde la fe y lo que la recta razón descubre acerca del hombre concreto a la luz de la revelación, todo aquello que el desarrollo de la cultura posterior a Santo Tomás aporta como positivo y como negativo para la comprensión de la naturaleza humana dinámicamente considerada, y para la ayuda práctica en orden a subsanar las deficiencias del hombre concreto. El principio que guía al Aquinate es el del hombre como creado a *imagen de Dios*, y destinado y elevado al orden sobrenatural. Es imposible absolutamente comprender la situación de la persona concreta —que implica la totalidad de lo que alguien es— fuera de este orden.

La consideración del fin del hombre con la que comienza la *Prima Secundae* es del todo capital en psicología[4]. Y es aquí donde se sitúa, coherentemente con la deficien-

---

[2] *S.Th.* I-II qq. 82-83.
[3] *S.Th.* I qq. 106-114.
[4] *S.Th.* I-II qq. 1-5.

tísima concepción de la inteligencia, una de las fatales fallas de las corrientes psicológicas contemporáneas, con la notable excepción parcial —en este punto determinado—, de la de Alfred Adler, que considera principalmente la función de la finalidad en la vida humana. Si el fin es lo más importante en la conducta, y el *único* fin último de todos los hombres *tengan o no la gracia* es la Beatitud[5], es claro que sin la consideración de la situación del hombre concreto respecto de ella será ininteligible el verdadero significado del complejo de realidades y fenómenos que la determinan, y será imposible también toda ayuda verdaderamente eficaz y no dañina —por ejemplo, en el psicoanálisis freudiano, según su idea fundamental, haciendo consciente la inconsciente rebelión contra la autoridad paterna de Dios, que determina la concreción de la vida humana en general en cuanto desconectada de la gracia—.

Si la psicología ha de desarrollarse en un nivel verdaderamente científico y eficaz, en contraste con la impresionante confusión que reina en el estudio de la psicología contemporánea, cuando logra a veces superar el nivel meramente extrínseco en la consideración del hombre, común a las ciencias biológicas y físicas, para asomarse al nivel de la vida humana, no podrá prescindir de la comprensión precisa y técnica de los actos *humanos* en cuanto tales, distintos de los actos meramente *del hombre*, como son los actos inconscientes de todo tipo. Es lo que Santo Tomás trata a continuación de la Beatitud en la *Prima Secundae*[6]. Es especialmente importante en este punto la adecuada captación del funcionamiento de la voluntad espiritual, la potencia humana más dejada de lado en la psicología de nuestros días, y, por otra parte, la más deteriorada en la condición del hombre concreto[7].

Llegamos así al tratado de las pasiones[8]. Estas no pueden ser entendidas independientemente de su radicación en el alma humana espiritual, y de su función respecto de los actos de las potencias superiores. El significado concreto de los actos de las pasiones sólo puede captarse en su situación respecto de los actos espirituales. Esta idea está presente unilateralmente y de manera deformada en el mismo Freud, para el cual toda la vida psíquica es camino para la plena realización de lo que él entiende que es la razón. Santo Tomás nos provee de una consideración más completa y detallada de la vida psíquica al nivel de los actos inferiores a la razón y la voluntad, dándonos, además, los instrumentos para considerarlos en su verdadero significado concreto, al entenderlos respecto del verdadero funcionamiento de la razón y la voluntad humanas, y respecto del último fin. Abundan en este punto las observaciones verdaderamente «psicológicas» de Santo Tomás, según la imprecisa e ideológica significación contemporánea del término «psicología».

El tratado acerca de los hábitos, las virtudes, los dones del Espíritu Santo, las bienaventuranzas y los frutos del Espíritu Santo constituyen el núcleo de una psicología positiva, dirigida al desarrollo natural y sobrenatural del hombre contra la tendencia unilateral contemporánea a la consideración del hombre desde el punto de vista de la

---

[5] *S.Th.* I-II q. 5 a. 8.
[6] *S.Th.* I-II qq. 6-21.
[7] *S.Th.* I-II qq. 8-17.
[8] *S.Th.* I-II qq. 22-48.

patología[9]. En efecto, las psicologías contemporáneas consideran la naturaleza humana corrupta con la ayuda de doctrinas filosóficas profundamente pesimistas, como son las de Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger y los posmodernos, sin tener connaturalidad para comprender un desarrollo verdadero y sano de la naturaleza humana —de hecho imposible sin la gracia divina, de la que huyen como de la muerte, y aún más, porque como Freud señala, el fin de la vida, para ellos, es la muerte[10]—. Una verdadera consideración del funcionamiento positivo de la naturaleza humana restaurada por la gracia haría imposible la trágica confusión de tantos psicólogos concordistas católicos, que con su muchas veces afectada ingenuidad introducen el principio de la muerte dentro de la doctrina de la vida corrompiéndola desde adentro en la vida concreta de sus «pacientes», en el sentido literal de la palabra.

Si se intenta relacionar la «neurosis» de la que trata la psicología o las psicologías contemporáneas con la noción de «pecado» de la antropología teológica cristiana, normalmente se produce una violenta reacción adversa. Tal reacción se vería notablemente atenuada, o aún desaparecería por completo si se estudiase con seriedad el tratado sobre el pecado que Santo Tomás hace seguir al de las virtudes en la *Prima Secundae*. Se captaría así la amplitud de su significado y su dramática incidencia real a múltiples niveles, sobre todo estructurales, en la vida concreta del hombre[11]. Pero es sobre todo el tema del pecado original, que el Aquinate trata en las cuestiones 82 y 83, el que está en el centro de la atención de Freud, e inconscientemente, se lo quiera admitir o no, en el núcleo de toda la actividad psicológica contemporánea que está configurada según la actitud freudiana. En efecto, el psicoanálisis de Freud, como método y técnica, es intrínsecamente solidario de su intento fundamental de hacer consciente del modo más pleno la rebelión del hombre contra Dios Padre, radicada en la estructura inconsciente de sus vicios y pasiones no restauradas por el influjo de la gracia. Para Freud, como para Nietzsche, que es su fuente secreta de pensamiento,

---

[9] *S.Th.* I-II qq. 49-70.

[10] Cfr. S. FREUD, *Más allá del principio del placer*, en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1967, vol. I, p. 1112: «Si, por tanto, todos los instintos orgánicos son conservadores e históricamente adquiridos, y tienden a una regresión o a una reconstrucción de lo pasado, deberemos atribuir todos los éxitos de la evolución orgánica a influencias exteriores, perturbadoras y desviantes. El ser animado elemental no habría querido transformarse desde su principio y habría repetido siempre, bajo condiciones idénticas, un solo y mismo camino vital. Pero en último término estaría siempre la historia evolutiva de nuestra Tierra y de su relación al Sol, que nos ha dejado su huella en la evolución de los organismos. Los instintos orgánicos conservadores han recibido cada una de estas forzadas transformaciones del curso vital, conservándolas para la repetición, y tienen que producir de este modo la engañadora impresión de fuerzas que tienden hacia la transformación y el progreso, siendo así que no se proponen más que alcanzar un antiguo fin por caminos tanto antiguos como nuevos. Este último fin de toda la tendencia orgánica podría también ser indicado. El que el fin de la vida fuera un estado no alcanzado nunca anteriormente estaría en contradicción con la Naturaleza, conservadora de los instintos. Dicho fin tiene más bien que ser un estado antiguo, un estado de partida, que lo animado abandonó alguna vez y hacia lo que tiende por todos los rodeos de la evolución. Si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos internos, volviendo a lo inorgánico, podremos decir: La meta de toda vida es la muerte. Y con igual fundamento: Lo inanimado era antes que lo animado».

[11] *S.Th.* I-II qq. 71-89.

el hombre se hace verdaderamente lo que es en su oposición consciente contra Dios y en la pretensión de ocupar su lugar[12]. Por otra parte, muchas distorsiones teológicas contemporáneas, que tienen como punto de fuerza una inadecuada concepción del pecado original por influjo y asimilación, a veces consciente, de las filosofías idealistas, entran en una simbiosis del todo natural con el pensamiento freudiano y psicológico en general —que aunque se oponga a los dogmas de Freud parcialmente, está moldeado muchas veces sobre sus exigencias y pretensiones, y produce resultados semejantes, más allá de las intenciones de los psicoterapeutas—.

La *Prima Secundae* se cierra con la consideración de dos temas capitales en psicología: la ley[13] y la gracia.[14] El hombre no puede realizarse *autónomamente* sin la ayuda de Dios que es el autor de ambas. Ningún psicólogo podría con su terapia reemplazar la ley ni ayudar al sujeto a crearse una pseudo-ley subjetiva según las propias inclinaciones personales y las circunstancias de su vida —como en cambio pretenden solapadamente muchas teologías morales contemporáneas—. Tanto menos podría reemplazar la acción de la gracia, la única que ordena al hombre a su verdadero fin y que evita las profundas distorsiones de la personalidad. El verdadero psicólogo, aún a nivel meramente humano, ayudará a su atendido a descubrir las implicaciones de la ley natural en sus propias circunstancias vitales, y sobre todo, ayudará a quitar los impedimentos para el cumplimiento de la ley evangélica, cuya realidad principal es la gracia del Espíritu Santo, y que es la única norma que lleva con certeza a la plenitud de la vida humana encaminándola hacia su único y verdadero fin[15].

---

[12] S. FREUD, *Totem y Tabú*, Buenos Aires 1993, 155-156: «En el mito cristiano, el pecado original del hombre es indudablemente un pecado contra Dios Padre. Y bien. si Cristo redime a los hombres de la carga del pecado original sacrificando su propia vida, nos constriñe a inferir que aquel pecado fue un asesinato. Según la Ley del Talión de profunda raigambre en el sentir humano, un asesinato sólo puede ser expiado por el sacrificio de otra vida, el autosacrificio remite a una culpa de sangre. Y si ese sacrificio de la propia vida produce la reconciliación con Dios Padre, el crimen así expiado no puede haber sido otro que el parricidio. Así, en la doctrina cristiana la humanidad se confiesa con el menor fingimiento la hazaña culposa del tiempo primordial; y lo hace porque en la muerte sacrificial de un hijo ha hallado la más generosa expiación de aquella. La reconciliación con el padre es ahora tanto más radical porque de manera simultánea a ese sacrificio se produce la total renuncia a la mujer, por cuya causa uno se había sublevado contra el padre. Pero en este punto la fatalidad psicológica de la ambivalencia reclama sus derechos. En el acto mismo de ofrecer al padre la mayor expiación posible, el hijo alcanza también la meta de sus deseos en contra del padre. El mismo deviene dios junto al padre, en verdad en lugar de él. La religión del hijo releva a la religión del padre. Como signo de esta sustitución, el antiguo banquete totémico es reanimado como comunión, en ella, la banda de hermanos consume ahora la carne y la sangre del hijo, ya no las del padre, se santifica por ese consumo, y se identifica con aquel. Nuestra mirada persigue a lo largo de las épocas la identidad del banquete totémico con el sacrificio del animal, el sacrificio humano teantrópico y la eucaristía cristiana, y en todas esas ceremonias solemnes discierne el efecto continuado de aquel crimen que tanto agobió a los hombres y del cual, empero, no podían menos que estar tan orgullosos. Ahora bien, la comunión cristiana es en el fondo una nueva eliminación del padre, una repetición del crimen que debía expiarse. Notamos hasta qué punto es acertada la afirmación de Frazer cuando dice que *"the Christian communion has absorbed within itself a sacrament which is doubtless far older than Christianity"* ["la comunión cristiana ha incorporado en sí un sacramento que es indudablemente mucho más antiguo que el cristianismo"]».

[13] *S.Th.* I-II qq. 91-108.

[14] *S.Th.* I-II qq. 109-114.

[15] *S.Th.* I-II qq. 106-108.

La afirmación que Santo Tomás pone en el prólogo de la *Secunda Secundae* acerca de que las consideraciones genéricas en campo moral son menos útiles, porque las acciones humanas son particulares, nos hace entrever el nexo esencial que existe no solamente entre la psicología y la ética, sino también, y sobre todo, entre la psicología y la Teología, por ser ésta ciencia al mismo tiempo de lo universal y de lo particular, como reflejo de la infinita ciencia de Dios que abarca a ambos.

Es claro que para captar ese nexo hace falta la fe, la primera de las virtudes teologales de las que se trata en esta sección. Junto con la esperanza y la caridad conforman el centro de la existencia cristiana[16]. La configuración psíquica, sobre todo si es considerada dinámicamente, se manifiesta de modo muy divergente en la persona que tiene tales virtudes, o en la que tiene los vicios contrarios. Esto es especialmente válido por lo que se refiere al amor teologal y al odio, magistralmente tratados por Santo Tomás en esta sección[17]. Lo mismo sucede, de una manera menos profunda pero más notable, ante la presencia o la ausencia de las cuatro virtudes cardinales[18]. Es aquí donde encontramos el centro de lo que es psicológicamente observable de modo humano. Si no llega al nivel específico de la virtud humana en cuanto tal, la psicología en sus múltiples variantes no podrá traspasar en concreto el nivel del conductismo, por más sofisticada y abstractamente elaborada que pudiere estar.

Un psicólogo que conociese de modo concreto y vital el modo de obrar de las personas a partir de la rica descripción de las virtudes y los vicios que realiza el Aquinate en esta parte de la *Secunda Secundae*, tendría un instrumento para la ayuda psicológica mucho más elaborado y eficaz que el de los métodos diagnósticos y terapéuticos contemporáneos. Y, a su vez, éstos —aún even tualmente conservando su apariencia exterior en cuanto se refiere a los tests, técnicas, relación profesional psicólogo-paciente etc., factor accidental, pero que suele preocupar sobremanera a los psicólogos y estudiantes de psicología cristianos— se podrían regenerar de una manera digna del hombre y del cristiano, y que sobre todo no introdujese consciente o inconscientemente profundas distorsiones bajo su apariencia neutra, *y especialmente a causa de ella.*

Desde el punto de vista negativo, es sumamente importante para la psicología —siguiendo el desarrollo de la *Secunda Secundae*—, la consideración de la soberbia como primer pecado y fuente de los otros, y especialmente su gravedad en cuanto implica una rebelión contra Dios. No podemos dejar de mencionar en este punto el acierto de las intuiciones de Alfred Adler, quien coloca en aquello que la tradición de la sabiduría cristiana llama soberbia la causa más profunda de la neurosis[19].

La *Segunda Parte* de la *Suma Teológica* se cierra con algunas cuestiones referentes a los estados de vida del cristiano, y, especialmente, a la diferencia entre la vida activa

---

[16] *S.Th.* II-II qq. 1-46.

[17] *S.Th.* II-II qq. 23-46.

[18] *S.Th.* II-II qq. 47-170.

[19] Cfr. M. ECHAVARRÍA, *La Soberbia y la Lujuria como patologías centrales de la psique según Alfred Adler y Santo Tomás de Aquino*, en I. ANDEREGGEN-Z. SELIGMANN, *La psicología ante la gracia*, Buenos Aires 1997.

y la vida contemplativa, y a la superioridad de ésta[20], que son imprescindibles en las actuales circunstancias de confusión en la vida cristiana y en la vida consagrada. No olvidemos que de hecho muchas personas consagradas, también entre las dedicadas a la vida contemplativa, son sometidas a tratamientos psicoterapéuticos indiscriminados sin que encuentren quienes entiendan la verdadera causa de sus padecimientos, ni entre quienes deberían guiarlas espiritualmente, ni entre los psicólogos.

La *Tercera Parte* de la *Suma Teológica* se refiere a Cristo, en quien se encuentra la consumación o perfección de toda la actividad teológica. Decía la frase del Concilio Vaticano II antes citada que sólo en Él se esclarece el misterio del hombre. Para quien lo supiere mirar, se encontraría en esta parte el ideal hacia el cual debería apuntar toda ayuda psicológica. Pero en este punto debemos enfrentar una tarea suplementaria que no encontrábamos en los temas anteriores.

En efecto, en nuestra situación contemporánea no se trata solamente de lograr que la atención al hombre perfecto ilumine definitivamente participando de su claridad las zonas más obscuras del psiquismo humano. Se trata además, y antes, de conseguir liberar a la teología contemporánea de la creciente proyección de una psicología modelada exclusivamente sobre la patología y los límites humanos sobre la Persona de Cristo. Se trata de no olvidar que respecto en él nos encontramos con la psíquis humana de una persona que no es humana sino divina. No es posible imaginar ni pensar la unidad de la mente ni de la conciencia de Cristo. Es por excelencia objeto de la fe. Lo sabe muy bien el Aquinate, quien explica de la manera más admirable y más precisa lo que se refiere a la ciencia y las demás perfecciones de la humanidad de Cristo, así como los defectos que voluntariamente asumió para nuestra salvación[21]. Las cuestiones que siguen, acerca de la vida, la pasión, la muerte, la resurrección y la vida gloriosa, nos muestran en su plenitud el misterio pascual, que implícita y explícitamente debe ser el centro de la verdadera «psicología profunda» del cristiano.

A partir de la cuestión 60 de la tercera parte Santo Tomás trata acerca de los sacramentos. ¿Quién no entenderá que tomados en serio, con toda su importancia vital transformadora de la vida, cada uno de ellos está repleto de implicaciones psíquicas? La transformación de la mente humana en su pensar, obrar y sentir concretos son su verdadera finalidad. El bautismo, el orden sagrado, el matrimonio y sobre todo la Eucaristía implican una total transformación de la mente humana y de todo el psiquismo. La vida humana fundada seriamente sobre ellos, aún fenomenológicamente, es totalmente distina de la vida humana vivida con prescindencia de ellos.

Está muy claro que por el sólo hecho de recibir la absolución sacramental la persona no experimenta siempre y necesariamente un cambio en sus afectos, imaginaciones, tendencias negativas en el orden de la sensibilidad. ¿Pero se toman en serio las disposiciones necesarias para recibir el sacramento como parte del mismo sacramento? ¿No será que se piensa en la confesión como en un acto casi mecánico en el que el arrepentimiento juega un papel marginal y casi insignificante? ¿Se toma en serio la

---

[20] *S.Th.* II-II qq. 179-189.
[21] *S.Th.* III qq. 7-15.

importancia de los pecados objetivos, más allá de la intención de la persona, y de su potencial destructivo de la armonía del psiquismo humano?

Si para Freud, como él señala explícitamente, el psicoanálisis reemplaza la confesión y el psicoanalista al sacerdote, una vez constatadas las consecuencias devastadoras del influjos de las ideas frueudianas en la cultura y en la vida concreta de los hombre de nuestros días, deberíamos tener el coraje cristiano de invertir la inversión y de dar consiguientemente a los sacramentos de la reconciliación y del orden sagrado el lugar que les corresponde como medios imprescindibles para el logro de una auténtica vida cristiana, y, por tanto, plenamente humana.

Terminemos formulando algunas observaciones más prácticas. En la situación actual, si queremos mantener viva la filosofía y la Teología de Santo Tomás, no podremos prescindir de la confrontación con la psicología contemporánea, que influye todavía más y más directamente que la filosofía en la situación concreta de la vida de los hombres de nuestros días.

En vista de ello, es importante afrontar de lleno la objeción común que se levanta cada vez que se destaca el valor psicológico del pensamiento de santo Tomás, así como de otros autores clásicos. Es la de que no se encuentran en su filosofía y en su Teología los instrumentos «técnicos» para diagnosticar las «neurosis» y para poder así «curarlas», tratándolas como verdaderas enfermedades. Para ello es necesario situar las cosas en el nivel en el que verdaderamente se desarrolla el pensamiento acerca del hombre en cuanto hombre. Esto es el principio, y es también lo más difícil de lograr. Sin una visión que alcance a levantarse por encima de los esquemas imaginativos y afectivos que tienen atrapada la mente de tantos psicólogos y de otros que los siguen acríticamente es imposible un diálogo serio acerca del tema.

La verdadera «psicología», aún aceptándola, como es razonable en nuestros días y en nuestras circunstancias, como *actividad* —no digo «ciencia»— autónoma respecto del estudio y la aplicación directa de la Teología, la verdadera psicología —digo— está toda por construir en su figura concreta y determinada, en su traducción experimental y terapéutica. Esperemos poder hacerlo sobre las bases de una filosofía y una teología tan profundas como las de Santo Tomás. Aunque en la época que atravesamos, ya no sería poco si se la pudiera fundar sobre el más elemental sentido humano y cristiano. Y si ya muchos de los que han sido formados según los principios de la psicología clásica de este siglo XX están imposibilitados para ello, de no mediar una intervención especial y casi extraordinaria de la Gracia divina, esperemos, con esperanza sobrenatural, que la visión grande e iluminada de los que dirigen las instancias determinantes de la cultura católica pongan, o permitan poner, las primeras semillas para aquella fundación.

Digamos todavía alguna palabra sobre el método, que hemos dejado para el final a fin de hacer comprender la importancia de la perspectiva de totalidad que debe emplearse en cualquier reflexión de tipo «psicológico». En este sentido es inconveniente, tal como se ha hecho en algunos intentos concordistas no muy recientes, reducir el valor psicológico del pensamiento de Santo Tomás al tratado de las pasiones. Por el contrario, ese valor queda máximamente en evidencia cuando se considera al hombre desde la *totalidad* de las perspectivas que encontramos en la filosofía y sobre todo en la Teología del Aquinate. El fundamento de este hecho nos lo da el mismo Doctor

Angélico: la persona es *el todo*[22]. Es por esta misma razón que, desde un punto de vista absolutamente distinto, es atrayente el discurso de las psicologías contemporáneas, que se presenta como totalizador.

Los tomistas tenemos el deber de no caer atrapados en la magia irracional que posee en nuestros días lo relacionado con lo «psicológico», y, en cambio, de proceder científicamente según los más ciertos principios filosóficos y teológicos. Sólo así podremos orientarnos, con la ayuda de Santo Tomás, en este campo, como en tantos otros en los que se nos presentan los desafíos de la cultura contemporánea.

IGNACIO ANDEREGGEN

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

[22] *S.Th.* III q. 2 a. 2.

AQUINAS ON CREATION AND THE METAPHYSICAL FOUNDATIONS OF SCIENCE

In John Milton's *Paradise Lost*, God sends the angel Raphael to Adam and Eve in the Garden of Eden to inform them of Satan's rebellion and of the fallen angel's consequent plan to seduce the happy couple. Raphael's story of the fall of Satan and the creation of the world is part of God's purpose to make sure that the first human beings are «sufficient to stand», although «free to fall». Indeed, the defense of freedom, divine and creaturely, is at the heart of Milton's great epic. Unlike those who deny human freedom in order to protect divine omni-potence, Milton seeks to affirm man's freedom in a world created by God. In fact, Raphael's description of the Father's speaking to the Son about the creation of the world reveals a theme which continues to be attractive in some theological and philosophical circles:

> «And thou, my Word, begotten Son, by thee
> This I perform, speak thou, and be it done:
> My overshadowing Spirit and might with thee
> I send along, ride forth, and bid the Deep
> Within the appointed bounds be Heav'n and Earth,
> Boundless the Deep, because I am who fill
> Infinitude, nor vacuous the space
> Though I uncircumscrib'd myself retire,
> And put forth not my goodness, which is free
> To act or not, Necessity and Chance
> Approach not mee, and what I will is Fate»[1].

Here we have creation depicted as a kind of voluntary withdrawal on God's part. Although «uncircumscrib'd», God chooses to «retire», not to put forth his goodness. God somehow must make room for the existence of creatures; he must furthermore make room for the existence of creatures who function as true causes in the world: not only the causality which inanimate beings exercise, but the causality of human agency as well. The account of creation in *Paradise Lost* is part of the overarching purpose of the poem, which is, as Milton writes in the beginning, «to assert Eternal Providence and justify the ways of God to men».

Understanding the «ways of God» is no easy task. Beginning in the early 1990s, the Vatican Observatory and the Center for Theology and the Natural Sciences in

---

[1] Book VII: 163-173.

Berkeley, California, have been sponsoring a series of conferences on what they call «scientific perspectives on divine action». These conferences have already resulted in the publication of two impressive volumes: *Quantum Cosmology and the Laws of Nature* (1993) and *Chaos and Complexity* (1995). Future conferences are planned on evolutionary and molecular biology, neurobiology and brain research, and quantum physics and quantum field theory. The systematic reflection on the relationship between contemporary science and theology represented in the contributions to these conferences reveals the seriousness with which many contemporary scholars consider the task of using reason in the service of faith. Although a few contributors argue that some form of a Thomistic understanding of primary and secondary causality provides the most fruitful way to account for God's action in the world, most of the scholars attending these conferences embrace process thought in one of its many manifestations.

There is a striking similarity between Milton's account of creation as divine withdrawal and the arguments of many contemporary theologians and scientists. One of the leading proponents of creation's being preceded by some form of divine withdrawal is the German theologian Jürgen Moltmann, who writes:

> «It is only a withdrawal by God into himself that can free the space into which God can act creatively. The *nihil* for *creatio ex nihilo* only comes into being because —and in as far as— the omnipotent and omnipresent God withdraws his presence and restricts his power [...] The Creator is not the "unmoved mover" of the universe. On the contrary, creation is preceded by this self-movement on God's part, a movement which allows creation the space for its own being. God withdraws into himself in order to go out of himself. He "creates" the preconditions for the existence of his creation by withdrawing his presence and his power»[2].

---

[2] J. MOLTMANN, *God in Creation* (New York: Harper and Row, 1985), pp. 86-87. Moltmann traces the origin of this concept of divine withdrawal to the ancient Jewish doctrine of Shekinah, according to which the infinite God can so contract His presence that He dwells in the temple. In the seventeenth century Isaac Luria applied this notion to creation. Lurianic kabbalah claims that «the first act of *Ein-Sof* was not one of revelation and emanation, but, on the contrary, was one of concealment and limitation [...] The starting point of this theory is the idea that the very essence of *Ein-Sof* leaves no space whatsoever for creation, for it is impossible to imagine an area which is not already God, since this would constitute a limitation of His infinity [...] Consequently, an act of creation is possible only through "the entry of God into Himself", that is, through an act of *zimzum* whereby He contracts Himself and so makes it possible for something which is not *Ein-Sof* to exist. Some part of the Godhead, therefore, retreats and leaves room, so to speak, for the creative processes to come into play. Such a retreat must precede any emanation». In kabbalistic contraction the place from which God retreats is merely a point in comparison with His infinity, «but it comprises from our point of view all levels of existence, both spiritual and corporeal (*Encyclopedia Judaica*, [Jerusalem: Keter Publishing Company, 1972], vol. 10, pp. 589-590).

G. Scholem describes Lurianic kabbalah in this way: «In the self-limitation of the divine Being which, instead of acting outwardly in its initial act, turns inward towards itself, Nothingness emerges. Here we have an act in which Nothingness is called forth» (G. SCHOLEM, «Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes»: *Eranos Jahrbuch* 25 [1956] pp. 87-199, at p. 118). See also David NOAK, «Self-Contraction of the Godhead in Kabbalistic Theology», in *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by Lenn E. Goodman (Albany: State University of New York Press, 1992), pp. 299-318. For a recent discussion of Moltmann's analysis of creation, see Alan J. TORRANCE, «*Creatio ex nihilo* and the Spatio-Temporal Dimensions, with Special Reference to Jürgen Moltmann and D. C. Williams», in *The Doctrine of Creation*, edited by Colin E. Gunton (Edinburgh: T. & T. Clark, 1997), pp. 83-103.

The concern is to locate a kind of metaphysical space which can allow for divine agency in the world: a correlative to the need for a similar metaphysical space which allows for the causal agency of creatures. Thus, for example, the fascination with quantum mechanics and chaos theory, since each is viewed as providing the needed metaphysical indeterminacy to provide an arena in which God can act. So long as the universe was seen as a «causally closed» mechanism operating according to the prescriptions of Newtonian mechanics, there seemed to be little room for «God's special action in specific events»[3]. It was Pierre-Simon Laplace who argued that, if one started with precise knowledge of the present state of the universe and of all the forces operating within it, then one could predict the future with certainty. As Laplace put it: with such knowledge «nothing would be uncertain and the future, as the past, would be present to [our]... eyes»[4]. One of the consequences of such an interpretation of classical mechanics —regardless of its historical accuracy— was the development of deism, according to which God's action is restricted to some initial act of creation[5]. For some who accepted the deterministic interpretation of classical mechanics, God's action in the world was limited to filling in the gaps for which science could not account. A «god-of-the-gaps», however, could easily become a disappearing god, since as the natural sciences advance gaps are closed.

In the face of a large literature on divine action in the world[6], I should like to describe briefly the approach of John Polkinghorne, the British physicist and Anglican priest. Polkinghorne has argued extensively that recent chaos theory has opened up new possibilities for understanding divine agency. Many large-scale phenomena seem to contemporary scientists to exhibit unpredictability strikingly similar to the unpredictability expressed by the Heisenberg Uncertainty Principle in the realm of the very small. Why is it, scientists ask, that the trajectory of a baseball is so much easier to predict than that of a flying balloon with the air rushing out of it? The balloon lurches and turns erratically at times and places that seem to be

---

[3] Robert John RUSSELL, «Introduction», *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by Robert John Russell, Nancey Murphy, and Arthur R. Peacocke (Vatican City: Vatican Observatory Publications, 1995), p. 5.

[4] Pierre-Simon Marquis de LAPLACE, *A Philosophical Essay on Probabilities*, 6th edition, translated by F. W. Truscott and F. K. Emory (New York: Dover, 1961), p. 4.

[5] Even the notion of God's continual causing of the existence of things was thought to be challenged by the principle of inertia. Hans Blumenberg and Wolfhart Pannenberg have argued that the principle of inertia entailed the view that the universe was self-sufficient and required no appeal outside of itself —once it existed— to account for all motion and change. Hans BLUMENBERG, *The Legitimacy of the Modern Age,* translated by Robert Wallace (Cambridge, MA: MIT Press, 1971); Wolfhart PANNENBERG, *Toward a Theology of Nature*, translated by Ted Peters (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993), and *Metaphysics and the Idea of God*, translated by Philip Clayton (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1990).

[6] See the essay by Russell noted above for an excellent survey. See also: Philip CLAYTON, *God and Contemporary Science* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997); Owen C. THOMAS (ed.), *God's Activity in the World: The Contemporary Problem* (Chico, California: Scholars Press, 1983); and Owen C. THOMAS, «Recent Thought on Divine Agency», in *Divine Action*, edited by Brian Hebblethwaite and Edward Henderson (Edinburgh: T. and T. Clark, 1990), pp. 35-50. Thomas thinks that there are only two adequate approaches to the question: either process theology or the Thomistic understanding of primary and secondary causality.

impossible to predict. «The balloon obeys Newton's laws just as much as the baseball does; then why is its behavior so much harder to predict than that of the ball»[7]? Uncertainties in our knowledge of the motion of the balloon quickly overwhelm our ability to account for its motion with precision. The recognition of such uncertainties is the foundation of chaos theory[8].

The world described by classical dynamics was for many easily compared to a clock in which the regular patterns of behavior could be understood and were, accordingly, quite predictable. Chaos theory argues that most of the physical world is not like a clock: to use Karl Popper's famous phrase, there are more clouds than clocks in the world. The great complexity evident in the various systems that constitute the world —on all levels, from the very small to the very large— are so sensitive to circumstance that they are intrinsically unpredictable. Polkinghorne

---

[7] James P. CRUTCHFIELD, J. Doyne FARMER, Norman H. PACKARD, and Robert S. SHAW, «Chaos», in *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action, op. cit.*, p. 36.

[8] Karl YOUNG offers a succinct analysis of chaos theory in «Deterministic Chaos and Quantum Chaology», in *Religion and Science*, edited by W. Mark Richardson and Wesley J. Wildman (New York: Routledge, 1996), pp. 227-242. Chaotic systems, based in classical mechanics, have two principal features: they are deterministic (i.e., the system functions according to rigid, deterministic laws, so that any state of the system is traceable to precise initial conditions), and they are nonlinear (the sum of two states of the system at times t_1 and t_2 is not generally the state of the system at time t_1 and t_2). Young thinks that chaos theory represents essentially an epistemological claim. Consider an old hollow log with a stream of water flowing in at one end yet leaving the other end was not a steady trickle, but drops of various sizes. «The log had performed a nonlinear transformation of the input just like a non-linear equation acting on numerical input [...] That the additivity of causes does not lead to the additivity of effects, as in linear systems, allows for evolution from nearly identical states to extremely dissimilar ones» (pp. 232-233). One of the characteristic features of chaos theory is its recognition of SDIC: sensitive dependence on initial conditions. Its most famous example is the «butterfly effect» described by meteorologist Edward Lorenz in his discovery of SDIC in computer simulations of the earth's atmosphere. See Edward LORENZ, *The Essence of Chaos* (Seattle, WA: University of Washington Press, 1993). Lorenz writes that «chaos» refers to processes (such as a rock's tumbling down a mountain side) whose variations are not random but look random (p. 4). For a good account of SDIC and chaos theory see Ian STEWART, *Nature's Numbers* (New York: Basic Books, 1995), especially the chapter «Do Dice Play God?», pp. 107-126.

Here is how Crutchfield, *et al.* put it: «[...] [S]imple deterministic systems with only a few elements can generate random behavior. The randomness is fundamental; gathering more information does not make it go away. Randomness generated in this way has come to be called chaos. A seeming paradox is that chaos is deterministic, generated by fixed rules that do not themselves involve any elements of chance. In principle the future is completely determined by the past, but in practice small uncertainties are amplified, so that even though the behavior is predictable in the short term, it is unpredictable in the long term. There is order in chaos: underlying chaotic behavior there are elegant geometric forms that create randomness in the same way as a card dealer shuffles a deck of cards or a blender mixes cake batter». «In the past few years a growing number of systems have been shown to exhibit randomness due to a simple chaotic attractor. Among them are the convection pattern of fluid heated in a small box, oscillating concentration levels in a stirred-chemical reaction, the beating of chicken-heart cells, and a large number of electrical and mechanical oscillators. In addition computer models of phenomena ranging from epidemics to the electrical activity of a nerve cell to stellar observations have been shown to possess this simple type of randomness. There are even experiments now under way that are searching for chaos in areas as disparate as brain waves and economics» («Chaos», in *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action, op. cit.*, p. 35 and p. 46). See also Wesley J. WILDMAN and Robert John RUSSELL, «Chaos: A Mathematical Introduction with Philosophical Reflections», in *Chaos and Complexity..., op. cit.*, especially pp. 49-51.

thinks that term «chaos» is unfortunate because the apparent haphazardness does occur within restricted domains of possibility. «The most obvious thing to say about chaotic systems is that they are intrinsically unpredictable. Their exquisite sensitivity means that we can never know enough to be able to predict with any long-term reliability how they will behave»[9]. Polkinghorne argues that the epistemological limitations which chaos theory presents point to a fundamental feature of the world, what he calls an «ontological openness»:

> «I want to say that the physical world is open in its process, that the future is not just a tautologous spelling-out of what was already implicit in the past, but there is genuine novelty, genuine becoming, in the history of the universe [...] The dead hand of the Laplacean Calculator is relaxed and there is scope for forms of causality other than the energetic transactions of current physical theory. As we shall see there is room for the operation of holistic organizing principles (presently unknown to us, but in principle open to scientific discernment), for human intentionality, and for divine providential interaction. The character of such influence is perhaps best conceived as "active information"[10], the creation of novel forms carried by a flexible material substrate»[11].

Thus chaos theory presents us with the possibility of «a metaphysically attractive option of openness, a causal grid from below which delineates an envelope of possibility (it is not the case that anything can happen but many things can), within which there remains room for manoeuvre»[12].

Given the essential metaphysical indeterminacy of the very large and the very small, we must conclude, Polkinghorne argues, that God does not know the future. Such ignorance is not an imperfection in the divine nature, «for the future is not yet there to be known. Of course God is ready for the future —God will not be caught out but is, in fact, exceptionally well-prepared for it— but even God does not know beforehand what the outcome of a free process or a free action will be»[13].

---

[9] John POLKINGHORNE, «The Laws of Nature and the Laws of Physics», in *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by Robert John Russell, Nancey Murphy, and C. J. Isham (Vatican City: Vatican Observatory Publications, 1993), p. 441.

[10] Here «information» doesn't mean a body of facts, but rather a principle of organization. Polkinghorne is concerned to reject any notion of a «transaction of energy». «It seems to me entirely conceivable that God [...] interacts with the creation through the input of active information into its open physical process. We glimpse, in a rudimentary way, what might lie behind theology's language of God's "guiding" and "drawing on" creation, language often associated with talk of the Spirit working immanently on the "inside" of creation [...] [W]e seem to discover a world that is open to divine agency within it. If the concept of top-down interaction through active information contains within it a glimmer of truth, we do not need to suppose that it exhausts all accounts that might be given of God's activity [the example he has in mind is Christ's resurrection]» («Chaos Theory and Divine Action», in *Religion and Science*, edited by W. Mark Richardson and Wesley J. Wildman [New York: Routledge, 1996], pp. 248 and 251).

[11] John POLKINGHORNE, «The Laws of Nature and the Laws of Physics"», *op. cit.*, pp. 441-442.

[12] «How that manoeuvre is executed will depend upon other organizing principles, active in the situation, viewed holistically. A chaotic system faces a future of labyrinthine possibilities, which it will thread its way through according to the indiscernible effects of infinitesimal triggers, nudging it this way or that [...] [C]haos theory [is] actually an approximation to a more supple reality, these triggers of vanishingly small energy input become non-energetic items of information input ("this way", "that way") as proliferating possibilities are negotiated. The way the envelope of possibility is actually traversed will depend upon *downward causation* by such information input, for whose operation it affords the necessary room for manoeuvre» (*Ibid.*, p. 443).

[13] *Ibid.*, p. 447. Keith WARD offers an extensive analysis and rejection of the traditional view of God's timelessness; see *Religion and Creation* (Oxford: Oxford University Press, 1996), pp. 256-284.

Polkinghorne compares what we might call a limitation on divine omniscience with a corresponding limitation of divine omnipotence in the act of creation.

> «We have become used to the notion that God's act of creation involves a kenosis (emptying) of divine omnipotence, which allows for something other than God to exist, endowed with genuine freedom. I am suggesting that we need to go further and recognize that the act of creating the other in its freedom involves also a kenosis of the divine omniscience. God continues to know all that can be known, possessing what philosophers call a current omniscience, but God does not possess an absolute omniscience, for God allows the future to be truly open. I do not think that this negates the Christian hope of ultimate eschatological fulfillment. God may be held to bring about such determinate purpose even if it is by way of contingent paths»[14].

And more recently, Polkinghorne has written: «The act of creation involves a voluntary limitation, not only of divine power in allowing the other to be, but also of divine knowledge in allowing the future to be open»[15].

The philosophical issues connected to a proper interpretation of quantum mechanics and chaos theory are extraordinarily complex. Robert J. Russell and Wesley J. Wildman[16], for example, have argued persuasively that it is philosophically dangerous to move from the essentially mathematical realm of chaos theory to reach conclusions about metaphysical determinism or indeterminism; nor ought one to equate unpredictability with indeterminism. They note the use made by chaos theory in some theological circles:

> «The development of chaos theory has been welcomed by some theologians as powerful evidence that the universe is metaphysically open (i.e., not completely deterministic) at the macro-level. Metaphysical indeterminacy at the quantum level does not even need to be assumed, on this view, for chaos theory makes room for human freedom and divine acts in history that work wholly within nature's metaphysical openness and do not violate natural laws [...] [Such an interpretation is] without justification [...] since it makes little sense to appeal to chaos theory as positive evidence for metaphysical indeterminism when chaos theory is itself so useful for strengthening the hypothesis of metaphysical determinism: it provides a powerful way for determinists to argue that many kinds of apparent randomness in nature should be subsumed under deterministic covering laws»[17].

---

[14] *Ibid.*, pp. 447-448. On the final point in the quotation see D. BARTHOLOMEW, *God of Chance* (London: SCM Press, 1984).

[15] John POLKINGHORNE, «Chaos Theory and Divine Action», *op. cit.*, p. 250. «An evolutionary universe is to be understood theologically as one that is allowed by God, within certain limits, to make itself by exploring and realizing its own inherent fruitfulness. The gift of creaturely freedom is costly, for it carries with it the precariousness inherent in the self-restriction of divine control» (p. 249).

[16] Wesley J. WILDMAN and Robert John RUSSELL, «Chaos: A Mathematical Introduction with Philosophical Reflections», in *Chaos and Complexity...*, *op. cit.*, pp. 49-90.

[17] *Ibid.*, pp. 84 and 86. They refer to one of the classic examples, radioactive decay: «The average number of alpha particles emitted by a uranium sample is predictable; it decreases exponentially with time. The exact number of alpha decays each second, however, is random. Randomness here always means at least that no known equation determines the exact number, but it sometimes carries the additional suggestions of metaphysical indeterminism. The connection to metaphysics is hazardous, however, because it depends upon choosing between conflicting interpretations of quantum physics – and both deterministic interpretations (such as non-local hidden variables) and indeterministic interpretations are presently defended». They point out that it is important to recognize that «speaking of randomness in mathematics does not by itself presuppose metaphysical indeterminism [...] [W]e are justified in speaking of two metaphysically neutral kinds of randomness (chaotic and strict) defined in terms of two varieties of unpredictability (eventual and total), and correlated with several types of

We might also wonder about the ease with which Polkinghorne moves from claims in epistemology to claims in metaphysics. Various attempts by Polkinghorne, Arthur Peacocke, Nancey Murphy, George Ellis[18], and others to locate a venue for divine agency in the indeterminism of contemporary physics really amount to the claim that any account of the physical world in the natural sciences is somehow inherently incomplete. In other words, these authors must maintain that the natural sciences cannot in principle provide a complete, coherent account of physical reality[19].

My concern here is not with the complex questions of how properly to interpret quantum mechanics or chaos theory. What I should like to focus on is the concern for metaphysical space which informs the arguments of so many contemporary writers on science and theology —and to show how a return to Aquinas' discussion of creation is particularly fruitful— especially his understanding of how God is the complete cause of the whole reality of whatever is and yet in the created world there is a rich array of real secondary causes[20]. God's creative act, for Aquinas, is not an example of divine withdrawal[21] but is, rather, the exercise of divine omnipotence. Furthermore, Aquinas' understanding of creation affirms the integrity and relative autonomy of the physical world and the adequacy of the natural sciences themselves to describe this world.

---

predictability. Chaotic randomness is neither absence of randomness nor strict randomness but a tertium quid. This is one way in which the phenomenon of chaos in mathematics is remarkable. Whereas it might once have been supposed that predictability and unpredictability were directly opposed, chaos theory opens up a nether-world in which this supposedly sharp distinction is blurred to the extent that a particular kind of unpredictability (eventual) occurs in the context of predictability-in-principle and even what we have called temporary-predictability-in-practice. We are thus justified in speaking of a more or less unforeseen albeit weak type of randomness, namely chaotic randomness» (*Ibid.*, p. 76).

[18] See their essays in *Chaos and Complexity...*, *op. cit.*

[19] This is a criticism aptly made by Willem B. DREES in «Gaps for God?», in *Chaos and Complex-ity: Scientific Perspectives on Divine Action*, *op. cit.*, pp. 223-237. That Polkinghorne is particularly susceptible to this criticism can be seen in the following observation he makes in this same volume: «For a chaotic system, its strange attractor represents the envelope of possibility within which its future motion will be contained. The infinitely variable paths of exploration of this strange attractor are not discriminated from each other by differences of energy. They represent different patterns of behavior, different unfoldings of temporal development. In a conventional interpretation of classical chaos theory, these different patterns of possibility are brought about by sensitive responses to infinitesimal disturbances of the system. Our metaphysical proposal replaces these physical nudges by a causal agency operating in the openness represented by the range of possible behaviors contained within the monoenergetic strange attractor. What was previously seen as the limit of predictability now represents a 'gap' within which other forms of causality can be at work» (John POLKINGHORNE, «The Metaphysics of Divine Action», in *Chaos and Complexity...*, pp. 153-154).

[20] I do not intend to discuss here the complex questions concerning different senses of «causality». Too often, those who examine the distinction Aquinas draws between primary and secondary causality, read Aquinas in the light of a Humean understanding of cause. See William A. WALLACE, *Causality and Scientific Explanation*, 2 vols. (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1972), and Joseph DE FINANCE, *Conoscenza dell'essere*, translated by M. Delmirani (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1993), pp. 332-423.

[21] This is what Polkinghorne calls «a kenosis (or emptying) of divine omnipotence».

Aquinas' discussion of creation occurs in the context of an extensive examination of this subject in mediaeval Islamic and Jewish thought[22]. Averroes, for example, rejected the idea of creation out of nothing in its strict sense. He thought that creation consisted in God's eternally converting potentialities into actually existing things. For Averroes, the doctrine of creation out of nothing contradicted the existence of a true natural causality in the universe. In response to al-Ghazali's defense of creation out of nothing, Averroes wrote:

> «[al-Ghazali's] assertion [in defense of creation out of nothing]... that life can proceed from the lifeless and knowledge from what does not possess knowledge, and that the dignity of the First consists only in its being the principle of the universe, is false. For if life could proceed from the lifeless, then the existent might proceed from the non-existent, and then anything whatever might proceed from anything whatever, and there would be no congruity between causes and effects [...]»[23].

Averroes argues that in a universe without real natural causation, «specific potentialities to act and to be acted upon are reduced to shambles» and causal relations «to mere happen-stance»[24]. Thus, for Averroes, there could be no science of nature if the universe were created out of nothing. In several long commentaries on various treatises of Aristotle, Averroes rejects Avicenna's theory of emanation and argues that God's connection to the universe ought to be understood in terms of final causality[25]. Averroes is critical of what he considers to be Avicenna's confusion of metaphysics and physics, in particular, the introduction of the argument for the prime mover into metaphysics[26]. Also, in defense of real causality in nature, Averroes is troubled by Avicenna's reliance on the immediate action of immaterial agents (separated forms) in the various changes in the physical world.

Also important is the thought of another twelfth century thinker, the Jewish theologian and philosopher, Maimonides (1135-1204)[27]. Along with Averroes,

---

[22] For a fuller discussion of Aquinas' understanding of creation, see William E. CARROLL, «Thomas Aquinas and Big Bang Cosmology»: *Sapientia* 53 (1998), pp. 73-95. Although some of the arguments in the next few paragraphs are taken from this article, they are usefully repeated here.

[23] *Tahafut al-Tahafut*, trans. by Simon Van den Bergh (London: Luzac, 1954), p. 452; also quoted in Barry KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation* (Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1985) p. 353. Two recent works on Averroes of particular interest are: Roger ARNALDEZ, *Averroès: un rationaliste en Islam* (Paris, Éditions Balland, 1998) and Dominique URVOY, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman* (Paris: Flammarion, 1998).

[24] Quoted in KOGAN, p. 218.

[25] Particularly in his *Long Commentary on Aristotle's «Metaphysics»* (*ca.* 1190); Deborah BLACK, «Averroës», in *Dictionary of Literary Biography*, vol. 115 of *Medieval Philosophers*, edited by Jeremiah Hackett (Detroit: Gale Research, 1882), p. 77.

[26] Roger Arnaldez observes that «unlike Avicenna who strives to deduce, at least theoretically, the physical from the metaphysical, Averroes is essentially a philosopher of nature. In a passage of commentary on Book Λ of the *Metaphysics*, he writes, in express opposition to Avicenna, that unless the metaphysician instantly requested of the physicist that he pass on to him the idea and the reality of movement, he would have no knowledge of it. Physics is therefore fundamental, and metaphysics simply crowns the whole structure of the positive sciences» («L'Histoire de la pensée grecque vue par les Arabes»: *Bulletin de la societé française de philosophie* 72, no. 3 (1978), p. 168).

[27] For a comparison of Avicenna, Maimonides, and Aquinas, see: David BURRELL, *Knowing the Unknowable God* (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1986), *Freedom and Creation in Three Traditions* (Id., 1993), and «Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers», in *The Cambridge Companion To Aquinas*, edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge

Maimonides was critical of the *kalam* theologians who assign all causal agency to God. Without the necessary nexus between cause and effect, discoverable in the natural order, the world would be unintelligible and a science of nature would be impossible. The *kalam* theologians, as Maimonides represents them, give no consideration to how things really exist, for this is «merely a custom», and could just as well be otherwise[28].

> «They [the kalam theologians] assert that when a man moves a pen, it is not the man who moves it; for the motion occurring in the pen is an accident created by God in the pen. Similarly the motion of the hand, which we think of as moving the pen, is an accident created by God in the moving hand. Only, God has instituted the habit that the motion of the hand is concomitant with the motion of the pen, without the hand exercising in any respect an influence on, or being causative in regard to, the motion of the pen»[29].

He is also critical of their claims to demonstrate that the world is not eternal but has been created out of nothing. Maimonides thinks that whether the universe is eternal or «temporally created» cannot be known by the human intellect with certainty. The most a believer can do is to refute the «proofs of the philosophers bearing on the eternity of the world»[30].

One of the great accomplishments of Thomas Aquinas is the understanding of creation he sets forth: an understanding which is consistent with biblical revelation, Church doctrine[31], and the principles of natural science[32].

> «The immense achievement of Aquinas is to have explained so much of the Christian teaching on creation in philosophical terms. Nearly everything essential to the Christian idea of creation —the existence of the Creator, the uniqueness of the Creator, the fact that creation is properly out of nothing, the fact that the Creator creates freely— is not only philosophically comprehensible, according to Aquinas, but also philosophically demonstrable. Only one major element of the Christian teaching, the temporal beginning of the world, is not philosophically demonstrable, although it is certainly comprehensible philosophically»[33].

University Press, 1993), pp. 60-84. Also, Roger ARNALDEZ, *À la croisée des trois monothéismes: Une communauté de pensée au Moyen Âge* (Paris: Albin Michel, 1993). Recent studies of Maimonides include: Marvin FOX, *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1990); S. PINES and Y. YOVEL (eds.), *Maimonides and Philosophy* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1986); various essays in *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodmann (New York: State University of New York Press, 1992); Alfred IVRY, «Maimonides on Creation», in *Creation and the End of Days: Judaism and Scientific Cosmology*, edited by David Noak (Washington D.C.: University Press of America, 1986), pp. 185-213; Avital WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide: un dialogue exemplaire* (Paris: Cerf, 1988).

[28] Moses MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, translated by S. Pines (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), Book I, c. 71, p. 179.

[29] *Guide...*, I. 73, sixth premise, p. 202.

[30] *Guide...*, I. 71, p. 180. Maimonides criticizes the methods of the *kalam* theologians, who claim first to demonstrate the temporal creation of the world out of nothing and then to argue from such a creation to the existence of God. In fact, he suggests that the better method is to prove that God exists, is One, and is incorporeal, on the *assumption* that the universe is eternal (*Guide...* I. 71, pp. 180-181).

[31] The Fourth Lateran Council (1215) affirms the doctrine of creation *ex nihilo*, and, furthermore, that creation occurs *ab initio temporis*.

[32] Especially as set forth in Aristotle's *Posterior Analytics* and *Physics*.

[33] Steven E. BALDNER and William E. CARROLL, *Aquinas on Creation* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997), p. 62.

Aquinas' doctrine of creation is the wider context of this analysis; the focus is the specific problem of affirming the complete dependence of all that is on God as Creator without denying the existence of real causes in the created order.

As we have seen, for Averroes any doctrine of creation *ex nihilo* destroyed the possibility of a science of nature since the radical contingency of such a created world eliminated the possibility of stable natures and necessary connections between causes and effects. Aquinas does tell us that any creature, by its own nature, that is, left completely to itself, is non-being rather than being. Any creature must be caused to be continuously by God lest it return to the non-being, the nothingness, which it properly is. It is true to say that the creature is literally nothing without the creative causality of God.

Nevertheless, we must remember that the being of creatures, rather than being an accident, is the ultimate perfection or actuality of the creature[34]. Most profoundly, in the depths of any creature is its being; a creature is nothing so much as its own being. The creature, thus, far from being an insubstantial, quasi-nothing, is a real something, existing on its own. In giving being to the creature, God does not merely make the creature to be an extension of Himself; rather He gives the creature an inherent stability in being, i.e., a tendency to exist. God gives being in such a way that the tendency of the given being is not to lapse into non-being but precisely to remain in being. God so constitutes the being of creatures that they tend to exist and not to fall into nothingness[35].

An illustration of the fact that in Aquinas' doctrine being belongs to the creature in a radical way can be found in the *De potentia Dei* (q. 5, a. 3), where he asks whether God can return the creature to nothing. When Aquinas answers this question he rejects the view of Avicenna, who had argued that the essence of the creature is of itself a pure possibility toward either being or non-being. Aquinas agrees with Averroes in thinking that some creatures, such as immaterial substances and heavenly bodies, have an inherent necessity for existing, for there is in them no possibility for corruption. Aquinas, however, carries Averroes' point further, and

---

[34] *In I Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 3.

[35] «The natures of creatures manifest that no creatures are degenerating into nothing, either because they are immaterial beings, in which there is no potency to non-being, or because they are material beings, and these remain in existence, at least in their matter, which is incorruptible» (*Summa theologiae* I, q. 104, a. 4, sol.). See also *De potentia Dei*, q. 5, a. 4. On this point it is helpful to compare the doctrine of St. Bonaventure who, like Aquinas, does not hold that created beings have a tendency to non-existence, but who, unlike Aquinas, thinks that since creatures are *temporal* they need a maintenance in being, called conservation, that is different from their being created in the first place. It is true for both Aquinas and Bonaventure that creatures will cease to exist if God should cease to cause their existence. For Aquinas, however, God gives being, and no other act is required in order to keep creatures in existence. For Bonaventure, on the other hand, God must perform two different acts: He gives being initially and, since the creature cannot naturally maintain its own existence, He conserves the creature in existence (BONAVENTURE, *In II Sent.*, dist. 37, a. 1, q. 2, sol.). In other words, according to Bonaventure, if we look at the natural principles of a creature, form and matter, the creature is not mutable into absolute non-being. If, however, we look at the fact that creatures are made out of nothing, we find an inherent emptiness (*vanitas*), instability (*instabilitas*), and mutability (*vertibilitas*). Hence, by nature creatures are mutable into non-being, but by God's grace they are conserved in being. See BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 8, part 1, a. 2, q. 2, sol. and ad 7-8.

argues that no creature, whether material or immaterial, has any sort of potency for non-being: «[...] in the whole of created nature, there is no potency through which it is possible for something to tend into nothing»[36]. It is true that material bodies tend to corrupt, but matter itself, prime matter, is incorruptible. The whole of the universe, considered in itself, has its own being and tends to continue in being. Of itself, it has no potency, or tendency, to non-being. However true it may be to say that the creature would be absolutely nothing without the creative causality of God, still, the creature really and even fundamentally, has its very own being[37]. For Aquinas, the contingency involved in creation is an expression of the *relation* of dependency on the Creator; it is not so much a characteristic of the creature itself[38].

According to Aquinas, creation is not a change. Creation is the complete causing of the whole reality of whatever is[39]. To create is to give existence, and Aquinas locates creation in the category of relation, although a peculiar type of relation. The creature is really related to the Creator, but the Creator is not really related to the creature. If the relation were really reciprocal, then changes in one would involve changes in the other, and Aquinas is always quick to remind us that God is absolutely immutable[40]. Aquinas explains that the relation of a knower to the thing known is

---

[36] *De potentia Dei*, q. 5, a. 3, sol.

[37] «Being is innermost in each thing and most fundamentally inherent in all things [...]» (*Summa theologiae* I, q. 8, a. 1.

[38] Many interpreters of Aquinas contrast his view of creation with the eternal and necessary world of Greek philosophy. Aquinas does not really identify being created with being contingent. In fact, he distinguishes the necessary from the contingent by noting (following Aristotle) that to be necessary means «cannot be otherwise». Aquinas has in mind the incorruptible, immaterial heavens. Aquinas distinguishes between necessary and contingent beings within the created order. See *Summa Contra Gentiles* III.94. For Aquinas there are beings which are absolutely necessary because in them there is no potency to non-being. Material beings, on the other hand, possess a potency with respect to other forms and thus «can be other than they are». Aquinas often observes that «to be simply necessary is not incompatible with the notion of created being» (*Summa Contra Gentiles* II.30). «Things are said to be necessary and contingent according to a potentiality that is in them, and not according to God's potentiality» (*Summa Contra Gentiles* II.55). «[I]t pertains to divine providence to produce every grade of being. And thus it has prepared for some things necessary causes, so that they happen of necessity; for others contingent causes, that they may happen by contingency, according to the nature of their proximate causes [...] We must remember that properly speaking necessary and contingent are consequent upon being, as such. Hence the mode both of necessity and of contingency falls under the foresight of God, who provides universally for all being; not under the foresight of causes that provide only for some particular order of things» (*Summa theologiae* I, q. 22, a. 4). God, as necessary being, is necessary *per se*; created necessary beings have a cause of their necessity. For further discussion, with references, see BALDNER and CARROLL, *op. cit.*, pp. 28-29.

[39] For an account of Aquinas' understanding of creation, see BALDNER and CARROLL, *Aquinas on Creation, op. cit.*, and William E. CARROLL, «Thomas Aquinas and Big Bang Cosmology»: *Sapientia* 53 (1998), pp. 73-95. A.-D. SERTILLANGES writes: «Creation, even when attached to the notion of beginning, cannot be regarded as an historical event. It is not an event at all because there is no stage at which this "event" could be enacted; because nothing takes place, because no change is produced. There was no reality before the first instant of the world's existence, though there are subsequent realities and events» (*Foundations of Thomistic Philosophy* [St. Louis, 1931], p. 102).

[40] «God who moves all things, must Himself be unmovable. If He, being the first mover, were Himself moved, He would have to be moved either by Himself or by another. He cannot be moved by another, for then there would have to be some mover prior to Him, which is against the very idea of a first mover. If He is moved by Himself, this can be conceived in two ways: either that He is a mover and

like the relation of a creature to its Creator; i.e., the relation is non-mutual[41]. The knower is really related to, and really dependent (for knowledge) upon the knowable thing, but the knowable thing is not in any way affected by the knower. The knowable thing may have a relation of reason (*relatio rationis*) to the knower, but it is not really related to the knower. Similarly, God is not really related to the creature, i.e., God does not depend upon the creature in any way, nor is He affected by the creature, but the creature is completely and constantly dependent upon the creator. In the creature, the real relation to the creator has two elements: it is *ad aliud*, i.e., dependent upon God, and it is an attribute inhering in the creature as in a subject[42].

Since creatures do have their own being, they are able to be true, autonomous causes. Although God is the immediate cause of all being, creatures are still true causes of effects. Aquinas' explanation is that creatures are the true causes of whatever comes to be either through motion or generation and that God is the cause of the being of all things, even of that which is produced through motion or generation. God is the constant cause of all being; creatures cause, as it were, only the determinations of being. The creature causes *this* form to be in *this* matter, by bringing the form into actuality from the potency of matter, but God causes the matter to be and thus gives it a potency to form. Creatures, thus, are the true causes of most[43] substantial and accidental changes in that they produce the new form, but as to the production of being itself, God is always the proper cause.

In *De potentia Dei* Aquinas investigates in considerable detail the relationship between creation and «the work of nature»:

> «[...] [W]e must admit without any qualification that God operates in the operations of nature and will. Some, however, through failing to understand this aright fell into error, and

---

moved according to the same respect or that He is a mover according to one aspect of Him and is moved according to another aspect. The first of these alternatives is ruled out. For everything that is moved is, to that extent, in potency, and whatever moves [i.e., changes] is in act. Therefore if God is both mover and moved according to the same respect, He has to be in potency and in act according to the same respect, which is impossible. The second alternative is likewise out of the question. If one part were causing motion and another were being moved, there would be no first mover himself as such, but only by reason of the part of him which causes motion [...] Accordingly, the first mover must be altogether unmovable» (*Compendium of Theology*, c. 4). See also *Summa theologiae* I, q. 9, a. 1. For a thorough discussion of God's immutability, see Michael J. DODDS, O. P., *The Unchanging God of Love: A Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in View of Certain Contemporary Criticism of This Doctrine* (Fribourg [Switzerland]: Fribourg University Press, 1986).

[41] *Summa theologiae* I, q. 13, a. 7.

[42] The fact that creation is a real relation in the creature, therefore, indicates both that creation is prior to the creature and that creation is posterior to the creature. In one sense, creation is prior to the creature, for the creature's relation *ad aliud* is a relation of complete dependence upon the Creator, and such dependence is absolutely prior to everything else in the creature. In another sense, creation is posterior to the creature, for creation inheres in the creature like an essential attribute. Creation in the creature, i.e., creation in the passive sense, is both the activity that the creature is constantly receiving in order to exist and the result of that activity, which forms part of the essential make-up of the creature. For a good discussion of this general topic, see Frederick D. WILHELMSEN, «Creation as a Relation in Saint Thomas Aquinas»: *Modern Schoolman* 56 (1979), pp. 107-133.

[43] Aquinas points out that creatures cannot be the causes of angels or human souls or heavenly bodies (the latter were not, according to mediaeval cosmology, subject to contrareity), nor of temporally first members of every species (since no prior members of the species were present to generate these first members).

ascribed to God every operation of nature in the sense that nature does nothing at all by its own power. They were led to hold this opinion by various arguments. Thus according to Rabbi Moses some of the sages in the Moorish books of law asserted that all these natural forms are accidents, and since an accident cannot pass from one subject to another, they deemed it impossible for a natural agent by its form to produce in any way a similar form in another subject, and consequently they said that fire does not heat but God creates heat in that which is made hot [...] It [the position of the kalam theologians which Maimonides criticizes] is also opposed to reason which convinces us that nothing in nature is void of purpose. Now unless natural things had an action of their own the forms and forces with which they are endowed would be to no purpose; thus if a knife does not cut, its sharpness is useless. It would also be useless to set fire to the coal, if God ignites the coal without fire [...] [After several other arguments, Aquinas continues] Hence we are to understand that God works in every natural thing not as though the natural thing were altogether inert, but because God works in both nature and will when they work»[44].

Aquinas continues his analysis be providing an explanation of *how* it is that God is the cause of another's actions, those «works of nature»:

«It must be observed that one thing may be the cause of another's action in several ways. First, by giving it the power to act: thus it is said that the generator moves heavy and light bodies, inasmuch as it gives them the power from which that movement results. In this way God causes all the actions of nature, because he gave natural things the forces whereby they are able to act, not only as the generator gives power to heavy and light bodies yet does not preserve it, but also as upholding its very being, forasmuch as he is the cause of the power bestowed, not only like the generator in its becoming, but also in its being; and thus God may be said to be the cause of an action by both causing and upholding the natural power in its being[...] Now in every natural thing we find that it is a being, a natural thing, and of this or that nature. The first is common to all beings, the second to all natural things, the third to all the members of a species, while a fourth, if we take accidents into account, is proper to this or that individual. Accordingly this or that individual thing cannot by its action produce another individual of the same species except as the instrument of that cause which includes in its scope the whole species and, besides, the whole being of the inferior creature. Wherefore no action in these lower bodies attains to the production of a species except through the power of the heavenly body, nor does anything produce being except by the power of God. For being is the most common first effect and more intimate than all other effects: wherefore it is an effect which it belongs to God alone to produce by his own power [...] Therefore God is the cause of every action, inasmuch as every agent is an instrument of the divine power operating [...] Therefore God is the cause of everything's action inasmuch as he gives everything the power to act, and preserves it in being and applies it to action, and inasmuch as by his power every other power acts[...]»[45].

The issue concerns the general problem of how one substance can become another substance and how anything can cause this to happen. Where does the form of the new substance[46] come from? Either the new form always existed, in which case it does not come into being; or it never existed, in which case it cannot come into being. Aquinas describes two erroneous accounts of how new things come to be. According to one view, forms pre-exist in matter; thus generation is but the extraction of one thing from another. The forms of new things are actually present in matter, but hidden, and natural agents produce new things only in the sense that they

---

[44] *De potentia Dei* q. 3 a. 7.

[45] *Ibid.*

[46] Aquinas accepts Aristotle's understanding of change, in the categories of both substance and accident, which refers to the loss and acquisition of form (substantial and/or accidental).

serve to reveal what is already there. Aquinas thinks that such a view of «the works of nature» suffers from an «ignorance of matter», a failure to distinguish between potency and act. The forms of things which are produced by nature exist in matter, but only potentially, not actually. Such a distinction between potency and act is essential for making sense of real generation, real novelty, in the world.

Others thought that forms cannot proceed from matter because forms are immaterial realities, and matter is not part of form. Thus, the forms of new things must, quite literally, come from nothing[47]. Natural agents lack the power to produce forms from nothing, and thus a supernatural agent is necessary for the generation of new forms. Real becoming in the world is thereby reduced to the action of an extrinsic *dator formarum* (giver of forms). This is the view of Avicenna, for whom natural forms flow from the lowest of the spiritual substances. Natural agents only prepare matter for the reception of forms; the forms come to be *per viam creationis*[48], and creation is always mingled with the activity of natural agents. Aquinas claims that this view arose because of an «ignorance of forms»: the view that the form of a thing is a subsistent entity (a *quod est*). Aquinas was always alert to avoid the reification of form or matter; they are principles of things, not things in themselves. Form, for Aquinas, is that whereby a thing is (a *quo est*). Those things which come to be are composites of form and matter; it is not, strictly, the form which comes to be; it is the *substance*, which has a certain form, which comes to be, subsists, and whose coming-into-being must be explained.

---

[47] «It must be observed, then, that these opinions arose from ignorance of the nature of form, just as the first-mentioned opinions arose from ignorance of the nature of matter. For being is not predicated univocally of the form and the thing generated. A generated natural thing is said to be per se and properly, as having being and subsisting in that being: whereas the form is not thus said to be, for it does not subsist, nor has it being per se; and it is said to exist or be, because something is by it: thus accidents are described as beings, because by them a substance is qualified or quantified, but not as though by them it is simply, as it is by its substantial form. Hence it is more correct to say that an accident is of something rather than that it is something [*Metaph.* VII, 2]. Now that which is made is said to become according to the way in which it is: because its being is the term of its making: so that properly speaking it is the composite that is made per se. Whereas the form properly speaking is not made but is that whereby a thing is made, that is to say it is by acquiring the form that a thing is said to be made. Accordingly the fact that nature makes nothing out of nothing does not prevent our asserting that substantial forms acquire being through the action of nature: since that which is made is not the form but the composite, which is made from matter and not out of nothing. And it is made from matter, in so far as matter is potentially the composite through having the form potentially. Consequently it is not correct to say that the form is made in matter, rather should we say that it is educed from the potentiality of matter. And from this principle that the composite and not the form is made the Philosopher [*Metaph.* VII, 8] proves that forms result from natural agents [...]» (*De potentia Dei* q. 3 a. 8).

[48] The *dator formarum* is also the «agent intellect» by which the human mind knows all reality. This agent intellect is immaterial and separated from matter, and therefore one for all mankind. The individual human mind, although capable of knowing reality, of itself has no form or concept of anything; the new form or concept is infused in the mind by the agent intellect when the mind is disposed toward it. As James A. WEISHEIPL observes, «It was Avicenna's basic inability to explain how the potential can become actual that made him postulate an extrinsic *dator formarum* to explain the works of nature» («Aristotle's Concept of Nature: Avicenna and Aquinas», in *Approaches to Nature in the Middle Ages*, edited by Lawrence D. Roberts [Binghamton, N. Y.: State University of New York Press, 1982], p. 150). See *Summa contra Gentiles* III, c. 69.

For Aquinas, following Aristotle, forms pre-exist in the potency of matter and they are brought into actuality by natural agents. New forms are not generated by nature out of nothing; they are educed from the potency of matter. Becoming involves natural agency; it is not «mingled» with creation, even though becoming presupposes creation[49]. For Avicenna, the natural agency of fire is sufficient to dispose water to become warmer and warmer, but at the precise moment when the water is sufficiently hot, the *dator formarum* infuses into the water the new form of air to replace the form of water, thus producing a substantial change. For Aquinas, fire is sufficient in itself not only to dispose water to its boiling point (an accidental change), but even to cause water to become air.

The natural sciences seek to discover real causes in the world. Aquinas argues that a doctrine of creation *ex nihilo*, which affirms the radical dependence of all being upon God as its cause, is fully compatible with the discovery of causes in nature. God's omnipotence does not challenge the possibility of real causality for creatures, including that particular causality, free will, which is characteristic of angels and men. As we have seen, the relationship between divine action and the world —both with respect to the natural sciences and to human freedom— continues to be a topic of extended commentary and debate. Aquinas would reject any notion of a divine withdrawal from the world so as to leave room (a metaphysical space) for the action of creatures in such a way, for example, that God would be said to allow or to permit human freedom. Similarly, Aquinas would reject a process theology which denies God's immutability and His omnipotence (as well as His knowledge of the future) so that God would be said to be evolving or changing along with the universe and everything in it. For Aquinas, both views fail to do justice either to God or to creation. Creatures are, and are what they are (including those which are free), precisely because God is present to them as cause. Were God to withdraw, all that exists would cease to be. Real causality in nature —that which Averroes and Maimonides recognized must be protected against the views of certain of the kalam theologians— is not challenged by divine omnipotence or divine omniscience. Creaturely freedom and the integrity of nature, in general, are guaranteed by God's creative causality, i.e., by God's intimate presence in all that He creates. Here is how Aquinas expresses it in the *Summa theologiae*:

> «Some have understood God to work in every agent in such a way that no created power has any effect in things, but that God alone is the ultimate cause of everything wrought; for instance, that it is not fire that gives heat, but God in the fire, and so forth. But this is impossible. First, because the order of cause and effect would be taken away from created things, and this would imply lack of power in the Creator, for it is due to the power of the cause, that it bestows active power on its effect. Secondly, because the active powers which are seen to exist in things, would be bestowed on things to no purpose, if these wrought nothing through them. Indeed, all things created would seem, in a way, to be purposeless, if they lacked an operation proper to them, since the purpose of everything is its operation [...] We must therefore understand that God works in things in such a manner that things have their proper operation [...] Thus then does God work in every worker, according to these three things. First as an end. For since every operation is for the sake of some good,

[49] See Jan AERTSEN, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought* (Leiden: E. J. Brill, 1988), pp. 319 ff.

> real or apparent; and nothing is good either really or apparently, except in as far as it participates in a likeness to the supreme good, which is God; it follows that God Himself is the cause of every operation as its end. Again it is to be observed that where there are several agents in order, the second always acts in virtue of the first, for the first agent moves the second to act. And thus all agents act in virtue of God Himself; and therefore He is the cause of action in every agent. Thirdly, we must observe that God not only moves things to operate, as it were applying their forms and powers to operation, just as the workman applies the axe to cut, who nevertheless at times does not give the axe its form; but He also gives created agents their forms and preserves them in being. Therefore He is the cause of action not only by giving the form which is the principle of action [...]; but also as preserving the forms and powers of things [...] Since the form of the thing is within the thing, since [form] is of more importance as it is prior and more universal, and since God is properly the cause in all things of universal being, which is the most intimate reality in things, it follows that God operates intimately in all things»[50].

As Simon Tugwell aptly puts it: «The fact that things exist and act in their own right is the most telling indication that God is existing and acting in them»[51]. For God to be universal cause of being does not mean that God only provides what is common to being and thus allows secondary causes *by themselves* to provide the particular determinations of individual beings[52].

Aquinas' understanding of the relationship between God as primary cause and the secondary causes which function in the world depends upon his metaphysical analysis of creation:

> «As Creator, God utterly and uniquely transcends the categorical order of mundane causes (for example, necessary and contingent) so as to be no threat to created causes but rather their enabling origin. The same God who transcends the created order is also intimately and immanently present within that order as upholding all causes in their causing, including the human will [...] It is [...] Aquinas' metaphysical understanding of God as Creator and unique *causa esse* [which] requires that God be actively present in the causing of all causes, including human agents [...] Aquinas does not think that God do all the causing, but rather that God do all the creating [...]»[53].

---

[50] *Summa theologiae* I, q. 105, a. 5. In his earliest reference to this topic, Aquinas writes: «God is also the cause of these things, operating more intimately in them than do the other causes that involve motion, because He Himself gives being to things. The other causes, in contrast, are the causes that, as it were, specify that being. The entire being of any thing cannot come from some creature, since matter is from God alone. Being, however, is more intimate to anything than those things by which being is specified. Hence, it [being] remains even if those other things are removed, as is said in the *Book of Causes*, proposition 1. Hence, the operation of the Creator pertains more to what is intimate in a thing than does the operation of any secondary causes. The fact, therefore, that a creature is the cause of some other creature does not preclude that God operate immediately in all things, insofar as His power is like an intermediary that joins the power of any secondary cause with its effect. In fact, the power of a creature cannot achieve its effect except by the power of the Creator, from whom is all power, preservation of power, and order [of cause] to effect. For this reason, as is said in the same place of the *Book of Causes*, the causality of the secondary cause is rooted in the causality of the primary cause» (*In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, resp). We ought to note that in the passage from the *Summa theologiae* Aquinas' distinction between primary and secondary causality concerns formal and final causality as well as efficient causality.

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

[52] See Cornelio FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Louvain-Paris: Nauwelaerts, 1961), pp. 507ff.

[53] Brian J. SHANLEY, O.P., «Divine Causation and Human Freedom in Aquinas»: *American Catholic Philosophical Quarterly* 72:1 (1998), pp. 100 and 102.

Aquinas does not think that God *merely* conserves things in existence. Such a view would lead to deism and is inconsistent with the revelation of a providential God, and of a God who intervenes in history. On the other hand, the occasionalism of kalam theologians such as al-Ghazali[54] protected the God of revelation from being marginalized from nature and history, but at too high a price: the denial of real causes in nature[55]. Aquinas moves beyond the views of Avicenna, Averroes, and Maimonides, and is able to provide the intellectual foundations for a science of nature without sacrificing his faith in the God of revelation. To re-emphasize my point, we can say that Aquinas distinguishes between the being or existence of creatures and the operations they perform. God causes creatures to exist in such a way that they are the real causes of the operations they perform. Cornelio Fabro has argued that Aquinas' understand-ing of the role of the primacy of divine causation has its source in the Neoplatonic doctrines of the *Liber de Causis*[56]: doctrines which,

---

[54] David Burrell observes that occasionalism presupposes a univocal sense of acting —with God as the only real actor in the world. Only God, the kalam theologians claim, can be called «agent». Burrell points out that we cannot make such statements without some notion of what agency is, and we discover, in this view, that the examples we have of agents turn out not to be agents at all. The truth which occasionalism misconstrues is that God's activity is absolutely essential for anything to happen in the world. But, as Aquinas will point out, God's activity —i.e., creating— is not a change, and, thus, is radically different from the activity of creatures. *Freedom and Creation in Three Traditions, op. cit.*, pp. 69-70.

[55] In *De potentia Dei* (q. 3 a. 7), cited above, we find Aquinas remark that if natural entities were not true causes then the forms and causal powers with which they are endowed would have no purpose; and, of course, «it is contrary to the notion of wisdom that there should be anything without a purpose in the works of one who is wise». Elsewhere Aquinas argues that the possibility of scientific knowledge would be denied if occasionalism is true. «If effects are not produced by the action of created things, but only by the action of God, it is impossible for the power of any created cause to be manifested through its effects [and this is precisely how a science of nature proceeds: by reasoning from effects to their causes]. For an effect does not manifest the power of the cause except by virtue of the action which, proceeding from the power, terminates in the effect. But the nature of a cause is not known through the effect except insofar as its power, which flows from the nature, is known through the effect. Therefore, if created things did not act to produce effects, it would follow that no nature of any created thing could ever be known through an effect. And we would be deprived of all knowledge of natural science, since in natural science demonstrations are derived mainly from the effect» (*Summa contra Gentiles* III. c. 69). We must, of course, recognize that in this argument Aquinas presupposes that physical beings have natures and that science seeks to discover these natures. For a good discussion of the subtle metaphysical accounts of God's causal activity in nature, see Alfred J. FREDDOSO, «Medieval Aristotelianism and the Case Against Secondary Causation in Nature», in *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, edited by Thomas Morris (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988), pp. 74-118; and FREDDOSO, «God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is not Enough»: *Philosophical Perspectives*, 5, *Philosophy of Religion* (1991), pp. 553-585.

[56] In his commentary on the first proposition in the *Liber de Causis* —«Every primary cause infuses its effect more powerfully than does a universal secondary cause— Aquinas quotes approvingly from Proclus' *Elements* (Prop. 56): «Everything that is produced by what is secondary is produced more eminently by what is prior and more causally efficacious, by which what is secondary is also produced». Aquinas then remarks: «[...] The activity by which the second cause causes an effect is caused by the first cause, for the first cause aids the second cause, making it act. Therefore, the first cause is more a cause than the second cause of that activity in virtue of which an effect is produced by the second cause. Proclus [...] proves this more explicitly, as follows [Prop. 56]. The second cause, since it is the effect of the first cause, has its "substance" from the first cause. But from that from which something has its substance, it also has the "potency", or power, to act. Therefore, the second cause has its potency, or

when combined with his own metaphysical understanding of *esse,* «enabled him [Aquinas] to give a deeper and more penetrating account of the totality and intimacy of divine causation than had hitherto been possible»[57].

For Aquinas, God is at work in every operation of nature, but the autonomy of nature is not an indication of some reduction in God's power or activity; rather, it is an indication of His goodness. To ascribe to God (as first cause) *all* causal agency «eliminates the order of the universe, which is woven together through the order and connection of causes. For the first cause lends from the eminence of its goodness not only to other things that they are, but also that they are causes»[58]. It is important to recognize that divine causality and creaturely causality function at different metaphysical levels[59]. In the *Summa contra Gentiles* (III.70.8), Aquinas remarks that «the same effect is not attributed to a natural cause and to divine power in such a way that it is partly done by God, and partly by the natural agent; rather, it is wholly done by both, according to a different way, just as the same effect is wholly attributed to the instrument and also wholly to the principal agent». It is not the case of partial or co-causes with each contributing a separate element to produce the effect[60]. «Aquinas

---

power, to act from the first cause. But the second cause is the cause of the effect through its potency, or power. Therefore, that the second cause is the cause of its effect is due to the first cause. To be the cause of the effect, therefore, lies primarily in the first cause and only secondarily in the second cause. Now what is prior in all things is greater, since more perfect things are prior by nature. The first cause, therefore, is more the cause of the effect than the second cause» (AQUINAS, *Commentary on the Book of Causes,* translated by Vincent A. Guagliardo, Charles R. Hess, and Richard C. Taylor (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1996), pp. 8-9.

[57] SHANLEY, *op. cit.*, p. 105. C. FABRO, *Participation et causalité,* p. 408. In a recent work, Jean-Marie VERNIER summarizes Aquinas' argument in this regard: «l'ordre des effets dépend de l'ordre des causes; or le premier de tous les effets est l'être (*esse*), les autres effets étant des déterminations de celui-ci; l'être (*esse*) est, par conséquent, l'effet propre du premier Agent, et les autres êtres le produisent en agissant dans la puissance du Premier. Les agents seconds, particularisant et déterminant l'action du Premier, produisent comme leurs effets propres les autres perfections qui déterminent l'être (*esse*). L'influence du *De Causis* est toujours aussi évident ici, tant quant à l'affirmation de l'antériorité de l'être (*esse*) qu'à celle de sa dépendance immédiate à l'égard du premier Agent». Vernier concludes his analysis of Aquinas' account of divine causality with the following: «Comme il est aisé de constater, c'est l'appréhension de la causalité divine comme causalité universelle s'exerçant sur l'être (*esse*) —elle-même conclue du dépassement de l'aristotélisme, et de la réinterprétation du *De Causis*— qui fonde, chez saint Thomas, cette doctrine en permettant de comprendre comment l'action de la cause première, sans faire nombre avec celle des causes secondes, causes cette dernière. L'être (*esse*) est l'acte le plus intime de tout être, racine de ce qu'il est et produit, Dieu est l'Être (*esse*) par essence don't tout être recoit l'être (*esse*): tels sont les deux principes assurant l'intelligence de la causalité divine universelle et totale. L'être (*esse*) participé est l'acte d'une essence simple ou composée à laquelle il donne d'être et d'agir: tel est le fondement de la réalité de la causalité naturelle» (*Théologie et métaphysique de la création chez saint Thomas d'Aquin* [Paris: Pierre Téqui, 1997/8], pp. 251and 266).

[58] *De veritate* 11, 1. «On account of the abundance of His goodness (but not as a defect in His power), God has communicated to creatures the dignity of causality» (*Summa theologiae* I, q. 22, a. 3; see also q. 23, a. 8, ad. 2). «Creation is not mingled in the works of nature but is presupposed for the operation of nature» (*Summa theologiae* I, q. 45, a. 8).

[59] «One action does not proceed from two agents of the same order. But nothing hinders the same action from proceeding from a primary and a secondary agent» (*Summa theologiae* I, q. 105, a. 5, ad 2).

[60] «Non basta considerare la causa "seconda" come determinante, l'energia della Causa "prima" alla maniera d'un modello o d'un canale. In questo caso la creatura non agirebbe veramente: essa sarebbe soltanto il luogo di passagio d'una causalità trascendente; essa non meriterebbe d'esser chiamata causa.

insists that the differing metaphysical levels of primary and secondary causation require us to say that any created effect comes totally and immediately from God as the transcendent primary cause and totally and immediately from the creature as secondary cause»[61]. David Burrell provides a particularly insightful analysis of how one ought to think of primary and secondary causality:

> «The very language of "primary" and "secondary" causation presumes a notion of *cause* or of *agent* which is analogous [...] "[P]rimary" and "secondary" do not indicate greater or lesser intensity of causing, or that a primary cause is *more* of a cause than a secondary one, for these assertions both presume a univocal genus, *cause*. The terms "primary" and "secondary", rather, come into play when we are faced with the situation where one thing is what it is by virtue of the other. So each can be said properly to be a cause, yet what makes one secondary is its intrinsic dependence on the one which is primary. This stipulation clearly distinguishes a secondary cause from an instrument, which is *not* a cause in its own right: it is not the hammer which drives the nails but the carpenter using it»[62].

The metaphysical distinction between primary and secondary causality eliminates the difficulties inherent in a scheme of necessary emanation or in any view of creation which fails to affirm God as the radical source of all that is. Again, as David Burrell observes:

> «We have spoken of primary and secondary causes in the context of the cause of being by contrast with causes of manners of being. Such a scheme introduces a paradigmatic notion of secondary causality that will be clearly distinguished from instrumental cause only in a metaphysical setting which can give rise to affirming a primary cause as the source of all that is —and, arguably, only when that source is a free source, since the models of emanation make the intermediate causes to be instruments of the pervasive power of the first, for the connections must obtain with logical necessity if the model is to prove useful all. It follows that a philosophy whose model for origination involves some variety of necessary emanation will have to propose a "compatibilist" view of human freedom [indeed of any real creaturely causality], whereby the ingredients essential to free action would be construed to be co-present with causally determining influences of the first. Similarly, a construal of the creator as less than totally originating, as some form of "demiurge", will have to find a way to constrict its power in order to leave room for human freedom [and any real creaturely causality], since such a "creator" would be sharing a world —if only a possible one— with its creatures»[63].

The alleged incompatibility between divine omnipotence and creaturely causality is the result, at least in part, of the failure to understand divine transcendence. Process theologians attack classical Christian theism «for its picture of a distant,

---

La creatura partecipa dell'efficienza causale nella misura in cui partecipa dell'essere. Tale participazione significa insieme: 1) che l'efficienza causale appartiene all creatura, è veramente sua; 2) che è sua al-la maniera d'un dono ricevuto; 3) che le appartiene soltanto entro certi limiti, sia del punto di vista dell'estensione che da quello della profundità. La causa "seconda" raggiunge soltanto un settore limitato dell'essere e questo settore non lo raggiunge direttamente sotto l'angolo dell'*esse*. Intendiamoci bene. Dire che la causa efficiente creata non causa in nessun modo l'*esse*, ma soltanto le sue determinazioni, sarebbe contraddirsi: per la causa efficiente è essenziale di riguardare l'esistenza, il sorgere dell'effetto nell'essere. Però la causa efficiente creata raggiunge direttamente l'essere dell'effetto soltanto nelle sue determinazioni non già come *essere*, ma come *tale essere*. Ma lo raggiunge come tale essere (tale *esse*), proprio perché essa è portata, vivificata, attualizzata dall'azione della Causa totale che raggiunge l'*esse* in quanto tale» (Joseph DE FINANCE, *op. cit.*, pp. 363-364).

[61] SHANLEY, *op. cit.*, p. 108.

[62] David BURRELL, *Freedom and Creation in Three Traditions*, *op. cit.*, p. 97

[63] *Ibid.*, p. 98.

lordly deity, incapable of being affected by the things of the world, standing at the summit of metaphysical hierarchies, and reinforcing their oppressive structures». They «tend to define the issues in terms of a debate between rival metaphysical systems, with the utterly transcendent, omnipotent God of classical theism set against the more immanent, collaborative God of process thought, who is (for Whitehead) an actual occasion or (for Hartshorne, Ogden, Cobb, and Griffin) a society of actual occasions, but at any rate one of the things in the world in genuine interaction with the others»[64]. Proponents of what has been termed «panentheism» criticize «classical Western theism» for understanding the world as being «ontologically outside of God», and, thus, as presenting significant difficulties for making sense of God's action in the world[65]. Their concern is to fashion a theology consistent with biblical revelation and the insights of contemporary science and philosophy, but their criticism of classical theism does not do justice to the position of Aquinas.

God's transcendence ought not to be viewed in «contrastive» terms as being opposed to involvement with the world. Kathryn Tanner discusses at some length the distinction between «contrastive» and «non-contrastive» views of divine transcendence:

> «God's transcendence and involvement with the world vary inversely [...] only when God's transcendence is defined contrastively [...] God [in the "contrastive" model] becomes one being among others within a single order [...] [A] non-contrastive transcendence of God suggests an extreme of divine involvement with the world in the form of a productive agency extending to everything that is in an equally direct manner [...] Such an extreme of divine involvement requires, one could say, an extreme of divine transcendence. A contrastive definition is not radical enough to allow a direct creative involvement of God with the world in its entirety»[66].

It is precisely this more radical understanding of transcendence, what Tanner calls the «non-contrastive» view which Thomas Aquinas would embrace[67].

---

[64] William PLACHER, *The Domestication of Transcendence* (Louisville, KY: Westminster Press, 1996), pp. 1 and 9. David Griffin contrasts the view of process theology with the classical theistic model in which «all creative power belongs to God alone. Whether the world has any power depends on God's will [...] Even if the world does have such power, God is free to interrupt this power or cancel out its effects at any time». According to the process view: «Creative power inherently belongs to the realm of finite existence as well as to God... God is not an eternal being to whom the basic principles of existence do not apply, and who can, therefore, interrupt the causal processes of the world at will. God is more the soul of the universe» (David GRIFFIN, «Postmodern Theology and A/Theo-logy: A Response to Mark C. Taylor», in *Varieties of Postmodern Theology* [Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1989], p. 48). Another category of contemporary theology, known as functionalism (associated with the work, for example, of Mark C. Taylor) is also critical of the idea of divine transcendence. Gordon KAUFMAN, in *The Theological Imagination: Constructing the Concept of God* (Philadelphia: Westminster Press, 1981) and *In the Face of Mystery* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), claims that we should choose what we say about God in terms of its «function», its usefulness «to our best purposes of encouraging human flourishing and the flourishing of everything in the world around us». PLACHER, p. 14; and KAUFMAN, *In the Face of Mystery*, p. 355. Kaufman criticizes the idea of transcendence: «Such a totally distant God, one emptied of all content and meaning, eventually becomes perceived, however, as one essentially irrelevant to the day-to-day concerns of human life, and thus one which can safely be ignored or neglected» (*Ibid.*, p. 315).

[65] P. CLAYTON, *op. cit.*, p. 100.

[66] Kathryn TANNER, *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment?* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), pp. 45-46.

[67] This sense of transcendence «[...] does not exclude God's positive fellowship with the world or presence within it. Only created beings, which remain themselves over against others, risk the distinct-

In a most perceptive recent book, William Placher argues that in the seventeenth century there began a «domestication of transcendence» which made it a property or characteristic of God which we could grasp. Placher traces the immediate philosophical roots of this domestication to the thought of Francisco Suárez (1548-1617). Following the lead of Duns Scotus, Suárez argued that both God and creatures share the property of «being». Although Suárez did not go so far as Scotus to claim that being can be attributed univocally to God and creatures, Suárez's understanding of analogical predication was, according to Placher, closer to Scotus's understanding than to Aquinas'[68]. Jean-Luc Marion speaks of the «univocist drift that analogy undergoes with Suárez and others»[69]; it was, according to Placher, the

---

ness of their own natures by entering into intimate relations with another. God's transcendence alone is one that may be properly exercised in the radical immanence by which God is said to be nearer to us than we are to ourselves» (*Ibid.*, p. 79). Herbert McCabe, in defending the notion of the involvement of a transcendent God in the world and in the lives of creatures, writes: «The point about the lack of real relation on God's part is simply that being creator adds nothing to God, all the difference it makes is *all* the difference to the creature. (Indeed, the gift of *esse* is too radical to be called a 'difference' since clearly the creature is not changed by coming into existence.) But it makes no difference to God not, of course, because God is indifferent or bored by it all, but because he gains nothing by creating. We could call it sheerly altruistic, except that the goodness God wills for his creatures is not a separate and distinct goodness from his own goodness. The essential point that Aquinas, surely rightly, wants to make is that creation fulfils no need of God's. God has no needs [...] I am repeating at too great a length the familiar point that the God of Augustine and Aquinas, precisely by being wholly transcendent, "*extra ordinem omnium entium existens*" [*In Peri Hermenias* I. lect. 14. 197], is more intimately involved with each creature than any other creature could be. God could not be *other* to creatures in the way that they must be to each other. At the heart of every creature is the source of *esse*, making it to be and to act [*ST* 1 a. 8]. As is well known, Aquinas carries this through to its logical conclusion and insists that it must be just as true of my free acts as of anything else. To be free is to be independent of others. God is not, in the relevant sense, other. So I think it makes perfect sense to say both that it is not in the nature of God to suffer and also that it is not in the nature of God to lack the most intimate possible involvement with the sufferings of his creatures» (Herbert MCCABE, «The Involvement of God»: *New Blackfriars* [November 1985], p. 470).

[68] «[S]ince both God and creatures have "being", we can extend the usage to God by analogy of internal attribution. Creatures are, and God causes them to be. So, just as we can say that the fire must be as hot as the pan [which the fire heats], so we can say that God must have at least as much being —and in the same sense of "being"— as the things God creates» (PLACHER, *op. cit.*, p. 75, referring to Suárez's *Disputationes Metaphysicae* 28.3.2; 32.2.12; and 28.3.10). «A fire, for instance, not only *causes* heat in a pan; the fire itself is hot. Indeed, it is as hot or hotter than the pan it heats. Suárez called the language we use in such a case "analogy of internal attribution". I feel the hot pan and I know what heat is. I see the fire heating the pan and, without feeling the fire, I can talk about the "hot fire" and know what "heat" means here too, because I know the cause contains, in at least the same degree, the property it produces in the effect» (*Ibid.*).

[69] Jean-Luc MARION, «The Essential Incoherence of Descartes' Definition of Divinity», in *Essays in Descartes' Meditations*, edited by Amelie Oksenberg Rorty (Berkeley: University of California Press, 1986), p. 306. Marion thinks that the revival of Thomism in the sixteenth and seventeenth centuries was not always faithful to the thought of Aquinas. This was the case, he thinks, in Suárez's *Disputationes Metaphysicae*. According to Marion, «Suárez filled the ontological gap between the finite and the infinite by a univocal concept of being (*conceptus univocus entis*), sufficient to represent to the human mind any being whatsoever in a confused and indeterminate way. In the dispute concerning the notion of being that inevitably arises between the univocal concept and the traditional analogical conceptions of being, Suárez argued: "If we must deny one of the two, we must deny analogy, which is uncertain, rather than the unity of the concept, which seems to be well demonstrated". [*Disputationes Metaphysicae* II. 2.36]. Consequently, despite Suárez's apparent restoration of Thomas's analogical theology against its denial

crucial first step in the domestication of God's transcendence. Marion sees this tendency toward «ontological and epistemological univocity in theology» manifested as well in seventeenth century scientists' use of mathematics in the study of nature: men can interpret the physical world in mathematical language because God first conceived the world that was to be created in accordance with mathematical rationality. As we know, Suárez was an important source for Descartes' radically different way of thinking about God. When Suárez argued that «being» has essentially the same meaning with respect to God and creatures, he set the stage for Descartes' famous argument that God has more being than we do[70]. Ultimately,

---

(by Duns Scotus) and its distortion (by Cajetan), in the end he recognized that "being is very similar to univocal terms" [*Disp. met.* XXVIII.3.17]. Similarly, Suárez writes: "Creatura denominatur ens absolute a suo esse et non ex proportione aliqua, quam servat ad esse Dei... ratio entis omnino absolute et intrinsece ac proprie concipitur in creatura" [*Disp. met.* XXVIII.3.4]. Thus, being applies in the same sense (logically or intrinsically) to both creatures and God: the ontological gap between the finite and the infinite distinguishes God from his creatures less than the conceptual representation of them as beings joins them [...] Created essences do not *derive* from God as their exemplar (as in Bonaventure and Thomas), but are *seen* by God under some representation [because the knowledge that God has of finite essence derives from a univocal conception of being][...] God therefore does not create the essences but only their existences. Statements concerning what is logicaly possible, statements which ground what we can say about essences, do not depend upon the creative power of God; indeed, they impose themselves upon his understanding: "These statements are not true because they are known by God, but rather they are known because they are true, otherwise one couldn't give any reason why God would necessarily know that they are true" [*Disp. met.* XXXI.12. 40]. For example, Suárez remarks: "Unde, si per impossibile, nulla esset talis causa [viz., God, efficient cause], nihilominus illa enunciatio [viz., 'Homo est animal'] vera esset" [*Ibid.*] The univocity of the concept of being thus gives rise to a kind of epistemological univocity; representation governs the knowledge God has with respect to possibilities (creatures), as much as it does the knowledge which finite understandings claim with respect to the infinite. To this extent, at least, God's knowledge is like ours» (Jean-Luc MARION, «The Idea of God», in *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, edited by Daniel Garber and Michael Ayers [Cambridge: Cambridge University Press, 1998], vol. 1, pp. 267-268). See also, Jean-Luc MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1981); W. HOERES, «Francis Suárez and the Teaching of Johns Duns Scotus on *univocatio entis*», in *John Duns Scotus 1265-1965*, edited by J. K. Ryan and B. Bonansea (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1965).

[70] We should remember Descartes' argument that if we have an idea of something then the cause of this idea must have as much reality as the idea itself. We have an idea of perfection; thus, ultimately, there must be a perfect being which is the cause of this idea. See his *Meditations on First Philosophy* II. Once Descartes proves that God exists and that He is not a deceiver, he [Descartes] thinks he is able to establish a sure and certain knowledge of the world. Michael BUCKLEY recognizes Descartes' argument as a revolutionary moment in Western philosophy: «It is not the sensible universe that is the evidence for God, but the nature of God that is the warrant for the sensible universe» (*At the Origins of Modern Atheism* [New Haven: Yale University Press, 1987], p. 92).

Placher describes the difference between the ways in which Aquinas (and, he says, Luther and Calvin) have spoken about God and the turn taken by Descartes and Leibniz in the seventeenth century: «For Aquinas, "simplicity" marked the ways we cannot understand God —we cannot divide God into component parts, we cannot distinguish potentiality and actuality in God, and so on. For Leibniz, "simplicity", as applied to God's perfections, guaranteed that we have clear and logically consistent ideas of God's properties. For Aquinas (and Luther and Calvin as well) the words appropriately used about God apply best of all to God, but in a way that none of us can understand. If we were to see God, we would understand that God is wise or good in a way that dwarfs all human wisdom and goodness. But we cannot see God, and therefore we cannot imagine what wisdom or goodness is like in God. But for Leibniz, as for Descartes, we can recognize the finitude and imperfection of the created

several philosophers and theologians in the seventeenth century will argue that we can understand God «because God is not so utterly different from us. God's omniscience, omnipotence, and infinite goodness are the same sorts of qualities we have, differing only in degree»[71].

> «Increasingly, Christian writers in the seventeenth century, since they did not want to think of God as utterly beyond their comprehension, thought of God's otherness in terms of distance and remoteness from the world. Though they did not use the terms, they were in effect contrasting *transcendence* with *immanence*»[72].

In our own day, various intellectual schemes which seek to make room for the agency of creatures or which find theological significance for divine action in terms of the «ontological openness» of quantum mechanics and chaos theory fail to recognize the profound metaphysical point that divine causality transcends any other category of causality. Without a sound metaphysics and a good grasp of analogy discussion of divine action in the world is reminiscent of the discourse of a group of fallen angels in *Paradise Lost*, who «sat on a Hill retir'd»:

> «In thoughts more elevate, and reason'd high
> Of Providence, Foreknowledge, Will, and Fate,
> Fixt Fate, free will, foreknowledge absolute,
> And found no end, in wandring mazes lost...
> Vain wisdom all, and false Philosophie:
> Yet with a pleasing sorcerie could charm
> Pain for a while or anguish, and excite
> Fallacious hope [...]»[73].

Aquinas' metaphysics and, in particular, his profound understanding of creation, provides the only truly comprehensive view of divine and creaturely causality. There is as yet no better guide than Thomas Aquinas if we wish «to assert Eternal Providence and justify the ways of God to men».

WILLIAM E. CARROLL

Cornell College, Mount Vernon, Iowa.

---

world only because we even now have clear and distinct ideas of God's infinity and perfection, so that we can recognize failures to measure up to them». PLACHER, *op. cit.*, pp. 86-87.

[71] *Ibid.* p. 87.

[72] *Ibid.*, p. 111. «Many theologians came to think of God as one of the entities or agents in the world among the others, and of God's properties as differing from those of created things in degree rather than in kind. If we insist on a clear understanding of our language about God, then we have to think of God's love or power as rather like the love of a human being or the power of a steam engine —only greater. Thinking of God in such terms leads to asking where God is, and which are the things God does, and attempts to answer such questions in ways compatible with Christian faith have often made theology the *enemy of science*, fighting to preserve a place for the "god of the gaps" in the face of ever-more-comprehensive scientific explanations» (*Ibid.*, p. 181). Such modes of thought result in thinking in terms of a «zero-sum game»: the more we attribute to God's agency the less we must attribute to the agency of creatures.

[73] Book II: 557-568.

LAS FUENTES JURÍDICAS ROMANAS EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

I. Los principios jurídicos generales

1. *El tema de la justicia.*

Santo Tomás trata este tema *De iustitia* en la q. 58 de la II-II de la *Summa Theologica*. En el artículo 1 trata el problema de «si está bien definida la justicia diciendo que es "la perpetua y constante voluntad de dar a cada uno su derecho"». Precisamente lo que está poniendo en estado de cuestión, si bien la atribuye a los *iurisperiti*, es la definición de Ulpiano: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere* (Dig. I 10 pr.; repetida en las *Institutas* de Justiniano, I 1 pr.).

Estamos acá frente a la definición que la tradición anterior, incluida la patrística, había venido dando de esta virtud. En tal sentido, repitieron mucho la fórmula de Cicerón: *Iustitia est habitus animi, communi utilitate servata, suam cuique tribuens dignitatem (De invent.* II. 53: «la justicia es el hábito del alma, al servicio de la utilidad común, de dar a cada uno su dignidad»[1]). Pero Santo Tomás, también cita la definición de Aristóteles, para quien la justicia es «el hábito que dispone a algunos a obrar lo justo y con el que realizan y quieren las cosas justas» (*Eth. Nic.* V 1: 1029 a 3ss.).

El Aquinate, pese a presentar en forma preferencial la definición de Ulpiano, centra principalmente su preocupación en si la justicia es una *voluntas*, tal como lo dice este jurista, o un *habitus*, tal como lo prefieren las otras definiciones. Y aclara su pensamiento al comienzo del *respondeo,* cuando nos dice que «la antedicha definición es aceptable si se la entiende rectamente» (*praedicta iustitiae definitio conveniens est, si recte intelligetur*). Y para entender este sentido recto, cita al mismo Aristóteles (*Eth. Nic.* II 3: 1105 a 32-34) cuando dice que «para el acto de virtud se requiere: primero, que se obre sabiendo; segundo, que haya elección y fin legítimo, y tercero, que se obre invariablemente». De ello continúa la argumentación diciendo que «el primero de estos requisitos está incluido en el segundo, pues «lo que se obra por ignorancia es involuntario», como enseña el Filósofo (*Eth. Nic.* I 9: 1099 a 35), de donde prosigue que por esto es que en la definición de justicia se pone primeramente la "voluntad", para

---

[1] Esta fórmula aparecía también retocada por un discípulo de Abelardo, Hermann, diciendo así: *Iustitia est habitus animi* unicuique quod suum est, *communi utilitate servato.*

manifestar que el acto de justicia debe ser voluntario; y se añade la "constancia" y la "perpetuidad", para designar la firmeza del acto».

De este modo, tenemos la curiosa circunstancia de que Santo Tomás sigue defendiendo la definición romana de Ulpiano manteniendo la presencia de la palabra «voluntad» (en este caso de origen estoico), si bien luego, al final del *respondeo* no se desentiende del elemento aristotélico del «hábito», dándonos una *completa definitio iustitiae*. «Ésta será entonces substanciahnente la misma que la dada por Aristóteles, tal como lo reconoce Santo Tomás, como para querer excusarse de esta infidelidad al maestro en una materia importante»[2].

2. *El tema del Derecho.*

Cuando se refiere al *ius* en la *quaestio* 57 a. 1 de la II-II de la *Summa,* acepta en forma plena el verdadero sentido romano. En su ad 1um, nos dice que «este vocablo *ius*, originariamente se empleó para significar la misma cosa justa» (*hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iusta*). Su fuente en este caso es San Isidoro, quien en las *Etimologías* (V 3,1) decía simplemente que «el *ius* es llamado así, porque es justo» (*Ius* [...] *dictum, quia iustum* [*est*]). Pero resulta evidente que Isidoro no hace sino repetir el sentido romano que tiene este vocablo.

Lo mismo ocurre con Aristóteles, quien para designar lo que llamamos *ius* emplea el vocablo δίκαιον, es decir «lo justo» (así, *Eth. Nic.* V 3: 1130 b; V 10: 1134 a - 1135 b), etc.). Y lo vuelve a repetir santo Tomás, en su *Comentario de la Ética a Nicómaco*: «Pues ellos [los juristas] lo denominan *ius*, y Aristóteles lo denomina «lo justo» (*Id enim nominarent* [iuristae] *ius quod Aristoteles iustum nominat* [V, lect. 12, n. 1016])[3]. Por ello el Aquinate emplea la expresión *ius sive iustum* (así, en esta misma *quaestio* 57, en los artículos 2, 3 y 4, resp.).

Pese a que solemos hablar de Derecho Romano, los habitantes del Lacio no emplearon la palabra *directum o derectum,* sino que a través de todas las épocas históricas de su evolución jurídica hablaron siempre de *ius*, lo cual *obiter dicta* también hace el Aquinate. «La diferencia existente entre *ius* y "derecho" puede quedar establecida del siguiente modo: por "derecho" entendemos *lo recto*; por *ius* lo justo»[4].

---

[2] Cfr. J.-M. AUBERT, *Le Droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas*, Libr. J. Vrin, Paris 1955, pp. 89-90. En la nota 1 recuerda que Santo Tomás ha citado esta definición otras dos veces: en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (IV. 33. 3-1 ad 3) y en *De Veritate* (1. 5 ad 13um), si bien con un fin secundario: para confirmar el carácter perpetuo (*perpetua voluntas*) de la virtud y de la verdad eterna. Pero en estos dos pasajes la cita está referida a *in principio Digestorum*. Con ello se vuelve a reafirmar la influencia que había tenido de la definición de Ulpiano en el Digesto.

[3] En la traducción de Ana María Mallea (*Comentario de la Ética a Nicómaco*, Ciafic, Buenos Aires 1983), donde Santo Tomás emplea *ius*, lo traduce como *derecho*. Si bien es la traducción común, sin embargo no hay identidad total entre ambos vocablos. En este caso le hace perder la sugerencia de la vinculación de *ius* con *iustum*.

[4] Cfr. A. DI PIETRO, «La prudente tarea de interpretación en el Derecho Romano»: *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* IX (1989) 223. Á. D'ORS, *Derecho Romano Privado*, Pamplona 1977, p. 41: «La palabra propiamente romana es *ius* (de donde la derivación culta "jurídico", "jurista"), que significa "lo justo", es decir el orden judicial socialmente admitido, formulado por los que saben de lo justo, por los *iuris prudentes*».

Precisamente el vocablo «derecho» recién aparece en las fuentes romano-cristianas (Casiodoro, *In Ps. 101.* 30, nos hablará de *directitudo*). De este modo, la palabra *directum* aparece encaballada en una idea proveniente de la moral judeo-cristiana[5]. En un segmento de recta se unen dos puntos. Ambos están dirigidos el uno hacia el otro, precisamente por el sentido direccional de la recta, es decir de una línea que no es oblicua ni curvada. Uno de estos puntos puede estar representado por la conducta individual del ente creado. El otro, por la ley establecida por la Divinidad. Cuando el encaminamiento resulta congruente entre estos dos puntos, de tal modo que la voluntad humana esté dirigida a la voluntad divina, entonces podemos hablar de «conducta recta»[6].

La diferencia entre «derecho» (lo recto) y *ius* (lo justo) «en cierto modo, y solamente en cierto modo (puede permitir) un acercamiento que permita la traducción de *ius* = derecho. Ello puede ocurrir siempre y cuando que *lo recto* se identifique con *lo justo*»[7].

Santo Tomás demuestra precisamente el uso correcto de estas palabras. En el *respondeo* del artículo 1 de la q. 57 nos establece el sentido especialísimo —siguiendo a Aristóteles— que tiene la expresión «lo recto» (*rectum*): «Lo que es recto en los actos de las demás virtudes [...] no se determina sino en relación al agente. En cambio lo recto en el acto de justicia, aún haciendo abstracción del agente, se constituye en atención a otro, puesto que en nuestras obras se llama justo lo que según alguna igualdad corresponde a otro: por ejemplo, la remuneración debida por un servicio prestado». Y es de aquí que puede concluir con que, «En consecuencia, se da el nombre de justo a aquello que, realizando la rectitud de la justicia, es el término del acto de ésta, aún sin tener en cuenta cómo lo ejecuta el agente, mientras que en las demás virtudes no se cafifica algo de recto sino en atención a como el agente lo hace. De ahí que, de un modo especial y a diferencia de las demás virtudes, se determina por sí mismo el objeto de la justicia y es llamado *lo justo*. Tal es el *ius*. Luego es evidente que el *ius* es el objeto de la justicia».

El problema que se plantea cuando los juristas comienzan a preferir el uso de la palabra *Derecho* en reemplazo de *Ius,* puede permitir un cierto acercamiento, pero también un alejamiento. Así, en las lenguas romances, donde vemos que en castellano, se habla de *Derecho*, por un lado, y de *Justicia*, por el otro, lo mismo que en francés

---

[5] Cfr. A. GARCÍA GALLO, «*Ius* y Derecho», *Anuario de Historia del Derecho Español* (1960); W. CESARINI-SFORZA, «*Ius*» *e* «*Directum*», Bologna 1930; ID., s. v. «Diritto», en *Nuova enciclopedia giuridica.*

[6] Cfr. A. DI PIETRO, *op. cit.*, p. 222. Baste esta cita de San Agustín (*Enarrat. in Ps.* XXXV, 16) para ejemplificar el sentido: *Quia non vis voluntatem tuam dirigere ad voluntatem. Dei, sed Dei vis curvare ad tuam. Illa recta est, sed tu curvas; voluntas tua corrigenda est ad illam, non illa curvanda est ad te: et rectum habebis cor* («De este modo, no quieres dirigir tu voluntad a la voluntad de Dios, sino que quieres curvar la de Dios hacia la tuya. Aquélla es la recta, pero tú la curvas: eres tú quien debes corregir tu voluntad hacia la divina, no que ésta se deba curvar hacia ti: y así tendrás recto el corazón»).

[7] A. DI PIETRO, *op. cit.*, p. 223. «Pero, de todos modos, como la contextura de las palabras se conforma a partir de nociones distintas, queda siempre pendiente una distancia. En esa distancia está vigente la diferencia. Cuando se da la identificación o un acercamiento entre "lo recto" y "lo justo", esa diferencia puede quedar soslayada. Pero el hecho de que la pretiriramos, como como cuando por comodidad hablamos de Derecho Romano en lugar de *Ius Romanum*, no nos debe hacer olvidar que la diferencia existe».

Droit y *Justice*, o en italiano *Diritto* y *Giustizia*. O también en inglés, con *Law* y *Justice*, y más curiosamente en alemán, donde Derecho es *Recht*, palabra que está implicada en *Gerechtigkeit*. En cambio, los romanos se mantienen siempre en la prevalencia de la *iustitia*. Tal como lo demuestra Ulpiano, en el párrafo inicial del Digesto (I 1. 1 pr.), quien hablando del vocablo *ius* nos dice que «es llamado así a partir de *iustitia* (*Est autem a iustitia appellatum*)». Si entendemos acá que el jurista clásico quiso darnos la etimología de la palabra *ius*, tenemos que decir que es errónea, puesto que más bien es *iustitia* la que se conforma a partir de *ius*. «Y sin embargo, en otra lectura, en forma curiosa, Ulpiano nos está develando lo esencial de la palabra *ius*. Esto es, que *ius* está dependiendo de la *iustitia*. Y esto es lo que ya dijimos antes: *ius* es "lo justo"»[8]. Que es precisamente lo que dice Santo Tomás: *ius sive iustum*.

Esto es lo que permite que el problema planteado por la divergencia entre las palabras *ius* y «derecho» quede en cierto modo ocultado dentro del propio pensamiento cristiano. La eventual discordancia que pudiera existir entre «lo recto» (donde se nos habla de una dirección de la conducta respecto de la «ley») y «lo justo», ya había sido visto por San Agustín (*De lib. arb.* I 5), al decir que «la ley que no es justa *no parece* que sea ley». Y lo mismo ocurre con Santo Tomás cuando establece una distinción entre lo «legal» y el *ius:* «puesto que la ley —según san Isidoro— es "una constitución escrita"; *y de ahí que la ley no sea el ius mismo, propiamente hablando, sino cierta razón del ius*» (*sed aliqualis ratio iuris*. II-II q. 57 ad 2um). Y al hablar de la ley (I-II q. 95 ad 2um), cuando nos dice que si la ley humana «se aparta en un punto de la ley natural (es decir "lo justo natural") ya no será ley, sino corrupción de la ley». Es que para el pensamiento cristiano medieval del Aquinate la *lex humana* se nutre de la *lex naturalis,* y ésta a su vez de la *lex divina y* de la *lex aeterna*.

Estos aspectos tienen mucha importancia, ya que en la tradición de los tiempos modemos, se irá entendiendo por algunas corrientes jurídicas que Derecho es lo «recto legal» ahora laicizado y por ello sólo humano. Y más aún se llegará a identificar «derecho» y «ley». Y más aún, la brecha abierta entre *ius* y Derecho se torna más acuciante por la posibilidad de leyes que formalmente son tales, pero son injustas. Y que aparecen constituyendo propiamente el Derecho, a pesar de la injusticia de sus normas. Lo cual se acrecienta con el pensamiento de Kelsen, para quien no le interesa el problema de la justicia. Sólo puede haber en consecuencia un criterio de justicia, el señalado por la ley.

3. *La definición de* ius *de Celso.*

Santo Tomás no nos da una definición del *ius*. Su preocupación principal ha sido la de dilucidar la cuestión de la relación entre *el ius* y la *iustitia,* y ya hemos visto como llega, en el artículo 1 de la cuestión 57 de la II-II, a señalar que el *ius* es el objeto de la justicia identificando ambos conceptos: *ius sive iustum*.

Pero, precisamente en esta misma cuestión, cuando nos presenta la primera de las dificultades, menciona la célebre definición de Celso (Dig. I 1. 1 *pr.): Ius est ars boni et aequi* («el *ius* es el arte de lo bueno y de lo equitativo»). Si la presenta como dificul-

---

[8] A. DI PIETRO, *op. cit.*, p. 224.

tad, ello es así por cuanto si *el ius* es un arte, entonces no puede ser que sea «objeto de la justicia», ya que «por sí mismo el arte es una virtud intelectual».

Sin embargo, muy lejos de no aceptar esta definición, en la primera de las respuestas, precisamente ad 1um, nos aclara que «es frecuente que los nombres hayan sido desviados de su primitiva asignación». Y nos da el ejemplo de «medicina»: «Se usó primeramente para designar el medicamento que se aplica al enfermo para curarle; después pasó a significar el arte de curar». Este ejemplo lo emplea por analogía con lo que ocurre con la palabra *ius,* que se empleó en primer lugar para designar «lo justo», o para emplear su exacta expresión «la misma cosa justa» (*ipsa res iusta*). «Pero más tarde se derivó a denominar el arte con que se discierne qué es lo justo». Con lo cual vemos que prácticamente está aceptando la definición de Celso.

Incluso, como nos lo recuerda J.-M. Aubert, quizá por influencia heredada de la dialéctica de Abelardo, se solía invocar distintos aspectos que podía tener una misma palabra para relacionarlos con el significado base, en este caso el de entender *ius* como la *ipsa res iusta*[9]. Por eso Santo Tomás nos da otras dos aplicaciones. Ambas coinciden con las que Paulo recordaba en el Digesto (I 1. 11), donde nos explica las diversas acepciones que puede tener el vocablo *ius*, comenzando por decir que designa «lo que siempre es equitativo y bueno», que coincide con la acepción base de santo Tomás. Y éste toma precisamente aquéllas que le interesan para su exposición, ya que el resto son más técnicamente romanas. Así, nos dice que «después [pasó] a designar el lugar donde se administra el *ius,* como cuando se dice que alguien "comparece en derecho" (*in iure* es, precisamente, una expresión técnica para indicar que el acto sucede ante el pretor, es decir el magistrado encargado de administrar justicia). Y luego, que también es llamada *ius* la sentencia dada por aquél a cuyo ministerio pertenece administrar justicia, aun cuando lo que se resuelva sea inicuo».

Basta comparar estas acepciones con las que dice Paulo para ver la correspondencia de los ejemplos. «Dícese también que el pretor administra el *ius*, aun cuando decide inicuamente», si bien agrega: «ateniéndose, por supuesto, no a lo que de tal manera hizo el pretor, sino a lo que convino que el pretor hiciera. En otra significación llámase *ius* al lugar en que se administra el *ius*, aplicando el nombre de lo que se hace al lugar en donde se hace [...]». De este modo, aun cuando no lo cita, el Aquinate conocía este párrafo del Digesto, lo que revela también aquí su conocimiento de las fuentes romanas.

II. EL TEMA DE LA LEY

1. *La definición de ley.*

El Tratado de la Ley abarca las cuestiones 90-99 de la I-II de la *Suma*. Este tema es uno de los más importantes en lo que hace a lo jurídico, pero aquí no lo podría tratar en forma total y especializada, por cuanto excedería los límites de mi trabajo. Digamos que en este tratado, sobre todo al dar la defnición de ley, Santo Tomás se está re-

[9] Cfr. J.-M. AUBERT, *op. cit.*, p. 90.

firiendo en forma general no solamente a la ley humana, sino también a la ley etema, la ley natural, la divina positiva e incluso la ley eclesiástica, en cuanto realizan en sí mismas el concepto de ley.

Mi interés está más bien en constatar y analizar las diversas citas que Santo Tomás toma de los textos romanos, centrándome en la idea fundamental de la ley, y principalmente de la «ley humana». Aquí corresponde aclarar que si bien la procedencia de las ideas fundamentales de esta obra las tenemos que encontrar en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, nos encontramos con la invocación explícita de textos del *Corpus Iuris Civilis*.

Ante todo, recordemos la célebre definición de ley que nos da Santo Tomás en *S. Th.* I-II q. 90 a. 4 resp.): «La ley no es más que una prescripción de la razón en orden al bien común, promulgada por aquél que tiene el cuidado de la comunidad» (*Lex nihil aliud est quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*). La definición tiene un claro sentido atistotélico. La preocupación de Santo Tomás será tratar de corroborar el contenido de esta definición respecto de los textos romanos, ya directamente del Digesto o del Código (el llamado *iurisperitus)* o indirectamente por las referencias expresadas por San Isidoro en sus *Etimologías*.

Veamos entonces, los antecedentes romanos que hacen a cada una de las partes fundamentales de esta definición. Si nos fijamos bien, la definición de *lex* está en el artículo 4 de esta cuestión 90, pero resulta preparada en su elaboración por los tres artículos anteriores

a) *Quaedam rationis ordinatio*. En primer lugar, veamos la primera parte («prescripción de la razón»). Ello hace al fundamento de la ley. Este tema viene tratado en el artículo 1, donde la cuestión es «Si la ley pertenece a la razón». Y la dificultad principal estaría dada por saber si el acto del legislador obedece propiamente a un acto de la voluntad (quien dicta la ley lo hace conforme a lo que quiere) o a un acto de la razón (es decir, que quien dicta la ley debe obedecer a un criterio de medida conforme a la razón).

La segunda posición resulta evidente que se corresponde con Aristóteles: «La regla y medida de los actos humanos es la razón, la cual [...] constituye el primer principio de esos mismos actos, pues que a ella compete ordenar las cosas a su fin, que es principio primero de operación, según el Filósofo» (q. 90 resp.; *Phys.* II 9: 200 a. 22; *Eth. Nic.* VII 8: 1151 b). En cambio, el primer criterio podría encontrar su fundamento en un célebre paso del Digesto. Se trata de la definición de Ulpiano (Dig. I 4. 1), referida propiamente a la «constitución imperial» (*constitutio principis*), lo cual sin embargo no ofrece dificultad, puesto que ya desde el período del Bajo Imperio (derecho romano posclásico) la costumbre legislativa consiste únicamente en estas constituciones, las cuales son denominadas genéricamente *leges*.

Esta definición dice así: «Aquello que le ha gustado [ordenar] al príncipe, tiene fuerza de ley» (*Quod placuit principi, legis habet vigorem*). Santo Tomás, la trae como la tercera de las dificultades a la cuestión sobre «Si la ley pertenece a la razón». La dificultad es obvia, puesto que en el *Quod principi placuit*, está expresada directamente la voluntad del príncipe. En la respuesta a esta dificultad, Santo Tomás no deja de reconocer el papel que juega la voluntad en el acto de legiferar, pero recuerda también

que debe intervenir la razón. De este modo, razón y voluntad resultan elementos inseparables que deben existir en toda ley e intervenir en su elaboración. Con las propias palabras de Santo Tomás: «[...] para que la voluntad al apetecer esos medios, tenga fuerza de ley, es necesario que ella misma sea regulada por la razón. Y así ha de entenderse el que la voluntad del príncipe se constituya en ley». De lo contrario, si nos quedamos simplemente con la voluntad, estamos en presencia de la arbitrariedad del príncipe. Y siendo así, es decir no conciliada la voluntad con la recta razón, «no sería ley, sino iniquidad».

b) Ad bonum commune. En lo que se refiere a la finalidad de lo preceptuado en la ley, o sea el «bien común», hablando precisamente de la «ley humana». Emplea en primer lugar el argumento de San Isidoro (*Etym.* 21. 82. 203; cfr. *Eth.* V 1: 1129 b 17) acerca de que «La ley no se ordena a ningún provecho particular, sino a la utilidad común de los ciudadanos». Y acá no se encuentra con ninguna dificultad, sino más bien una confirmación en los textos romanos. Es por ello que nos recuerda que «el fin de la ley humana es la utilidad de los hombres, como lo ha dicho el Jurisconsulto» (*Finis autem humanae legis est utilitas hominum, sicut etiam Iurisperitus dicit* [*S. Th.* I-II q. 95 a. 3 resp.).

La referencia que se hace corresponde a un párrafo del jurista Modestino (Dig. I 3. 25), donde hablando de que hay que hacer una interpretación benigna y equitativa que no altere «las cosas que saludablemente [están en las leyes] para la utilidad de los hombres» (*salubriter pro utilitate hominum*). La Glosa ordinaria, comentando la expresión de que «la ley es un precepto común» (*lex commune praeceptum*), que corresponde a un párrafo de Papiniano (Dig. I 3. 1), decía precisamente que «ser común, es así por lo estatuido para la utilidad común» (*esse commune, id est pro utilitate communi statutum*). Con ello, el tema del bien común, como fmalidad de la ley, de raigambre aristotélica, encuentra también su correspondencia roniana. El párrafo de Modestino ya citado vuelve a ser empleado por Santo Tomás en la I-II q. 96 art. 6, hablando precisamente de la interpretación de la ley. Y aquí nos dice, en el *resp.*, reproduciendo lo dicho por el jurista romano clásico: «[...] toda ley se ordena al bien común de los hombres, y de esta ordenación recibe su fuerza y su carácter de verdadera ley; en la medida en que se aparta de esta finalidad, pierde su fuerza obligatoria. *Por eso dice el Jurisconsulto que "ninguna razón jurídica o benigna equidad permite que nosotros interpretemos más severamente y hagamos demasiado pesadas aquellas ordenaciones saludables que han sido establecidas para utilidad de los hombres, convirtiéndonos en perjudiciales"*».

Santo Tomás vuelve sobre esta cuestión de la finalidad del bien común estableciendo en el artículo 1 de la cuestión 96 de esta misma sección, donde trata el problema de «si la ley humana se ha de establecer con carácter general, o más bien particular», y en *sed contra,* se apoya en lo que dice el Jurisconsulto, diciendo que «las leyes han de establecerse a base de lo que con más frecuencia sucede, no conforme a lo que tal vez puede acaecer en un caso particular». En realidad se trata de una fusión que hace el Aquinate de dos textos del Digesto. En efecto, Pomponio (I. 3. 3) nos dice que «"Conviene que las leyes se establezcan, según dijo Teofrastro, sobre lo que muy frecuentemente sucede, no sobre lo aislado [*ex inopinato*]». Y también Celso (I 3. 4), quien afirma lo mismo: «Sobre lo que por casualidad puede acontecer en algún que o-

tro caso, no se establecen las leyes». Como se puede advertir fácilmente, Santo Tomás reduce este principio en una sola frase[10].

En este caso, la fundamentación jurídica está fundada, pues, en los textos romanos, y si bien en esta cuestión cita a Aristóteles, como la primera de la objeciones, cuando dice que «tienen carácter de ley las cosas particulares que están puestas en la ley y las sentencias judiciales», no solamente aclara que el sentido de lo «legal» puede ser considerado como carácter común, es decir para todos, si bien en su aplicación, p. ej. en una sentencia, la aplicación es particular, sino que además, en el *Comentario de la Ética Nicomaquea* (V 16: 1084), al comentar lo establecido por el Estagirita en su *Ethica* (V: 1137 b) establece el criterio ya asentado en los mencionados textos romanos, al decir que: «Por tanto [...] es necesario que el legislador hable universalmente por la imposibilidad de abarcar los casos particulares, y como tampoco es posible que a todos los casos rectamente se refiere lo que dice, porque en unos pocos casos falla, el legislador toma lo que ocurre en la mayoría de los casos, y no obstante no ignora que en ciertos casos sucede haber una falta».

c) Ab eo qui curam communitatem habet, promulgata. Santo Tomás trata esta cuestión de la promulgación en el artículo 4 de esta cuestión 90. La fuente principal está dada en el *sed contra,* donde cita las *Decretales* de Gregorio (p. 1 d. 4 *append. ad canon* 3.): «Las leyes quedan instituidas cuando son promulgadas». Pero este principio elemental tiene una raíz subyacente que es romana. Se trata de lo dispuesto en el Código de Justiniano (I 14. 7): «Es cierto que para las leyes y constituciones futuras hay que darle la forma de los negocios, y no que se revoquen las anteriores de hecho».

2. *Otras cuestiones vinculadas con la ley.*

Aparte del tema de la definición, podemos encontrar la influencia de los textos jurídicos romanos en otros aspectos vínculados con la ley.

a) La aplicación general de la ley. En I-II q. 96 a. 5, Santo Tomás se plantea el problema de «si todos están sometidos a la ley humana». La cuestión tiene importancia en nuestro tema puesto que la tercera de las objeciones presenta un texto del Digesto. Se trata de un delicado párrafo de Ulpiano (Dig. I 3. 31), según el cual «el príncipe está desligado de las leyes» (*princeps legibus solutus est*).

Santo Tomás resuelve esta cuestión en el ad 3, estableciendo una diferencia en lo que se puede llamar el aspecto punitivo de la ley, entre lo que llama la «fuerza directiva» (*vis directiva*), es decir el principio inherente y esencial a toda ley humana, según el cual la ley humana obliga precisamente a todos, dado su carácter general, y lo que llama la «fuerza coactiva» (*vis coactiva*), es decir la potestad que tiene la autoridad para hacerla cumplir.

De este modo, el Aquinate no rechaza el principio romano. Más aún, citando la Glosa, acepta también que «no hay nadie que pueda juzgar las acciones del rey». Pero aclara que esta regla se debe aplicar a la *vis coactiva*: «Se dice que el príncipe está des-

---

[10] Este texto ya era conocido por Santo Tomás, puesto que en el *Comenatario a las Sentencias de Pedro Lombardo* decía lo mismo (IV. 36. 1. 5): «Los preceptos de derecho positivo siguen aquello que ocurre en la mayoría de los casos».

ligado de la ley en cuanto a la "fuerza coactiva". Porque, propiamente hablando, nadie se fuerza a sí mismo, y toda la fuerza coactiva que tiene la ley la recibe de la potestad del soberano. Así, pues, decirnos que el soberano está exento de la ley, porque nadie puede dictar contra él juicio condenatorio en caso de que obre contra la ley».

Pero otra cosa es la *vis directiva*: «Pero, en cuanto a la fuerza directiva de la ley, el soberano está sujeto a ésta por su propia voluntad, según se lee en las *Decretales* (*extra, de Constitutionibus*, cap. 6 "Cum omnes"): "Todo el que establece un derecho para otro debe él a su vez usar de ese mismo derecho; y dice la autoridad del Sabio (Dicius Ausonius, *Sent.*; Pittacus, vers. 5): "Obedece tú mismo la ley que has dictado"».

La solución tomista debe ser cntendida dentro de la alta idea que Santo Tomás tiene de la ley humana, como participación de la ley divina. Precisamente podría quedar la duda acerca de lo que le ocurre al soberano que dicta la ley, pues quedaría impune. Él debe cumplir lo que sancionó por propia conformidad y no constreñido. Pero para el Aquinate, dada la participación de la ley humana en la ley divina. Por ello, la *vis directiva* no proviene tanto de un acto personal del legislador como de la voluntad divina, de la cual la ley humana depende: ésta no es creada por el legislador, lo que hace es manifestarle. Por ello Santo Tomás agrega: «Además, el Señor clama contra "los que dicen y no hacen" y contra los que "ponen sobre los demás pesadas cargas, pero ellos ni con un dedo hacen por moverlas", como se lee en el Evangelio de San Mateo (23,3-4). Por eso, ante el juicio de Dios, el príncipe no está exento de la ley por lo que toca a su fuerza directiva, y debe cumplirla voluntariamente, no por coacción».

J.-M. Aubert comenta que «esta solución puede dejar flotar un escepticismo sobre la fidelidad al sentido primitivo de este pasaje [el de Ulpiano en el Digesto], interpretado en un contexto ideológico que lo sobrepasa; tampoco la preocupación que tiene nuestro autor en respetar la autoridad de la cita. Puede ser que haya tenido conciencia de ello, pues terminando el artículo en cuestión, da otra justificación del mismo texto, ésta más jurídica: "El soberano además, está sobre la ley, porque si fuera conveniente, puede cambiarla o dispensar de ella, según lo exija el tiempo y el lugar"»[11].

b) El tema de la equidad. A propósito del tema de la interpretación de la ley, Santo Tomás, siguiendo en el fondo a Aristóteles, se preocupará de la «equidad» (*epieikeia*). La tratará brevemente por separado en II-II q. 120. Y aquí vuelve a repetir la fundamentación básica de la *Ética Nicomaquea*, pero al mismo tiempo encuentra puntos de apoyo en el Derecho Romano. Y acá no será en textos del Digesto, sino del Código de Justiniano.

En el artículo 1 de esta cuestión 120, se presenta el interrogante de «si la epieikeia es una virtud». La primera dificultad que presenta se refiere a que la equidad no puede ser virtud, «porque desprecia lo justo según la ley y parece oponerse a la severidad». Y al contestar esta objeción, aclara que la equidad no pasa por alto lo justo en su noción universal, sino lo justo establecido en una ley particular. Ni tampoco se opone a la severidad. Y aclara: «En cambio, cumplir la letra de la ley cuando no se debe, es pecado. Por esto es que dice el Código: "Sin duda algma falta a la ley quien se

[11] J.-M. AUBERT, *op. cit.*, p. 84.

apoya en la letra de la ley para obrar en contra del espíritu de la ley misma" (Cod., I 14. 5)».

Y luego, en la objeción tercera, recuerda lo que dice Aristóteles acerca de que la epieikeia debe consultar la intención del legislador. Pero esto es una tarea que correspondería a la máxima autoridad, es decir, en Roma al Emperador. Y acá cita el Código (I 14. 1): «Es un derecho y deber que nos reservarnos de interpretar los puntos en litigio entre la equidad y el *ius*». Por lo tanto, si es de competencia imperial la tarea de la interpretación, el acto de equidad realizado por otro es ilícito. Pero en su respuesta ad 3um, Santo Tomás exphca en qué consiste la interpretación de la cual se habla en la constitución citada del Código: es el acto propio del legislador que se realiza en los casos dudosos. Y entiende por tales aquellos supuestos «en los que no es lícito apartarse de la letra de la ley sin la deteminación de la autoridad. Pero esto es una situación distinta de lo que ocurre con la equidad.

De este modo, una cosa es un «caso dudoso» y otra cosa un «caso equitativo». En el primero, de acuerdo con el principio romano posclásico, el magistrado encargado de administrar justicia no puede lícitamente interpretarlo, por cuanto escapa de su competencia el introducir modificaciones en la ley. En cambio, en el «acto equitativo» estamos precisamente aplicando la ley. Pero «los legisladores atienden para establecer sus leyes a los datos ordinarios, por lo cual puede suceder que alguna vez se equivoquen y atenten contra la justicia y el bien común, cuyo fomento intenta precisamente la ley». Y nos presenta el caso de que si bien la ley manda devolver lo ajeno, lo cual es totalmente justo y acomodado a los principios de la justicia conmutativa, «en algún caso concreto, a saber, devolver el puñal que abandonó un demente cuando le da un ataque de ira o también devolver a un traidor el capital que exige para seguir impugnando a su patria». Y concluye: «En tales circunstancias es pernicioso cumplir lo establecido por la ley, y es conveniente seguir, por encima de la letra de la ley, lo que dicta la razón justa y el bien común».

III. EL TEMA DEL DERECHO NATURAL Y DEL DERECHO DE GENTES

1. *Los textos jurídicos romanos.*

En el Derecho romano nos encontramos con tres clasificaciones principales del *ius*:

a) En primer término, la de Gayo (Inst. I 1 = Dig. I 1. 9) según la cual existen dos clases distintas. Por un lado el *ius* «que la razón natural (*naturalis ratio*) establece entre todos los hombres y es observado por igual por todos los pueblos [y] es llamado *ius gentium*». Por el otro está el *ius civile*, es decir «el *ius* que cada pueblo se ha dado a sí mismo, es decir el *ius* propio de cada ciudad (*civitas*)».

Lo que llama la atención en esta división bipartita es que aparte del *ius civile*, como derecho particular de cada nación, cuando se habla del *ius gentium*, que sería el derecho común aceptado por todas las naciones, se lo fundamente en la *naturalis ratio*. Con lo cual este derecho común aparece identificado de hecho con el *ius naturale*.

¿De dónde un autor como Gayo, que no era propiamente un jurista, sino más bien un enseñante del *ius* ha tomado esta expresión? La respuesta no es sencilla y las opi-

niones están divididas. Por un lado se puede pensar en una influencia estoica. Para esta escuela, muy popular en Roma, existe un Logos universal que es inmanente a la naturaleza, a la que penetra y sostiene. En tal sentido, se ha aproximado la expresión *naturalis ratio* a la que suelen usar los partidarios de la Stoa, de ὀρθός (=recto) λόγος (=razón). Pero también se puede pensar en que la procedencia, como opinan otros, es aristotélica. En su *Ética a Nicómaco*, el Estagirita habla de «lo justo natural» (φυσικόν δίκαιον), «que tiene en todas partes la misma fuerza y no depende de tal o cual opinión», que se distingue de «lo justo legal» (νομικόν δίκαιον), que es «aquello que en su origen puede ser indiferentemente esto o lo otro, pero que una vez establecido se impone» (V 10: 1134 b 18ss). La primera «es según la naturaleza, no escrita, idéntica en todos los pueblos»; la segunda, «es la ley particular de cada pueblo» (*Reth.* I 15: 1373 b 5; 1375 b 5-10). En este caso, los giros empleados por Gayo coinciden totalmente con lo dicho por Aristóteles.

b) Con Ulpiano (Dig. I 1. 1. 3; Inst. I 2, pr. y 1), aparece otra clasificación, esta vez tripartita. En efecto, distingue entre:

— (i) el *ius naturale*, que es «aquél que la naturaleza enseñó a todos los animales, pues este derecho no es propio del género humano, sino común a todos los animales que nacen en la tierra o en el mar, y también las aves», como por ejemplo la unión de sexos y la procreación de los hijos, y de aquí la educación, «pues vemos que también los demás animales, hasta las fieras, siguen la experiencia de este *ius*».

— (ii) el *ius gentium*, que es aquél que «usan todos los pueblos humanos, el cual fácilmente se deja entender que se diferencia del natural, porque éste es común a todos los animales, y aquél a sólo los hombres entre sí».

— (iii) el *ius civile*, como el propio de cada *civitas*.

En este caso, la división tiene un neto carácter de asignar cada uno de los *iura*, según los sujetos, ya activos , ya pasivos, que están comprendidos. Así presentados, la correlación entre estas tres clases de derechos podría estar representada por tres círculos concéntricos: el círculo más amplio sería el *ius naturale* derivado de la *ratio divina y* aplicable a todos los seres vivos; el círculo segundo representaría a su vez, el *ius gentium*, aplicable a todos los hombres de todas las naciones, y finalmente el más interno significaría el *ius civile*, es decir el propio de una *civitas* determinada[12].

c) También se podría agregar una tercera clasificación deducida del párrafo de Hermogeniano (Dig. I 1. 5), quien nos presenta también otra correlación que le permitiría una diferenciación evolutiva histórica; así, primero fue el *ius naturale*, en una época idílica en que no existían las guerras; luego advino el *ius gentium*, por el que se introdujeron las guerras, los límites de los campos, el comercio, la compraventa, las obligaciones, etc.; y luego vino el *ius civile*, como particularización mayor.

Si prestamos atención a estas dos últimas clasificaciones, vemos que en el caso de Ulpiano, se presta atención formal a los sujetos que son posibles de cada uno de los *iura*, mientras que lo que indica Hermogeniano nos infiere una mera descripción histórica que agrega muy poco al conocimiento de la esencia de lo que significan cada uno de estos derechos.

---

[12] Cfr. A. DI PIETRO, *Institutas de Gayo*, Abeledo-Perrot, 5a. ed., Buenos Aires 1997, p. 47 nota 1.

Santo Tomás, sin embargo, utilizará principalmente la clasificación de Upiano —la cual era la más conocida en la Glosa y en la época en que vivió el Aquinate—, lo mismo que lo que indica Gayo a propósito de la *naturalis ratio*. Sin olvidar otra definición muy famosa que no corresponde a un jurista, sino más bien a un escritor romano, que merecía el respeto pleno de Santo Tomás. Nos referirnos a Cicerón, quien, cuando habla del *ius naturale*, nos dice que *natura ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inservit* (*De inv.* II 53. 161), la cual, quizá por su simplicidad, Santo Tomás la tendrá siempre presente. Con todo ello, Santo Tomás hallará el modo de realizar una síntesis que, superando lo dicho por los escritores romanos, logre ubicar estos conceptos en el pensamiento cristiano.

2. *El tema del* ius naturale *y de la* lex naturalis *en Santo Tomás.*

2. 1. Diferencia entre ambos conceptos.

Corresponde en primer término aclarar la terminología que maneja el Aquinate. Aunque en ciertas ocasiones habla indistintamente de *ius naturale* y de *lex naturalis*, es plenamente consciente de que no son términos idénticos. Por *ius naturale* entiende lo *iustum naturale*, aceptando, por un lado, lo que ya había explicado en el artículo 1 de la cuestión 57 de la II-II, acerca de que *ius est obiectum iustitiae* (resp. in fine); esto es la *ipsa res iusta* (esta cuestión, ad 1um). Y por el otro, siguiendo a Aristóteles (*Eth.* V 7: 1134 b 18), al decir que «de lo justo político, uno es natural, otro legal» (*ibid.*, art. 2, sed contra), el *ius naturale* es «algo adecuado a otro, conforme a cierto modo de igualdad», pero «atendida —en este caso— la naturaleza misma de la cosa (*ex ipsa natura rei*); por ejemplo, cuando uno da tanto para recibir otro tanto, y a esto se lo llama *ius naturale* (II-II q. 57 a. 2 resp.).

En cambio, la *lex* es «cierta razón del *ius*», tal como lo aclara en II-II q.57 ad 2um. Habla allí de que «el arte preexiste en la mente del artista cierta idea, que es la regla del arte, y así también la razón que determina lo justo de un acto conforme a una idea preexistente en el entendimiento como cierta regla de prudencia». Y agrega: «Y ésta, si se formula por escrito, recibe el nombre de ley, puesto que la ley, según san Isidoro, (*Etym.* V 3. 2), es "una constitución escrita"; y de ahí que la ley no sea el *ius* mismo, propiamente hablando, sino cierta razón del *ius*». Y hablando de la *lex naturalis*, en coincidencia con lo dicho anteriormente, citando a San Agustín, quien dice (Confess. II 4): «Tu ley está escrita en los corazones de los hombres, la cual no puede borrar iniquidad alguna». De lo que deduce fácilmente que «La ley escrita en los corazones de los hombres es la *lex naturalis*» (I-II q. 94 a. 6 sed contra).

2. 2. Sentido de la *lex naturalis.*

Para poder comprender mejor recordemos brevemente que cuando Santo Tomás se plantea el tema de las clases de leyes (I-II q. 91), termina por entender que existen principamente cuatro clases. Si las mencionamos por su orden de importancia tendríamos: primero, la *lex aeterna*, la cual es entendida por «esa razón del gobierno de todas las cosas, existente en Dios como en el supremo monarca del uráverso» (a. 1 resp.); se-

gundo, *la lex divina*, la cual es dictada por Dios para ordenar a los hombres al fin último de la bienaventuranza (a. 4 resp.); tercero, la *lex naturalis*, que es «la participación de la *lex aeterna* en la criatura natural que es el hombre» (a. 2 resp.); y cuarto, la *lex humana*, que es aquella sancionada por los hombres para «obtener soluciones más concretas partiendo de los preceptos de la *lex naturalis* como de principios generales e indemostrables" (a. 3 resp).

En esta elaboración tomista existe, pues, una jerarquía de las leyes, de tal modo que todas provienen de la *lex aeterna,* y están de algún modo participadas. Todos los seres, por el hecho de estar sometidos a la Providencia divina están regladas por la ley eterna, aunque hay que aclarar que esta participación se da en diversos grados.

Pero sentado el criterio fundamental en cuanto a la cuestión de la *lex naturalis*, resulta ahora consciente, ver el análisis de la cuestión referida al *ius naturale*, donde estos mismos principios están aplicados de una manera sistemática.

3. *El* ius naturale *y el* ius gentium.

3. 1. El estado de la cuestión en la época de Santo Tomás.

La cuestión primera que debe resolver santo Tomás, es la de saber si el *ius naturale se* identifica con el *ius gentium* o, por el contrario, si se trata de derechos distintos que tienen cada uno su propio contenido.

a) Recalquemos que el Aquinate tenía una gran respeto por las definiciones de Ulpiano, según las cuales, el *ius naturale* es «aquél que la naturaleza enseñó a todos los animales, pues este *ius* no es propio del género humano, sino común a todos los animales que nacen en la tierra o en el mar, y también las aves», como por ej. la unión de sexos y la procreación, mientras que *el ius gentium* es «el que usan todos los pueblos humanos».

Sin embargo, pesaba sobre esta definición una grave dificultad, y esta era que el derecho es netamente un fenómeno humano. Por ello, presentar un *ius* que fuera común a los animales y los hombres, era como aceptar que entre ellos existía una sociedad común.

Esta objeción era ya conocida por un autor que es muy empleado por Santo Tomás, como San Isidoro de Sevilla. En sus *Etimologías,* cuando trata de esta cuestión, si bien acepta la división tripartita de Ulpiano, altera su definición del *ius naturale* diciendo que el *ius naturale est commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur; ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas, acquisitio eorum quae caelo, terra marique capiuntur* [...] (V 4. 1). Resulta por ello evidente que ha reemplazado el *quod natura omnia animalia docuit*, que figuraba en Ulpiano, con esta expresión del «común a todas las naciones». Y aún cuando no lo dice, el cambio se ha realizado para evitar esa asociación de hombres y de animales. Ello es lo que le permite agregar otras aplicaciones a las que mencionaba el jurista romano, como la posesión común de los bienes, la libertad, la adquisición de los bienes y otros casos más, que serán los del llamado después «derecho natural secundario».

Ello le crea el problema, ya que ha aceptado la división tripartita de Ulpiano, de definir el *ius gentium.* Y respecto de éste (V 5. 6), simplemente nos da ejemplos, tales

como la ocupación de los suelos, la edificación, la construcción, las guerras, los cautiverios, las servidumbres, el *postliminium* (derecho del ciudadano de recobrar su condición jurídica anterior cuando se libera del cautiverio por guerra), los pactos de paz, las treguas, la religión de no violar los embajadores, la prohibición de casamiento con las extranjeras. Y cierra esta lista diciendo que esto es llamado «derecho de gentes», porque este *ius* es usado casi por todas las naciones. Con ello, la distinción entre el *ius naturale* y el *ius gentium,* se volvió bastante diluida y hasta confusa.

A su vez, en las *Decretales* de Graciano el *ius naturale* es definido en un sentido novedoso, adecuado a los principios cristianos, como «aquello que se contiene en la Ley (los Mandamientos) y en el Evangelio» (I 1.1). Hay precisamente un alejamiento de la definición de Ulpiano. Y entre los decretistas, el principal de ellos, Rufino (1157-1159), la rechaza de manera explícita, por creerla vaga, imprecisa e impropia[13]. Y también la rechaza el propio maestro de Santo Tomás, es decir San Alberto Magno, precisamente porque los brutos animales son incapaces de derecho[14].

Incluso en los tiempos actuales, el Padre Ramírez, al tratar la definición de Ulpiano, le achaca no solamente el ser de procedencia estoica, sino además la influencia de Séneca, con ideas panteísticas, al hablar de *commune ius animantium.* Y también posibles influencias de los pitagóricos y de Empédocles, que creían en la reencarnación de los hombres en los animales, razón por la cual no había que matarlos. Y extiende la crítica hasta la propia definición de *iurisprudentia* que nos da Ulpiano (Dig. I 1. 10. 2), al decir que consiste en *divinarum atque humanarum rerum notitia; iusti atque iniustitia scientia.* Para él acá está la influencia de Crísipo, quien había definido la ley como la «reina de todas las cosas divinas y humanas» (Dig. I. 3. 2), de tal modo que existiría una misma sociedad entre hombre y dioses.

Digamos acá, que la crítica realizada por el P. Ramírez, gran conocedor de Santo Tomás, resulta totalmente gratuita respecto a Ulpiano, por lo que no resulta aceptable. Si Ulpiano menciona a los animales, tal como lo reconocerá el mismo Aquinate, es porque perteneciendo éstos a la naturaleza, ésta les ha participado del instinto de procreación, y bajo esta circunstancia están dentro del *ius naturale*, puesto que corresponde a un apetito de la ley natural. Pero baste con citar, entre otros casos, otro paso de Ulpiano (Dig. IX 1. 1. 3), donde nos dice que un animal que carece de razón no puede obrar en forma contraria al *ius* (aplicado en este caso a que no puede cometer *iniuria*). Por otra parte, los romanos no hablan en ninguna parte de que los animales puedan tener derecho, en el sentido en que hoy se habla torpemente de los «derechos de los animales». En tal sentido, Hermogeniano (Dig. I 5. 2) nos dice que *hominum causa omne ius constitutum sit* (es por causa de los hombres que se ha constituido el *ius*). Por otro lado, esas influencias que atribuye el P. Ramírez a la definición de Ulpiano no aparecen en ninguna parte. Hasta el muy cristiano emperador Justiniano, que se proclama siempre gran defensor de la fe, hasta el punto de que le da carácter de constitución imperial al Credo de Nicea —esto es, le da carácter legal positivo—, no tiene ningún empacho en dar la definición de *ius naturale* como *quod natura omnia*

---

[13] *Summa Decretorum*, P. 1, dist. 4, citado por el S. RAMÍREZ, *El derecho de gentes*, Studium, Madrid-Buenos Aires 1955, p. 36.

[14] *De bono*, tract. 5 q. 1 a. 1 ad 12um, cit., por S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p. 43.

animalia docuit, agregando que «este *ius* no es privativo del género humano, sino de todos los animales que nacen en el cielo, en la tierra y en el mar» (Inst. I 2. pr.).

3. 2. La solución de Santo Tomás.

Pero ésta era la situación en que se encontraba la cuestión en los tiempos en que vivía Santo Tomás. Él seguirá prefiriendo la definición de Ulpiano, pese a todas estas críticas, pero no sólo la restablece en su verdadero sentido, sino que la leerá con ojos cristianos, estableciendo con claridad suficiente cómo se debe entender el *ius naturale* y el *ius gentium.*

Así, en el artículo 3 de la q. 57 de la II-II, trata el problema de si el *ius gentium* se identifica con el *ius naturale.* La respuesta dada en el *sed contra* es muy sutil, puesto que allí cita a San Isidoro (V 4) cuando dice que «el *ius* es o natural, o civil o de gentes», de lo que llega a la conclusión de que el *ius gentium* se diferencia del *ius naturale.* Por lo que ya vimos del texto más ampliado del arzobispo de Sevilla, Santo Tomás le toma únicamente la primera frase, precisamente la que coincide con la definición tripartita de Ulpiano.

Con anterioridad, en la objeción primera cita al *Iurisperitus* (es decir, a Ulpiano), expresando que «los hombres no convienen unánimemente sino en aquello que les es natural. Ahora bien, acerca del *ius gentium* todos los hombres están de acuerdo, pues dice el Jurisconsulto que "el *ius gentium es* el que usan todas las naciones". Luego [parecería] que el *ius gentium* es el *ius naturale*». Remarquemos dos cosas: (i) cuando quiere hablar de la división tripartita del *ius* no se asienta en la fuente romana que es la más conocida, sino en un autor cristiano, como San Isidoro, pese a que no se dice que éste la ha tomado de Ulpiano; (ii) la cita en la objeción —en la que no se hace referencia a que el jurista romano diferenciaba ambos derechos— está inteligentemente hecha para darle pie a lo que dirá en el *respondeo.*

Precisamente allí, luego de recordar lo que ya había dicho acerca de que «lo justo natural es aquello que por su naturaleza es adecuado o ajustado a otro» (*ibid.* a. 2), nos aclara que esto puede acontecer de dos modos. Y acá desarrolla brevemente lo que se da en llamar «derecho natural primario» y «derecho natural secundario». El primero rige «considerando la cosa absolutamente y en sí misma», y nos da ejemplos que están en Ulpiano: «así el macho se acomoda a la hembra, para engendrar de ella; y los padres al hijo, para alimentarlo» [Ulpiano había hablado de la educación]. A su vez, el «derecho natural secundario» ocurre cuando considerarnos la cosa «no absolutamente en su naturaleza, sino en relación a sus consecuencias: por ejemplo, la propiedad de las posesiones», puesto que si bien «no hay razón para que pertenezca a una persona con preferencia a otra», existen razones de conveniencia y de utilidad para que ello sea así (con cita de Aristóteles, *Polit.* II 2: 1263 a 21).

Pero lo interesante viene a continuación cuando nos dice: «Sin embargo, aprehender alguna cosa en absoluto no es propio sólo del hombre, *sino también de los demás animales*»; por eso el derecho es llamado natural en el primer sentido, (es decir, «derecho natural primario»), pues *es común a nosotros y a los restantes animales*». Con lo cual está superando todas las otras interpretaciones que rechazaban el *ius naturale* para los animales.

Y de aquí, siguiendo a Upiano, nos dice que «del *ius naturale* así entendido se aparta *el ius gentium*, «puesto que aquél es común a todos los animales y éste solamente a los hombres entre sí». Y además, en el sentido del «derecho natural secundario», nos dice que las consecuencias que se derivan son propias de la razón: «Y de aquí que estas mismas consecuencias sean naturales al hombre, en virtud de su *ratio naturalis* que las dicta; y por ello, el jurisconsulto Gayo escribe: "Aquello que la razón natural constituyó entre los hombres es observado por todos, y se llama *ius gentium*"».

3. 3. La cuestión de la participación en el *ius naturale* y en la *lex naturalis*, por parte de la *lex aeterna.*

Santo Tomás acepta, como hemos visto, que también los animales están sometidos al *ius naturale.* Ya anteriormente, cuando se había planteado el problema de la *lex naturalis*, había establecido «que los animales irracionales participan a su modo de la razón eterna, como la criatura racional. Pero la criatura racional participa intelectual y racionalmente de ella; por eso la participación de la ley eterna en la criatura racional se llama con propiedad ley, pues ley, como hemos dicho ya (q. 90 a. 1), es algo propio de la razón. *Pero las criaturas irracionales no participan de este modo de la ley eterna; por eso sólo puede denominarse ley por cierta semejanza*» (I-II q. 91 a. 2 ad 3um).

Y luego nos aclara acerca de esto que «de dos maneras puede estar sujeta una cosa a la ley eterna: o porque participa de esa ley mediante el conocimiento de la misma, o porque participa a modo de acción o de pasión, en cuanto la recibe como principio intrínseco motor». Y continúa: «Participando únicamente a modo de acción o de pasión, están todos los animales irracionales. En cambio el racional, además de lo común con las demás criaturas, tiene algo peculiar por su carácter de racional. Por eso se encuentra sometida a la ley de ambas maneras: tiene en cierto modo conocimiento de esa ley eterna y, además, lleva grabada en su misma naturaleza cierta inclinación hacia aquello que la ley eterna ordena (I-II q. 93 a. 6 resp.). Por ello es que «toda ley, incluida la ley natural, se deriva de la ley eterna en la medida en que participa de la recta razón. Por eso dice San Agustín (*De lib. arb.* I 6) que «En la ley temporal nada hay justo y legítimo que no hayan tomado los hombres de la ley eterna».

Toda esta doctrina se puede resumir en la famosa definición de Santo Tomás, al tratar en I-II q. 91 a. 2 resp., cuando nos dice que *Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura* (es, pues, evidente que la ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la criatura racional).

4. *Las distintas clases de* ius *en Santo Tomás.*

Podemos, en consecuencia establecer tres casos distintas de *ius* concebidas precisamente a partir del concepto de *ius naturale* en conjunción con la *lex naturalis.*

1. *Ius naturale* (como derecho natural estricto, o «derecho natural primario»). El contenido de este *ius naturale,* medido por la *lex naturalis* resulta de los principios evidentes por sí mismos. Santo Tomás establece en I-II q. 94. a. 2 resp. que «el primer principio de la razón práctica será el que se funda en la naturaleza del bien: "Bien es lo que todos los seres apetecen". Éste, pues, será el primer precepto de la ley: se debe

obrar y proseguir el bien y evitar el mal. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste» (I-II q. 94. a. 2 resp.). Y entre ellos menciona:

i) Una tendencia natural común a todos los seres, es la conservación en el ser (*ibid.* q. 94. a. 2 resp.): «Por razón de esta tendencia, pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a eevitar sus obstáculos».

ii) Lo que «la naturaleza ha enseñado a todos los animales», tales como la comunicación sexual, la educación de la prole, etc. Esto tiene importancia para nuestro tema por cuanto se trata de la definición misma de Ulpiano (Dig. I 1. 1. 3). Digamos que ya en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (IV 26. 1. 1) nos recuerda la misma definición del jurista romano. Con esta curiosidad: por un lado, la menciona en la objeción primera: «el *ius naturale* es aquello que la naturaleza enseña a todos los animales», consistiendo la objeción en que «entre los animales, la unión sexual se realiza sin matrimonio»; se deduce de esto que sea de *ius naturale.* Y por el otro, la menciona en el *sed contra*: «Se dice al principio del Digesto que *ius naturale* es la unión del macho y de la hembra, a la cual nosotros llamamos matrimonio». Santo Tomás resuelve fácilmente la cuestión, estableciendo que la naturaleza inclina al hombre de dos maneras distintas: primero, de una manera que resulta común a todos los animales, y esto lleva a la unión natural de los sexos; y segundo, la misma naturaleza inclina al hombre según su naturaleza específica, es decir según su razón, y ésta lo lleva a una unión sexual especial, que es precisamente el matrimonio.

iii) Y finalmente, Santo Tomás menciona la tendencia propia del hombre a lograr el bien en otras actividades: «Desde este punto de vista, pertenece a la ley natural todo lo que se refiere a esa inclinación: p. ej., desterrar la ignorancia, evitar las ofensas a aquéllos con los cuales tiene uno que vivir, y otros semejantes, concernientes a dicha inclinación» (I-II q. 94 a. 2 resp.).

2. *Ius gentium* (como «derecho natural secundario»). Tal cual lo habíamos visto, acá se trata de las consecuencias directas e inmediatas que se deducen del *ius naturale* entendido como sentido estricto. La característica de la aplicación que le da Santo Tomás, es que aquí se trata de un *ius* que es usado solamente por los hombres (cfr. precisamente a la cita de Ulpiano: *solum hominibus inter se commune est*), pero perfeccionándolo con la lectura que hace de Gayo (Inst. I. 1), quien le da también ese carácter genérico: «observado por todas las naciones», pero señala que su origen es precisamente la *naturalis ratio.*

El ejemplo que da es el de la propiedad de las cosas particulares. Si bien la posesión de las cosas corresponde al *ius naturale* considerado en forma estricta, en el caso del dominio privado, es por la consideración práctica «de su cultivo y su pacífico uso» (II-II q. 57 a. 3 resp.). Luego, al tratar específicamente este tema de la propiedad privada (II-II q. 66 a. 2) no solamente se explayará en las razones de utilidad para admitir esta institución jurídica. Establece en ad 1um que «La comunidad de los bienes se atribuye al *ius naturale*, no en el sentido de que éste [*ius naturale* estricto] disponga que todas las cosas deban ser poseídas en común y nada como propio, sino en el sentido de que la distinción de posesiones no es de *ius naturale,* sino más bien derivada de convención humana, lo que pertenece al derecho positivo, como se ha expuesto (q. 57. a. 2 ad 3um). Por consiguiente, la propiedad de las posesiones no es contraria al *ius naturale,* sino que se le sobreañade por conclusión de la razón humana».

Otro ejemplo es de la servidumbre, es decir el tema romano de la esclavitud[15]. Primero lo presenta en la segunda de las objeciones del art. 3 de la q. 57 de II-II, donde opone la opinión de Aristóteles, quien admite que algunos hombres son naturalmente libres *(Polit.* II 7: 1254 a 15), a la de San Isidoro, quien dice que se trata de una institución del *ius gentium.* Y contesta a esta objeción en ad 2um: «El que este hombre, considerado en absoluto, sea siervo y no este otro, no se funda en una razón natural, sino solamente en alguna utilidad consiguiente, en cuanto es útil a un individuo ser dirigido por otro más sabio, y a éste ser ayudado por aquél como dice Aristóteles. Luego, la servidumbre que pertenece al *ius gentium* es natural en el segundo sentido [derecho natural secundario], no en el primero [derecho natural estricto o primario]»[16]. Y más aún, en I-II q. 94 a. 6 ad 3um, respecto de estos dos casos, establece que «la posesión en común de los bienes y el estado de libertad se dicen ser de *ius naturale*, porque la distribución de las posesiones y la esclavitud no fueron impuestas por la naturaleza, sino por la razón natural para utilidad de la vida humana. Y así, aun en esto no se mudó la ley natural sino por adición».

3. Derecho puramente positivo (lex *humana).* A diferencia del *ius gentium*, o «derecho natural secundario», donde las conclusiones del *ius naturale* son conclusiones inmediatas y necesarias de los primeros principios de la sindéresis, la *lex humana* requiere una mayor elaboración del entendimiento y de la prudencia. Mientras que el primero es propio de todos los hombres que poseen la razón, hay «otras conclusiones que son evidentes únicamente para los sabios, que entienden la significación de sus términos» (I-II q. 94 a. 2 resp.). El ejemplo que nos da el P. Ramírez es el del ladrón y del criminal: «Es de derecho natural dictado por la sindéresis, que el ladrón y el criminal sean castigados, pero no consta igualmente la cantidad y la calidad o el modo del castigo, y éste lo tasa la ley positiva humana por simple delegación concreta»[17]. Pero aún en este caso, la ley positiva humana se deriva de la ley natural (I-II q. 95 a. 2), y en tal sentido Santo Tomás lo cita a Cicerón *(De inv. rhet.* I 2. 53): «Las cosas emanadas de la naturaleza y aprobadas por las costumbres fueron sancionadas por la religión y el temor de las leyes».

IV. APLICACIONES DE LOS PRINCIPIOS ROMANOS EN LAS INSTITUCIONES JURÍDICAS

Si bien hemos tenido oportunidad de tratar algunas de las aplicaciones por parte de Santo Tomás respecto del Derecho romano en las instituciones jurídicas, tal como

---

[15] Hay que aclarar que Santo Tomás emplea la palabra *servus*, no en el sentido de esclavo, sino de siervo. El vocablo *servus* puede ser traducido tanto como «esclavo», como también como «siervo». Como dice J.-M. Aubert (*op. cit.*, p. 113), «Recubriendo la misma palabra dos realidades diferentes, es natural que sea aquélla de su tiempo la encarada por el teólogo del s. XIII. Hay allí un terreno en el cual el pensamiento de nuestro autor depende en mucho de las condiciones económicas y sociales de su medio».

[16] Digamos que esta cuestión de la esclavitud era resuelta de otra manera en el Derecho romano clásico. Florentino (Dig. I 5. 4. 1), define la esclavitud como «una constitución del *ius gentium*, por el cual alguien está sujeto *contra la naturaleza* al dominio ajeno». Pero acá Santo Tomás seguirá a Aristóteles.

[17] S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p. 120.

en el caso de la propiedad de las cosas particulares y de la servidumbre, existen otros en lo que ocurre lo mismo. Citaremos en tal sentido los más importantes teniendo en cuenta el grado de incidencia que tuvo el Derecho romano como fuente.

1. *Matrimonio.*

Santo Tomás trató esta cuestión en el *Comentario de las Sentencias de Pedro Lombardo*, pero como dejó inacabada la *Summa Theologica,* no alcanzó a completar el Tratado del Matrimonio, que en las ediciones es reemplazado por lo escrito en la obra anterior, lo cual no nos pertnite conocer la posible evolución de Aquinate en estas cuestiones. Ahora bien, considerando este texto, nos encontramos con algunas aplicaciones del Derecho Romano, que son las siguientes:

a) La primer cuestión, está referida a si el matrimonio es del ius naturale (*In IV Sent.* 26. 1. 1; *S. Th.*, Suppl. q. 41 a. 1). Como ya dijimos, allí cita en el *sed contra* a Ulpiano, en cuanto que «el *ius naturale* es la unión del macho y de la hembra, a la cual nosotros la llamamos matrimonio» (Dig. I 1. 1. 3), uniéndola a la cita de Aristóteles *(Eth.* VIII 9: 1119 a 17), acerca de que «al hombre le es más natural el ser animal conyugal que animal político».

La solución que da Santo Tomás es positiva en cuanto a la cuestión. Acá determina que el fin primario, es decir la unión de sexos es algo natural en forma genérica respecto de todos los animales. Pero en el hombre se da la diferencia específica de su racionahdad, que es la que conforma el matrimonio. Acá está preanunciada la diferencia entre el *ius naturale* como «derecho natural primario» y el *ius gentium* como «derecho natural secundario». Si no habla de este último es por la sencilla razón que esta diferenciación sólo aparece con posterioridad al *Comentario de las Sentencias.* Lo importante es que nuestro autor, más que ubicar el fundamento del matrimonio en la teoría tradicional de los «bienes del matrimonio», la ubica en la del *ius naturale.*

b) En cuanto a la definición de matrimonio, Santo Tomás menciona en forma algo alterada, pero no en lo substancial, la célebre defnición de Modestino: *Coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*, a la cual acepta (*In IV Sent.* 27. 1. 1. 3; *S. Th.*, Suppl. q. 44 a. 3 obi. 4a y resp.).

c) Acepta el principio de que el matrimonio es consensual. Y si bien cita a Ctisóstomo: *Matrimonium non facit coitus sed voluntas* (*In IV Sent.* 27. 1. 2. 1; *S. Th.* suppl. q. 45 a. 1, sed contra y resp.), resulta evidente que el derecho canónico había tomado este principio del Derecho romano. Así, en el Digesto (35.1.15 = 50.17.30), Ulpiano nos da la regla de *nuptias non concubitus, sed consensus facit.*

En lo que se refiere al problema de la poligamia, que tanto había preocupado a los teólogos y canonistas, por cuanto había sido autorizada por Dios a los patriarcas, Santo Tomás, vuelve a apoyarse en el texto de Ulpiano sobre el *ius naturale,* sobre todo en aquello «que la naturaleza ha enseñado a todos los animales», el cual está citado dos veces: en la 4a. objeción y luego en ad 4um. (*In IV Sent.* 33. 1. 1; *S. Th.* supl. q .65 a. 1).

El interés de este pasaje es que el Aquinate nos da tres sentidos de *ius naturale*: i) el de Cicerón (por el principio intrínseco): «*ius naturale* es aquello que no fue engendrado por la opinión, sino que surgió de cierta fuerza innata» (*quod non opinio genuit,*

sed quaedam innata vis inservit [*De inv. rhet.* II 53); el de las Decretales de Graciano, equivocadamente atribuida a San Isidoro, según la cual *ius naturale est quod in lege et in Evangelio continetur*, y finalmente la de Upiano (Suppl. q. 65 a. 1 ad 4um). Y termina diciendo que «Así, pues, la pluralidad de mujeres, aunque no sea contraria al derecho natural tomado en el tercer sentido [=el de Ulpiano], tomado en el segundo le es contraria, ya que está prohibida por el derecho divino, y también lo es en el prirner sentido [...], toda vez que la naturaleza se lo dicta a cada animal según el modo adecuado a su especie. Por donde, algunos animales, en los que la educación de la prole requiere la solicitud del macho y de la hembra, por instinto natural conservan la unión de uno con una, como se observa en las tórtolas, en las palomas y en otros».

Como se puede apreciar, estamos en una obra anterior a la *Summa*, pero ya comienza a perfilarse la doctrina final del *ius naturale* como «derecho natural estricto» y del *ius gentium* como «derecho natural de los seres racionales».

2. *Obligaciones y contratos.*

a) En la cuesüón del *justo precio* que se debe pagar en la compraventa, que trata en II-II q. 76, Santo Tomás cita expresamente la constitución del Código de Justiniano que figura en 4.44.2 (atribuida a Diocleciano y Maximiniano, año 285 d. C.). La cita en parte en la primera objeción, al decir que por las leyes civiles, «es lícito al comprador y al vendedor engañarse recíprocamente, lo cual acontece cuando el vendedor vende su mercadería más cara de lo que vale o el comprador la adquiere por menos de su valor». Y luego en el resp. ad 1um, la amplía al decir que según esta ley civil es lícito «que el vendedor venda sin incurrir en fraude una cosa en más de lo que vale, o que el comprador la adquiera por menos de su valor, a no ser que la diferencia resulte excesiva, porque en este caso aún la ley humana obliga a la restitución, v. gr., si uno de los contratantes ha sido engañado en más de la mitad del precio justo».

Se trata de la *laesio enormis*, que Santo Tomás aprueba en cuanto ley humana, ya que ésta «no puede prohibir todo lo que es contrario a la virtud, sino que basta con que prohiba lo que destruya la convivencia social, teniendo a las demás cosas como lícitas, no porque las apruebe, sino porque no las castiga». Pero, para él en este caso se impone la ley divina, que «no deja impune nada que sea contrario a la virtud. De ahí que la ley divina considere ilícito que en la compraventa no se observe la igualdad de la justicia. Y queda obligado el que recibió más que a resarcir al que ha sido perjudicado, si el perjuicio fuera notable. Añado esto porque el justo precio de las cosas no siempre está exactamente determinado, sino que más bien se fija por medio de cierta estimación aproximada, de suerte que un ligero aumento o disminución del mismo no parece destruir la igualdad de la justicia».

b) En cuanto al tema de la *usura*, que trata en II-II q. 78 a. 1, Santo Tomás, si bien revela conocer el Derecho romano, puesto en estricto moralista lo sigue a Aristóteles cuando dice en el libro I de su *Política* que «la adquisición de dinero a título usurario está totahnente fuera del orden de la naturaleza» (ad 3um). De este modo considera absolutamente ilícito el mutuo con intereses. Recordemos que la palabra *usurae* hace referencia a intereses, aún cuando no sean excesivos, como cuando hoy en día hablamos de «intereses usurarios».

En cambio es conocedor que en el Derecho romano, si bien el mutuo es gratuito, era lícito que a la prestación real se agregara una *stipulatio* para que el acreedor pudiera exigir los intereses del mutuo. Santo Tomás cita en tal sentido el texto de Institutas (II. 4. 2) donde se dice a propósito del usufructo «que las cosas que se consumen por el uso no son susceptibles del usufructo», pero agrega que para que estas cosas pudieran ser objeto de ese derecho, se permitió el llamado *quasi-usufructo*, citando al Digesto (7. 5. 1. 2): «El Senado no instituyó el usufructo de esas cosas, pues no podía hacerlo, sino que autorizó sobre ellas un quasi-usufructo», agregando que «en otras palabras toleró la percepción de un interés» (ad 3um). Pese a su posición, reconoce «que las leyes humanas dejan impunes algunos pecados debido a las imperfecciones de los hombres [...] Por esto [...] toleró los préstamos con interés, no por estimarlos acomodados a la justicia, sino para no impedir las utilidades de muchos» (ad 3um).

En materia de *vicios ocultos en la cosa*, Santo Tomás demuestra su conocimiento del Derecho romano en los *Comentarios de las Sentencias* (IV 29. 1. 2 obi. 3a y ad 3um): «Según las leyes civiles, si alguien vende un anitnal enfermo, queda obligado por el vicio. Por ello es que está obligado a decir el vicio al comprador». Y cita a Ulpiano (Dig. 21. 1. 38 pr.): «Dicen los ediles [*curules*]: "Digan claramente y con verdad los que venden caballerizas qué enfermedad y qué vicio tenga cada una de ellas"». Y Santo Tomás, comentándolo, hasta aclara lo que es necesario entender por enfermedad: «Se entiende esto cuando la enfermedad del animal hace que éste valga menos», lo que coincide con la cita del Digesto (21. 1. 1. 7): «la enfermedad [...] según Sabino, debe ser definida así: hábito de algún cuerpo contra lo natural el cual hace su uso menos apto».

Como lo señala J.-M. Aubert, es curioso que, luego, en la *Suma Teológica*, donde en II-II q. 77 aa. 2 y 3 vuelve a tratar de este tema, tan vinculado con los principios romanos, no haga ninguna alusión directa a los textos del Digesto; pero aún así, «él se inspira aún en el Derecho romano; así lo testimonian la insistencia que pone en declarar una venta ilícita [...], los ejemplos que cita: animal (a. 2), caballo (aa. 2 y 3), casa (a. 3), vaso de cobre (a. 2 ad 1um), que son aquéllos que discuten los jurisconsultos romanos, y en fin la referencia a Cicerón (a. 3 obi. 2a), que es la fuente principal en esta materia»[18].

3. *La legitimación.*

a) Santo Tomás trata la cuestión de la legitimación en el *Comentario de las Sentencias* (IV 41. 1. 3), el cual figurará, como cuestión suplementaria en la *Summa Theologica*, ya que al igual de lo que ocurre con el matrimonio, el Aquinate no alcanzó a completar esta sección. Figura como Suppl. q. 68 a. 3. Acá la cuestión se ve facilitada en cuanto a las soluciones por cuanto la ley canónica había admitido este instituto. De este modo, Santo Tomás admite seis casos de po-der legitimar un hijo, dos de ellos son según los cánones y los otro cuatro modos se-gún la ley civil (q. 68 a. 3 resp.).
Por la ley canónica. i) La primera forma es cuando «el varón se casa con la mujer de quien tuvo el hijo ilegítimo, siempre que no hubiera cometido adulterio» (*Decretal.*

---

[18] J.-M. AUBERT, *op. cit.*, p. 48.

Gregor. IX 4. 17. 1 y 6). Pero es evidente que en este caso los canonistas no hacen sino continuar con la primera forma de legitimar, admitida por quien aparece como primer emperador cristiano, es decir Constantino (C. Th. 4. 6. 2-3). Esta forma *per subsequens matrimonium*, con el mismo requisito canónico, es decir que los padres se hubieran podido casar en el momento de la concepción del hijo, será continuada por el emperador Zenón (Cod. 5. 27. 6, año 476), Anastasio (Cod. 5. 27. 7, año 517). Y pese a que su sucesor Justino la abolió (Cod. 5. 27. 7), fue retomada con carácter definitivo por Justiniano (Cod. 5. 27. 10, año 529). De este modo las constituciones romanas son la fuente directa de esta forma de legitimar.

ii) La segunda forma admitida por los cánones (*Decret.* IX 4. 17. 15) ocurre «cuando media especial indulgencia y dispensa del Papa» (*ibid.*, resp.). Este modo de legitimar se corresponde y tiene su fuente en el Derecho romano, y era conocida como *per rescriptum principis*, es decir, cuando se le pedía al emperador y éste la autorizaba por un rescripto. Introducida por Anastasio, fue luego suprimida por Justino y Justiniano, aunque este último la reintrodujo (Nov. 74 y 89). La única diferencia estriba en reemplazar la autoridad del emperador por la del Papa, lo cual resulta lógico en la ley canónica.

A su vez, los cuatro *modos de legitimar por la ley civil*, admitidos por Santo Tomás en esta misma q. 68, son los siguientes, que no son sino variantes del antecedente romano de la «oblación a la curia» (*oblatio curiae*). Este procedimiento había nacido con una constitución imperial de Teodosio II y Valentiniano III por la cual se permitió al padre, en ausencia de hijos legítimos, dejar por testamento o dar en donación todo o parte del patrimonio a los hijos naturales con la condición de inscribir a sus hijos varones en la *curia*, o casar a las hijas con decuriones. Con posterioridad, se permitió que esta legitimación se hiciera en vida (León, C 5. 27. 4, año 470). Y Justiniano pemitió este derecho aún teniendo hijos legítimos (C. 5. 27. 9) y terminará reconociendo, aparte de los derechos hereditarios, la *patria potestas* sobre ellos (Nov. 89. 11). También, en ausencia de hijos legítimos, se autorizó a los hijos naturales a legitimarse por sí mismos, ofreciéndose para entrar en la curia (Nov. 89. 2). Y finalmente admitió la legitimación efectuada por el padre , por documento público, o documento privado firmado por tres testigos (Nov. 117. 2). Estos casos del Derecho romano son ordenados por Santo Tomás, no de acuerdo con el orden histórico, sino siguiendo un orden lógico:

i) *Oblación a la curia simple*: «Cuando el padre ofrece su hijo natural a la curia del emperador, merced a lo cual se legitima por el decoro de la curia». Incluso en Cod. 5. 27. 35 se empleaba un giro semejante para la justificación: *curiae splendore honestare* («otorgar el esplendor honesto de la curia»).

ii) *Oblación a la curia por testamento*: «Cuando el padre en su testamento lo declara heredero legítimo, y el hijo presenta después el testamento al emperador».

iii) *Oblación a la curia por presentación del hijo natural*: «Cuando el padre no tenía hijos legítimos, y el ilegítimo se ofrece por sí mismo a servir al príncipe».

iv) *Oblación a la curia por documento público*: «Cuando en un documento público o en un escrito firmado por tres testigos el padre lo llama legítimo sin añadir que es "hijo natural"».

Resultan casi textualmente los casos adelantados en los textos ya citados del Derecho romano.

4. *La adopción.*

Este tema fue tratado por Santo Tomás y figura en los *Comentarios de las Sentencias* (IV 42. 2. 1), agregado como suppl. q. 57 a la *Summa Theologica.* La adopción está definida de conformidad a los textos romanos (Dig. I 7. 2; Inst. I 1. 1. 1) diciendo que «consiste en asumir en forma legítima una persona extraña por hijo, o por nieto o por biznieto» (Suppl. q. 57 a. 1 obi. 1a).

Y sigue el principio establecido por Justiniano de que *adoptio sequitur naturam* (Inst. I 11. 4), admitido en el resp., y diciendo luego que «la filiación adoptiva imita en cierto modo la filiación natural» (ad 1um). Por ello es que, siguiendo la regla romana (Inst., ibid.; Dig. I 7. 16), establece que «no conviene que un anciano se someta a un joven en los asuntos domésticos. Y por eso el más joven no puede adoptar al de más edad, siendo preciso conforme a las leyes, que el adoptado difiera en edad del adoptante, de suerte que pudiera ser hijo natural de éste». Precisamente en la regla romana el que adopta debe ser, por lo menos, dieciocho años mayor que el adoptado (Inst. I 1. 1. 4). Igualmente, por aplicación del principio de que *adoptio sequitur naturam*, establece que aquéllos que no pueden engendrar como el eunuco (*spado*) o el impotente (*frigidus*) no pueden adoptar. En esto se muestra más severo que lo que decía el Derecho romano, que no habla sino de los castrados (*castrati*) (Inst. I 1. 1. 9).

Santo Tomás establece dos clases de adopción, de las cuales trata en esta misma cuestión, ad 1um:

a) Una «que imita perfectamente la naturaleza, y es llamada *adrogatio*. Sus características son las siguientes: i) Sólo pueden ser adoptados los *sui iuris*, «ya sea por no tener padre, o por ser emancipados» (cfr. Inst. I 1. 1. 1; Dig. I 7. 2); ii) el adoptado queda sujeto al adoptante y lo hereda *ab intestato*, sin que pueda el padre privarle de la cuarta parte de la herencia, a menos que sea culpable (se trata de la *quarta Antonina o quarta divi Pii* [Dig. XXXVIII 5. 13; Inst. I 1. 1. 3); iii). «Esta adopción sólo se verifica interviniendo la autoridad del príncipe» (Inst. I 11. 1; Dig. I 7. 2); iv). «Al ser adoptado el padre, también quedan adoptados todos los hijos y los nietos que estuvieran bajo la patria potestad de aquél» (a. 3um et 4um; cfr. Dig. I 7. 2; I 7. 15).

b) La otra adopción «imita la filiación natural de una manera imperfecta, y se llama "simple adopción"». Sus consecuencias son las siguientes: i) «El adoptado no se somete al adoptante». Se trata del caso denominado por Justiniano como *adoptio minus plena*, en la cual el padre que lo ha dado en adopción sigue conservando la *patria potestas* (Inst. i 1. 2); ii) Por ello se puede adoptar de esta forma a alguien que no sea *sui iuris* (Dig. I 7. 2; Inst. I 1. 1. 1); iii) «El así adoptado no sucede en los bienes al adoptante ni tiene éste obligación de testar en su favor, salvo que voluntariamente quiera hacerlo»; iv) «No exige la autoridad del príncipe, bastando la del magistrado» (Inst. I 1. 1.1).

Se ve acá cómo de un modo muy sintético se siguen las regias romanas. Habría que observar que según el Derecho romano existía una distinción entre *adrogatio* (un *sui iuris* adopta a otro *sui iuris*) y simple *adoptio* (un *sui iuris* adopta a un *alieni iuris*, es decir al hijo de otra familia). Pero Justiniano había distinguido en este úlúmo caso entre *adoptio plena* (así, cuando un ascendiente que por cualquier causa no tenga la patria potestad sobre un descendiente, lo adopta), tenía efectos plenos (Inst. I 1. 1. 2;

Cod. VIII 48 [47]. 10), y *la adoptio minus plena*, en la cual el padre adopta un hijo extraño que, sin embargo, no abandona la *patria potestas* de su padre natural.

Santo Tomás, al presentar las dos formas de adopción, prácticamente ha engrosado en la primera los supuestos de *adrogatio* y de *adoptio plena*. En cambio, el segundo sería el de la *adoptio minus plena*. Pero acá ha preterido el principio de que el adoptado por esta última forma tenía en el Derecho romano derechos hereditarios tanto respecto de su padre natural, como respecto de su padre adoptante, ya por testamento o *ab intestato* (Inst. I 1. 1. 2; C. VIII 48 [47]. 10). En cambio, el Aquinate se lo deniega respecto del adoptante, salvo que éste voluntariamente quisiera instituirlo heredero por testamento.

De este modo, la influencia del Derecho romano en este tema, salvo esta última observación es más que evidente, incluso en el problema jurídico-moral que le preocupa al Aquinate en los arúculos 2 y 3 de esta cuestión, en que se plantea el problema del impedimento matrimonial entre el adoptado y la familia del adoptante. La respuesta afirma la existencia de dicho impedimento, para lo cual se basa en los textos del Digesto I 7. 23; ibid. XXIII 2. 14. Establece en tal sentido que el parentesco legal es triple. El primero entre el adoptante y el adoptado y sus descendientes. El segundo entre el hijo adoptivo y el lújo natural. El tercero, que manifiesta una cierta afinidad, es el existente entre el adoptante y la mujer del hijo adoptivo o, al contrario, entre el hijo adoptivo y la mujer de aquél (suppl. q. 57 a. 3 resp.). Y concluye con que en el primero y tercero de estos casos el impeditnento es perpetuo, mientras que en el segundo es temporario: «Sólo dura mientras el adoptado permanece bajo la potestad del padre adoptante, de manera que, una vez muerto éste o emancipado el hijo, pueden contraer matrimonio entre sí. Esta solución, en este caso, era precisamente la dada por los juristas romanos (Gayo I 61, Inst. I 10. 2).

CONCLUSIONES

Si Santo Tomás, que no era precisamente un jurista, sino un filósofo y un teólogo, ha logrado arrojar luz sobre estas cuestiones del *ius*, ello habla de su lucidez intelectual. Y además de sus simpatías por el Derecho romano.

Los textos citados por el Aquinate están lejos de figurar como un mero recurso de ornamentación para decorar mejor sus argumentos. Es algo más, puesto que constituyen una fuente primordial de primer orden. El análisis continuo que hace de Ulpiano, sobre todo en la cuestión que se había vuelto tan complicada de la consideración del *ius naturale* y del *ius gentium*, permite a Santo Tomás una correcta ubicación de la cuestión para su época. Más aún, leyendo, a nuestro modo de ver correctamente, los textos jurídicos romanos, Santo Tomás logra armonizárlos dándoles una base racional que no figuraba explícitamente en los mismos. Y ello no es poco mérito para Santo Tomás y para el Derecho romano.

ALFREDO GUSTAVO DI PIETRO

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

LA CAUSALIDAD HUMANA EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE GIAMBATTISTA VICO

La lectura de Vico es difícil. Se mezclan en su obra intuiciones diversas tomadas de fuentes heterogéneas y elaboradas en su meditación; algunas en apariencia contradictorias, repetidas abundantemente con tales variantes que más que facilitar a veces parecen oscurecer la comprensión. No siempre señala Vico explícitamente sus fuentes, aunque las tiene con seguridad. El recurso a ellas podrá ayudar a aclarar el sentido de algunas expresiones suyas y corregir así algunas interpretaciones parciales o erróneas de su complejo pensamiento.

La oscuridad de algunas expresiones no deben ocultar las importantísimas intuiciones presentes en su obra. Tampoco la aparente dificultad en conciliarlas obliga a abandonar su teoría de la historia como un conjunto poco armónico de ideas en el fondo contradictorias. Es preciso a veces saltar más allá de la literalidad de sus afirmaciones para alcanzar la unidad viva del pensamiento del filósofo. En el napolitano confluyen múltiples escuelas filosóficas, con las cuales elabora una síntesis no ecléctica que pone al servicio de la intelección de la historia. No ecléctica por dos razones: una es que esas filosofías (platonismo, agustinismo, escolástica, etc.), aun profundizando distintos aspectos según su orientación particular, comparten un fondo especulativo común: la trascendencia divina, la libertad humana, la espiritualidad e inmortalidad del alma. La segunda es que no teme Vico criticar a aquéllos en quienes se apoya o de quienes toma su inspiración: Platón, Bacon, Grocio, Descartes, Malebranche, etc.

Precisamente en su distanciamiento respecto de estos dos últimos filósofos es dable comprender la mente de Vico. Los estudios sobre su oposición a Descartes son abundantes[1], pero falta ver en qué medida es importante Malebranche en la gestación de su pensamiento. Si bien Vico se refiere a él muy pocas veces, principalmente en relación al *cogito* cartesiano o a la doctrina de las ideas innatas[2], hay autores que destacan la coherencia no casual del ocasionalismo con la visión viquiana de la historia. Entre ellos es de señalar Augusto Del Noce[3]. El ocasionalismo subrayaría la existenciade

---

[1] Vide Y. BELAVAL, «Vico et l'anticartésianisme»: *Les Études Philosophiques* (1968) 311-325; J. CHAIX-RUY, «Vico et Descartes»: *Archives de Philosophie* 10-12 (1968) 628-639; F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, SEI, Torino 1947, pp. 1-23.

[2] Vide *Sab. primit.* VI, *Primera Respuesta*, c. II y *Segunda Respuesta*, c. II, en la misma edición que *Sab. primit.*

[3] Vide A. DEL NOCE, *Il problema del ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, pp. 481-511; ID., *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I: «Cartesio», Il Mulino, ibi 1965, especialmente pp. 69-99; ID., *Da Car-*

leyes estables; al mismo tiempo, y en aparente contradicción con esta idea, surge la necesidad de insistir sobre la valorización que Vico hace de la participación del hombre en la construcción de la historia, tema central de la especulación viquiana. El filósofo napolitano sale al rescate de las dos tesis mediante una síntesis original.

1. EL OCASIONALISMO EN EL *DE ANTIQUISSIMA* Y EN LA *CIENCIA NUEVA*

Del Noce ve en Vico a uno de los tres grandes ocasionalistas de la edad moderna, junto a Malebranche y a Geulincx, a los cuales es común la preocupación de depurar el cartesianismo de sus elementos potencialmente iluministas, empiristas o espinozianos[4]. Como el mismo Del Noce resume al comienzo de su artículo sobre el ocasionalismo, éste tiene como rasgos esenciales dos tesis: 1) la reducción del nexo causal en el mundo empírico a sucesión; 2) la afirmación de Dios como la única verdadera causa. Ambos aspectos son inseparables y el ocasionalismo perdería toda su originalidad si se redujera a sólo uno de ellos. Por otra parte, cada uno de estos dos principios, tomados por separado, daría lugar a doctrinas totalmente opuestas, frente a las cuales, justamente, el ocasionalismo se coloca, a saber: toda clase de escepticismo y el estoicismo en su aspecto necesitarista[5].

Son numerosos los pasajes en los que Vico deja únicamente para Dios el título de autor del movimiento, mientras que los cuerpos son movidos por Él[6]: «[...] nos parece ver que el movimiento es provocado por los cuerpos y comunicado por los cuerpos, pero esas mismas provocaciones y comunicaciones del movimiento nos afirman y ratifican la idea de Dios, Dios-mente, autor del movimiento»[7]. Se advertirá la semejanza del planteo con la crítica empirista de la causalidad, aun cuando la salida sea totalmente opuesta. Se podría hablar de una impostación empirista-racionalista o trascendentalista de un mismo análisis crítico. En estos textos el ocasionalismo es inseparable de la afirmación de la trascendencia y de una filosofía de la creación. Por otra parte el recurso a Dios como causa de todo el movimiento haría pensar en un espinozismo latente, pero tampoco puede alinearse a Vico junto a Spinoza, ya que siempre se mantiene la distancia infinita entre el Creador y las creaturas. Éstas reciben modos de ser

---

tesio a Rosmini, a cura di F. Mercadante e B. Cassadei, Giuffrè, Milano 1992, pp. 519-530.

[4] Cfr. A. DEL NOCE, art. «Occasionalismo», aparecido originalmente en la *Enciclopedia filosofica di Gallarate*, y ahora también en el volumen *Da Cartesio a Rosmini*, p. 262.

[5] Son constantes las críticas de Vico al acaso de los epicúreos y al hado de los estoicos; los primeros no consideran ningún orden establecido en la naturaleza ni en las cosas humanas, mientras que los segundos no dejan lugar a la libertad, lugar privilegiado de la experiencia de la causalidad finita.

[6] Está presente en Vico la idea del aire como mano sensible de Dios (cfr. *Sab. primit.* IV 6). Más allá de las dificultades que pueda tener esa tesis, hay que ver en ella un intento de reservar a Dios todo poder creador, ya que hacer de las formas de las cosas el origen de su movimiento equivalía a transformarlas en una especie de dioses, como, en opinión de Vico, hacían los poetas teólogos; cfr. CNP III 4. Lo que se mueve no puede ser causa del movimiento, sino que es más bien algo movido; la causa debe estar en reposo; pero, a la vez, sólo Dios está en reposo absoluto; por consiguiente Dios es la única causa del movimiento. Cfr. *Sab. primit.* IV 2. Se entiende la exigencia de que «ista perfecta quies omnino e physica est procul eliminanda» (*De ital. sap.* IV 5, p. 164).

[7] *Sab. primit.*, VI, p. 81; ib., IV, 6, p. 70; *Primera Respuesta*, p. 132.

particulares, según los cuales también se mueven: «Cada cosa se mueve en forma distinta y con su mecanismo particular»[8].

En este sugerente pasaje de la *Ciencia Nueva* están presentes los dos momentos, el de afirmación de Dios como causa y el de la atribución a cada cosa de una manera propia de ser y de actuar: «La física de los ignorantes es una metafísica vulgar, con la que atribuyen las causas de las cosas que ignoran a la voluntad de Dios, sin considerar los medios de que se sirve la voluntad divina»[9].

El mérito principal de Vico está en el orden de las intuiciones geniales, no precisamente en la definición rigurosa de los términos que emplea, de donde esa ambigüedad o indefinición que es dable atribuirle. Aunque en algunos pasajes reserve el título de causa para Dios es bien clara la intención del texto: aun siendo Dios la verdadera causa de las cosas, su poder se vale de las mismas creaturas para lograr los efectos que se propone.

Una causa debe producir siempre el mismo efecto, por eso no puede ser causa una realidad en constante movimiento, como es la realidad física. «[Ser] cuerpo [...] consiste en ser móvil y por tanto divisible, y no en mover y dividir, lo que no del cuerpo, más de otra cosa es propiedad»[10]. No puede un cuerpo ser causa del movimiento, sino algo desprovisto de materia, una mente. El texto apenas citado comienza refiriendo a Platón este tipo de ocasionalismo: «Así en los movimientos de los cuerpos, en que los *Poetas teólogos* imaginaron innumerables Divinidades particulares, *Platón* entiende una sola Mente motriz infinita». Ya en el *De antiquissima* había asociado esta mente con Dios, al cual llama precisamente Dios-mente[11]. Los cuerpos físicos transmiten el movimiento pero ellos no son su origen; si lo fueran, estaría en su poder dar existencia a una realidad.

Pero en el ámbito de lo humano las cosas podrían parecer distintas, ya que el hombre tiene experiencia de ser causa, con su libertad, de determinados efectos. Mientras que el mundo «físico» sigue su curso necesario, reconocemos en nosotros el poder de hacer u omitir una acción, la libertad. A este ámbito, que es el mundo de lo humano, de la historia y de los productos de la cultura, podemos llamarlo «moral»[12]. Sin embargo Dios, bajo el atributo de la providencia, es también autor de la historia humana: la *Divina Providencia es Arquitecta de ese Mundo de las Naciones*[13]; «esta *Ciencia* [...] demuestra ser la *Providencia, la Ordenadora del Mundo de las Naciones*»[14]; «esta Ciencia debe ser una demostración, por decirlo así, de la historia de los órdenes que ella [la providencia divina], sin ningún aviso o consejo humano, y a menudo contra los propósitos de los hombres, ha dado a esta gran ciudad del género humano»[15].

Basten a modo de ejemplo estos textos; en realidad cada página de las tres ediciones de la *Ciencia Nueva* está impregnada de expresiones semejantes e inspirada por la

---

[8] *Sab. primit.* IV 6, p. 70.
[9] CN 182.
[10] CNP III 4.
[11] Vide *Sab. primit.* VI: «De mente».
[12] Vide A. DEL NOCE, art. «Occasionalismo», p. 267, y del mismo autor *Riforma cattolica*, pp. 97-99.
[13] CNP II 1.
[14] CNP, conclusión.
[15] CN 342.

alabanza de la providencia divina. La tesis filosófica presente en estas afirmaciones coincide totalmente con el sentido que adquiere, a pesar de sus limitaciones metafísicas, el ocasionalismo en los siglos XVII y XVIII: toda acción humana, así como todo efecto de la naturaleza, manifiesta la presencia concomitante de una causalidad trascendente, llamada providencia en cuanto dirige la historia de los pueblos. Vico se opone con esta tesis a la visión iluminista del hombre prometeico, creador absoluto de sí mismo y del orden social y político en que vive. Los hombres no son autosuficientes ni pueden crear de la nada[16].

La concepción del derecho que Vico adopta en la *Ciencia Nueva* confirma esta idea: «[...] al ser los derechos eternos en su intelecto [el de Dios], o sea, en su idea, y al existir los hombres en el tiempo, los derechos no pueden venir a los hombres más que de Dios»[17]. Los pueblos no se dan a sí mismos una legislación fundada exclusivamente sobre la voluntad de los hombres, contra el parecer de Hobbes. Los asuntos humanos son muy cambiantes y lo que está en movimiento no puede ser causa, según se ha dicho. El tiempo, por tanto, no puede originar desde sí un derecho: «tempus non est modus constituendi vel dissolvendi iuris»[18]. Ya en la primera edición de su obra principal había adoptado, para la interpretación de la nueva ciencia, «aquella célebre norma»: *Quotiens lege aliquid unum, vel alterum introductum est, bona* OCCASIO *est* [no dice *Causa,* porque la *causa de la Justicia* no es la utilidad variable sino la *Razón Eterna,* que con las innumerables *proporciones geométrica y aritmética* mide las variables utilidades según las diversas ocasiones de los menesteres humanos] *cetera, quae tendunt ad eandem utilitatem, vel interpretatione, vel certe iurisdictione suppleri*[19]. Nótese el uso de la distinción entre causa y ocasión, que vendría a confirmar la tesis del ocasionalismo viquiano[20].

---

[16] También está presente en Malebranche la idea de que atribuir la causalidad, y por consiguiente la paternidad de un efecto, a una sustancia finita equivalía a una especie de divinización de lo creado; las formas aristotélicas eran signo de paganismo. Sirva a modo de ejemplo este extracto de un conocido texto de Malebranche: «On admet donc quelque chose de divin dans tous les corps qui nous environs, lorsqu'il on admet des formes, des facultés, des qualités, des vertus, ou des êtres réels capables de produire certains effets par la force de leur nature [...] il n'y a qu'une vraie vause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu [...] que toutes les causes naturelles ne sont point de *véritables* causes, mais seulement des causes *occasionnelles* [...] Toutes ces petites divinités des païens et toutes ces causes particulières des philosophes ne sont point que des chimères» (*De la recherche de la verité* VI 2,3: «De l'erreur le plus dangereuse de la philosophie des anciens», Vrin, Paris 1946, t. II, pp. 198-204). Ver también A. DEL NOCE, *Il problema del ateismo*, pp. 499s.

[17] CN 1039.

[18] *Ibid.*

[19] CNP I 12. La cursiva y las mayúsculas son del original.

[20] En el capítulo 46 del *De universalis iuris principio et fine uno* (Laterza, Bari 1928) Vico dice: «occasio causa non est» y todavía más explícitamente en la confrontación con Hobbes y Epicuro: «Non igitur fuit mater iuris et societatis humanae, sive sit necessitas, sive metus, sive indigentia, ut Epicuro, Macchiavello, Hobbesio, Spinosae, Baylaeo adlubet: sed occasio fuit, per quam homines, natura sociales et originis vitio divisi, infirmi et indigni ad colendam societatem, sive adeo ad celebrandam suam socialem naturam raperentur». El autor es consciente de que un estudio completo sobre el ocasionalismo viquiano no podría no ocuparse ampliamente de sus obras jurídicas; el carácter limitado del trabajo que dio lugar a esta tesis, sin embargo, aconsejaba acotar el estudio a algunas obras, entre las cuales no podían faltar las dos ediciones de la *Ciencia Nueva.* En cualquier caso, como se puede ver, los textos aducidos atestiguan la presencia de alguna clase de ocasionalismo en Vico.

A la vez que rechaza la interpretación utilitarista del derecho, se opone también a la visión racionalista de Grocio, Selden y Pufendorf. En un importante capítulo de la primera *Ciencia Nueva* les hace juntamente tres críticas, que se reducen a advertir el descuido de la providencia en el ordenamiento de la historia. De ellas interesa recalcar la primera. No ha de entenderse eterno el derecho natural en el sentido de que haya sido siempre practicado en las naciones, sino «en el sentido de que [...] a través de ciertas seguidas de tiempos [...] por los mismos grados en todas procede». Les reprocha «no haber ellos meditado según la *Providencia Divina* en qué *ocasiones* de necesidades humanas, y de qué *modos,* y siempre con sus *tiempos* particulares, ordenara ella *esta República Universal del género humano* [...] dondequiera que se repitan las mismas ocasiones de las mismas necesidades humanas»[21]. La inmutabilidad del derecho, según Vico, no hay que entenderla como si rigiera el mismo derecho en todos los tiempos de las naciones, sino al modo de un derecho eterno en sí mismo que se descubre con el paso del tiempo en cada nación; en el tiempo se despliega el derecho natural, que no es producto de un sabio razonador. La inteligencia confirma, remata la legislación al mostrar su razonabilidad, su acuerdo con las exigencias de la naturaleza humana. Hay en nosotros *simientes eternas de Verdad*, que «gradualmente se descelaron en *máximas demostradas de Justicia* [...] Mas si al fin, en tiempo del descogimiento completo de las ideas humanas, ya no se estimaren unos hombres de diversa y superior naturaleza a los de menos fuerza, antes se reconocieran todos ellos como iguales en naturaleza razonable, que es la propia y eterna naturaleza humana, empezaría a transcurrir el *Derecho de las Gentes Humanas*»[22].

Puede verse este mismo doble distanciamiento —del utilitarismo y del racionalismo— en la crítica que hace a menudo a los epicúreos por transformar la libertad en azar, en ausencia de orden y a los estoicos por creer que el orden necesario de causas no depende de la voluntad de Dios[23].

2. *Ascendencia agustiniense de la historia viquiana*

Está presente en Vico la concepción agustiniense del tiempo como un despliegue de algo contenido en el pensamiento eterno de Dios. Para San Agustín Dios crea las cosas gradualmente, en el tiempo, aunque la decisión de crearlas sea eterna. No surgen todas las cosas simultáneamente, sino cada una en su momento correspondiente. Lo que nace y lo que perece no nace ni perece en la razón eterna, sino cuando Dios ha establecido que nazca o perezca[24]. Este surgimiento temporal de las cosas, que sin embargo no escapan a un orden increado, es en sustancia el origen de la «Historia Ideal Eterna»: «[...] aunque este mundo ha sido creado y particular en el tiempo, los órdenes que ella le ha puesto son universales y eternos»[25]. El primero de los descubrimien-

---

[21] CNP I 5.

[22] CNP II 4. Para comprender mejor la existencia y la misma idea de un «Derecho Eterno, que discurre en el tiempo» habrá que acudir a la metafísica agustiniense de las esencias eternas en la mente divina que se desarrollan en el tiempo según el decreto creador.

[23] Cfr. CN 345.

[24] Vide SAN AGUSTÍN, *Confesiones* IX 7 y 8.

[25] CN 342. Cfr. CNP I 5 post med.

tos generales de la *Scienza Nuova Prima* es «una Historia Ideal Eterna, descrita según la Idea de la Providencia, según la cual discurren en los tiempos todas las Historias Particulares de las Naciones en sus apariciones, progresos, estados, decadencias y fines»[26].

No menos fuerte que para San Agustín es para Vico la persuasión de que nada escapa al poder divino y que, en consecuencia, la distensión temporal está de alguna manera contenida en la eternidad de Dios. En ella todo es presente, no hay movimiento ni novedad, propiamente hablando. Para las creaturas puede haber novedad, porque se sitúan en el tiempo; pero en la eternidad hay presente también del pasado y del futuro[27], todo existe allí en un eterno reposo. Al estudiar la historia de los demás pueblos los hombres advierten que todos han seguido la misma serie de gobiernos, costumbres y leyes, por la uniformidad de las necesidades y utilidades humanas. De esa consideración se elevan a la contemplación de un derecho natural idéntico para todas las naciones dictado por una única mente providente, que no puede ser sino eterna, en todas ellas venerada como la *divinidad,* nombre del cual deriva adivinación, es decir ciencia de lo que ha de suceder. En esta vana pretensión —la de conocer lo futuro— se ocultan dos grandes verdades, a saber que existe una mente eterna y providente, y que los hombres tienen libertad, por la cual pueden esquivar lo que sería inevitable, si les faltara previsión[28]. La providencia agustiniense dirige con sus leyes eternas el curso de los pueblos en la historia[29].

La negativa del ocasionalismo a atribuir a los cuerpos una causalidad eficiente se encuentra ya presente en San Agustín. Sólo Dios hace sin ser hecho a su vez; el poder de las voluntades creadas es recibido de Dios. Estas últimas causas «hacen y son hechas, como son los espíritus creados, principalmente los racionales». Los cuerpos no tienen capacidad de causar el movimiento, sino que son movidos por las voluntades: «Sin embargo, las causas corporales, que más son hechas que hacen, no deben ser enumeradas entre las causas eficientes, porque pueden lo que por ellas hacen las voluntades de los espíritus»[30]. Si entonces cabe hablar de un ocasionalismo agustiniense habrá que precisar que la acción de las creaturas espirituales participa de la capacidad eficiente de la voluntad divina, lo cual es compartido plenamente por Vico.

Discutiendo con Cicerón en el mismo lugar San Agustín se enfrenta a la aparente opción entre la providencia y el libre albedrío, la cual era resuelta por el romano negando la providencia. A pesar de reconocerle justas razones —puesto que no podría negarse la libertad sin seguirse de ello consecuencias perniciosas— afirma con deci-

---

[26] CNP, Tabla de los descubrimientos generales, I. Para no cansar con textos semejantes, he aquí las referencias de algunos pasajes de la CNP donde se refleja el mismo pensamiento: I 1; II 1; II 8; III 3.

[27] SAN AGUSTÍN, *Confesiones* XI 31.

[28] CNP I 1.

[29] [...] Qui non solum caelum et terram, nec solum angelum et hominem; sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia, et quadam veluti pace dereliquit: *nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et servitutes a suae providentiae legibus alienas esse voluisse»* (SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei* V 11 in fine.

[30] SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei* V 9,4. «[...] Ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt [...] et humanae voluntates humanorum operum causae sunt» (*Ibid.* V 9,3).

sión: «Sin embargo, el corazón religioso escoge las [dos] cosas, las acepta, y las dos las afirma con fe piadosa»[31]. El filósofo napolitano parece haber tomado el mismo camino frente a una opción semejante: antes que decir que no todo en la historia lo hace Dios ni todo el hombre, está más de acuerdo con la mente de ambos decir que la historia es toda obra de Dios y toda obra del hombre. En efecto, junto a la acción divina, «fundadora» de este mundo de las naciones, no es menos real la participación efectiva del hombre en esa fundación. Es posible hablar entonces de «autores de la humanidad»[32] y de colocar los principios de la humanidad en los hombres primitivos, los cuales con su tosca naturaleza dieron inicio a la primera sociedad, el matrimonio, y fundaron luego las primeras familias, etc. Incluso, de acuerdo a una acepción del término principio, califica de necia la actitud de quien quisiera buscar principios más allá de estos[33]. La razón se halla en otro pasaje y es que «las doctrinas deben comenzar desde cuando comienzan las materias que tratan»[34]. Considerada en general esta dignidad es consecuencia de la metafísica agustiniense de las ideas eternas de las cosas creadas en el tiempo. Pero es especialmente importante para la comprensión de los sucesos y de las obras de los hombres, porque la inteligencia humana tarda en desplegarse totalmente y está como sepultada bajo la sensibilidad. Los hombres son los autores de la humanidad, por ello el historiador de los pueblos primitivos debe realizar un esfuerzo imponente para colocarse en la mente de los primeros hombres, privados hasta de idioma, ya que tendría que despojarse de toda la educación y erudición que posee[35]; de ahí la dificultad, tantas veces señalada por Vico, de progresar en la ciencia nueva.

La mente de los hombres particulares obedece a la providencia guiada por el sentido común del género humano. Así pues Vico se propone elevar la metafísica de la contemplación de este sentido común «a *Dios,* como Providencia Eterna»[36]; es también el movimiento expresado en el lema agustiniense que considera a Dios *interior intimo meo et superior summo meo*[37].

---

[31] SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei,* V, 9, 2.

[32] CNP I 9; I 11, y CN 143, 377, 392, 440, 504.

[33] CNP II 6. En la edición de 1744 dice algo semejante pero refiriéndose en este caso no a los primeros hombres sino al origen divino del orden de la naturaleza; cfr. CN 346. Es significativo que falte en la época la tematización de la relación entre causa primera y las causas segundas dentro del esquema de la participación, las cuales se confunden en estas afirmaciones paralelas de Vico. Sea dicho de paso que esta cuestión está en el centro de los problemas que enfrenta y que contiene a su vez el ocasionalismo.

[34] CNP 314 (dignidad CVI).

[35] Vico parece reconocer haber participado de alguna manera del error de los tres príncipes del Derecho Natural, Grocio, Selden y Pufendorf, ya que en la «Occasione di meditarsi quest' opera», que sirve de prefacio a la segunda edición de la Ciencia Nueva, dice lo siguiente: «Ci dispiacciono i libri del *Diritto universale,* perchè in quelli dalla mente di Platone ed altri chiari filosofi tentavamo di scendere nelle menti balorde e scempie degli autori della gentilità, quando dovevamo tener il cammino tutto contrario; onde ivi prendiamo errore in alquante materie» (*La Scienza Nuova,* ed. Nicolini, Laterza, Bari 1911, p. 10). En el primer párrafo del apartado sobre el método de la ciencia nueva dice Vico: «Per rinvenire la guisa di tal primo pensiero umano nato nel mondo della gentilità, incontrammo l'aspre difficultà che ci han costo la ricerca di ben venti anni, e [dovemmo] discendere da queste nostre umane ingentilite nature a quello affatto fiere ed immani, le quali ci è affatto niegato d'immaginare e solamente a gran pena ci è permesso d'intendere» (SN 338).

[36] CNP I 11.

[37] SAN AGUSTÍN, *Confesiones* III 6, 11.

La participación eficaz de la acción humana en la historia es necesaria para comprender las más conocidas tesis viquianas: los *corsi e ricorsi,* la heterogénesis de los fines, los rodeos de la providencia, etc. La coherencia de la teoría viquiana de la historia se encuentra en la misma línea de la búsqueda de un principio unificador del saber divino y humano. Ese principio es que lo verdadero se identifica con lo hecho: *verum est factum.*

3. *Verum ipsum factum*

En el *Liber metaphysicus,* el único que escribió del *De antiquissima italorum sapientia,* Vico asienta desde el primer capítulo el principio *verum ipsum factum,* presente ya según él en la sabiduría de los antiguos romanos. Con él se intenta aclarar hasta la generación intratrinitaria del Verbo. El *verum factum* rige todo el conocimiento humano y divino. Dios, autor de todas las cosas, las conoce perfectamente porque contiene en sí mismo los elementos de ellas. El origen del mundo de la naturaleza está en su actividad creadora: Dios «entiende» las cosas. El hombre no es creador del mundo físico, por eso nunca tendrá un conocimiento perfecto de él; no lo «entiende», lo «piensa» y la razón por la que piensa es que es un compuesto de espíritu y cuerpo[38]. No saca de sí los elementos de que se compone, sino que su mente los reúne, los atrapa desde el exterior; éste es el sentido de la expresión italiana *andar raccogliendo* empleada por Vico. Esta doctrina no equivale a ninguna clase de escepticismo; representa más bien su acuerdo con la tradición filosófica occidental, que afirma repetidamente que nunca alcanzamos un conocimiento exhaustivo de las cosas. Lo nuevo en el filósofo napolitano es que la misma razón por la que esto es así, a saber que no somos nosotros los autores de ese mundo físico («nuestra mente [...] no contiene las cosas que quiere conocer y, por no contenerlas, no crea las verdades que estudia»[39]), constituye el punto de apoyo de su gnoseología y de su lógica.

La ciencia más exacta no será la física, sino aquélla de la cual nosotros seamos autores. Es decir, si viene a ser que los elementos de una ciencia son creados por el hombre, esa ciencia alcanzará la perfección del conocimiento. Es el caso de la aritmética y de la geometría, ya que no existen fuera de la mente humana puntos inextensos, ni tampoco números. La imperfección del entendimiento creado viene suplida por su misma capacidad creadora, limitada por supuesto; utiliza la matemática para el conocimiento de la realidad física. En este punto Vico no es original[40], pero sí habría que hacer notar que subraya los límites de una explicación matemática de lo físico, antes bien que sus muchas bondades. Es necesario destacar aquí el acuerdo existente entre el principio sentado por Vico y el experimentalismo de la ciencia moderna. El experimento no es otra cosa que recrear las circunstancias para obligar a la naturaleza a hacer lo que ha hecho en otras ocasiones o también modificar esas circunstancias para

---

[38] «Ita ut corpus et mens unita sint cogitationis caussa: nam, si ego solum corpus essem, non cogitarem; sin sola mens, intelligerem» (*De ital. sap.* I 3, p. 140).

[39] *Sab. primit.* I 2, p. 34.

[40] Para un estudio sobre el *verum factum* antes de Vico vid. R. MONDOLFO, *Il verum-factum prima di Vi-co*, Guida Editori, Napoli 1969.

conseguir un efecto diferente. El científico que experimenta se coloca en cierto sentido como autor del efecto. De ahí el éxito, en la perspectiva de Vico, del experimento en las ciencias[41]. Lo verdadero se convierte con lo hecho, la prueba de lo verdadero es que ha sido hecho: «El criterio y regla de lo verdadero es haberlo hecho»[42].

La ciencia lee la mente de Dios en las creaturas, ya que la demostración es en las ciencias lo que la operación es en Dios. «Si verdadero es lo que hemos hecho, probar por causas es lo mismo que hacer; y así la causa y el trabajo serán la misma cosa, a saber, operación; y lo hecho y lo verdadero serán la misma cosa, o sea, el efecto»[43].

No se habla en el *De antiquissima* de la aplicación del principio al campo de las ciencias históricas. No es probable que esperara a la redacción del *Liber moralis*, en el cual cabría lógicamente la especulación sobre la historia, ya que se lee en el primer capítulo que «la moral es menos cierta que la física»[44].

Pero en todas las ediciones de la Ciencia Nueva extiende el *verum factum* a la historia; es más, es en ella donde encuentra su máxima aplicación. Si el criterio de lo verdadero es lo hecho y los objetos matemáticos, aunque productos del hombre, son todavía ficciones, el objeto de ciencia más adecuado al hombre será aquél en cuya construcción tenga parte activa. Es el mundo de la historia y de lo que llamamos productos de la cultura[45]. De este mundo «moral», no «físico», busca la ciencia nueva sus fundamentos y sus leyes y a él pertenecen las lenguas, las religiones, las leyes y gobiernos; las guerras, paces y alianzas; la astronomía, la geografía y la cartografía, en fin, todas las obras del hombre en la historia. Lo que podía parecer escepticismo en cuanto a la física y nominalismo en la consideración de la matemática, se transforma en certeza llevado a la historia.

Como resulta evidente, el criterio del *verum factum* no es abandonado por Vico en ningún momento; su filosofía de la historia se apoya en este mismo principio. En efecto, el conocimiento de la historia, el más perfecto que el hombre puede alcanzar, permite incluso alcanzar «un placer divino» ya que se aproxima a la verdad de que «conocer y hacer es una misma cosa en Dios»; y así «quien medita esta Ciencia se narra a sí mismo esta historia ideal eterna, tanto en cuanto —habiendo sido hecho este mundo de naciones ciertamente por los hombres (que es el primer principio indudable que se ha afirmado más arriba [CN 331]), y por eso debiéndose hallar el modo dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana—, mediante la prueba «debió, debe, deberá», él mismo se la hace; [...] esta Ciencia procede igual que la geometría, que, mientras construye o contempla sobre sus elementos, ella misma produce el mundo de las dimensiones; pero con tanta más realidad cuanto es mayor la realidad de los ór-

---

[41] "Atque indidem in physica ea meditata probantur, quarum simile quid operemur: et ideo praeclarissima habentur de rebus naturalibus cogitata, et summa omnium consensione excipiuntur. si iis experimenta apponamus, quibus quid naturae simile faciamus» (*De ital. sap.* I 2, p. 137). Cfr. VII 5, p. 184. Galileo creía de esa manera, siempre con ayuda de las matemáticas, penetrar en el interior de la misma naturaleza, lo cual no debe entenderse como un desafío al orden natural, sino por el contrario como una confianza de poder alcanzarlo. Su excesivo optimismo sería tema de discusión aparte.

[42] *Sab. primit.* I 2, p. 34..

[43] *Sab. primit.* III p. 47; cfr. ib., I, 2, p. 32.

[44] *Sab. primit.* I 2, p. 34.

[45] La poesía es *poiesis*, creación, y el poeta es creador, «onde i poeti, per tal simiglianza di Dio creatore, sono detti "divini"» (*Scienza Nuova Prima*, III 4, en *Opere,* t. II, p. 1106).

denes referentes a los asuntos de los hombres, que la que tienen puntos, líneas, superficies y figuras[46].

En la edición de 1725 de la *Ciencia Nueva* ya había dicho Vico que el *Mundo de las Naciones Gentiles fue ciertamente hecho por los hombres*, y que habíamos de buscar los principios de ese mundo *en la fuerza de nuestro entender*[47]. Sin embargo es en la edición de 1744 que Vico logra una más madura expresión de su pensamiento, como se puede ver comparando los dos últimos textos citados.

Comparando el conocimiento que puede tener el hombre del mundo natural y del mundo histórico la conclusión de Vico no deja lugar a dudas: «Todos los filósofos intentaron seriamente conseguir la ciencia de este mundo natural, del cual, puesto que Dios lo hizo, Él solo tiene la ciencia; y, sin embargo, olvidaron meditar sobre este mundo de las naciones, o sea, mundo civil, del que, puesto que lo habían hecho los hombres, ellos mismos podían alcanzar la ciencia»[48].

La historia es una obra humana y como tal los principios están en el hombre mismo. Aquí se ve que resulta imposible entender el ocasionalismo viquiano como si los hombres fueran un simple lugar de paso para el despliegue de la única causalidad divina. Todo lo que la afirmación de las leyes generales de la providencia tanto sobre el mundo de los cuerpos como sobre el de las mentes humanas pudiera acercarse al olvido de la causalidad propia de las creaturas es compensado en el pensamiento de Vico por su tenaz insistencia en la participación del hombre en su misma realización, que es histórica y social. Aunque no encontramos en él una doctrina de la analogía o de la participación *ut sic* no falta al napolitano un vivo sentido de ellas, como cuando dice en la primera de las oraciones inaugurales que «expressissimum Dei simulacrum est animus»[49]. En la *Autobiografía* aclara que se ha de juzgar de los distintos tipos de conocimiento «in via di proporzione»[50], de manera tal que aquel «placer divino», así como el mismo *verum-factum*, deben entenderse en sentido analógico.

El ocasionalismo que veíamos en el *De antiquissima* tampoco significaba la total reducción de la causalidad en las creaturas. Es justo balancear las fórmulas ocasionalistas de aquella obra, puesto que afirma allí claramente: «Los hombres [...] tienen un principio interno de movimiento —el "ánimo"— que se mueve libremente»[51].

Poco después de publicada su obra apareció en el *Giornale dei Letterati* una reseña anónima criticándole su ligereza y falta de pruebas, también en lo concerniente a la libertad humana. A esta reseña siguió la publicación de una *Risposta*. A la cual, una nueva crítica en el mismo periódico y otra *Replica* de Vico[52]. En la primera respuesta Vico establece una comparación entre el movimiento de los cuerpos y el de la voluntad. Es solamente una comparación, ya que no encuentra otro modo de razonar sobre

---

[46] CN 349.

[47] CNP I 11.

[48] CN 331.

[49] *Le Orazioni Inaugurali...*, p. 9. Toda la primera oración inaugural está impregnada de afirmaciones de similar corte platónico renacentista.

[50] *Autobiografia*, 855.

[51] *Sab. primit.* V 2, p. 73.

[52] Todas ellas vueltas a publicar por Gentile-Nicolini en la edición citada. Vide *Autobiografia*, 1225-1233.

tan «incomprensible misterio». Si en un capítulo anterior el aire se tomaba como la mano sensible de Dios[53] que movía los cuerpos —también a los brutos— según sus mecanismos particulares pero siendo ellos pasivos y su movimiento, por tanto, necesario, la voluntad divina en lo que toca a la libertad humana es asemejada al aire. El alma de cada hombre es su forma particular, pero en el hombre hay un verdadero albedrío; no se puede atribuir a Dios la causa de los males y vicios de la voluntad. Sin embargo, es cierto que Dios es el primer autor de todos los movimientos, sean del cuerpo o del alma[54]; es por ello que nuestra voluntad nunca se aleja enteramente del verdadero bien, porque todo lo quiere bajo la razón de bien. Del mismo modo la inteligencia no puede hundirse en el error absoluto, siempre puede retornar a la verdad. Ambas cosas son reconocidas textualmente por Vico[55].

Dios mueve todas las voluntades pero sin violentar su naturaleza; el ser propio de una libertad creada se perfecciona cuando elige seguir la atracción, el impulso de Dios[56]. No pretende dar una solución acabada al tema, pero sí llevar la atención al «misterio» de una verdadera voluntad dependiente a la vez de un decreto divino, lo cual obliga a no renunciar a ninguna de las dos afirmaciones. Volvemos a encontrar al Vico que prefiere privarse de la coherencia de una idea única dando lugar a otra idea igualmente verdadera, antes que renunciar al delicado equilibrio de dos verdades.

He aquí el parágrafo completo de la *Primera Respuesta:* «Otro pasaje será quizá aquél en que, dada la infalibilidad de los decretos divinos, no parece probada la libertad del albedrío humano. Pero no puedo pensar del gran ingenio de Ud. que, leyendo el lugar donde pruebo que los movimientos no se comunican, no haya fácilmente advertido, por semejanza, cómo puede ser, puesto que no podemos razonar en otra forma acerca de un misterio incomprensible. Por eso más bien creo que Ud. ha referido tranquilamente lo que digo de los movimientos de los cuerpo al movimiento de los animales; pero así como el movimiento común del aire llega a ser propio y verdadero de la llama, de la planta, de la bestia, gracias a las particulares máquinas[57] por las cuales cada una de estas cosas particulares tienen su propia forma, así la voluntad divina llega a ser propio y verdadero movimiento de nuestra voluntad gracias a nuestra alma que es la forma particular de cada uno de nosotros; de manera que todo nuestro querer es verdadero y propio albedrío nuestro y, al mismo tiempo, decreto infalible del sumo Dios»[58].

Parecería entonces que no es posible entender en general el ocasionalismo del XVII y del XVIII, y menos a Vico en particular, como un deslizamiento hacia una forma cualquiera de espinozismo o de idealismo. Podrán extraerse algunas afirmaciones e

---

[53] Véase nota 6.

[54] «Quod autem in nobis recipimus illud est, quod Deus omnium motuum, sive corporum sive animorum, primus Auctor» (*De ital. sap.* VI, p. 174).

[55] «Hinc fit quod in ipisis erroribus Deum aspectu non amittimus nostro: nam falsum sub veri specie, mala sub bonorum simulacris amplectimur [...] Et ideo metaphysica de indubio vero tractat; quia de argumento est, de quo si vel dubites, si vel erres, si vel fallaris, certus fias» (*Ibid.*).

[56] «Quin immo, ut Sacra docet pagina, "nemo nostrum potest ad Patrem ire, nisi Pater idem traxerit". Quomodo trahit, si volentem trahit? En Augustinus: "Non solum volentem, sed et lubentem trahit, et voluptate trahit". Quid aptius et divinae voluntatis constantiae et nostri arbitrii libertati?» (*Ibid.*).

[57] *Macchine* en el texto italiano. Quizás convenga traducir por «mecanismos».

[58] *Primera Respuesta,* pp. 133s.

insertarlas en un contexto idealista, pero no es esa la manera de hacer historia de la filosofía, salvo que se entienda la misma filosofía como historia y se adopte sin justificación previa el idealismo como clave de la comprensión de esa misma historia. ¡Qué lejos se estaría entonces de lo que, con palabras de Vico, se podría llamar «ingenuità dovuta da istorico»![59].

La originalidad de Vico está en haber formulado un principio capaz de dar razón de la ciencia moderna desde una perspectiva creacionista, a la vez que fundamenta un humanismo auténtico en el que el mismo hombre es verdadero autor sin separarse de la primera y fundamental causalidad divina. Con su idea de la doble causalidad, divina y humana, del orden del mundo de las naciones, Vico se coloca lejos del pragmatismo de tipo maquiaveliano o hobbesiano y también de todo monismo negador de la actividad particular.

Resulta importante en este punto la lectura de un artículo de G. Semerari en el que insiste sobre la incompatibilidad en última instancia de la gnoseología viquiana del *verum factum* y la creación del mundo, también el de la historia, por parte de Dios. Para Semerari habría un verdadero humanismo si se desligara la primera posición de la segunda; es decir que no se puede hablar de un conocimiento real de la historia por parte del hombre puesto que sólo Dios da el ser al mundo de las naciones. El creacionismo anularía al *verum factum* para el conocimiento humano. En realidad sólo se cumpliría en la biografía personal, ya que uno conoce únicamente lo que él mismo ha realizado; el conocimiento del obrar histórico de otros hombres en otros tiempos obligaría a Vico a recurrir a una mente universal, la mente de Dios, deslizándose hacia una filosofía del espíritu de tipo espinozista o hegeliano. La gnoseología viquiana obligaría a otorgar poder creador al hombre, mientras que su metafísica llevaría a negarle intervención real en la historia, es decir a eliminar su misma realidad. Es inevitable llegar a esta contradicción si no se toma su principio «in via di proporzione», en sentido analógico, como antes se había dicho. Pero por otra parte, tampoco es cierto que la biografía personal cumple el principio gnoseológico según las exigencias de Semerari, porque en la misma historia de cada hombre repercute la conducción providencial de la historia de las naciones. De lo contrario discurrirían por dos sendas independientes y la acción de Dios en la historia no redundaría en un verdadero bien para los hombres. Aunque no interesa especialmente a Vico destacarlo, hay lugar en su filosofía para una intervención de Dios en la vida de cada hombre individual.

Al colocarse en la opción entre «historicismo» y «naturalismo» Semerari se decide por el segundo, «nonostante il potenziale storicismo, è schietto naturalismo»[60]. Aunque es claro el deseo de salvaguardar la intención trascendentalista de Vico, no hace del todo justicia a la importancia de sus descubrimientos, el cual se esfuerza por no renunciar a ninguno de los dos principios que, evidente uno y necesario el otro, colaboran para explicar la historia humana.

Es legítimo el reproche de ambigüedad a los escritos de Vico; sin embargo es necesario subrayar la concordancia de las dos posiciones, si se las ve a la luz de una tesis

---

[59] *Autobiografía,* 72.

[60] G. SEMERARI, «Sulla metafisica di Vico»: *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia* 13 (1968) 247-274; 257.

no tematizada explícitamente, pero que subyace a la filosofía viquiana y hacia la cual ésta tiende[61]: me refiero a la doctrina de la participación[62].

Conocida es la originalidad de Vico al proponer la unión entre filología y filosofía en la constitución de las ciencias humanas, principalmente de la historia. La Ciencia Nueva es llamada nueva no por otro motivo. La razón de que la historia sea el lugar privilegiado de este conocimiento está en el principio *verum-factum*. En ella también se arraiga la relación entre *verum* y *certum:* lo verdadero es contemplado por la filosofía en sus razones eternas, universales y lo cierto es lo atestiguado por la filología, que viene a ser «la doctrina de todas las cosas que dependen del arbitrio humano, como son todas las historias de las lenguas, de las costumbres y de los hechos tanto de la paz como de la guerra de los pueblos»[63].

Es esencial adoptar la visión analógica del gran principio viquiano; no hacerlo equivale a cerrarse a la comprensión de su filosofía. Si factum se entiende como *creatum*, entonces Vico tendrá que aceptar que no hay conocimiento humano verdadero. Pero si hay alguna capacidad «factiva» en el hombre, por limitada que sea, entonces en esa medida puede alcanzarse la verdad, con tanta mayor certeza cuanta mayor sea la participación del cognoscente en la obra. El conocimiento humano, de por sí limitado, ve a veces los efectos sin percibir las causas, pero sólo alcanza la ciencia cuando

---

[61] El ocasionalismo en general puede verse como una doctrina de la participación no del todo bien formulada, sin perjuicio de su importancia histórica. El teocentrismo de Malebranche, por ejemplo, gravita negativamente en la concepción del ser finito como ser participado. Vide F. LEOCATA, «Malebranche y el *libertinage érudit*»: *Sapientia* 52 (1997) 41-74, 70.

[62] La tesis de la participación es una consecuencia inmediata de toda filosofía creacionista. En efecto, al crear Dios deja una huella de sus perfecciones en las cosas, una huella tanto más perfecta cuanto más cercano se encuentre lo creado a la omnipotencia divina. El primer efecto de Dios en las cosas es que éstas existan. Todo lo que es, por la misma razón de que es, actúa ya de alguna manera. Los cuerpos inertes, por ejemplo, ofrecen al menos resistencia, lo que es un modo de obrar. El hombre tiene también inteligencia y voluntad, querer libre; su obrar por tanto no se limita a una mera pasividad, sino que es capaz de dar origen a operaciones desde sí mismo. La libertad hace al hombre no sólo huella del poder de Dios, sino su misma imagen. Lejos de significar una reducción del poder de Dios, manifiesta su potencia, al comunicar una mayor senejanza con la esencia divina. La libertad, entonces, no implica mayor distancia de Dios, sino, por el contrario, una mayor cercanía. Dios no pierde poder al dar el ser a una creatura capaz de colaborar con Él en la obra creadora; se muestra así su mayor bondad. Por otra parte, la libertad no es creadora en sentido estricto, sino solamente una participación analogada y, por consiguiente, siempre limitada. Tampoco habría una auténtica donación de libertad al hombre sin el riesgo de un alejamiento voluntario respecto de Dios. Ambas salvedades son perfectamente respetadas por Vico: la primera, por su ocasionalismo y la segunda se ve claramente en la teoría de la heterogénesis de los fines, de los corsi y ricorsi, de los largos rodeos que da la providencia para conservar la sociedad de los hombres, etc., consecuencias todas, en la concepción del napolitano, de la mayor muestra de que el hombre puede apartarse de Dios: el pecado original. Por otra parte, el hecho de que Vico haya conocido la escolástica en Suárez y no haya encontrado en ella una doctrina de la participación confirma una vez más que la llamada segunda escolástica había perdido en parte el espíritu que animaba a la primera —la de San Alberto Magno, San Buenaventura, Santo Tomás, etc.—. La participación es una tesis clave de toda la filosofía medieval, especialmente la tomista; vide C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1963[3]; e ID., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires, Louvain-Paris 1961. Vide también J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Beauchsne, Paris 1943, pp. 214-253. Allí dice de Finance: «Un univers vide de causes n'est peuplée que d'idées» (p. 216).

[63] CN 7.

ve lo finito en sus causas. De ahí la insistencia de Vico en no desligar la filología de la filosofía, el conocimiento de lo cierto del conocimiento de lo verdadero. Pero de tal modo que ninguno de los dos quede sin el otro, ya que se comparan como el efecto a su causa[64].

4. *La antropología viquiana*

El ocasionalismo viquiano está unido a la afirmación de la trascendencia, desprovisto del énfasis malebranchiano debido al celo por la gloria de Dios. Para quitar de esta doctrina todo posible deslizamiento al monismo sería preciso elaborar una metafísica del ser particular, lo cual equivaldría al abandono del ocasionalismo a secas. No la encontramos en el *Liber metaphysicus*, ya que éste no es un libro detallado, prolijo, sino más bien lleno de intuiciones y de elementos importantes, pero no siempre analizados a fondo. El mismo principio fundamental *verum ipsum factum* admite para el *facere* diversos sentidos, según se trate del hacer de la matemática o del hacer creador, del que se da en la física experimental o del que rige para los sentidos. En la *Ciencia Nueva* el *facere* del hombre en la historia presenta también otros aspectos.

Tal vez no deba atribuirse esta ligereza de Vico a falta de profundidad aunque sí de precisión. De ahí la facilidad para interpretarlo diversamente. Emplea sus intuiciones para resolver los problemas que a él le ocupan: el del hombre en la historia y el de su naturaleza social; pero permanece ajeno a las preocupaciones sistemáticas de tipo escolástico. Su pensamiento gana así en frescura, concreción y vitalidad, aunque pierda en rigor metodológico.

No podía compartir con Malebranche la actitud general ante lo sensitivo: el hombre puede hacer de sus pasiones virtudes; la imaginación tiene un papel imprescindible en la vida humana y no está desprovista de verdad. Atendiendo al problema de la causalidad, más que compartir la tesis ocasionalista, Vico se inspira en ella para salvar la trascendencia divina y la finitud humana. La visión del mundo corpóreo es la que le proporciona la física moderna: el movimiento se rige por leyes generales —sucedáneas de las causas formales— y la causa eficiente, Dios, está «sólo» al comienzo del movimiento. Como Dios es la suma quietud, se hace necesario para Vico colocar algo entre los cuerpos en movimiento y Dios: el conato: «[...] antes que existiese todo reposaba en Dios; por consiguiente la naturaleza empezó a existir por su conato, o la "naturaleza" del conato, como dicen también los escolásticos, está *in fieri*. Porque el conato es un término medio entre el reposo y el movimiento [...] entre Dios y las cosas existentes hay una realidad intermedia, inextensa, pero capaz de extensión: los puntos metafísicos [...] Dios, motor de todo, se halla en reposo en sí; la materia está en conato, los cuerpos extensos se mueven»[65].

El conato, asociado a los puntos metafísicos, es la capacidad para moverse, no el movimiento mismo[66]. Por tanto no es ni Dios, en Quien todo descansa, ni los cuerpos, en acto constante de moverse. No cae bajo la consideración de la física —el estudio

---

[64] Cfr. CNP I, antes del cap. 1.
[65] *Sab. primit.* IV 2, pp. 157s.
[66] «Conatus dos puncti metaphysici est» (*Ibid.*). «Conatus virtus movendi est» (*Ibid.*, p. 155).

del ente móvil para la escolástica de tradición aristotélica— sino de la metafísica. Los cuerpos, aunque cada uno con su mecanismo particular, se mueven todos en virtud del conato de la materia, que es único para todos ellos. Los movimientos sucesivos son determinaciones del movimiento, más que un nuevo inicio o comienzo. Nosotros tampoco somos capaces de mover, sino solamente de modificar los desplazamientos de los cuerpos, pues la naturaleza está de por sí en constante movimiento[67]. El ocasionalismo de esta teoría depende, como es evidente, de un mecanicismo de lo corpóreo, consecuencia de la absoluta heterogeneidad de las sustancias[68].

En lo que respecta al problema de la acción del hombre en la historia, se trata de ver si hay en Vico no ya una teoría de la sustancia particular o un análisis de la estructura del ente finito —lo que sería ajeno a su interés y a su temperamento—, sino en su lugar elementos que indiquen una inequívoca atribución de causalidad eficiente al hombre en la historia, es decir de libertad real o centro libre de iniciativa. La doctrina de los conatos representa al mismo tiempo la afirmación de una causalidad participada y de la dependencia en el obrar, en otras palabras el punto de unión entre el ocasionalismo viquiano y el principio *verum ipsum factum.*

En la *Ciencia Nueva* se habla también de los conatos, esta vez en referencia a la actividad humana. El propósito principal es señalar en el hombre una instancia espiritual independiente de lo sensible, de acuerdo con toda la tradición filosófica. Vico rechaza las interpretaciones materialistas o utilitaristas de la sociedad, ya sea en su forma epicúrea, hobessiana, maquiaveliana o espinosista[69]. La libertad humana es capaz de destacarse de las pasiones y poner freno o desviarlas hacia un fin más alto, la vida civil por ejemplo. Indudablemente también la utilidad corporal cumple un papel importante en la fundación de las naciones, pero la naturaleza humana exige que ésta se constituya de acuerdo a sus principios. La utilidad cumple el papel de ocasión[70] para el descelamiento de la naturaleza humana o, también, del derecho natural; por sí misma no es capaz de abrir paso a la vida social porque, nacida de la pasión, precisaría contrarrestar esa misma pasión para establecer la sociedad. El esquema ocasionalista es aquí más un recurso que signo de la adopción de un sistema metafísico, ya que le

---

[67] Cfr. *Sab. primit.* IV, 6, p. 70, cit. más arriba.

[68] Esta afirmación pondría en duda lo dicho en el capítulo sobre la formación intelectual de Vico, a saber que éste había asimilado la idea aristotélica de la unión hilemórfica, de lo cual daban pruebas constantes sus escritos (repárese en el texto siguiente, por ejemplo: «Le quali facultà [senso, fantasia, ingegno, memoria] appartengono, egli è vero, alla mente, ma mettono le loro radici nel corpo e prendon vigore dal corpo» [SN 819]). Sin embargo, que el cuerpo sea de una naturaleza distinta de la del alma significa que no puede ser causa del conocimiento intelectual ni de las elecciones de la voluntad —de la libertad, por tanto—, pero no quiere decir que no puedan colaborar o aun coexistir en un mismo ente. Tanto es así que algunos párrafos concuerdan perfectamente con Aristóteles: «[...] di cui anco generalmente sia vero quello da Aristotile detto particolarmente di ciascun uomo: *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu,* cioè che la mente umana non intenda cosa della quale non abbia avuto alcun motivo (ch'i metafisici d'oggi dicono *occasione)* da' sensi, la quale allora usa l'intelletto quando, da cosa che sente, raccoglie cosa che non cade sotto de' sensi; lo che propiamente a' latini vuol dir *intelligere*» (SN 363). La conexión del ocasionalismo con la distinción alma-cuerpo no es tema específico de este trabajo, pero sería un corolario la imposibilidad de entenderlo correctamente sólo desde esa perspectiva. Véase el artículo citado de Del Noce.

[69] Cfr. CNP 335, 338, 1109.

[70] CNP I 5; I 12.

sirve para destacar que lo espiritual humano no emerge de lo sensible, pero que se vale de lo sensible para expresarse y hasta para existir.

Como se verá mejor más adelante, la vida civil comienza luego de que el primer pensamiento de la divinidad despertara el conato[71], la libertad de la voluntad que puede enderezar las pasiones con la ayuda natural de la providencia y sobrenatural de la gracia[72] y hacer de ellas virtudes.

Sin embargo Vico siempre se ha comprendido a sí mismo en una posición desde la que podía criticar igualmente tanto a epicúreos como a estoicos[73], defensores unos del azar, los otros de la necesidad. En ambos casos queda roto el juego providencia-libertad. Someter la voluntad a un orden necesario sería ceder al estoicismo —probablemente idealizado, al estilo de los *universales concretos* del napolitano—, al cual Cicerón se resistía en defensa de la libertad. Pero una libertad sin límites es imposible, ya que el hombre se saldría de su misma humanidad[74]. Resulta necesario a cada paso armonizar la afirmación de la dependencia respecto de un orden trascendente y la afirmación de una auténtica libertad, que no excluya la posibilidad del error y del pecado, aunque por otra parte tampoco sea capaz de pervertir totalmente su propia naturaleza[75]. Por allí se vislumbraría una de las intuiciones más importantes de Vico: la naturaleza de una libertad finita.

Los conatos implican la presencia de un sujeto estable centro de operaciones, capaz de moverse desde sí mismo, según se leía ya en el *De antiquissima*[76]. Es «un efecto de la libertad del albedrío humano, y por tanto de la voluntad libre, que es hogar y cámara de todas las virtudes, y entre otras, de la justicia, ya que informada la voluntad es el sujeto de todo lo justo»[77].

Estas afirmaciones no pueden coincidir con un ocasionalismo a secas. Por lo que podríamos concluir que el ocasionalismo viquiano en lo que atañe a la historia cumple el papel de destacar la presencia trascendente de Dios, a modo de legislador universal al menos, en todo acontecimiento.

El párrafo 388 de la edición de 1744 confirma el contrapeso al ocasionalismo: «Tal autoridad divina tuvo como consecuencia la *autoridad humana*, en el pleno sentido filosófico de *propiedad de la naturaleza humana, la que no puede serle arrebatada al hombre ni siquiera por Dios*, sin destruirlo [...] *Dicha autoridad es el libre uso de la voluntad*, siendo el intelecto una potencia pasiva sujeta a la verdad: porque los hombres desde este primer momento de todas las cosas humanas comenzaron a practicar la libertad del albedrío humano de frenar los movimientos del cuerpo, para dejarlos quietos completamente, o para darles una dirección mejor (que es el conato propio de los agentes libres, como hemos dicho más arriba en el *Método)*».

---

[71] CN 340, 689.

[72] CN 136.

[73] Cfr. CN 335, 342, 345.

[74] Cfr. CN 360.

[75] Sería interesante investigar el alcance de la filosofía de Vico ante el problema radical del protestantismo, a saber el de la corrupción de la naturaleza después del pecado.

[76] Véase nota 51.

[77] CN 340. Cfr. CN 504.

5. *Aplicación a la filosofía de la historia*

Hemos dicho que la aplicación del ocasionalismo a la historia encuentra un obstáculo en la insistencia sobre la participación de la libertad humana. Sin embargo hay que agregar que esas leyes generales rigen en la historia respetando la naturaleza del hombre y así, mientras que en los cuerpos rige la necesidad, la providencia dirige suavemente los destinos humanos. «Los cuerpos son agentes necesarios en la naturaleza»[78]; en cambio la providencia gobierna a los hombres «no como un tirano que impone su ley, sino como reina que es de las cosas humanas, con las costumbres en el estado de las familias»[79]. «La providencia divina, teniendo por ministro a su omnipotencia, nos debe explicar sus órdenes por vías tan fáciles cuales son las costumbres naturales humanas»[80].

Si los hombres son autores de la humanidad pero la realizan al comienzo sin reflexión, entonces hay que buscar una causa de la ordenación de la sociedad distinta del pensamiento reflexivo; de lo contrario no se explica que el género humano viva «de modo aceptable en sociedad»[81]. Todo tiene su naturaleza propia y «las cosas fuera de su estado natural ni se mantienen ni duran»[82]. La casualidad no basta para explicar cómo en todos los lugares las naciones han surgido y se han desarrollado con las mismas seguidas de tiempos y al compás de las mismas necesidades y utilidades humanas. La historia muestra un orden seguido fácilmente por las naciones, según el natural despliegue de las costumbres humanas. El medio utilizado por la providencia para dirigir a las naciones hasta la edad de la razón desplegada es el sentido común del género humano; de allí que surjan problemas para interpretar la asimilación de la providencia divina a una mente universal de las naciones[83]. Mediante esta tesis Vico intenta probar dos cosas simultáneamente: en primer lugar, que el hombre es social por naturaleza o, lo que es lo mismo, que existe un derecho natural, puesto que el derecho mira a la ordenación de los hombres en sociedad; en segundo lugar, que existe una providencia divina que ayuda al hombre caído, débil para la virtud, pero no injusto naturalmente.

Está claro que los hombres reflexionan sobre su mente en un momento muy posterior, pero no por ello dejan de comportarse humanamente. El primer pensamiento no es reflejo; por tanto la sociedad no tuvo su origen en las disposiciones de un sabio legislador. Fiado en el *verum factum* Vico va a buscar el comienzo de la humanidad en el primer pensamiento que despuntó en los primeros hombres, el cual no es otro que el temor de la divinidad. «Finalmente fulminó el cielo, y Júpiter dio principio al mundo de los hombres al poner a éstos en conato, que es propio de la libertad de la mente»[84]. La iniciativa humana no es menos libre por depender de Dios.

---

[78] CN 340.
[79] CN 525. La providencia es «regina delle faccende degli uomini» (SN 312).
[80] CN 343; cfr. 1107.
[81] CN 135.
[82] CN 134.
[83] Vide G. SEMERARI, art. cit.
[84] CN 689.

Por otra parte no habría comunidad de hombres si éstos no tuvieran un principio espiritual, que existe desde el principio pero va desprendiéndose sólo gradualmente de la imaginación y de las pasiones. Así puede decir Vico que «en los primeros fundadores de la ciudad, que eran simples, no fue la reflexión sino la naturaleza la que servía a la providencia»[85]. Habrá que ver el grado de despliegue de la naturaleza humana para conocer el modo con que la providencia guía al hombre. En los primeros hombres violentos despierta «una idea confusa de la divinidad, que por su ignorancia la atribuyeron a lo que no convenía y así, con el terror de tal divinidad imaginada, comenzaron a reducirse a cierto orden»[86]. «Y así la providencia permitió en hombres privados de reflexión el error de tomar sus primeras leyes de la observación de los auspicios, creídos avisos divinos»[87].

La posición de Vico es históricamente importante porque responde a un movimiento espiritual muy pronunciado, conocido como la «crisis de la conciencia europea»[88]. Situado en medio de estos cambios Vico intenta dar una respuesta filosófica de acuerdo a la vez con la verdad cristiana. La historia discurrió de un modo diverso en los pueblos gentiles y en Israel, asistido sobrenaturalmente por Dios. Sin embargo la providencia no es sólo milagrosa, conduce por caminos ordinarios al resto de las naciones. La ciencia nueva es justamente una demostración de la providencia mediante el orden eterno observado en el curso de las naciones.

«Jamás existió en el mundo nación de ateos, pues empezaron todas con alguna religión»[89]. Desde el primer capítulo de la *Scienza Nuova Prima* se opone Vico a la idea del origen ateo de la sociedad. Los hombres cesan de divagar por la tierra inhóspita cuando, atemorizados por el cielo relampagueante, toman consigo a las mujeres y se esconden en las cavernas, dando lugar así a la primera sociedad, el matrimonio. Frente a la acusación de impostura defiende Vico la religión de los primitivos acudiendo a la simplicidad de su naturaleza, que todavía no había logrado el estado de reflexión y, por tanto, no podía engañar. Lo mismo sucedió con la división de los campos, que no pudo originarse por la fuerza o el engaño, ya que apenas los hombres estaban ocupados en sobrevivir con los frutos del campo[90]. La frase *primos in orbe deos fecit timor* no corresponde al temor que unos hombres hacen experimentar a otros, sino al temor íntimo de cada hombre ante la divinidad, luego imaginada de mil modos falso[91]. Fue la religión la que dio origen a la sociedad, porque un hombre no se une a otro en el estado de primitiva libertad si no es por el reconocimiento de una divinidad superior a ambos.

Vico no pretende hacer solamente una apología de la religión, sino que cree hallar la verdadera raíz de la cohesión social, necesaria tanto al comienzo de la civilización

---

[85] CN 532.

[86] CN 178; cfr. 338.

[87] Cfr. CN 473 y 948. Repetidamente refuta a Polibio su dicho de que si en el mundo hubiera filósofos, no harían falta las religiones, con el argumento de que las naciones comienzan todas por una religión y con su religión se mantienen y duran; por consiguiente, sin las religiones tampoco habría filósofos en el mundo. Cfr. CN 179, 334 y 1110.

[88] Vide para todo esto P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea,* Pegaso, Madrid 1988, pp. 9-25.

[89] CNP I 1. Cfr. CN 334.

[90] Cfr. CNP II 6, 7 y 16.

[91] Cfr. CNP, Tabla VII de los descubrimientos vulgares, y CN 191.

como en el resto de su desarrollo: «[...) se determina el ἀχμή, o sea el *estado perfecto de las naciones* que se goza cuando las *ciencias*, las *disciplinas* y las *artes*, así como todas recibieron el *ser* de las *religiones* [cf. CNP II, 66], *sirven* todas a las leyes y a las religiones»[92]. Una sociedad de ateos es inconcebible porque los hombres no tendrían instancia que limitara su egoísmo y sus pasiones. Al llegar la naturaleza humana al estado de la razón desplegada, surgen dos posibilidades: una es que el hombre se someta libremente a Dios, es decir que reconozca su dependencia y sirva a la religión, sin considerar como obra exclusiva suya lo que es fruto de la colaboración de ambos[93]; la otra es que se rebele contra Dios y rechace la religión. En el primer caso sucede la dicha más grande para las naciones, la culminación de su curso natural con la cooperación libre del hombre. En caso contrario la sociedad se corroe en sus fundamentos. Es el momento de hablar de la teoría de los célebres *corsi e ricorsi.*

6. *Los* corsi e ricorsi *y la heterogénesis de los fines*

La teoría del «torno» de la historia de las naciones no debe entenderse como algo semejante al eterno retorno de los acontecimientos, sino antes bien de un modo formal que material[94]. La humanidad discurre por carriles estrechos, de modo que a raíz de la disolución de las costumbres las naciones pierden su poder de gobernarse y quedan sometidas a otras, con el fin de conservar en ellas la misma humanidad. Hay un curso normal en el desarrollo de las naciones que va desde el predominio de la fuerza hasta el reinado de la igualdad natural, pero no es de ningún modo necesario. Un pueblo alcanza su *acmé* si «las ciencias, las disciplinas y las artes [...] sirven todas a las leyes y a las religiones»; pero se da el caso de los epicúreos, estoicos, escépticos y ateos que no obran con ese fin: esas naciones están próximas a caer. El progreso en la historia no es inexorable y está sometido a posibles retrocesos, pero siempre según una ley eterna (la historia ideal) que impide la destrucción de la humanidad y reencauza su establecimiento. El obrar humano es, por tanto, finito, no completamente autónomo.

El hombre descubre esa dependencia en el obrar de dos maneras. La primera, al ver repetirse los mismos efectos siempre que surgen las mismas necesidades humanas. Es decir al comprobar la existencia de un plan en la historia humana que el hombre a la vez encuentra y realiza, con la respuesta de su propia libertad. Este doble momento de autonomía y dependencia no sólo se desprende de la doctrina agustiniense de las voluntades señalada más arriba, sino que es consecuencia directa de un planteo creacionista que da lugar a su vez a la experiencia interior de la libertad, de una libertad, por tanto, finita.

La segunda corresponde a la justamente famosa tesis viquiana posteriormente llamada «heterogénesis de los fines». El hombre no está solo en la historia; junto a su obrar libre existe una providencia que vela para que la naturaleza social del hombre llegue a su plenitud. En situaciones en que la disolución es extrema, la misma providen-

---

[92] CNP II 67.

[93] «Il fabbro poi del mondo delle nazioni, che *ubidisce* a tal divina architetta, egli è l'arbitrio umano» (*Scienza Nuova Prima* II 3, ed. cit., p. 1009. La cursiva es mía). Cfr. F. Amerio, «Sulla vichiana dialettica della storia», en *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1969, 113-140, 139.

[94] Vide F. Amerio, *Introduzione allo studio di G. B. Vico,* pp. 430-469, 445. Ver para este apartado CNP II 67.

cia se vale de los propósitos particulares de los hombres para enderezarlos, aun contra ellos mismos, a la salvación del género humano. No hace falta llegar a un punto límite de corrupción, puesto que a cada paso de la historia los resultados son a menudo diversos de lo intentado por el hombre. Conviene transcribir un pasaje clave de la Conclusión de la *Ciencia Nueva*, generalmente tenido como resumen de toda la filosofía viquiana de la historia:

«Porque precisamente los hombres han hecho este mundo de naciones (que fue el primer principio incuestionado de esta Ciencia, una vez que desesperamos de encontrarla en filósofos y filólogos); sin embargo, este mundo, sin duda, ha salido de una mente muy distinta, a veces del todo contraria y siempre superior a los fines particulares que los mismos hombres se habían propuesto; estos fines restringidos que, convertidos en medios para servir a fines más amplios, ha obrado siempre para conservar la generación humana en esta tierra. Ya que los hombres quieren usar la libido bestial y perder sus partos, y establecen la castidad de los matrimonios, de donde surgen las familias; quieren los padres ejercer sin medida los poderes paternos sobre los clientes, y les someten a los poderes civiles, de donde surgen las ciudades; quieren los órdenes reinantes de los nobles abusar de la libertad señorial sobre los plebeyos, y llegan a la servidumbre de las leyes, que establecen la libertad popular; quieren los pueblos libres librarse del freno de sus leyes, y llegan a la sumisión de los monarcas; quieren los monarcas, con todos los vicios de la disolución que les asegura, envilecer a sus súbditos, y les disponen para soportar la esclavitud de naciones más fuertes; quieren las naciones perderse a sí mismas y llegan a salvar sus avances en las soledades, de donde, como el fénix, resurgen nuevamente. Quien hizo todo esto, fue mente, porque lo hicieron los hombres con inteligencia; no fue destino, porque lo hicieron con elección; no azar, porque perpetuamente, haciéndolas siempre del mismo modo, salen las mismas cosas»[95].

Se podría reconstruir a partir de la frase final toda la filosofía viquiana de la historia, sacando a relucir los fundamentos metafísicos y antropológicos que implica. De esta manera se vería también que la mente de Vico, a pesar de su aparente desorden y de sus descuidos, tiene muy claro adónde quiere llegar. Se entendería así lo injusto que es hacer de Vico un pensador panteísta, idealista o ilustrado. El hombre es verdadero autor de la historia, con su inteligencia y su libertad, pero eso no implica excluir una ley providencial -una inteligencia y una libertad superiores- que guía a los hombres a la plenitud de su naturaleza social. Es más, el egoísmo humano, fruto del pecado original, hace que cada uno busque su propia utilidad y no se preocupe del bien común; la sociedad sería imposible si no hubiera una instancia superior que enderezara las acciones de los hombres hacia la vida en común. «El hombre en el estado bestial ama sólo su salvación; cuando toma mujer y engendra hijos, ama su salvación con la de las familias; llegado a la vida civil, ama su salvación con la de las ciudades; extendidos los imperios sobre los demás pueblos, ama su salvación con la salvación de las naciones; unidas las naciones en guerras, paces, alianzas, comercios, ama su salvación con la del todo el género humano: en todas estas circunstancias el hombre ama principalmente la propia utilidad. Por tanto, por ninguna otra cosa que no sea la providen-

[95] CN 1108.

cia divina debe haber sido mantenido dentro de tales órdenes para practicar con justicia las sociedades familiar, civil y finalmente humana»[96].

La misma existencia de la sociedad se constituye en una prueba de la providencia y es por ello que Vico llama a la ciencia nueva una «teología civil razonada de la providencia»[97].

La libertad finita, una vez más, tiene un cauce apropiado (señalado por los *corsi*), y no puede tampoco destruir la naturaleza en la que se apoya y dentro de la cual tiene sentido; no puede precipitarse totalmente en la ruina (los *ricorsi* señalan el momento de regreso a una situación más primitiva desde la cual puede comenzar nuevamente la humanidad). El presupuesto último de la tesis del *ricorso* es que no hay suceso en la historia humana que no pueda ser aprovechado por la providencia para el mismo bien de los hombres.

La doctrina del eterno retorno se sitúa en las antípodas de la idea de Vico. Porque la libertad no juega en aquélla ningún papel y se presenta como consecuencia de una visión desesperanzada, que no encuentra remedio a los males de este mundo más que dándoles un aspecto de necesidad. Por el contrario las naciones progresan naturalmente si el hombre colabora obedeciendo íntimamente a la religión y a las leyes, sea mediante la inteligencia refleja sea mediante el uso de sus facultades espontáneas. El medio ordinario de que se vale la providencia para conducir a los pueblos es el sentido común, factor de determinación del albedrío, de por sí muy incierto según el mismo Vico. La profundización del papel que juega el sentido común en la historia llevaría a reconocer en él otro principio necesario para la comprensión del hombre y de la historia en la especulación viquiana, principio que no anula sino que complementa el *verum factum*[98].

7. *Conclusión*

Se ha visto cómo un aspecto generalmente descuidado del pensamiento viquiano podía facilitar la intelección de algunas de sus tesis más importantes. Por otra parte el ocasionalismo al que hemos recurrido presenta en Vico algunas características superadoras en última instancia de esa misma doctrina. Se presentan los conceptos de causa y ocasión como inspiración de una honda comprensión de la naturaleza de lo finito, aun cuando no sistematizada, especialmente de la libertad humana y de sus obras, la historia en primer lugar.

Podría tal vez resumirse la aceptación del ocasionalismo en tres momentos o planos distintos:

i) *La heterogeneidad de las sustancias:* al cuerpo corresponde ser movido pero no mover, lo cual es propio de la mente, sea humana o divina; la mente vendría a ser la causa del movimiento y el cuerpo lo movido. La pasión, que nace del cuerpo, tampoco puede ser causa de la virtud, ya que ésta tiene su sede en la voluntad, pero sí dispone a ella. Lo sensible no puede por sí solo dar origen a lo espiritual.

---

[96] CN 341. Cfr. 135. Desde este punto de vista no consistiría tan sólo el diseño de una sociedad perfecta una utopía, sino la misma existencia de una sociedad de hombres dominados por su amor propio. Así razona G. CAPOGRASSI, «Giambattista Vico»: *Filosofia* 8, fasc. 2, pp. 189-194, 191.

[97] Cfr. CN 2,342.

[98] Vide F. Amerio, *op. cit.*, pp. 114-125.

ii) *El principio verum-factum:* aunque en apariencia opuesto radicalmente al ocasionalismo, encuentra en relación a éste un lugar preciso, aunque no desprovisto de misterio. El hombre es autor de la historia, pero de tal modo que descubre en lo que él mismo hace una voluntad superior que lo conduce a la plenitud de su naturaleza social. Puede tener ciencia de la historia, ya que él es su autor, pero a la vez contempla esa ciencia en la mente de Dios, que es también verdadero autor de esa misma historia. Su ciencia no es autónoma y por ello rige la frase final de la *Ciencia Nueva*: «se non siesi pio, non si può daddovero esser saggio»[99].
iii) *La historia ideal eterna:* como todo lo que se despliega en el tiempo, las naciones responden a un diseño eterno. El tiempo en general es visto como una ocasión para el desarrollo de una esencia contenida en el pensamiento divino, el cual vendría a ser la causa en sentido estricto. La comprensión de este aspecto del ocasionalismo viquiano reconduce a la filosofía de San Agustín contenida en *La ciudad de Dios.*

Ver a Vico desde esta perspectiva conduciría a replantear el significado del ocasionalismo de la Edad Moderna, cuyos representantes están lejos del idealismo y del panteísmo a los que a menudo se los vincula. Particularmente Vico, el humanista, manifiesta que esa comprensión sólo puede ser parcial. Al destacar el papel activo del hombre en su realización le atribuye una causalidad eficiente propia, la cual, si bien no puede independizarse de una causa primera trascendente, tiene consistencia ontológica y la tiene, además, por la misma razón de su dependencia: porque es creada. Libertad, sí, pero libertad finita. En esto Vico se muestra claramente ubicado en las corrientes espirituales de su época, frente a cuya tendencia iluminista se coloca.

En cuanto a las expresiones imaginativas, hiperbólicas, incluso ambiguas y contradictorias de que el pensamiento de Vico está lleno, tal vez no resistan un análisis lógico riguroso. Poseen sin embargo un valor sintético difícil de igualar. Hay capítulos enteros de su obra mayor llenos de detalles filológicos y citas históricas; pero a través de esas largas páginas se advierte un pensamiento original, expresado condensadamente en escasos lugares. De esa manera, el papel que Del Noce atribuye al ocasionalismo en la formación del pensamiento de Vico puede ser entrelazado sin eclecticismo con la novedad de sus intuiciones. Quizás la riqueza su filosofía consista en una delicada armonía de tesis en apariencia contradictorias. La dependencia total de los hombres respecto de Dios no elimina su papel en la construcción del mundo de las naciones. Reconocer la propia libertad supone un grado de madurez que capacita para asumir responsablemente una decisión histórica; el hombre puede así colaborar o no con los planes divinos. La filosofía viquiana de la historia es siempre actual, porque se pregunta por lo auténticamente necesario para que una sociedad sea justa y progrese. La posibilidad del retroceso está siempre ahí debido a la naturaleza misma de la libertad humana, limitada y falible.

JUAN FRANCISCO FRANCK

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

---

[99] SN 1112.

QUESTIONS DISPUTÉES DE LA POLITIQUE CHRÉTIENNE DE JACQUES MARITAIN[1]

La pertinence de la philosophie politique chrétienne de Jacques Maritain consiste sans doute essentiellement dans l'originalité de l'approche de la démocratie qu'elle recouvre, même si l'insistance sur le caractère profane ou séculier (mais non sécularisé) de la «nouvelle chrétienté» à promouvoir n'est pas sans soulever des interrogations. L'importance première d'une «charte» pour la cité, à laquelle tous doivent accorder une «foi séculière», est aussi un thème majeur de la synthèse politique que représente *L'Homme et l'État*.

Ces positions, par d'autres, appelleraient une discussion plus approfondie que je ne pourrai le faire dans les limites de cette étude. On me permettra au moins, pour évaluer l'apport de Maritain et le mettre mieux en évidence, d'ébaucher une approche critique de quelques questions disputées qui me paraissent de conséquence au regard de l'actuelle crise de la démocratie et de l'idée de nation.

1. Le modèle mixte du gouvernement royal ou républicain

Jacques Maritain s'est assez peu intéressé à la question des formes de gouvernement. Fut-il royaliste au moment de son compagnonnage avec l'Action Française? Henri Massis, dont rien ne permet sur ce point de mettre le témoignage en doute, affirme que, au début de leur amitié, c'est Maritain qui le réprimandait de ne pas l'être[2]. De fait, Maritain donne bien peu d'indications à ce sujet.

---

[1] Cet article est constitué par quelques «bonnes feuilles» d'un ouvrage à paraître: *Pour une Restauration du politique. Maritain l'intransigeant de la Contre-Révolution à la démocratie.*

[2] Henri MASSIS, *Maurras et notre temps. Entretiens et souvenirs*, Plon, Paris, 1961, p. 115: «J'avais connu Jacques Maritain en 1912: il était alors royaliste et me reprochait de ne pas l'être. J'ai toujours cru ensuite que la monarchie était impliquée par sa doctrine, car cette doctrine était la moins capable de conciliation et la plus "intégrale" qui se pût imaginer. Je savais d'ailleurs que telle était sa pensée. Quand nous avions fondé la *Revue Universelle* ensemble avec Bainville, nous l'avions conçue comme le lieu de rencontre, au point de vue national, des monarchistes et de ceux qui ne l'étaient pas. Maritain pensait et me disait alors expressément qu'il nous fallait "réserver à des non-royalistes la possibilité d'être nationalistes au sens de fidélité intégrale à la patrie et d'être précisément conduits par là, s'ils étaient logiques, à la monarchie". Telle avait été notre charte de fondation, la règle de notre action commune».

Dans *Primauté du spirituel,* opposant (assez artificiellement) à Philippe le Bel et à la tradition de la monarchie absolue la tradition de saint Louis et de Jeanne d'Arc, il fait l'éloge de «l'admirable monarchie tempérée (*regimen mixtum*) bâtie par les évêques et les rois»[3], et ajoute qu'elle n'obtient chez les hommes «ses propres avantages majeurs que si elle est *monarchie chrétienne* et *réellement* chrétienne»[4]. Dans *Clairvoyance de Rome*, il prend soin de préciser que «préférer le régime monarchique et travailler à son avènement, à condition que ce soit selon les règles morales de l'action civique, ce n'est pas cela que l'Église a condamné»[5].

En 1933, dans la première édition de son livre *Du régime temporel et de la liberté*, puis encore en 1937, dans la seconde édition, c'est toujours le «régime mixte» traditionnel —alliant et tempérant l'un par l'autre, comme le voulait Aristote, l'élément monarchique, l'élément aristocratique et l'élément démocratique— qui est proposé à la suite de saint Thomas. Mais, cette fois, c'est la démocratie qui prédomine:

> «Tandis que le *régime mixte* de la France médiévale était une monarchie aristocratique et démocratique, le *régime mixte* en question se caractériserait plutôt comme une démocratie aristocratique et monarchique, ces vocables étant pris [...] dans le sens philosophique et aristotélicien où les entendait la scolastique, non dans le sens mythique et affectif qu'ils ont reçu dans le langage des "démocraties" modernes»[6].

Remarquons cependant que cette primauté de l'aspect démocratique ne préjuge en rien, pour l'auteur de *Du Régime temporel*, de la forme royale ou élective de la fonction suprême. Maritain veut simplement souligner par là que l'âge historique dans lequel nous sommes entrés exige que la priorité soit accordée à l'efficacité et non à la simple garantie de la continuité:

> «Les avantages de l'hérédité signalés par Pascal, et que saint Thomas notait comme accidentels, et qui concernent avant tout la stabilité dans l'exercice de l'autorité, doivent céder le pas, dans des conditions historiques où l'efficience importe plus encore que la stabilité, à ceux d'une désignation du gérant en chef du bien commun par les organes qualifiés de la communauté: cette fonction de gérance en chef pouvant au surplus se partager entre un organe chargé avant tout d'assurer la stabilité (grâce à l'hérédité comme dans les monarchies constitutionnelles du type anglais ou belge, ou grâce à tout autre mécanisme de continuité), et un organe temporairement designé (corps gouvernemental) chargé avant tout d'assurer l'efficience»[7].

Tout en donnant le pas à l'efficience sur la stabilité, et en restant ouvert à toute forme institutionnelle garantissant la permanence de l'État, Maritain —qui est assurément convaincu qu' «on peut être aussi bon catholique en étant [...] catholique monarchiste ou catholique républicain»[8]— semble donc concéder encore une certaine préférence (non exclusive) à la forme royale et constitutionnelle du régime mixte traditionnel garantissant une «démocratie aristocratique et monarchique».

---

[3] J. MARITAIN, *Primauté du spirituel, Oeuvres Complètes* (désormais *O. C.*), Vol. III, p. 858. Cf. aussi «Le sens de la condamnation», dans *Pourquoi Rome a parlé, O. C.*, Vol. III, p. 1262: «La crise actuelle [...] met les catholiques français en demeure de *choisir* parmi les éléments entremêlés de leurs traditions nationales. Il leur faut choisir entre la tradition de Jeanne d'Arc et celle de Philippe le Bel».

[4] *Primauté du spirituel*, p. 928, n. w de la p. 927. J. Maritain renvoie à Marcel DEMONGEOT, *Le meilleur Régime politique selon saint Thomas*, Blot, Paris, 1927.

[5] *Clairvoyance de Rome, O. C.*, Vol. III, p. 1147.

[6] J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté, O. C.*, Vol. V, p. 386.

[7] *Ib.*, p. 373, n. 30.

[8] J. MARITAIN, *Questions de conscience. Essais et allocutions, O. C.*, Vol. VI, p. 767.

Avec les écrits du temps de la guerre, les perspectives changent plus nettement. Tout en maintenant en principe que «le régime que l'humanisme politique regarde comme le meilleur en lui-même est un régime mixte» impliquant l'union organique des «trois formes pures dégagées par Aristote», il estime désormais que «ce n'est pas assez dire»:

> «Les trois formes classiques de gouvernement ne réalisent pas également et univoquement les exigences de la philosophie politique humaniste. Elles les réalisent analogiquement, et d'une manière plus ou moins parfaite. L'importance centrale reconnue par cette philosophie à la personne humaine et à la conquête progressive de la liberté conduit à penser que le régime monarchique et le régime aristocratique sont normalement des étapes vers un régime mixte fondamentalement républicain, maintenant dans sa forme républicaine et assimilant à ses dominantes propres —qui sont la liberté d'épanouissement des personnes et l'affranchissement progressif de l'être humain— les qualités de vigueur et d'unité, et de différenciation des valeurs, qui étaient les dominantes propres du régime monarchique et du régime aristocratique désormais dépassés»[9].

Le choix de Jacques Maritain est donc maintenant clairement formulé et ne variera plus:

> «Les principes de la philosophie démocratique de l'homme et de la société peuvent s'accommoder d'une forme (constitutionnelle) de gouvernement monarchique ou oligarchique, mais en droit comme en fait c'est à la forme républicaine qu'ils tendent comme à leur expression la plus normale»[10].

C'est dans cette perspective décidément républicaine qu'il convient de lire les réflexions de l'auteur des *Principes d'une politique humaniste* sur «démocratie et autorité»[11]. La démocratie personnaliste-communautaire ou organique y est opposée à la démocratie libérale, bourgeoise, ou «anarchiste-masquée» inspirée de Rousseau —qui supprime l'autorité au profit du pouvoir—, ainsi qu'à la démocratie «anarchiste-franche» de type proudhonien —qui supprime le pouvoir avec l'autorité—. La démocratie organique ne supprime pas l'autorité mais la subordonne au principe de justice, et elle considère que le pouvoir, sans être aucunement «la substance de l'autorité», est nécessaire à l'efficacité de son exercice. Aussi bien appelle-t-elle, selon Maritain, une refonte des structures politiques dans le sens d' «un nouveau type de régime représentatif» où l'indépendance de l'État serait garantie par rapport aux partis politiques qui, eux-mêmes, seraient plutôt désormais des «écoles» vouées à «la formation politique des masses»[12]. Tout en se défendant de se substituer au législateur, Maritain propose même quelques idées novatrices sur les rapports de la fonction législative et de la fonction exécutive. Il cherche, dans le contexte français, les voies d'une adaptation du

---

[9] J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la Loi naturelle, O. C.*, Vol. VII, p. 652.

[10] J. MARITAIN, *Christianisme et démocratie, O. C.*, Vol. VII, p. 743. Cf. aussi *Ib.*, p. 719: «Cette philosophie et cet état d'esprit n'excluent a priori aucun des "régimes" ou des "formes de gouvernement" que la tradition classique a reconnus pour légitimes, c'est-à-dire pour compatibles avec la dignité humaine. Un régime monarchique peut ainsi être démocratique, s'il s'accorde à cet état d'esprit et aux principes de cette philosophie. Cependant, des l'instant que les circonstances historiques s'y prêtent, le dynamisme de la pensée démocratique va de lui-même, comme vers sa forme de réalisation la plus naturelle, vers la forme de gouvernement du même nom, qui consiste, selon l'expression d'Abraham Lincoln, dans "le gouvemement du peuple par le peuple et pour le peuple"».

[11] Cf. J. MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste, O. C.*, Vol. VIII, pp. 207-244.

[12] *Ib.*, pp. 217-235.

régime présidentiel américain, qui, en ses lignes essentielles, n'est pas sans annoncer ce qui sera la constitution de la cinquième République.

Si l'on veut bien se rappeler que cet effort de réflexion sur le mode de gouvernement est, chez Maritain, guidé par un souci de respecter la dignité du politique en distinguant clairement «le gouvernement des hommes» et l' «administration des choses»[13], et qu'il procede d'une visée fortement réconciliatrice et intégratrice de tous les traits qui composent le visage de la France, son actualité est manifesté.

C'est en assumant la totalité de son héritage historique —d'une part «l'héritage culturel de la plus ancienne et de la plus active civilisation chrétienne» ainsi que «l'héritage politique de la monarchie française et de l'État centralisé», et d'autre part «la logique interne d'une forme de démocratie qui doit ses thèmes idéologiques avant tout à Jean-Jacques Rousseau»[14]— que la France a, pour Jacques Maritain, quelque chance de tracer avec súreté les voies de son avenir, y compris du point de vue de ses institutions politiques. En cela, le souci de l'auteur de *L'Homme et l'État* rejoint celui de Charles de Gaulle donnant à la France des institutions qui constituent fondamentalement une application de la vieille théorie du régime mixte dans le sens d'une monarchie présidentielle et républicaine[15]. En tout état de cause, selon lui, c'est bien «la philosophie de saint Thomas qui a été la première philosophie authentique de la démocratie»[16], et c'est en quoi elle doit rester comme une source majeure d'inspiration dans l'élaboration des formes démocratiques de la vie politique.

Sur cette question du gouvernement démocratique, j'avancerai simplement quelques remarques succinctes. En premier lieu, j'avoue être réservé sur l'empressement avec lequel, après avoir été tenté de déceler dans l'oeuvre thomasienne, avec le Père Thomas-M. Pègues ou le Père Réginald Garrigou-Lagrange, la justification théorique de la monarchie «héréditaire et décentralisée» selon Charles Maurras, on y a parfois recherché une paternité pour la démocratie sans tenir suffisamment compte du contexte historique de la pensée politique de saint Thomas et de la complexité des sources dans lesquelles puisent les théories contemporaines de la démocratie[17]. Je ne suis pas sûr que Maritain distingue toujours de manière suffisamment claire ce qui vient de saint Thomas et ce qui vient de sa propre pensée dans sa philosophie de la démocratie et du modèle républicain. On peut affirmer tout au plus, comme l'a fait de son

---

[13] *Ib.*, p. 210.

[14] *Ib.*, pp. 208s.

[15] Maurice DUVERGER a proposé, en 1974, l'expression «monarchie républicaine» pour caractériser les institutions de la Ve République. Cf. Maurice DUVERGER, *La Cinquième République*, Presses universitaires de France, Paris, 1974. Il lui accorde aujourd'hui un champ d'application beaucoup plus large. Cf. ID., «Les monarchies républicaines», *Les Monarchies*, n° 78, Seuil, Paris, 1996, pp. 107-120. Deux concepts sont ainsi rapprochés qui, en amont du conflit issu de la Révolution française entre royalistes et républicains, n'étaient pas encore antinomiques. Il serait d'ailleurs expédient de redonner au mot «républicain» le sens traditionnel (issu de la politique d'Aristote et repris par les médiévaux) de l'idéal du bien commun ou de la *res publica* qui constitue l'objet même du politique, et non la signification equivoque d'une forme de gouvernement.

[16] *Principes d'une politique humaniste, O. C.*, Vol. VIII, p. 210.

[17] Cf. Ruedi IMBACH, «Démocratie ou monarchie? La discussion sur le meilleur régime politique chez quelques interprètes français de Thomas d'Aquin (1893-1928)», dans *Saint Thomas au XXe siècle,* Actes du colloque du Centenaire de la «Revue thomiste», 25-28 mars 1993-Toulouse, Paris, Editions Saint-Paul, 1994, pp. 335-350.

côté Étienne Gilson, que le régime mixte dont traite saint Thomas au plan théorique et général prend une forme monarchique qui «diffère de ce que l'on a depuis désigné par ce nom», ne serait-ce que parce qu'il ne s'agit aucunement d'une monarchie absolue et de droit divin[18]. On ajoutera, avec Ruedi Imbach, que cette monarchie comporte «de puissants éléments démocratiques», mais que «ces éléments ne sont qu'esquissés chez Thomas d'Aquin qui les exprime au niveau des principes généraux», en sorte que, par respect des distances historiques, «on ne peut identifier sans autre sa doctrine avec les théories contemporaines de la démocratie»[19].

La référence théorique et traditionnelle de Maritain au «régime mixte», alliée à son souci d'équilibrer pour aujourd'hui la double exigence de la continuité de l'État et de l'efficacité gouvernementale, ainsi que sa conviction qu' «une autorité injuste n'est pas une autorité» et que, «à l'origine du sentiment démocratique, il n'y a pas le désir de "n'obéir qu'à soi-même", comme disait Rousseau, mais plutôt le désir de n'obéir que *parce que c'est juste*»[20], sont autrement décisives et actuelles. Relevons simplement que, dans la tension interne au «régime mixte» entre pérennité et efficience, Maritain tranche en faveur de cette dernière. Cette décision me paraît devoir être discutée.

Qui peut nier que l'efficacité du gouvernement des hommes soit aujourd'hui une exigence primordiale? Pourtant, dans un monde dominé par la succession de défis toujours nouveaux —enchaînement trop rapide pour que la pensée et la pratique humaines puissent en débrouiller les causes, l'assimiler et l'inscrire droitement dans la visée des principes—, dans une société qui s'essouffle à chercher en dehors de l'idée nationale les voies de la solidarité, et où, par le fait d'une dérégulation économique et financière généralisée, l'injustice sociale grandissante mine de l'intérieur l'amitié civique sans laquelle une société politique ne peut se constituer, qui ne voit également que l'urgence serait précisément de retrouver les chemins de la stabilité et de la continuité de l'État pour celui qui en exerce la charge suprême?

Considérer, comme le fait l'auteur de *Christianisme et Démocratie,* que la forme royale de gouvernement est dépassée, est donc pour le moins sujet à caution. La présence des monarchies constitutionnelles est forte en Europe où elles semblent même offrir les assises les plus solides pour une restauration de la démocratie (en Espagne) ou comme garantes et protectrices de l'unité d'une nation (en Belgique)[21].

2. L'IDÉAL DÉMOCRATIQUE ET L'ESPRIT DE CHRÉTIENTÉ

Maritain, dont la réflexion sur le politique conjugue les lumières philosophique et théologique, s'intéresse moins aux problèmes institutionnels qu'au rôle décisif des chrétiens qui ne doivent pas se dérober à leur indispensable témoignage, dans la culture présente, des sources évangéliques de l'idéal démocratique. Cet idéal, en effet, ne

---

[18] Cf. Étienne GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, [6]1972, p. 403.

[19] Ruedi IMBACH, *Ib.*, p. 350.

[20] J. MARITAIN, *L'Homme et l'État, O. C.*, Vol. IX, p. 629.

[21] Sur l'actualité du principe de la monarchie royale, cf. «Les Monarchies», *Pouvoirs*, Revue française d'Études constitutionnelles et politiques, n° 78, septembre 1996.

peut selon lui atteindre à sa perfection éthique et s'inscrire dans la culture comme un «état d'esprit»[22] et une vraie «philosophie de la vie», c'est-à-dire «comme une marche vers la justice et le droit, et vers l'affranchissement de l'être humain»[23], que si, de fait, cette culture est pétrie et surélevée par l'inspiration de l'Évangile.

Ainsi la vitalité de la démocratie dépend de la vitalité chrétienne de l'oeuvre civilisatrice et, en même temps, elle y contribue. Elle apparaît alors, pour Maritain, comme l'expression politique d'un «humanisme intégral», et par là même de la nouvelle chrétienté appelée par l'âge présent, où peuvent se reconnaître le croyant et le non-croyant. «Il faut bien que les énergies de l'Évangile passent dans la vie temporelle des hommes», et «il y a dans le message évangélique des implications politiques et sociales qui doivent à tout prix se déployer dans l'histoire»[24]. Ce n'est pas, selon Maritain, que le christianisme serait inféodé à une forme politique, mais il se trouve d'une part que la démocratie (même parasitée par nombre d'erreurs dont il convient précisément de la délivrer) est le fruit, dans l'histoire, d'un rayonnement de la foi dans le domaine temporel et, d'autre part, que tout l'ordre de la culture ou de la civilisation demeure le lieu privilegié où l'Évangile peut rencontrer la conscience profane.

Cette philosophie et cette théologie chrétiennes de la culture, qui sont au fondement de la politique de Maritain, ne sont pas sans poser quelques questions. La notion de chrétienté avait essentiellement, dans *Primauté du spirituel,* une signification spirituelle, mais très vite, dans *Religion et culture* puis surtout dans *Humanisme intégral,* elle a désigné une forme de réalisation collective à la fois culturelle et politique, c'est-à-dire non sacrale ou profane. Or la conception d'une chrétienté laïque et non sacrale, si elle a l'avantage de marquer fortement la distance qui sépare le christianisme de l'avènement d'une civilisation chrétienne dans l'histoire, donne en même temps à cette légitime autonomie un caractère paradoxal ou ambigu qui présente plusieurs inconvénients majeurs.

En effet, identifier chrétienté et cité séculière, c'est tendre à occulter le lien intime avec la foi chrétienne de valeurs temporelles qui sont pourtant indissociables d'elle et appartiennent, de droit, à sa culture religieuse. Celle-ci, en effet, sans réduire aucunement à elle le christianisme, lui est immanente[25]. Ne relevant pas de ce fait de l'ordre

---

[22] Cf. J. MARITAIN, *Christianisme et Démocratie, O. C.*, Vol. VII, p. 719.

[23] J. MARITAIN, *Les Droits de l'homme et la Loi naturelle, O. C.*, Vol. VII, p. 653.

[24] J. MARITAIN, *Christianisme et Démocratie, O. C.*, Vol. VII, p. 725.

[25] Il faut insister sur cette irréductibilité du christianisme à sa culture religieuse temporelle dans laquelle prend forme la chrétienté. Pas plus que la métaphysique immanente à la foi chrétienne ne restreint à elle le christianisme, la chrétienté n'est le christianisme. Pourtant la chrétienté est formée par les valeurs temporelles qui sont intérieures au christianisme. Ce sont ces valeurs qui font de la chrétienté la «république» des chrétiens. On notera que cette définition théologique de la chrétienté ne peut correspondre purement et simplement à celle qu'en donne l'historien qui se situe, quant à lui, à un autre niveau épistémologique. L'historien s'intéresse aux contours géographiques et historiques de la chrétienté, et il ne lui revient pas de l'appréhender comme la «culture religieuse temporelle» (Olivier Lacombe) du christianisme. Pour une définition historique de la chrétienté, cf. Jacques LE GOFF, «La chrétienté, une idée neuve?», *L'Histoire,* n° 220, avril 1998, p. 8: «"Chrétienté" est à bien distinguer de "christianisme". Le christianisme constitue l'expression même de la religion chrétienne; la chrétienté désigne l'ensemble des peuples et des institutions qui ont, géographiquement et historiquement, professé, étendu et défendu cette religion dans un esprit unitaire». Cf. aussi T. PECOUT, «Chrétienté», *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge,* sous la direction d'A. Vauchez, Cerf, Paris, 1997, T. I.

purement séculier d'une civilisation à construire, n'étant pas *à faire*, *à instaurer* ou *à restaurer,* puisqu'elle est *donnée* avec le christianisme comme sa part culturelle inaliénable, elle est susceptible de féconder les diverses civilisations qui naissent et meurent dans l'histoire en étant pour elles une source d'unité toujours disponible et respectueuse de leur diversité. Dissocier la chrétienté de cette «culture religieuse temporelle» intérieure au christianisme —et en ce sens irréductible aux aléas de l'aventure historique—, lui reconnaître un «nom profane» (celui-ci fût-il la démocratie) pour la rabattre en quelque sorte sur les civilisations humaines visitées par la foi, et l'identifier à elles, notamment dans leur dimension politique, c'est s'interdire de saisir en toute sa profondeur et sa pérennité, ainsi que dans sa fonction médiatrice et unificatrice permanente, la dimension culturelle du christianisme.

Comment, dans ces conditions, les valeurs religieuses temporelles surnaturellement enracinées ne seraient-elles pas méconnues dans leur disposition, pourtant irremplaçable, à être une source vivante et toujours offerte de communion pour les civilisations terrestres? La chrétienté est précisément le lieu de ces valeurs temporelles universelles habritées par la foi (et liées à ses fins surnaturelles), dans lesquelles communient l'ensemble des chrétiens afin de pouvoir en témoigner au coeur des diverses civilisations. Ainsi définie par son *bonum commune* ou sa *res publica*, elle est bien, comme le dit l'auteur de *Primauté du spirituel*, «la république chrétienne»[26]. Au contraire, identifiée à une synthèse civilisatrice et politique —même religieusernent inspirée— destinée à une période de l'histoire, et done toujours à reprendre, elle ne peut qu'être délestée de cette fonction médiatrice invariable qu'elle tient du christianisme et, du même coup, tendre à faire jouer au christianisme lui-même ce rôle temporel de médiation qui, nécessairement, ne peut que représenter pour lui un puissant facteur de sécularisation.

Je ne dis pas que l'auteur d'*Humanisme intégral*, quand il développe sa thèse d'une «nouvelle chrétienté non sacrale», procède à cette entreprise de la laïcisation. Bien au contraire, la primauté et la transcendance de la foi, jusque dans ses virtualités civilisatrices, sont trop fortement reconnues et affirmées par lui pour qu'il ne récuse de la manière la plus ferme de semblables perspectives. Je dis simplement qu'une idéologie sécularisante, dans sa recherche d'un christianisme de l'immanence pure, pourrait chercher et trouver de quoi nourrir son naturalisme dans la substance d'une nouvelle chrétienté profane tant culturelle que politique.

L'hypothèse n'est pas entièrement gratuite si l'on pense à l'usage qu'ont fait de l'idée maritanienne de chrétienté certains courants de ce que l'on a appelé «la théologie

---

[26] J. MARITAIN, *Primauté du spirituel, O. C.*, Vol. III, p. 859. Cf. notre étude sur «Le Moyen Âge de Jacques Maritain», dans *Saint Thomas au XXe siècle, op. cit.*, pp. 285-294. Cet article constitue le ch. II de notre *Jacques Maritain ou la fidélité à l'Éternel*, Fac-éditions, Paris, 1996, pp. 29-78. Sur la chrétienté, cf. *ib.*, (pp. 58-78), p. 69: «La chrétienté, c'est le peuple des chrétiens ou, comme la désignait au XIIIe siècle Roger Bacon, la "république des fidèles", à savoir "la société temporelle que forment tous les chrétiens, du fait même qu'ils sont chrétiens" (Étienne Gil son), et qui ne peut être confondue, ni avec la Cité de Dieu, ni avec l'Église dans la lumière de laquelle elle grandit cependant. Et cette société des chrétiens a un bien commun reçu de l'Église, mais avec lequel l'Église ne s'identifie pas, qui est une certaine vision de l'homme et du monde, de l'être et de Dieu, ou encore une certaine posture de l'esprit, soutenue par la vitalité d'une continuelle et fervente prière, dans son rapport au réel, au vrai, au bon et au beau, un affinement aussi de la sensibilité et de l'homme tout entier au contact des splendeurs de la liturgie».

de la libération». Ce cas de figure représente alors, en tout état de cause, l'aboutissement inattendu et plus ou moins radical des paradoxes contenus dans les thèses, en elles-mêmes discutables, d'une «juridiction indirecte» de l'Église sur le temporel. En effet, l'autonomie du temporel, lorsqu'elle se veut surélevée par la foi et qu'elle se détache sur un fond de pouvoir ecclésial indirect (qui n'est finalement qu'une autre manière d'envisager un pouvoir direct[27]), peut difficilement se concevoir autrement que comme l'autonomie d'une chrétienté profane indirectement subordonnée à la puissance spirituelle. Mais si cette subordination de la chrétienté profane doit être nécessairement *une subordination temporelle*, comment évitera-t-on de voir la puissance spirituelle elle-même se «temporaliser»[28]? Que surgisse au surplus la revendication d'une forme de christianisme laïcisé, elle entraînera inévitablement avec elle le projet d'une transformation de la chrétienté supposée non sacrale en une chrétienté sécularisée, avant de réclamer la dissolution, avec le christianisme lui-même, de toute idée de chrétienté...

La problématique maritanienne de la «nouvelle chrétienté laique» me paraît très largement dépendre, au moins dans ses sources d'inspiration, de ces thèses de la juridiction indirecte de l'Église sur le temporel. Les hésitations de Maritain à propos de la condamnation de l'Action Française, qu'il a été à l'évidence d'abord tenté de rattacher à ce pouvoir indirect de l'Église avant d'y reconnaître un effet de son pouvoir sur le spirituel, sont à cet égard significatives. Il reste que la thèse théologique d'une juridiction indirecte de l'Église sur le temporel, sans être purement et simplement écartée, s'efface dans *L'Homme et l'État* derrière la conception, acclimatée à la sécularité de l'âge moderne, d'une autorité morale de l'Église agissant sur les consciences en vertu même de son pouvoir spirituel[29]. De ce fait, Jacques Maritain se rapproche sen-

---

[27] Cf. Henri de LUBAC, *Théologies d'occasion*, Desclée De Brouwer, Paris, 1984, p. 218: «L'équivoque signalée vient du mot "indirect", qui n'est pas pris ici au sens ordinaire et obvie, au sens qu'il a souvent, par exemple, dans l'expression classique "volontaire indirect". En effet, selon Bellarmin, lorsque le pape dépose un prince, sa sentence atteint directement ce prince. Sans doute il ne la peut licitement prononcer qu'en vertu de circonstances spéciales —*per accidens, casualiter, ratione peccati*, remarquait déjà plus d'un ancien auteur— et seulement pour le bien de la religion: la déposition n'est pour lui qu'un moyen, en vue d'une fin d'un autre ordre. Mais elle n'en est pas moins directement voulue, directement visée et directement procurée [...] Bien qu'une fin supérieure en limite l'exercice à des cas tres particuliers et très rares, le pouvoir indirect ainsi compris est donc, en réalité, sur le temporel, un pouvoir direct. Il suppose dans l'Église même une véritable autorité politique, une certaine juridiction temporelle».

[28] Cf. Henri de LUBAC, *Ib.*, p. 224: «Il est indispensable, dit-on, pour la bonne marche de la société, que l'une des deux puissances qui se la partagent soit, finalement, subordonnée à l'autre. Or c'est évidemment la puissance temporelle qui doit être subordonnée à la spirituelle. Assurément. Mais suit-il de là que cette subordination doive être une subordination temporelle, même en des cas rigoureusement déterminés? Le prétendre, sous prétexte d'exalter la puissance spirituelle en lui donnant le premier rang, serait, en fait, la "temporaliser"».

[29] Cf. J. MARITAIN, *L'Homme et l'État, O. C.*, Vol. IX, p. 672: «Le suprême et immuable principe de la primauté du spirituel et de la supériorité de l'Église peut s'appliquer autrement —mais non moins réellement et même plus purement— lorsque, du fait même que l'État est devenu séculier, la fonction supérieure d'éclairer et de guider moralement les hommes, même en ce qui concerne les régles et les principes qui ont trait à l'ordre social et politique, est exercée par l'Église d'une manière complètement libre et autonome, et lorsque l'autorité morale de l'Église est pleinement libre d'agir sur les consciences dans toutes les conjonctures temporelles particulières où quelque intérêt spirituel majeur est en jeu. Alors la dignité et l'autorité supérieure de l'Église s'affirment non en vertu d'une contrainte exercée sur le pou-

siblement des thèses critiques —à mon avis imparables et plus que jamais actuelles— que le P. Henri de Lubac avait développées en son temps sur l'exercice (direct ou indirect) d'une juridiction ecclésiale sur le temporel[30]...

Quoi qu'il en soit des influences qui ont pu s'exercer sur l'élaboration de la «nouvelle chrétienté» maritanienne, l'essentiel est de voir qu'un recentrage de la notion de «chrétienté» comme culture religieuse temporelle du christianisme permet tout ensemble de libérer l'inspiration chrétienne de toute entreprise sécularisante, et de dégager les voies d'une évangélisation de la culture ainsi que d'un renouvellement, dans la mouvance de la foi et l'attraction unificatrice des valeurs religieuses temporelles qui lui sont liées, de l'oeuvre politique pleinement reconnue en sa légitime autonomie. Les pages ferventes de Maritain sur les divers moyens de faire en sorte que, sans réserve, «le levain de l'Évangile vivifie les profondeurs de l'existence temporelle» pour le service de la cité et les plus hautes aspirations des personnes, nous apparaîtront alors dans la plénitude de leur force, de leur vérité et de leur pertinence[31].

3. LA NOTION DE SOUVERAINETÉ ET LE RÔLE ARBITRAL DU POUVOIR POLITIQUE

Parmi les multiples aspects de la philosophie politique chrétienne de Jacques Maritain, il en est deux qui me paraissent devoir être retenus en raison de leur importance, à vrai dire décisive, et aussi parce qu'ils se révèlent d'une brûlante actualité. Le premier de ces aspects, auquel vont être consacrées nos presentes réflexions, concerne l'idée de souveraineté et la critique radicale que Maritain en propose. Le second, qui a trait à la nécessité en démocratie d'une adhésion commune à une «charte» faisant état d'un certain nombres de principes pratiques universellement reconnus, sera brièvement évoqué dans nos remarques conclusives.

La critique du concept de souveraineté, amorcée dans *Trois Réformateurs* à propos de Jean-Jacques Rousseau[32], est principalement développée dans le second chapitre de *L'Homme et l'État*[33]. Pour Maritain, la souveraineté ne peut se concevoir que comme absolue. Elle conjugue l'indépendance et le pouvoir suprêmes de droit naturel et inaliénable avee l'idée que cette indépendance et ce pouvoir sont, de droit, absolus et séparés, et transcendent le tout gouverné. La souveraineté absolue ainsi définie est inapplicable au peuple, qui ne saurait se gouverner séparément de lui-même, mais plutôt relativement aux divers individus ou communautés constituant la multitude; elle est inapplicable au Corps politique, qui n'a d'indépendance et de pouvoir que relatifs, à savoir en tant que tout et par rapport aux parties qui le composent; et elle est inapplicable à l'État puisque, en tant qu'organe suprême de la société politique, il n'a qu'un rôle simplement instrumental par rapport aux autres organes de cette société.

---

voir civil, mais en vertu des lumières spirituelles apportées aux âmes des citoyens qui doivent juger en conscience de tout sujet relevant du bien commun politique».

[30] Cf. H. de LUBAC, *op. cit.*, pp. 215-254.

[31] Cf. J. MARITAIN, *L'Homme et l'État, O. C.*, Vol. IX, p. 667.

[32] Cf. J. MARITAIN, *Trois Réformateurs, O. C.*, Vol. III, pp. 569-571.

[33] Cf. J. MARITAIN, *L'Homme et l'État, O. C.*, Vol. IX, pp. 513-539.

Ce rejet du principe de la souveraineté est un élément essentiel de la philosophie de la démocratie chez Maritain qui rejoint en cela certaines interrogations du catholicisme libéral à propos de l'État souverain[34]. Pour l'auteur de *L'Homme et l'État,* le concept de souveraineté est si étroitement lié à la naissance de la monarchie absolue en Europe —en même temps que la théorie du droit divin des rois— que sa signification est désormais attachée à l'idée d'un pouvoir *transcendant* le corps politique tout entier et s'exerçant *séparément* de lui (ou d'en haut) *sur lui.* Que ce pouvoir séparé passe du monarque à l'État ou au peuple (selon le mythe de la «Volonté générale» indivisible développé par Rousseau) ne change rien à une vision politique qui, de toute façon, tend d'elle-même vers l'État totalitaire (dessiné par Hobbes ou par Hegel).

La souveraineté politique a, en dernière analyse, la signification d'une idolâtrie, puisqu'elle transpose dans le prétendu souverain terrestre les attributs du seul Souverain qui est Dieu. Le pouvoir terrestre devient l'image ou le vicaire de Dieu, ce qui revient à détruire le concept même de vicariance politique. En effet, c'est du peuple que le Prince est le vicaire. S'il est vrai que celui-ci reçoit de Dieu son autorité —dans la mesure où toute autorité vient de Dieu— il ne la reçoit et ne la participe réellement qu'en vertu de la confiance du peuple et parce qu'il en est investi par le peuple. Cette délégation n'est pas le transfert d'un pouvoir dont le peuple se dessaisirait, mais la possession réelle *par mode de participation* d'un droit que le peuple lui-même possède *essentiellement,* intrinsèquement et de façon permanente.

Pour autant, le Prince n'est pas un simple instrument, il possède en vérité le droit de gouverner qu'il tient du peuple en vertu du droit de celui-ci à se gouverner lui-même, et il exerce son gouvernement au service du bien commun sous le contrôle du peuple devant le quel il est responsable. Il reste que l'exercice de ce droit à se gouverner détenu par le peuple, et réellement détenu par ses représentants par mode de vicariance, est lui-même soumis aux préceptes non écrits de la Loi naturelle. Cela veut dire que «la volonté du peuple n'est pas souveraine en ce sens vicié que tout ce qui plaît au peuple aurait force de loi. Le droit du peuple à se gouverner lui-même procède de la Loi naturelle: pareillement l'exercice même de son droit est soumis à la Loi naturelle [...] Une loi injuste, fût-elle l'expression de la volonté du peuple, n'est pas une loi»[35].

Il y a indubitablement, dans cette conception de la réalité du droit essentiel du peuple à se gouverner soi-même, et de la réalité du droit participé des vicaires du peuple à gouverner réellement le peuple, les fondements de toute authentique démocratie. La critique du concept de souveraineté permet de ce point de vue à Jacques Maritain de remettre à sa j uste place —au vrai capitale— le concept de vicariance. Le pouvoir politique n'a d'autorité légitime qu'en fonction de ce droit naturel de vicariance, et donc ultimemement par conformité à la Loi naturelle, conformité en dehors

---

[34] Cf. Lucien JAUME, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Fayard, Paris, 1997, pp. 171-278. Voir aussi, dans *Le libéralisme catholique, op. cit.*, Ière Partie, ch. III: «Les doctrines de l'Avenir», p. 90: «Il faut chercher la liberté ailleurs que dans la souveraineté des anciens. Elle n'est pas dans les lois ni dans les conventions, elle est tout entière dans les moeurs» (*L'Avenir*, 7 décembre 1830).

[35] J. MARITAIN, *Ib.*, p. 534.

de laquelle il ne saurait exister de justice politique. Plus largement, par sa critique du concept de souveraineté, Maritain peut établir sur de solides fondements rationnels que ni la Nation, ni l'État, ni le Corps politique ne sont des absolus, en sorte que le nationalisme, l'étatisme ou le démocratisme apparaissent comme des perversions qui, de fait, détruisent à chaque fois, avec l'idéal authentique du bien commun, le politique lui-même au profit d'un tout monadique intérieurement indistinct et pour autant soumis à la loi de la fusion.

Ce qui prémunit en réalité Maritain contre toute tentation absolutiste,ou fusionnelle, négatrice des indispensables médiations, ce sont les fondements métaphysiques de sa politique. La philosophie de l'être dans laquelle, en effet, s'inscrit l'ensemble de sa démarche résiste à toute réduction à une pure pensée de l'identité. Elle est essentiellement une philosophie de la médiation, parce qu'elle est une pensée de la finitude de l'être participé et créé, de sa polyvalence et, par conséquent, de son analogie.

Je ne crois pas néanmoins que l'analyse critique, par Maritain, du concept de souveraineté tienne compte jusqu'au bout des exigences de la médiation. Le mot souveraineté a, selon lui, un sens métaphysique quand il s'applique au Dieu créateur auquel sa transcendance absolue assure une parfaite suprématie sur le monde. Il a même un sens en théologie catholique lorsqu'on évoque la souveraineté du Pape sur l'Église, en sa qualité de vicaire du Christ. Enfin, le sage et l'homme spirituel, en raison de leur indépendance par rapport aux sollicitations anarchiques des passions, et grâce à leur connaturalité avec la loi qu'ils ont intériorisée au point de ne pas être à proprement parler sous son joug, accèdent à une capacité de juger de tout sans être jugé par rien qui est une forme de souveraineté[36]. Il n'en reste pas moins que ces diverses acceptions du terme de souveraineté excluent chez Maritain toute légitime signification de ce même terme dans l'ordre politique. C'est sur cet aspect précis que la position de l'auteur de *L'Homme et l'Etat* doit être discutée et remise en cause.

Identifier la souveraineté à l'*absolue* souveraineté constitue déjà un a priori qui, pour le moins, pose question. Aussi bien convient-il de le préciser d'emblée, l'effort de réévaluation auquel je voudrais proceder se situe au-delà du problème de l'usage des mots. Il est du reste difficile de nier que le mot «souveraineté» soit un tenne consacré. On ne voit pas pourquoi ce que Maritain dit du nécessaire maintien du mot «démocratie» —dont il est pourtant bien conscient des malentendus auxquel il a donné (et continue de donner) lieu— ne pourrait être transposé au terme «souveraineté». En effet, «ce ne sont pas les philosophes, c'est l'usage des hommes et la conscience commune qui fixent l'emploi des mots dans l'ordre pratique. Et ce qui importe avant tout, c'est de retrouver la valeur intelligible authentique des mots chargés de grands espoirs humains, et le ton avec lequel une conviction fondée sur la vérité les prononce»[37].

Quoi qu'il en soit de la légitimité de l'usage du mot «souveraineté», la question du sens à lui accorder demeure. La souveraineté absolue est une illusion, dit Maritain. Soit. Mais qu'en est-il d'une possible souveraineté relative? Il ne suffit pas de poser péremptoirement et en principe que «les deux concepts de Souveraineté et d'Absolu-

---

[36] Cf. J. MARITAIN, *Ib.*, pp. 535s.

[37] J. MARITAIN, *Les Droits de l'homme et la Loi naturelle, O. C.*, Vol. VII, p. 653.

tisme ont été forgés ensemble sur la même enclume. Ils doivent être mis ensemble au rebut»[38]. Pourquoi la souveraineté —dont la théorie, en France, est d'ailleurs bien antérieure à Jean Bodin et à l'émergence de l'absolutisme moderne, puisqu'il faut remonter jusqu'au début du XIIIe siècle pour en trouver les premières ébauches, et aux publicistes contemporains de Philippe le Bel pour la voir se consolider de façon décisive[39]—, excluerait-elle toute limite et tout contrôle?

Rien ne nous oblige à être un disciple de Rousseau et à nous rendre à son mythe de la «Volonté générale» quand nous disons que le peuple et le corps politique sont souverains. La souveraineté tient alors au droit du peuple ou du corps politique à se gouverner soi-même et dans une entière autonomie par rapport à quelque particularisme que ce soit. Cette liberté d'indépendance du tout par rapport aux parties qui le composent, admise d'ailleurs par Maritain, requiert en outre normalement que le gouvernement de soi-même du corps politique soit assuré par manière de médiation ou de vicariance. En effet, une conception «immédiatrice» du «gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple», parce qu'elle enferme une impossibilité pratique, ne peut être que l'expression soi-disant «démocratique» d'un dessein délibérément masqué, en réalité de nature totalitaire et liberticide. Les représentants du peuple, disposant du suprême pouvoir politique, et responsables devant lui, doivent donc avoir sur lui une réelle autorité qui, en leur conférant la qualité de médiateurs et d'arbitres, les dégage de toute compromission partisane. Il y a là, pour le peuple et la cité, comme pour le pouvoir politique, les bases d'un réel contrôle mutuel qui les garantit contre tout débordement absolutiste. Mais il reste à comprendre la signification exacte de cette souveraineté limitée du pouvoir politique par manière de vicariance et d'arbitrage.

La nécessaire médiation arbitrale détenue et exercée en communion avec le peuple, et au-delà de toute tentation partisane, par le pouvoir politique ne me semble pas dégagée en ses ultimes conséquences par l'auteur des *Principes d'une politique humaniste* et de *L'Homme et l'État*. En effet, dès lors qu'il conçoit l'État comme «une partie et un organe instrumental du corps politique», il va de soi que l'autorité politique «n'a ni indépendance suprême à l'égard du tout, ni pouvoir sur le tout, ni droit qui lui soit propre à une telle indépendance et à un tel pouvoir[40]. Le pouvoir politique s'e-

---

[38] J. MARITAIN, *L'Homme et l'État, O. C.*, Vol. IX, p. 539.

[39] Cf. Jacques KRYNEN, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIIIe et XVe siècle*, «Bibliothèque des Histoires», Gallimard, Paris, 1993, p. 69: «Le XIIIe siècle est le siècle de l'établissement de la souveraineté royale. La royauté était parvenue de longue lutte à s'imposer au sommet de la hiérarchie féodale [...] Encore fallait-il que cette transformation des rapports de pouvoir s'ancrât dans des principes. Et là réside une des explications majeures de l'établissement rapide de la souveraineté: dans la science juridique, qui renaît à point nommé, porteuse de justifications théoriques, et dans l'entrée massive au service de l'État de juristes capables de donner vie aux nouveaux principes». *Ib.*, p. 83: «Le concept de souveraineté n'est pas encore, au XIIIe siècle, un concept politiquement opératoire pour signifier ce que nous entendons, de nos jours, par "souveraineté". Mais cela n'importe aucunement. Les intellectuels du temps de Louis IX ont une idée parfaitement élaborée d'un pouvoir suprême et indivisible, grâce, précisément, à l'arsenal de concepts et de notions qu'ils retirent du droit romain». Cf. également *Droits savants et pratiques françaises du pouvoir (XIe-XVe siècles)*, sous la dir. de J. Krynen et A. Rigaudière, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 1992.

[40] J. MARITAIN, *L'Homme et l'État, O. C.*, Vol. IX, p. 528.

xerce alors, dans ces conditions, avec l'autonomie relative que lui confère son appartenance à «la partie *la plus haute* dans le tout»[41]. Cette façon de situer le pouvoir me paraît soulever d'insurmontables difficultés.

En premier lieu, on peut se demander pourquoi la reconnaissance de la relativité de l'indépendance du pouvoir exigerait que celui-ci fit purement et simplement partie integrante du tout et qu'il n'en fût que comme tel symboliquement le représentant. Cette relativité peut aussi bien provenir de la dépendance du pouvoir par rapport au consentement populaire, de sa responsabilité vis-à-vis du peuple, et du contrôle qu'il reçoit de celui-ci sans que l'on ait à poser en principe son immanence dans le corps politique, fût-ce comme son point culminant. En second lieu, on ne voit pas comment on peut être *médiateur* et *arbitre* entre les diverses composantes de la société politique si l'on se pose en même temps comme l'une d'entre elles, fût-elle la plus haute.

En réalité la fonction symbolique, médiatrice et arbitrale du pouvoir politique, dans le respect des règles constitutionnelles librement consenties et mises en oeuvre par l'État, exige qu'il soit situé en lien avec la société —des lors qu'elle lui donne son libre accord— non comme un rouage qui lui serait intérieur, mais *extérieurement à elle* et aux divers éléments (collectivités et communautés diverses, groupes de pression de toutes sortes, familles d'esprit, partis politiques, classes sociales) qui la composent. Telle est la vraie et relative souveraineté du pouvoir par rapport aux multiples groupes d'intérêts présents dans la cité. Telle est aussi sa souveraineté, dans le domaine politique qui est le sien, non point par rapport au spirituel lui-même dont la précellence sur le temporel ne saurait être mise en cause, mais par rapport à toute possible velléité par le spirituel d'une juridiction directe ou indirecte sur le temporel. En effet, l'autonomie et la transcendance relatives du pouvoir sur la société n'impliquent pas, comme le croit Maritain, que ce pouvoir soit «surimposé» au corps politique ou encore qu'il «absorbe en soi» ce même corps[42], puisque tout pouvoir tient une part essentielle de sa légitimité (et supporte le contrôle) de la société qu'il represente.

Par ailleurs, la relativité de l'indépendance du pouvoir n'implique aucunement, comme par manière de nécessité intelligible, qu'il ne soit suprême que dans le sein du tout. Bien au contraire, le pouvoir politique ne saurait être à la fois autonome et relié au tout qu'il représente et sur lequel il s'exerce pour le service de la justice, de la liberté, et de l'unité nationale, il ne saurait demeurer libre des conflits (politiques ou sociaux) d'un groupe contre un autre et, par suite, de toute soumission au parti dominant, qu'en se tenant en droit et de par son essence même (pas seulement en fait et accidentellement en raison de son exercice) en dehors du champ de ces conflits, c'est-à-dire dans une relative séparation de la société où, inévitablement, ces multiples tensions se développent.

C'est ainsi que la transcendance relative du pouvoir politique sur la société, en libérant pleinement en lui sa charge symbolique de garant de la cohésion sociale, peut seule lui permettre de favoriser, comme le voulait Maritain, une vraie communion avec le peuple (qui n'exclue pas d'encourir sa disgrâce), c'est-à-dire une coexistence qui facilite un service efficace de la justice et la préservation de la liberté par l'affermissement du lien social et la consolidation de l'amitié civique.

---

[41] *Ib.*, p. 254.
[42] *Ib.*, p. 536.

4. LA NATION ET LE FÉDÉRALISME EUROPÉEN

La souveraineté politique ne doit pas être préservée seulement à l'intérieur d'une nation et par rapport aux peuples qui la composent, elle doit l'être encore pour cette nation elle-même dans les rapports internationaux.

Dès 1940, Jacques Maritain s'est prononcé en faveur d'une Europe fédérale[43]. Il se trouvait en cela accordé à tout un courant d'inspiration démocrate chrétienne[44]. Il demandait aux États européens de renoncer, une fois la paix restaurée sur la déroute de l'impérialisme nazi, à leur «absolue souveraineté» et à «certaines prérogatives les moins douteuses de leur souveraineté, au bénéfice, non pas sans doute d'un super-État, mais d'organes surordonnés concernant les secteurs communs de leur activité, et le bien commun de la fédération»[45]. Pour équilibrer cette concentration, il préconisait même de substituer à «la statolâtrie qui sévit de nos jours» la reconnaissance par les États d' «une autonomie relative plus forte que celle qui existe aujourd'hui aux communautés plus étroites, aux "petites patries" contenues dans leur sein»[46]. Ainsi prendrait forme, selon lui, une «nouvelle chrétienté»[47].

La question est d'actualité, mais elle ne se pose précisément pas exactement dans les mêmes termes qu'à l'époque où Jacques Maritain écrivait ces textes[48]. Tiendrait-il aujourdhui un langage identique, alors que tant de changements sont intervenus au Centre et à l'Est de l'Europe, alors que le mur de Berlin a été abattu? Nul ne peut répondre à sa place. Mais d'autres que lui ouvrent encore des perspectives proches des siennes. Ainsi Jacques Le Goff pense que «l'Europe-chrétienté, très ébranlée depuis le XVIe siècle et à première vue moribonde aujourd'hui, est peut-être en passe de réaliser demain ce que la chrétienté médiévale a échoué à accomplir dans son incarnation historique: l'unité dans un territoire réunissant l'Europe chrétienne latine et l'Europe

---

[43] Cf. J. MARITAIN, «L'Europe et l'idée fédérale», original français d'un article publié en anglais sous le titre «Europe and the Federal Idea» dans *The Commonweal*, XXXI, n° 26 (19 avril 1940), pp. 544-547; et XXXI 1, n° 1 (26 avril 1940), pp. 8-12, *O. C.*, Vol. VII, pp. 993-1016. Cette version originale en français est reprise dans J. MARITAIN, *L'Europe el l'idée fédérale*, Mame, Paris, 1993, pp. 15-47.

[44] Cf. Jean-Dominique DURAND, *L'Europe de la Démocratie chrétienne*, Éditions Complexe, Paris, 1995, p. 159: «Les péripéties de la construction européenne sont révélatrices de difficultés, des hésitations, des débats d'un courant divers, mais aussi de la détermination d'un courant dominant pour lequel, désormais, le projet fédéraliste serait, malgré l'échec de la CED (Communauté Européenne de Défense), celui des démocrates-chrétiens, comme en témoignent le Manifeste de l'UEDC (Union Européenne des Démocrates-Chrétiens), le programme du PPE (Parti Populaire Européen), les programmes des divers partis». Les prises de position anti-fédéralistes du démocratechrétien (mais aussi gaulliste et royaliste) Edmond Michelet montrent toutefois que la démocratie chrétienne n'a jamais été unanime sur la question européenne. Cf. l'article publié dans *Le Monde* du 20 mars 1954 où Edmond Michelet dénonçait «l'Europe dangereuse des apatrides et des technocrates», et appelait à «la résistance vivante des patries» (cité par J.-D. DURAND, *op. cit.*, p. 146).

[45] J. MARITAIN, «L'Europe et l'idée fédérale», *art. cit., O. C.*, Vol. VII, p. 1001.

[46] J. MARITAIN, *Ib.*, p. 1002.

[47] J. MARITAIN, *Ib.*, p. 1014.

[48] Sur l'idée de nation et la question européenne, la littérature récente est abondante. Parmi d'autres titres, citons dans leur diversité de points de vue Paul SABOURIN, *L'État-nation face aux Europes*, Presses universitaires de France, Paris, 1994; Dominique SCHNAPPER, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de Nation*, Gallimard, Paris 1994; et surtout Yves LACOSTE, *Vive la Nation. Destin d'une idée géopolitique*, Fayard, Paris 1997.

chrétienne orthodoxe, malgré les différences et les heurts subsistants, et des institutions communes»[49].

Sans revenir sur cette idée d'une chrétienté temporelle, plus que jamais ambigué dans les vêtements nouveaux que lui taillent les récents traités européens —et qui ne saurait se confondre avec le souci indispensable de maintenir vivante et de faire prévaloir, en Europe, l'inspiration chrétienne—, on peut au moins souligner la cohérence de la démarche de Maritain. L'objectif fédéral qu'il propose aux États européens —comme plus largement sa préoccupation d'une «unification politique du monde»[50]— est en parfaite harmonie avec sa critique drastique du concept de souveraineté et avec son idée de la nation. En effet, il n'y a selon lui aucun sens à parler d'une souveraineté nationale. La souveraineté lui paraît vouée à l'absolu et donc, en l'occurrence, au nationalisme, c'est-à-dire en définitive à l'absorption de la nation dans le totalitarisine de l'État. Au surplus, la nation est pour lui une réalité éthico-sociale qui «ne franchit pas le seuil de l'ordre politique».

> «C'est une communauté de communautés, un réseau conscient de représentations et de sentiments communs que la nature humaine et l'instinct ont fait pulluler autour d'un certain nombre de données sociales, historiques et physiques. Comme toute autre communauté, la Nation est "acéphale", elle a des élites et des centres d'influence, mais point de formes rationnelles ni d'organisation juridique; des passions et des rêves, mais point de bien commun; de la solidarité entre ses membres, de la fidélité, de l'honneur, mais point d'amitié civique; elle a enfin des coutumes et des moeurs, mais point de normes ni d'ordre formels. Elle ne fait pas appel à la liberté et à la responsabilité de la conscience personnelle, elle instille une seconde nature dans les personnes humaines. Elle fournit un "patron" collectif à la vie privée, elle ignore tout principe d'ordre public. C'est pourquoi le groupe national ne peut pas en réalité *se transformer* en société politique»[51].

Si la France est rnalgré tout «une nation centrée sur le corps politique», c'est en raison de «circonstances particulièrement favorables», et, en toute hypothèse, cela ne remet pas en cause «la distinction essentielle entre la Communauté nationale et la Société politique»[52].

On peut légitimement s'interroger sur ce que signifie une nation qui, par hypothèse, n'est pas politiquement et juridiquement formée par un État, et n'est qu' «une communauté de communautés». Elle procède alors du «fait de la naissance et de la lignée, mais avec toutes les connotations morales de ces termes», quand «le groupe ethnique *devient conscient* du fait qu'il constitue une communauté de modes typiques de sentiments —ou plutôt qu'il a une psychè commune inconsciente— et qu'il possède son unité et son individualité propres, sa volonté propre de persévérer dans l'être»[53]. Ce concept ethnique, culturel et éthico-social de la nation semble à la vérité bien abstrait au regard de l'histoire des nations européennes, même s'il prétend envelopper «la plus complète et la plus complexe des communautés engendrées par la vie civilisée» et le dynamisme «le plus profondément enraciné dans la nature»[54]. La nation

---

[49] Jacques LE GOFF, «La chrétienté, une idée neuve?, *art. cit.*, p. 12.

[50] J. MARITAIN, *L'Homme et l'État, O. C.*, Vol. IX, ch. VII: «Le problème de l'unification politique du monde», pp. 703-736.

[51] J. MARITAIN, *Ib.*, pp. 487-488.

[52] J. MARITAIN, *Ib.*, p. 490.

[53] J. MARITAIN, *Ib.*, p. 486.

[54] J. MARITAIN, *Ib.*, p. 485.

y apparaît comme une communauté, car la communauté, selon Maritain, resserre les liens humains indépendamment de l'intelligence et de la volonté, tandis que la société politique, comme toute société, est centrée sur un objet formé par l'intelligence et la volonté humaines[55].

À la vérité, cette vision d'une nation-communauté auto-engendrée en deçà de toute régulatioin proprement rationnelle, outre qu'elle ne correspond pas à la réalité historique de la constitution politique progressive des nations européennes, occulte entièrement la vertu démocratique et puissamment intégratrice des États-Nations. Cette capacité d'intégration est d'ailleurs inscrite de manière exemplaire dans les principes du droit français de la nationalité —faut-il le rappeler à ceux qui ne reculeraient pas devant l'imposture en récusant pour aujourd'hui ces principes tout en se réclamant de la tradition nationale?—, puisqu'il y est reconnu conformément à une tradition millénaire, et en rupture avec le droit romain depuis les premiers capétiens, que le droit du sol (*jus soli*) complète le droit du sang (*jus sanguinis*).

D'une manière générale, on n'abstrait pas impunément la nation de la souveraineté du pouvoir politique exercée par l'État sans la rendre du même coup étrangère à la libre décision politique, au droit, et à la définition juridique d'un territoire où une société peut trouver son unité et l'affermissement de l'amitié civique qui la fonde. Cela revient à vouer la nation à une alternative sans issue entre une possible dérive ethnicisante, nationaliste et fusionnelle, et ce qui apparaît comme son unique délivrance, à savoir la subordination à quelque organisation politique «surordonnée» ou supranationale dans l'espoir illusoire de voir «l'unité organique et politique de la patrie, non pas affaiblie mais exaltée par l'entrée dans une structure fédérale»[56]...

En réalité, derrière la volonté d'un démantèlement progressif des États-Nations et de leur capacité à intégrer les populations qui les composent, se cachent de puissants intérêts économiques et financiers apatrides, légitimés par l'idéologie du libéralisme économique destructrice des liens sociaux. L'éradication de la souveraineté des pouvoirs nationaux au profit, par exemple, de liens transversaux entre des collectivités regionales ou des «petites patries», ne vise pas, comme on semble vouloir nous en convaincre, à développer l'autonomie des «corps intermédiaires». Cette légitime autonomie, en effet, requiert pour sa mise en place et sa consolidation, comme pour sa juste situation au service du bien commun de la collectivité nationale, l'exercice arbitral du pouvoir politique de l'État. Or cet exercice est précisément remis en cause par l'idée fédérale.

Cette vision, si elle consent à sa propre logique, est orientée vers l'instauration d'un pouvoir supra-national européen. Faut-il y voir le rêve d'une nouvelle mouture de ce que fut l'Empire carolingien? En tout cas, une Europe qui ne se voudrait pas seulement inter-étatique mais supra-nationale serait nécessairement d'inspiration impériale, avec les implications négatives attachées à cette perspective: la perte des repères apportés par l'arbitrage d'un pouvoir souverain national et, par compensation, la renaissance de nouvelles formes de féodalités qui seraient à l'origine de tensions aux conséquences imprevisibles, le poids d'un pouvoir d'autant plus fort et lointain qu'il

---

[55] J. MARITAIN, *Ib.*, pp. 482-485.

[56] J. MARITAIN, «L'Europe et l'idée fédérale», *art. cit., O. C.*, Vol. VII, p. 1014.

présiderait à un plus vaste ensemble et serait soustrait à tout véritable contrôle démocratique national.

Ces quelques aspects d'une aventure, que l'on présente pourtant volontiers comme la seule solution qui soit à la hauteur de la quasi-totalité des problèmes politiques ou sociaux majeurs posés actuellement aux nations européennes, s'ils s'avéraient, témoigneraient à mon sens d'une profonde régression. Pour le moins, la question du statut de la nation en Europe mérite d'être posée sans que ceux qui s'y risquent se voient péremptoirement renvoyés dans le camp de «ceux qui s'accrochent désespérément à la vision passéiste et bien illusoire d'une Europe laissant intacte la souveraineté des Nations»[57]. De ce point de vue, quelles que soient les légitimes divergences d'opinion, l'appel du chef de la Maison royale de France pour une consultation populaire sur la nature de la coopération européenne a une haute valeur symbolique, irréductible à un choix partisan, et qui devrait inciter les uns et les autres à la réflexion[58].

Il me semble que le concept de souveraineté devrait être considéré de nouveau, à propos de la nation cette fois, en lien avec l'idée de médiation. La souveraineté apparaîtrait alors également, pour la collectivité nationale, comme le meilleur garant de sa fonction médiatrice fondée sur sa disposition permanente à l'aceueil des valeurs universelles. L'indépendance de chaque nation est ainsi, en effet, la condition *sine qua non* de sa capacité à s'ouvrir aux autres. Aussi, la perte de ce repère que constitue le pouvoir souverain d'une nation, sous la protection duquel les sociétés politiques sont susceptibles de se constituer organiquement selon le droit et de trouver leur unité dans la liberté et la justice, ne peut qu'entraîner avec elle l'effacement de cette identité qui, dans tous les cas de figure, est pourtant nécessaire à l'ouverture à autrui.

Le règne politique de l'indistinction et de la fusion, qu'il soit de nature étatiste, nationaliste, ou qu'il se réclame au contraire d'un communautarisme anti-étatiste et supra-national, n'a jamais eu et ne peut avoir de vertu démocratique. Il ne serait pas trop difficile, je pense, de montrer que la décomposition (par excès ou par défaut) des mémoires collectives nationales, façonnées dans le cadre d'institutions symboliques respectueuses du droit, offre un terrain propice à la destruction des formes démocratiques de la vie politique et sociale au profit de pusions irrationnelles et d'essence totalitaire.

***

Les réserves, si profondes soient-elles, que peut susciter la critique par Maritain du concept de souveraineté et son projet d'une chrétienté politique ne doivent pas nous faire oublier ce qui constitue l'essentiel de sa philosophie de la cité parvenue à sa maturité.

Sans doute, l'angle de vue qui commande un ouvrage comme *Humanisme intégral* est-il premièrement d'ordre théologique, puisque c'est la conception chrétienne de la

---

[57] Cette formule catégorique est de Philippe CHENAUX dans son introduction à J. MARITAIN, *L'Europe et l'idéefédérale, op. cit.*, p. 11.

[58] Cf. «Ne renoncez pas à la France», par Henri, comte de Paris, *Le Figaro*, mardi 21 avril 1998, p. 2.

personne, de son rapport à la société et à la culture, et la question des fondements d'une civilisation chrétienne qui dominent l'ensemble du propos[59]. Mais plus tard, tout en continuant d'insister fortement sur la nécessité pour les chrétiens de maintenir vivantes au coeur de la cité les sources religieuses de la démocratie, il s'est intéressé, sur la base constamment réaffirmée de l'appartenance éthique de la politique, à ce qu'il a appelé la «charte démocratique». Son souci était de mettre en lumière les principes pratiques autour desquels pourraient se rassembler, par delà la diversité proposée des fondements spéculatifs, les citoyens de croyances ou de philosophies différentes. Qui ne voit l'actualité de son propos au moment où la démocratie —c'est trop manifesté— traverse une redoutable clase?

Certes, les démocraties continuent à fonctionner en se posant d'autant moins de questions sur leurs principes de base qu'elles se croient assurées d'une adhésion pourtant de plus en plus clairement minée de l'intérieur. Le consentement populaire aux droits de l'homme n'a jamais paru aussi universal que depuis l'effondrement des régimes communistes en Europe du Centre et de l'Est. Se référer à eux est même devenu tellement naturel, de l'ordre du réflexe, que l'on ne se pose même pas la question de savoir de manière précise ce que cela implique vraiment. On s'exprime même parfois à leur propos de façon contradictoire sans que l'on trouve à y redire, car il paraît aller de soi que seule une lecture subjective de données que l'on veut pourtant de portée universelle, a droit de cité en démocratie.

Le contexte culturel marqué par le soupçon jeté sur le lien connatural de l'intelligence à la vérité, cornme par le mensonge idéologique, se traduit dans le domaine pratique par une mise en cause de l'infaillibilité des principes dès lors soumis eux aussi à l'opinion. Le danger de cette dérive relativiste, au plan de l'organisation politique, est patent. Une démocratie ne peut donner forme à une volonté de vie commune que si, loin de se concevoir comme auto-instituée par la simple mise en oeuvre de procédures, elle s'ordonne à un ensemble de principes et de valeurs éthiques qui la précédent et ne sont pas de simples «règles» conventionnelles, juridiquement abstraites, et sans contenu substantiel. Ces principes pratiques ne sauraient susciter l'adhésion et apparaître comme intangibles que s'ils ont une signification précise où chacun puisse se reconnaître. Méme si la diversité des propositions spéculatives d'ordre philosophique ou religieux destinées à en rendre compte aboutit à un pluralisme de fait, normal dans une démocratie, au moins ces principes enveloppent-ils une nécessité intelligible

---

[59] Je laisse de côté le problème soulevé par l'intention clairement formulée par Maritain de parler de questions relevant de la théologie en tant que philosophe chrétien, et de n'aborder le problème éthique que selon une morale philosophique «adéquatement prise» qui intégrerait des informations d'origine révélée. J'ai dit ailleurs comment cette position singulière, qui engendre des difficultés épistémologiques insolubles, ne peut s'expliquer, sinon se justifier, que par un fort désir d'autonomie rationnelle —reproduisant analogiquement (et sans toutes les transpositions nécessaires) le modèle de l'autonomie temporelle (par rapport au spirituel) requise par la politique ou, plus largement, par l'oeuvre civilisatrice— conjugué au voeu non moins exigeant d'une philosophie qui fût pleinement sagesse au point d'emprunter (certes sans prétention à un statut de science) les chemins propres, indispensables à une sagesse intégrale, de l'intelligence de la foi. Cf. notre ouvrage *Métaphysique et religion. Vers une sagesse chrétienne intégrale*, Téqui, Paris, 1989, particulièrement pp. 173-204, et notre article «Jacques Maritain (1882-1973)», dans *Petit Dictionnaire des Philosophes de la Religion*, coordination par Friedrich Niewöhner et Yves Labbé, Éd. Brépols, Paris, 1996, pp. 817-849.

qui témoigne de leur transcendance fondatrice de l'organisation sociale. Ils ne sont pas, en effet, conçus a priori comme la négation d'un absolu de la vérité et de la capacité de l'intelligence humaine à atteindre cette vérité, mais comme riches d'une vérité pratique dont les raisons ne peuvent être que librement discernées et admises.

L'intérêt et l'actualité de la proposition par Jacques Maritain d'une «charte démocratique» est précisément d'opposer cette «version substantielle» de la démocratie libérale à la «version procédurale», d'inspiration nominaliste, qui tend peu à peu à se généraliser dans la pratique politique et dans la manière dont celle-ci est conçue[60]. Le génie de Maritain —à force de fidélité à sa conception de l'appartenance éthique du politique, fondée sur une vue métaphysique et religieuse de la personne humaine et de sa relation à la société— est d'avoir ouvert la voie à une refondation philosophiquement assurée et chrétiennement inspirée de la pratique des démocraties liberales.

YVES FLOUCAT

Toulouse.

[60] Cf. Philippe BENETON, *Introduction à la politique*, Presses universitaires de France, Paris, 1997, p. 353: La «version substantielle» de la démocratie libérale est «fondée sur la reconnaissance politique d'une dignité propre à l'homme, d'une nature commune à tous, qui justifie mais aussi ordonne l'égalité et la liberté».

EL DIOS DE LOS CIENTÍFICOS

I. INTRODUCCIÓN

Uno de los más grandes científicos de todos los tiempos, Albert Einstein, ha escrito: «A menudo se ha dicho, y no sin justificación por cierto, que el hombre de ciencia es un filósofo de mala calidad. ¿Por qué el físico no deja pues que el filósofo se entregue a filosofar?»[1]. Sin duda existen científicos cuya filosofía no supera a la de los presocráticos (aunque posiblemente sean más los filósofos cuyos conocimientos científicos no alcanzan el nivel de estos primeros pensadores). Sin embargo, según nuestro parecer, ello no debe evitar que los científicos se entreguen a la tarea de filosofar, de hecho es imposible que lo eviten. Toda tendencia profundamente humana es prácticamente inevitable y el preguntarse por el sentido de la vida, por la existencia de Dios, por el destino de nuestras almas es, sin ninguna duda, una necesidad que está anclada en lo más profundo de nuestro ser. En este sentido coincidimos plenamente con la pregunta retórica que se formulara Pío XII la Academia Pontificia de Ciencias el 22 de noviembre de 1951: ¿cómo puede abstenerse un científico de pensar como filósofo?[2]. Si no como científico, como hombre no puede evitarlo y de hecho (como intentaremos mostrar en estas páginas) un científico hace mejor filosofía cuando la realiza como un simple hombre que cuando la intenta en nombre y con los elementos de su ciencia.

Si bien las ciencias y la filosofía nunca han dejado de dialogar, hace ya varios decenios que una ciencia en particular, la cosmología, ha enriquecido mucho la vida y el debate filosófico, no sólo aportando nuevos interrogantes que desafían la capacidad de los filósofos, sino también interesantes respuestas que muestran la indudable «vocación filosófica» de más de un científico. Temas como el *big bang* y la creación, el origen *ex nihilo* y la necesidad de un Creador, el origen y el fin del universo han hecho entrar en diálogo, en términos kuhnianos[3], a dos paradigmas que se mantenían ence-

---

[1] A. EINSTEIN, *Mis ideas y opiniones*, Antoni Bosch, Barcelona 1981, p. 261.

[2] «Vogliamo anzi dire che di questa progressiva scoperta di Dio, compiuta negli incrementi del sapere, non solamente beneficia lo scienziato, quando pensa — e come potrebbe astenersene?— da filosofo, ma ne ricavano profitto anche tutti coloro, che partecipano ai nuovi trovati o li assumono a oggetto delle loro considerazioni...» (AAS 44 [1952] 31).

[3] Como es evidente en este caso el término «paradigma» y todos los términos kuhnianos que empleemos serán utilizados un tanto impropiamente. Nos permitimos esta licencia porque serán introducidos simplemente a modo de ilustración sin comprometer , en ningún momento, la argumentación del escrito.

rrados resolviendo, cada uno, sus propios rompecabezas. En esta conversación entre filosofía y ciencia pueden abundar, como también nos advierte Kuhn, términos equívocos que dificulten mucho la comunicación. Palabras como «causa», «Dios», «origen», «principio», «creación», «nada» y muchas otras pueden tener un significado muy distinto en uno y otro paradigma. Muchos científicos pueden, entonces, aparecer como «filósofos de mala calidad» no porque carezcan de capacidad o de vocación para la filosofía sino porque no tienen los elementos técnicos (vocabulario, conceptos, etc.) necesarios para abordar ciertos temas.

El objetivo de estas páginas es mostrar algunos peligros clásicos, algunas confusiones típicas en las que puede caer un científico al intentar este diálogo con la filosofía. Estamos convencidos, sin embargo, que estas dificultades no son insuperables y mostraremos cuál es el camino que consideramos apropiado para superarlas. Este objetivo intentaremos llevarlo a cabo analizando específicamente a un autor, Stephen W. Hawking, especialmente en su obra *Historia del Tiempo* (en la cual intenta este diálogo). Creemos que Hawking es un autor ideal para llevar a cabo lo que nos proponemos porque combina una «técnica» cien por ciento científica con una vocación más del cincuenta por ciento filosófica.

II. ALGUNAS CONFUSIONES CLÁSICAS

Como decíamos, la raíz de muchas dificultades de comunicación está en la confusión de determinados términos que en filosofía y en ciencia no son aplicados unívocamente. Muchos científicos, como es muy natural, entienden «científicamente» términos que los filósofos utilizan, con todo derecho, filosóficamente y ésta es la mayor fuente de confusiones[4]. Por supuesto no sucede con todos los términos y no todos tienen la misma importancia. En los temas que han provocado este nuevo diálogo entre ciencias y filosofía (la creación, Dios, origen temporal) hay un concepto que es la causa principal de todos los malentendidos: el concepto de causalidad[5] y, como dice Fabro «si en filosofía pueden darse y hallarse problemas y cuestiones inútiles, no son tales los que conciernen al problema de la causalidad»[6]. En efecto llegamos a Dios (o no llegamos) como *causa* de la creación; el *big bang* parece favorecer un origen temporal del universo y eso plantea la cuestión de cual es la *causa*, ¿puede la «nada» ser *causa*? ¿Necesita el universo una *causa*? ¿Es Dios la *causa* que estamos buscando? ¿Puede ser Dios *causa* científica? Si es así, ¿cuál es la *causa* de Dios? Planteos como éstos son sumamente corrientes en este diálogo entre ciencia y filosofía. A continuación desarrollaremos tres clásicas confusiones que, evidentemente, giran alrededor de la noción de la causalidad.

---

[4] Por lo menos de confusiones involuntarias. Evidentemente muchas dificultades en el diálogo entre ambas disciplinas se debe a los preconceptos filosóficos que, de una u otra parte impiden una búsqueda sincera de la verdad.

[5] Cfr. J. J. SANGUINETI, «La creazione nella cosmologia contemporanea»: *Acta Philosophica* 4 (1995) 285-313, especialmente 290.

[6] C. FABRO, «Defensa crítica del principio de causa», en ID., *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid 1977, p. 295.

1. *Confundir la Causa Primera con las causas segundas*

La «confusión» tiene una causa más que justificada: la ciencia no puede conocer pero además no necesita conocer la Causa Primera. No la puede conocer porque la Causa Primera no puede ser física (ni un fenómeno, ni un objeto físico) —es lo que los filósofos intentan decir cuando afirman que es «espiritual»[7].

Y no necesita conocerla porque no la necesita para explicar su objeto de estudio. En efecto la ciencia trata los entes físicos o sensibles (los que pueden ser percibidos por los sentidos), pero no los estudia *en cuanto entes*, sino *en cuanto físicos*. Aristóteles decía que el objeto de la física es el ente móvil y en efecto una característica esencial del objeto de estudio de las ciencias es que son móviles. Pero la ciencia no los estudia en aquello que tienen de móviles (es decir, por qué son capaces de moverse, lo cual es estudiado por la filosofía de la naturaleza) sino directamente sus movimientos y los efectos de sus movimientos. La vista de la ciencia, por cierto muy penetrante, no llega sin embargo a percibir aquellas realidades inmutables, sólo percibe lo que cambia y evidentemente sólo intenta explicar lo que percibe. Explica por qué un cuerpo cambia de temperatura, por qué un planeta se mueve, por qué una planta crece; pero lo estable, lo absolutamente estable no lo explica. Puede explicar por qué se mantiene estable la temperatura de un cuerpo, pero allí explica porque no cambia el fruto de un movimiento. Si hubiera algo que jamás hubiese cambiado y que además tuviera la *mala suerte* de ser común a todos los entes, la ciencia sería incapaz de percibirlo porque no sólo no se produjo por movimiento sino que además es común a todos, por lo que tampoco podría percibirlo comparando distintos entes. Explica, de todas las cosas, el origen, pero no el ser. Podría explicar tal vez el origen del mismo universo pero explicaría su origen, no su ser. No explicará por qué permanece, explicará porque es como es hoy, cómo llegó a ser lo que hoy es, pero no porqué es.

La mirada de la ciencia se parece a la de aquellos animales que sólo perciben el movimiento, por lo que sus presas se defienden manteniéndose inmutables. El ser es inmutable y por eso pasa desapercibido ante la mirada de la ciencia. No conoce la Causa Primera simplemente porque no se pregunta por el efecto directo de la Causa Primera, porque no se pregunta por el ser de los entes. En este sentido puede entenderse la siguiente cita de Gilson: «La existencia o no existencia de Dios es, por el contrario, una proposición cuya negación o afirmación no determinará cambio alguno en la estructura de nuestra explicación científica del mundo, y que es totalmente independiente del contenido de la ciencia como tal»[8].

En este sentido se puede decir que, para la ciencia, la formulación del principio de causalidad que sostiene que *quidquid fit habet causam* con la otra que afirma que «todo ente por el hecho de ser ente es causado» serían iguales en extensión y la diferencia de comprensión no puede ser captada por la ciencia porque no «entiende»[9] que significa «ente en cuanto ente». Esta «confusión» de las distintas formulaciones del princi-

---

[7] Aunque, por supuesto, no es solamente eso lo que quieren decir.

[8] E. GILSON, *Dios y la filosofía*, Emecé, Buenos Aires 1945, p. 153 nota 1.

[9] Cuando afirmamos que «la ciencia» no lo entiende queremos decir que, evidentemente, un científico puede entenderlo, pero no lo entiende «en cuanto científico».

pio de causalidad llevará, por ejemplo, a confundir la creación (en el sentido metafísico) con el «momento de la creación», aquí puede encontrarse la causa del error de aquéllos que afirman que un universo eterno no puede ser creado.

2. *Confundir la causa eficiente con la causa formal*

Es muy habitual escuchar decir a los científicos que, por ejemplo, el calor es causa de la dilatación de los cuerpos o que, manteniéndose el volumen constante, la variación de presión es causa de la variación de temperatura, y otras afirmaciones por el estilo. Evidentemente se refieren a la causa eficiente, la que produce el efecto. Sin embargo nada puede ser causa eficiente de su causa eficiente en aquello que la causa y la variación de temperatura puede ser considerada causa eficiente de la variación de presión y, al mismo tiempo, la variación de presión causa de la de la temperatura, por lo tanto ninguna de ellas es causa eficiente de la otra. La causa eficiente es el científico o el técnico que, en su laboratorio, ajusta un pistón variando la presión del gas y variando así también su temperatura[10]. Entre una causa y su efecto hay una diferencia jerárquica que no viene expresada en las leyes científicas. Ellas sólo establecen relaciones numéricas entre distintas magnitudes, pero no mencionan la causa eficiente.

Se podría objetar, sin embargo, que aún siendo verdadero en el caso de la ley de Boyle-Mariotte, donde innegablemente lo único que hay es una relación numérica, no sucede lo mismo con otros casos, como por ejemplo el de la dilatación de los cuerpos por el calor. ¿O acaso alguien se atrevería a afirmar que la dilatación de los cuerpos es la causa del calor? Aquí sí se respeta la diferencia jerárquica, luego la ciencia no siempre conoce la causa eficiente, pero tampoco nunca.

Pero si observamos más detenidamente cómo definen sus términos los científicos, veremos que tal objeción es falsa. Escuchemos a Renoirte: «Hay algunos enunciados que al parecer desmienten nuestra tesis. Pero, si explicamos su significación, veremos que no hay tal cosa. Por ejemplo: "El calor dilata los cuerpos". Para saber si esta proposición expresa la causa de la dilatación debemos establecer el significado de la palabra "calor" en la lengua del físico. El físico ha convenido que un cuerpo recibe calor cuando aumenta la temperatura, y que aumenta la temperatura cuando lee un número más elevado en su termómetro. En consecuencia, el enunciado significa solamente que permaneciendo iguales todas las otras medidas, si la medida de la temperatura aumenta, la del volumen aumentará también. Es la misma causa la que calienta y dilata el cuerpo. Dicho de otra forma, la ley expresa que un cuerpo es una cosa de tal naturaleza que la causa que lo calienta aumenta también su volumen»[11].

---

[10] Fernand Renoirte observa al respecto: «Tomemos como ejemplo de ley física la ley de Mariotte. Supongamos un gas en un cilindro. Podemos añadir peso sobre el pistón y podemos medir la presión y el volumen del gas contenido en el cilindro. Se observa que si la cantidad del gas y su temperatura son constantes, el producto de la presión por el volumen permanece constante. Cuando cambie el volumen, ¿podremos decir que es la variación del volumen la causa de la variación de la presión o más bien a la inversa? La ley no nos lo dice, en absoluto. No es sino una relación numérica que no nos expresa ninguna asimetría; luego no se refiere a la causalidad eficiente." (*Elementos de crítica de las ciencias y cosmología*, Gredos, Madrid 1968, p. 154).

[11] *Ibid.*, p. 155.

Ahora bien, estas relaciones numéricas que establecen las leyes científicas (el gas es un ser tal que si se mantiene constante el volumen, una variación de temperatura irá acompañada de una variación proporcional en la presión) pertenecen a la formalidad ya que expresan algo de la naturaleza de sus objetos. En la mayoría de los casos no conocen la esencia de los objetos que estudian, es decir no logran descubrir cuál es la diferencia específica que lo define como tal (pero recordemos que ni siquiera la filosofía lo logra, excepto en contadas excepciones), sin embargo alcanzan algunos accidentes propios que sirven para definir sus objetos por darse necesariamente en todos los individuos.

Concluimos entonces afirmando que la ciencia no conoce la causa eficiente[12] y sin embargo muchas veces los científicos creen conocerla, confundiéndola con la formal.

3. *Confundir la causa con «el acontecimiento anterior»*

Esta confusión tiene su raíz en la primera. Como ya hemos dicho el objeto de estudio de las ciencias positivas es el ente móvil. Como el tiempo es la medida del movimiento y todos los cambios de estos entes (al menos todos los que llegan a percibir las ciencias positivas) se producen con movimiento, todos, absolutamente todos los cambios se producen en un determinado período de tiempo. Es decir que entre el término inicial del movimiento y su término final transcurre el tiempo. Como la causa eficiente debe estar al principio del cambio (pues es quien la produce) y el efecto sólo aparece al final del cambio (pues es su resultado) de aquí se sigue que la causa precede necesariamente al efecto. Es importante aclarar, sin embargo que sólo es necesario en el caso en que se produzca el cambio con movimiento y si bien es cierto que todos los cambios científicos se producen con movimiento, no lo es menos que hay cambios que no son científicos y que, por lo tanto, al menos en principio, podrían no darse en el tiempo sino instantáneamente. Si existieran estos cambios no sería necesario que en ellos la causa preceda al efecto. La primera confusión en la que puede caer la ciencia es, entonces, pensar que la causa necesariamente precede al efecto. Esto es cierto, pero sólo para el objeto de estudio de la ciencia y, cuando los científicos dialogan con los filósofos, hablan sobre un universo más amplio donde cabe la posibilidad de que haya causas simultáneas a sus efectos.

Pero este es el primer paso de la confusión, aún puede darse uno más que consiste en reducir la causa (siempre anterior al efecto) al simple «acontecimiento anterior», exigiéndole como único requisito que siempre lo preceda, pero sin saber por qué lo causa. Sin embargo es absolutamente imposible explicar un acontecimiento por otro anterior, simplemente porque el anterior ya ha dejado de existir (para dejar paso al acontecimiento siguiente) cuando aparece el efecto. La causa y el efecto tienen que ser simultáneos en el momento en que (y mientras que) se está produciendo el efecto.

---

[12] Gilson nos da una razón: «La antipatía manifiesta de la ciencia moderna para con la noción de causa eficiente está íntimamente relacionada con el carácter no existencial de las explicaciones científicas. La esencia de las causas eficientes es lo que hace que algo sea, o exista. Por ser existencial y no analítica la relación entre causa y efecto se les aparece a las mentes científicas como una especie de escándalo que hay que evitar (*Op. cit.*, p. 143 nota 1).

Algo que no es no puede ser causa de algo que es, simplemente porque no es y para causar, primero hay que ser. Los científicos que confunden la causalidad con la temporalidad terminan cayendo también y como consecuencia de éste en otro error, o mejor dicho en una falacia: *post hoc, ergo propter hoc.* Por no ver la diferencia ontológica entre causa y efecto, por no conocer el influjo causal, y terminar reduciendo la causalidad a una de sus características accidentales y sólo necesaria para determinados cambios como es la temporalidad, terminan también reduciendo el *propter* al *post.* Y así, el único requisito que piden a un acontecimiento para que sea causa de otro es que lo preceda regularmente.

Veamos ahora cómo se manifiestan estos peligros en la obra de Hawking, pero primero hagamos una breve exposición de su postura.

III. POSICIÓN DE S. W. HAWKING

La obra de Hawking presenta tres grandes inconvenientes que dificultan la tarea de quien desea hacer un análisis sistemático y ordenado de sus consecuencias filosóficas, inconvenientes éstos que es necesario advertir desde el comienzo para que sean tenidos siempre presente. Como es de suponer, por su autor o también por el incomparable éxito que ha tenido, no se trata de una obra de filosofía, por lo tanto las reflexiones filosóficas están perdidas en las páginas, surgiendo cada vez que el tema científico que está tratando le despierta a Hawking su vocación filosófica. Esto obliga a quien desea hacer un análisis sistemático a reestructurar los temas y presentarlos en un orden que no respeta el del autor, pero intenta no traicionar su espíritu. La segunda dificultad se desprende de la primera. Sus reflexiones filosóficas no integran, necesariamente, un sistema coherente y prolijo; es posible que algunas de sus afirmaciones sean, sino contradictorias entre sí, por lo menos de difícil compatibilidad. La tercera es de orden técnico. Si bien es una obra de divulgación pensada para el público en general, lo cierto es que supone determinados conocimientos científicos que, algunos más, otros menos, importan para las reflexiones filosóficas. Dichos conceptos están explicados de manera sumamente clara en la obra, pero es imposible, para los modestos propósitos de este trabajo, reproducirlos; por lo tanto invitamos a remitirse a la fascinante obra de Hawking[13].

Nuestro autor, en su obra, adhiere a dos paradigmas, ambos defendidos por él en un determinado momento. El primero, que llamaremos «clásico» está basado en la Teoría General de la Relatividad y según éste el universo tendría un origen singular en el momento del *big bang.* Lo mejor, sin duda, será escuchar su propio relato: «En 1965, leí acerca del teorema de Penrose según el cual cualquier cuerpo que sufriera un colapso gravitatorio debería finalmente formar una singularidad. Pronto comprendí que si se invirtiera la dirección del tiempo en el teorema de Penrose, de forma que el co-

[13] Un buen y breve resumen, que respeta el orden de la obra de Hawking (y mucho más), puede encontrarse en: A. DRIESSEN , «The question of the existence of God in the book of Stephen Hawking *A Brief History of Time*»: *Acta Philosophica* 4 (1995) 83-93. Una excelente introducción a la cosmología contemporánea en general, con agudos tratamientos filosóficos puede encontrarse en la obra de J. J. SANGUINETI, *El origen del universo, la cosmología en busca de la filosofía*, EDUCA, Buenos Aires 1994.

lapso se convirtiera en una expansión, las condiciones del teorema seguirían verificándose, con tal de que el universo a gran escala fuera, en la actualidad, aproximadamente como un modelo de Friedmann. El teorema de Penrose había demostrado que cualquier estrella que colapse debe acabar en una singularidad. El mismo argumento con el tiempo invertido demostró que cualquier universo en expansión, del tipo de Friedmann, debe haber comenzado en una singularidad [...] El resultado final fue un artículo conjunto entre Penrose y yo, en 1970, que al final probó que debe haber habido una singularidad como la del *big bang*, con la única condición de que la relatividad general sea correcta y que el universo contenga tanta materia como observamos»[14].

El más fuerte opositor que tuvo el descubrimiento de Hawking fue el mismo Hawking. Cuando, no sin esfuerzo, lograba convencer a la comunidad científica de la necesidad de la singularidad en el *big bang*, tuvo que comenzar a persuadirlos de lo contrario: «Así, al final, nuestro trabajo llegó a ser generalmente aceptado y, hoy en día, casi todo el mundo supone que el universo comenzó con una singularidad como la del *big bang*. Resulta por eso irónico que, al haber cambiado mis ideas, esté tratando ahora de convencer a los otros físicos de que no hubo en realidad singularidad al principio del universo»[15].

La nueva propuesta (el segundo paradigma «cuántico») está basada, no en la Teoría General de la Relatividad sino en la Teoría Cuántica y, aquí, el universo no tendría un origen temporal singular, por lo menos no en el «tiempo imaginario»: «En la teoría clásica de la gravedad, basada en un espacio tiempo real, hay solamente dos maneras en las que puede comportarse el universo: o ha existido durante tiempo infinito, o tuvo un principio en una singularidad dentro de algún tiempo finito en el pasado. En la teoría cuántica de la gravedad, por otra parte, surge una tercera posibilidad. Debido a que se emplean espacio tiempo euclidianos, en los que la dirección del tiempo está en pie de igualdad con las direcciones espaciales, es posible que el espacio tiempo sea finito en extensión y que, sin embargo, no tenga ninguna singularidad que forme una frontera o un borde. El espacio tiempo sería como la superficie de la Tierra, sólo que con dos dimensiones más. La superficie de la Tierra es finita en extensión pero no tiene una frontera o un borde: si se navega hacia el ocaso, uno no se cae por un precipicio o se tropieza con una singularidad»[16].

Ahora bien, el «Hawking clásico» encontrará tres razones para justificar la necesidad de Dios para explicar el universo, razones que serán negadas por el «Hawking cuántico» ya que la aplicación de la Teoría Cuántica eliminaría algunas de las premisas fundamentales para justificar su necesidad.

En primer lugar, si hay un origen temporal, debemos recurrir a un Creador que nos explique el universo: «En tanto en cuanto el universo tuviera un principio, podríamos suponer que tuvo un creador. Pero si el universo es realmente autocontenido, si no tiene ninguna frontera o borde, no tendría ni principio ni final: simplemente sería.

---

[14] S. W. Hawking, *Historia del Tiempo. Del Big Bang a los Agujeros Negros*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona 1996, pp. 81-82.

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.*, p. 189.

¿Qué lugar queda, entonces, para un Creador?»[17]. Véase como expresa claramente los dos «paradigmas»: en un primer momento «si el universo tuviera un principio» (paradigma clásico) Dios sería necesario, luego «si el universo es realmente autocontenido» (paradigma cuántico) Dios ya no tiene lugar. A este «dios» que Hawking introduce aquí lo llamaremos $dios_1$ y lo trataremos en seguida.

Las otras dos razones para introducir a Dios son muy semejantes: en el «paradigma clásico» es necesario recurrir a Dios porque el universo no sólo tiene un inicio ($dios_1$) sino que el inicio es «singular»[18]», lo cual, como aclara el mismo Hawking, constituye una grave limitación para la ciencia: «We showed that if General Relativity was correct, any reasonable model of the universe must start with a singularity. This would mean that science could predict that the universe must have had a beginning, but that it could not predict how the universe should begin: for that one would have to appeal to God»[19]. Algo muy semejante sucede con las «condiciones iniciales»[20]: si el universo tiene un origen temporal singular, la ciencia, aunque podría conocerlas, no puede

---

[17] *Ibid.*, p. 196.

[18] La singularidad es un concepto de origen matemático. Cuando en una determinada función aparece una región que es irresoluble, por ejemplo porque debemos dividir por cero, nos hallamos frente a una singularidad. Un punto singular sería, entre otros, la tangente de p/2, pues la tangente es el cociente de seno sobre coseno y el coseno de p/2 es 0. Esto aplicado al caso del agujero negro (en Penrose) o al *big bang* (en Hawking) implica que los conceptos de espacio y tiempo se vuelven intratables físicamente, lo cual constituye un serio límite para la ciencia pues las matemáticas no pueden tratar números infinitos. «A singularice is a place where the classical concepts of space and time break down as do all the know laws of physics because they are all formulated on a classical space-time background» (S. W. HAWKING, «Breakdown of Predictability in Gravitational Collapse»: *Physical Review* 14 [1976]; and in ID, *The Big Bang and Black Holes*, World Scientific Publishing Co., Singapore 1993, p. 112.)

[19] STEPHEN WILLIAM HAWKING, *Origin of the Universe*, lecture, 1988 (November 16, 1993 Robert Lentz (lentz@rossi.astro.nwu.edu) vía Internet)

[20] En ciencia existe una clara y clásica distinción entre condiciones iniciales y leyes que cada vez se hace menos clara a medida que la ciencia se hace menos clásica. Las leyes son atemporales, eternas si se nos permite y son expresadas mediante fórmulas que son, a su vez, abstracciones y que están compuestas por determinadas variables que tienen que ser reemplazadas por datos obtenidos mediante la experiencia. Estos datos o condiciones iniciales son contingentes, no se deducen a priori sino que se obtienen en las observaciones y sirven para concretar, materializar la abstracta ecuación. La aplicación de las condiciones iniciales junto con las otras variables sería, si se nos concede la analogía, la *conversio ad phantasmata* de la fórmula, es decir la vuelta de lo universal a lo particular. Por ejemplo, si deseáramos saber en que lugar se encuentra un móvil en determinado instante de tiempo, además de conocer la fórmula de la velocidad (de la cual puedo despejar la de la distancia recorrida) V=E/T, donde V es la velocidad constante del móvil, T el tiempo transcurrido y E la distancia, deberíamos tener los datos que puedan ser reemplazados en esa fórmula: la velocidad constante y el tiempo transcurrido, en nuestro caso. Estos datos no los podemos obtener desde la fórmula, llegamos a ellos mediante la experiencia. Esto se ve claro si recordamos que, en los problemas que nos planteaban en nuestra escuela secundaria, debían darnos ciertos datos, sin los cuales era imposible resolverlo. Además de los datos necesarios para un problema puntual, hay ciertas constantes que también son dadas como datos en los problemas (o deben saberse de memoria, según la exigencia del docente) pero que, estrictamente hablando, no han sido deducidos de la teoría, como por ejemplo la magnitud de la carga eléctrica del electrón. Cuando en cosmología se habla de condiciones iniciales, se refiere a esos datos que determinaron el comienzo del universo, es decir son condiciones verdaderamente iniciales del universo. Las condiciones que permiten que, aplicadas las leyes, se pueda llegar al universo tal cual hoy lo conocemos. Con las mismas leyes, si las condiciones iniciales hubieran sido diferentes, el universo no sería tal cual lo conocemos ahora, de la misma manera que si uno cambia los datos, aún aplicando bien las leyes, el resultado es distinto.

predecirlas, es decir no puede justificar que sean esas y no otras y, para ello, una vez más se debería recurrir a Dios: «Tanto si el espacio tiempo euclidiano se extiende hacia atrás hasta tiempos imaginarios infinitos, como si se comienza en una singularidad en el tiempo imaginario, se nos plantea el mismo problema que en la teoría clásica, de tener que especificar el estado inicial del universo: Dios puede saber cómo comenzó el universo, pero nosotros no podemos dar ninguna razón particular para pensar que comenzó de una forma en vez de otra. Por el contrario, la teoría cuántica de la gravedad ha abierto una nueva posibilidad, en la que no habría ninguna frontera del espacio tiempo y, por lo tanto, no habría ninguna necesidad de especificar el comportamiento en la frontera. No existiría ninguna singularidad en la que las leyes de la ciencia fallasen y ningún borde del espacio tiempo en el cual se tuviese que recurrir a Dios o a alguna nueva ley para que estableciese las condiciones de contorno del espacio tiempo. Se podría decir: "la condiciones de contorno del universo es que no tiene ninguna frontera". El universo estaría completamente autocontenido y no se vería afectado por nada que estuviese fuera de él. No sería creado ni destruido. Simplemente *sería*»[21]. Se ve claramente, entonces, cómo el Hawking cuántico logra también eliminar este segundo dios (que llamaremos $dios_2$ y trataremos luego). Al eliminar el origen temporal singular ya no hay singularidad ni condiciones iniciales, ya no es necesario Dios.

Analizaremos a continuación estos dos intentos de afirmar la necesidad de Dios (y luego negarla) que Hawking ensaya en su obra y veremos cómo el haber caído en las confusiones mencionadas anteriormente impiden que llegue, al menos por este camino, al Dios Verdadero.

IV. $DIOS_1$

Clásicamente llegamos a la existencia de Dios al ver la necesidad de todas las cosas de tener una causa y llegamos a algunas notas de su esencia (atributos) conociendo las perfecciones de las creaturas y atribuyéndoselas a Dios en modo eminente. Así nuestra noción de Dios depende en gran medida de nuestra noción de las creaturas, de nuestra noción de creación. Si tenemos una noción de «creación» equivocada o limitada, llegaremos a un dios falso o, por lo menos, pobre. Y esta es la situación del $dios_1$ de Hawking. En efecto, para nuestro científico, Dios no es otra cosa que el Creador, o sea la causa de la creación, pero al entender la creación solamente como «el momento de la creación», su noción de Dios ($dios_1$) estará viciada. Hawking postula la necesidad de un creador porque necesita una «causa» que el llama «causa primera» que esté antes de la creación para explicarla: «Un argumento en favor de un origen tal [un origen en un tiempo finito] fue la sensación de que era necesario tener una "Causa Primera" para explicar la existencia del universo. (Dentro del universo, uno siempre explica un acontecimiento como causado por algún otro acontecimiento anterior, pero la existencia del universo en sí, sólo podría ser explicada de esta manera si tuviera

[21] S. W. HAWKING, *Historia del Tiempo*, p. 190.

un origen)»[22]. Se ve claramente que llama «Causa Primera» a Dios no porque se distinga de las «causas segundas» sino simplemente porque, en el orden temporal, es la primera de las causas. Y, como decíamos, esto puede llevar dar el segundo paso y considerar al acontecimiento anterior como la causa, identificando la causalidad con la precedencia regular en el tiempo: «But in physics, we believe there are laws that determine the evolution of the universe uniquely. Suppose state A evolved into state B. Then one could say that A caused B. But one could equally well look at it in the other direction of time, and say that B caused A. So causality does not define a direction of time»[23].

Así el $dios_1$ se convierte en el «dios relojero», el dios que pone en marcha el universo («todavía dependería de Dios dar cuerda al reloj»[24]): el $dios_1$ no es responsable de la existencia del universo, por lo menos no de la existencia actual, sólo es responsable del movimiento, le ha dado un «empujón existencial», le ha dado «cuerda» al universo, pero ahora funciona solo, sin ninguna intervención divina. Y en este sentido le podríamos hacer a Hawking la misma crítica que Pascal le hiciera a Descartes: «Je ne puis pardonner à Descartes: il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu»[25]. Este $dios_1$ no es más que un *demiurgo*[26], responsable del movimiento, causa eficiente del *fieri* del universo, pero no de su *esse*.

El gran problema de que Dios sea solamente causa del *fieri* y no del *esse* del universo es (además de que el *esse* queda sin explicación) que Dios ya no es absolutamente trascendente al universo. En efecto sabemos que la causa eficiente es trascendente a su efecto, pero necesariamente sólo en aquello que lo causa. Así, si Dios es causa del *fieri* será trascendente sólo del *fieri* del universo, pero no del universo absolutamente. Y esta «inmanencia» de Dios puede verse, por ejemplo, en la insistencia de Hawking de meter a Dios «antes» del universo, no «fuera» de él.

El mismo Hawking, en su obra, se encarga de deshacerse de este $dios_1$, de manera que no será necesario mostrar que no existe (o que el verdadero Dios dista mucho de este $dios_1$). En efecto negando de alguna manera un tanto misteriosa el origen temporal, por lo menos en el «tiempo imaginario» del universo, logra deshacerse de este $dios_1$.

Si llegamos a Dios por un camino equivocado, llegamos a un Dios equivocado, de allí la importancia de «pulir» las nociones fundamentales («causalidad», «creación», «nada», «Dios»). Por supuesto, y esto es importante destacarlo, que el mundo tenga un

---

[22] *Ibid.*, p. 25.

[23] S. W. HAWKING, «The No-Boundary Proposal and the Arrow of Time», in *The Big Bang and Black Holes*, p. 266.

[24] S. W. HAWKING, *Historia del Tiempo*, p. 196.

[25] B. PASCAL, *Pensées*, éd. L. Lafiuma, n. 1001, p. 553, cit. por W. E. CARROLL, «Big Bang Cosmology, Quantum Tunneling from Nothing, and Creation»: *Laval Théologique et Philosophique* 44 (1988) 75.

[26] «En resumen, Dios vino a ser de nuevo lo que ya había sido en el *Timeo* de Platón: un demiurgo, con la única diferencia de que ahora, antes de comenzar a organizar su mundo, el Demiurgo había consultado con Newton» (E. GILSON, *op. cit.*, p. 122).

origen temporal es una prueba de la necesidad de un Creador, pero el argumento tiene que ser bien entendido para llegar al Dios Verdadero. El origen temporal me manifiesta la contingencia radical del universo, me demuestra que el universo no se hizo a sí mismo y que, por lo tanto, la razón de su existencia no puede estar en él. Por este camino puedo llegar a Dios, pero siempre que entienda que eso, y no otra cosa, es lo que me manifiesta el origen temporal. Sin embargo, para darse cuenta de esto es necesario dar un «salto filosófico» que Hawking no está preparado para dar, al menos por este camino. Para él el origen temporal le deja a Dios un «espacio antes» donde pueda existir, es signo de que hay lugar para una causa primera, no de la contingencia del universo y, por este camino, llegamos al $dios_1$ no a Dios.

V. $DIOS_2$

Hawking llega a este $dios_2$ tratando de explicar lo que la ciencia no alcanza[27]. Allí donde la ciencia falla es necesario introducir a Dios. Este $dios_2$ es otro clasico «dios falso» de la ciencia, aunque contra él han reaccionado mucho los científicos. Es el clásico «dios tapa-agujeros» o el «dios de los *gaps*»[28]. Nosotros preferimos llamarlo «causa formal suplente» y en efecto aquí Dios aparece en la función de la causa formal, explica ciertas determinaciones de la realidad, pero lo hace solamente allí donde la ciencia («causa formal titular») no puede hacerlo. En la singularidad, como hemos visto, la ciencia se encuentra con un obstáculo insuperable, entonces allí recurre Hawking a $dios_2$ para superar el inconveniente. Y lo mismo sucede en las condiciones iniciales, nosotros no podemos saber por qué son esas y no otras, entonces recurrimos a nuestra «premisa comodín» para explicarlo.

Hawking, en este caso ha caído en el mismo error del que acusa a la ciencia del siglo XIX: «En realidad, Dios fue confinado a las áreas que la ciencia del siglo XIX no entendía»[29]. Sólo que él, con su «Teoría Unificada» logrará explicar todo y, entonces, ya no habrá necesidad de recurrir a Dios. Nuevamente aquí Hawking logra deshacerse de este $dios_2$, por lo que nos evita la necesidad de refutarlo. Sin embargo, mostremos tres de los principales peligros de llegar a Dios por el camino de la formalidad.

En primer lugar, si el $dios_1$ era en parte inmanente, este $dios_2$ lo es mucho más. En efecto la forma causa al efecto, pero formando parte de él. Dicho en otros términos este camino lleva directo al panteísmo, identificando a Dios con la Teoría Científica, con la «inteligibilidad» de lo real. En segundo lugar Dios aquí no sólo no es el Ser Supremo, ni siquiera es un ente, en efecto la causa formal, como enseñan los escolásticos, no es un ente sino algo *entis*, un principio constitutivo del ente. Y en tercer lugar este $dios_2$ ni siquiera puede explicar lo que explicaba el $dios_1$, es decir el movimiento, para ello es necesario recurrir a una causa eficiente.

---

[27] Dentro de una determinada teoría científica (la Teoría General de la Relatividad en este caso).

[28] Sanguineti observa al respecto: «Parece que en el fondo Hawking creía en un "Dios de las lagunas" (*gaps*), invocado para dar razón de ciertas lagunas de los modelos de la ciencia, que desaparecen cuando éstas reciben una explicación científica» (*El origen del universo...*, p. 303).

[29] S. W. HAWKING, *Historia del Tiempo*, p. 232.

Clásicamente la inteligibilidad de lo real ha sido entendida como una prueba de la existencia de Dios, aquí (y esto es lo más curioso de este $dios_2$) la falta de inteligibilidad es su fundamento. $Dios_2$ aparece no para explicar el orden del mundo, sino para justificar el desorden. Pero, si recurro a Dios para explicar lo que la ciencia no puede, Dios no es más que la ciencia, Dios no es más que una teoría científica, o una premisa. El orden (y no la aparente falta de él) es un camino seguro para llegar a Dios, pero nuevamente aquí es necesario dar el «salto filosófico» que Hawking no ha dado, por lo menos por este camino.

VI. CONFUSIÓN DE PLANOS

Como hemos visto, hasta ahora Hawking no ha podido trascender el plano científico, no ha podido dar el «salto filosófico» (el cual no consiste en otra cosa que saltar de las causas segundas a la primera[30]) y siempre que se llegue a Dios por este camino, dentro de este «paradigma» se llega a un «dios falso», un «dios científico», un «dios» que está muy lejos de ser el real.

Mostremos algunos textos donde se ve claramente que, en Hawking, Dios y la ciencia están al mismo nivel de explicación: «I think with the progress of science, most scientists now believe that God does not intervene in the universe. And they believe that the universe evolves according to laws of science. And that there aren't any exceptions to these laws. But I think that most scientists still reserve judgment on how the universe was set up in the first place. Whether that was an act of God, or whether that too was subject to the laws of science. What I'm suggest is, that it was indeed subject to the laws of science »[31]. Y también véase este texto donde se nota claramente la falsa oposición que establece entre Dios y la ciencia: «No existiría ninguna singularidad en la que las leyes de la ciencia fallasen y ningún borde del espacio tiempo en el cual se tuviese que recurrir a Dios o a alguna nueva ley para que estableciese las condiciones de contorno del espacio tiempo»[32]. Esta falsa oposición entre la ciencia y Dios que lo coloca a éste último al nivel de explicación de aquella se ve claramente también en la lucha que existe, en toda la obra de Hawking entre la explicación científica y la libertad de Dios. Una se opone a la otra, donde la ciencia triunfa, la libertad de Dios queda reducida, donde Dios tiene libertad la ciencia debe callar. Sólo dos textos a modo de ilustración: «Si la propuesta de la no existencia de frontera es correcta, Dios no tuvo ninguna libertad en absoluto para escoger las condiciones iniciales»[33]. «En el *big bang* y en las otras sin-

---

[30] Este «salto filosófico» es indispensable, por ejemplo, para comprender correctamente las cinco vías de la existencia de Dios de Santo Tomás de Aquino. El «salto» debe darse de la participación predicamental a la participación trascendental. Si el «salto» no es dado las vías concluyen también en «dioses falsos». En las dos primeras en un dios muy parecido al $dios_1$, en la quinta al $dios_2$. El «salto», por otro lado, no requiere profundos conocimientos metafísicos ni, mucho menos, una «técnica filosófica» muy refinada, requiere simplemente la «captación de la contingencia del ser finito», que puede experimentar cualquier hombre (entre ellos Hawking, como veremos en seguida).

[31] *Interview with Professor Hawking*. Canadian Broadcasting Corporation, June 20th (vía Internet).

[32] S. W. HAWKING, *Historia del Tiempo*, p. 190.

[33] *Ibid.*, pp. 234-235.

gularidades todas las leyes habrían fallado, de modo que Dios aún habría tenido completa libertad para decidir lo que sucedió y cómo empezó el universo»[34].

En este sentido parece justo el comentario de Sagan, autor del prólogo de la obra de Hawking: «Es corriente en muchas culturas responder que Dios creó el universo de la nada. Pero esto no hace más que aplazar la cuestión. Si queremos continuar valientemente con el tema, la pregunta siguiente que debemos formular es evidentemente de dónde viene Dios. Y si decidimos que esta respuesta no tiene contestación, ¿por qué no nos ahorramos un paso y decidimos que el origen del universo no tiene respuesta? O si decidimos que Dios siempre ha existido, ¿por qué no nos ahorramos un paso y concluimos que el origen del universo tampoco tiene respuesta?»[35]. Si introducimos a Dios como premisa científica no explicamos nada. En este sentido Sagan y Gilson están de acuerdo, pero la solución está en no buscar a Dios por caminos equivocados, en utilizar a la ciencia como trampolín para saltar hacia las realidades más altas, pero no quedarnos encerrada en ella, aunque, insistimos, no debe ser fácil hacerlo para un científico. Sin embargo, como veremos, tampoco es imposible.

VII. DIOS$_3$

Hawking, luego de eliminar al dios$_1$ y al dios$_2$ no queda satisfecho y, dando el «salto filosófico» que venía esquivando, escribe una maravillosa página, la última de su obra: «Incluso si hay sólo una Teoría Unificada posible, se trata únicamente de un conjunto de reglas y de ecuaciones. ¿Qué es lo que insufla fuego en las ecuaciones y crea un universo que puede ser descrito por ellas? El método usual de la ciencia de construir un modelo matemático no puede responder a las preguntas de por qué debe haber un universo que sea descrito por el modelo. ¿Por qué atraviesa el universo por todas las dificultades de la existencia? ¿Es la teoría tan convincente que ocasiona su propia existencia? O necesita un creador y, si es así, ¿tiene ésta algún otro efecto sobre el universo? ¿Y quién lo creó a él?»[36].

En esta hermosa página Hawking se pregunta por los dos únicos caminos que pueden llevar directamente al verdadero Dios, al Dios$_3$. En primer lugar, reconociendo la «formalidad» de su teoría, es decir, viendo que sólo se trata *de un conjunto de reglas y de ecuaciones*, se da cuenta (dando el salto) que ello no basta para explicar el universo, hace falta algo que ejerza la función de causa eficiente. Pero no una causa eficiente del *fieri*, no un demiurgo que no logra trascender la teoría, aquí se pregunta por la causa eficiente de la existencia, del *esse* y lo expresa con la magnífica metáfora del «fuego». No es difícil darse cuenta que, en estas preguntas está implícita la distinción entre esencia (teoría) y acto de ser (fuego), distinción que lleva inmediatamente al plano metafísico y nos hace llegar al Dios Verdadero. Hawking ha hecho la pregunta adecuada. Pero no se conforma con llegar a Dios como causa eficiente primera y desea ensayar el otro camino, la causa final: «¿Por qué atraviesa el universo por todas

---

[34] *Ibid.*, p. 234.
[35] C. SAGAN, *Cosmos*, 7a. ed., Planeta, Barcelona 1983, p. 257.
[36] S. W. HAWKING, *Historia del Tiempo*, p. 235.

las dificultades de la existencia? Se da cuenta nuevamente (y nuevamente da el salto) que aún explicando el cómo (la formalidad) falta responder a la pregunta del por qué (la finalidad). La ciencia puede explicar cómo es el mundo, pero no por qué existe y, como dice Gilson, la pregunta por el *por qué* de una existencia es un camino seguro hacia Dios: «Pero por qué existe la naturaleza no es un problema científico, ya que su respuesta no es susceptible de verificación empírica. En cambio, la noción de Dios se nos aparece siempre en la historia como respuesta a algún problema existencial, es decir, como el por qué de cierta existencia»[37]. Sin duda Hawking ha hecho las preguntas correctas y, aun sin querer restarle el evidente protagonismo a las respuestas, una pregunta bien formulada es un paso muy importante. Solo de dos maneras se puede llegar al Verdadero Dios, al $Dios_3$, como causa eficiente del *esse* y como causa final; y por ambas se pregunta Hawking en la conclusión de su obra. Por supuesto sería mucho mejor una respuesta correcta a estas preguntas que sólo su correcta formulación, pero ésta última alcanza para mostrar que el diálogo entre las dos ciencias es posible, que no hay una «absoluta inconmensurabilidad entre los paradigmas». Hawking nos muestra que el diálogo es posible, pero nótese que logra dar el salto cuando abandona «los criterios científicos», la «técnica científica» y se deja maravillar como un simple hombre por la existencia del universo. Por supuesto la ciencia puede y debe ayudar al hombre a descubrir al verdadero Dios, pero lo hará en la medida en que proponga nuevos motivos de asombro (en el orden o en la contingencia) que conduzcan a preguntarse por el sentido de las cosas, y no lo hará en la medida en que enrede a los científicos en «técnicas» que le impidan asombrarse de la maravilla de la creación.

Este es el camino que creemos conveniente para que los científicos puedan entrar en diálogo con la filosofía, volver al sentido común, al «asombro» del que tanto hablaba Pieper. Científicos como Hawking lo han hecho demostrando que la «vocación filosófica» combinada con un poco de espontáneo asombro puede más que la «técnica científica», demostrando también que la sentencia de Einstein es un poco injusta.

CHRISTIÁN C. CARMAN

---

[37] E. GILSON, *op. cit.*, p. 132.

DIE TEKTONIK DES SUBMODERNEN DENKENS IM SCHEIN IHRER KUNST

Walter Biemel zugeeignet

Unterscheiden lernen – das ist alles. Mehr noch: alles unterscheiden lernen; darauf kommt es an. Doch wie? Ein Ganzes unterscheiden lernen —in sich und von sich. Erst so tritt das Alles jenes Gedachten hervor, das einen Unterschied im Ganzen gemacht hat. Das Gedachte der Philosophie unserer Geschichte, der Besinnung der Moderne, der Zumutungen unserer Gegenwart —nach der Gewohnheit möchte man hinzufügen: ob nun denkerisch oder künstlerisch. Doch solches Gegenüber ist— gelinde gesagt —nicht sehr klar. Fügen wir statt dessen hinzu: das Gedachte im Sinne dessen, was das Abendland als σοφία, als sapientia, als Weisheit gekannt hat. Nun bedarf aber diese ihrerseits der Unterscheidung.

Wie alle Welt die Weisheit kennt, ist sie eine Lebensklugheit, die aus Achtsamkeit auf alltägliche und wiederkehrende Erfahrungen gediehen ist. Um hier nur an die Sprüche der Sieben Weisen zu erinnern. Man kennt aber auch eine Weisheit, die nur einer Erleuchtung entsprungen sein kann und in den Reden der Erleuchteten zu einer Weisung wird. So etwa im Falle der Buddha-Lehre. Schließlich jedoch kennt das Abendland, und nur es, auch eine Weisheit, die dem Wissen-lassen des Gewußten der Alles wissenden Musen entstammt oder dem Wort des Geistes, der in alle Wahrheit einführt, oder der reinen Einbildungskraft im Menschenwesen selbst. Jedesmal einem Sagen eingelegt, das dem Anspruch auf Wissen genügt, weil es eingedenk ist des Unterschiedes von «wie es ist» und «wie es nicht ist» —übersetzt in das sagende Wissen-lassen: die unverhohlene oder die fälschende Rede.

Was nun die Philosophie anlangt, so ist sie zwar dem Irrtum ausgesetzt, jedoch für keine verhehlende Rede anfällig. Welchen Anlaß sollte die hier haben? Das beobachtende Denken, das mit der Ordnung von Allem zusammengehende, und erst recht das Unterscheiden aus reiner Vernunft hat die Wahrheit über Alles —epochal unterschieden— jeweils in eine Gewißheit zu bergen vermocht. Genau deshalb konnte Aristoteles eine Architektonik entwerfen, welche die ganze Mannigfalt der τέχναι oder Künste in ein Wissen aus Gründen und Ursachen einband. Da macht ein Gegenüber von Kunst und Philosophie keinen Sinn; denn jenes Wissen kennt nur eine Stufung —innerhalb der Spanne, welche von der Kenntnis des von Fall zu Fall Nützlichen bis zur Einsicht in dasjenige reicht, was allein seiner selbst wegen ist, also frei.

Für die Realisierung von Sachverstand ist nur dies wichtig, ob sie gut gelungen ist. Σοφία ist hier nach ihrer allgemeinsten Bedeutung ἀρετὴ τέχνης —Vortrefflichkeit in einer Kunst aus deren vollkommener Beherrschung. Unter den daraufhin Guten sind die Besseren auszumachen. Und dies wiederum in Rücksicht auf ein Bestes, welches das freieste Schaffen erfordert. Dies nach Maßgabe der Genauigkeit, welche die Meister in ihren Werken erreichen. Beruht doch ihre Kenntnis auf einer μάθησις freien Wesens, nämlich der kosmologischen Harmonielehre. Dabei von welcher Genauigkeit? Ursprünglich im Sinne von «randgenau», weshalb Polyklet davon spricht, daß ein Werk dort am schwierigsten wird, wo es bei der Behandlung seiner Oberfläche nur noch um die Dicke eines Fingernagels geht.

Die griechische Bildende Kunst rückt mit Pythagoras, mit seiner Erfindung des Körpers als reine Gestalt, in das mathematische Wissen ein. Erst unter der Maßgabe der Tetraktys, des Vierergebildes, geht aus der Logik von Zahlen-Verhältnissen der rein gedachte Körper auf. Erst die Lehre von der Harmonie wohlbegrenzter Intervalle ermöglicht die Übersetzung des Wissens der Musen in die Genauigkeit einer von Sterblichen beherrschbaren «Technik», nämlich der μουσική —Inbegriff eines von Grund auf für sich einnehmenden, freien Wissens. Den Namen «Technik» mit einer Abneigung zu besetzen, bezeugt eine Verblendung, welche alles in der abendländischen Geschichte Vollbrachte, zu vorbildlicher Schönheit Gebrachte, durch ein Continuieren in die Welt der Moderne verstellt, statt es als Gewesenes sein zu lassen.

Die Kunst der genauesten Verhältnisse des reinen Körpers ist deshalb in aller Welt unerhört gewesen, weil sie von der strengen Scheidung des Grenzenlosen und der Grenze ausgeht —den Körper nicht nur auf Fläche und Linie, sondern auf den Punkt zurückzuführen vermochte. Erst der ihm entspringende Körper ist der unsterbliche eines Sterblichen und so auch des seelenvollen Menschen. In Vollkommenheit dargestellt durch die von Aristoteles erwähnten Technik-Meister Phidias und Polyklet und Polygnot (*Poet.* 1450a27). Allerdings eingedenk einer Architektonik, welche auch das vollkommene Werk einer Kunst der Wirklichkeit einer Wissenschaft und zuletzt der einfachen Vernunft unterordnet.

Wenn die Philosophie der Mittleren Epoche sich der Kunst annimmt, dann unter der Maßgabe, nach der sie sich nicht mehr auf das Anwesende, sondern auf das Gegebene oder gar Geschaffene hin versteht, wie es nach Sache und Zeichen unterschieden sein will. Diese sind hier vor allem von praktischer Bewandtnis —letztlich in dem Werk gesammelt, welches das officium des Fleisch gewordenen Wortes ist. Es und seine Herrschaft, die des ihm eigenen Zeigens, ins Bild zu bringen, ist da die höchste künstlerische Aufgabe. Eine solche jener doctrina, die auch noch der Philosophie übergeordnet ist.

Die Letzte Epoche der aus erfüllten Aufgaben geschlossenen Geschichte wird aber von einem Schub eröffnet, welcher der Religion Picos, Erasmus und Luthers zuvor die Bildende Kunst als eine Gestalt des freien Wissens zur Geltung bringt —mit Alberti, Leonardo und Michelangelo. Dies in einer ποίησις, welche über alle Technik hinaus im disegno oder Entwurf der Vernunfttätigkeit ebenbürtig ist. Der entsprechende Sinn von Sein erschließt sich weder vom Anwesen noch vom Geben, sondern vom Setzen her. Hier bis zur Gleichheit —nicht nur Ähnlichkeit— mit der Wahrheit.

Die anfänglich künstlerische Einbildung dieser Epoche muß aber auch jene Würde annehmen, welche an das Nietzsche-Wort denken läßt: Alle großen Dinge gehen durch sich selbst zugrunde. Dies zeigt sich nicht zuletzt an der hölderlinischen σοφία im Verhältnis zu Hegels absoluter Wissenschaft. Um mit dieser dunklen Erinnerung an die gewesene Kunst die Unterscheidung des gegenwärtigen vom modernen Denken aufzunehmen.

In ihrer ganzen Geschichte ist die Vernunft —wird sie nicht als Vermögen, sondern auf ihr Vollbrachtes hin angesehen— nie einhellig, sondern immer eine unterschiedliche gewesen. Allerdings nicht ins Endlose hinein differierend, sondern zunächst in sich, sodann von sich unterschieden. Nach ihren vormaligen Aufgaben benannt: die theoretische, die mundane, die conceptuale Vernunft —in solcher Verschiedenheit etwa von Descartes, von Hobbes, von Kant zum Tragen gebracht. Jene hat die Besinnung der Moderne in das funktionale, das apokalyptische und das hermeneutische Denken übersetzt. Dem folgt submodern: das performative, das anarchische und das strukturalistische Denken —lauter Namen, die zunächst nur die Vollständigkeit des hier geübten Unterscheidens anzeigen sollen.

Was die Welt der Moderne angeht, ist von dem hermeneutisch geprägten Nachfahren der Ersten Philosophie auszugehen, wie er sich in den Werken Diltheys und Husserls, schwindend mit Wittgenstein vorstellt. Einen zweiten Trennungs-Schnitt von unserer Geschichte zieht die Besinnung auf die Wissenschaften —mit Frege auf deren Sprache, mit Schlick auf deren Welt, mit Kuhn auf deren Geschichte. Nur mit Vorbehalt wollen diese Positionen noch als «Philosophie» verstanden werden; zuletzt erhält sie sich da nicht einmal mehr als Prüfen des Sinnes wissenschaftlicher Sätze. In einer dritten Besinnungs-Dimension wird jener Name eigens verabschiedet. Marxens, Nietzsches und Heideggers Besinnung auf das produktive Menschenwesen trifft er nicht mehr. Dies zu verschleiern, dient nur dem wesentlich continuierenden akademischen Betrieb. Wie sollte der auch die grundstürzende Entzugserfahrung dieser Denker in der Herrschaft des Kapitals, der sozialistischen Moral und des Technikwesens übernehmen? Uns aber legt sie nahe, in der modernen Welt und erst recht in der submodernen Sprache auf die verführerische Homonymie im Reden von «Kunst» zu achten; ist doch dem Denken —wie Platon wußte— nichts gefährlicher als Ähnlichkeiten.

Weshalb «submodern» statt «postmodern»? Diese herkömmliche Bezeichnung stellt ein endloses Nacheinander von Geschichtsphasen vor —ob nun diskret oder im Continuum. Die entsprechende Historie der Zeitläufte schwindet aber vor einer Betrachtung, welche allein auf das gemeinschaftliche Vollbringen der jeweiligen Aufgabe des Denkens im Sinne eines Schlusses gesammelt ist. Aber läßt sich auch noch das submoderne Denken als ein geschlossenes Gebilde angehen? Nie war der Widerstand gegen solche Vernunftabsicht so stark wie heute. So rufen wir denn mit Beckett: «Worstward Ho!»

Von wo soll die Fahrt ausgehen? Von dort, wo sich der eigene Sinn der Submoderne am schlagendsten zeigt —nämlich an dem im wörtlichen Sinne «an-archischen» Denken, wie es das apokalyptische der Moderne übersetzt. Eben darin öffnet sich der Zugang zur Tektonik des gegenwärtigen Denkens, wie es in seiner Kunst augenfällig wird.

Um zu erinnern: Die Philosophie hat in jeder ihrer Epochen eine Unterscheidung der Vernunft in sich und von sich erbracht. Die σοφία aber, welche sie verneint oder ersetzt oder concipiert hat, brachte je zuvor die Unterscheidung des Menschen von sich zur Anschauung. Nun verabschiedet die apokalyptische Besinnung der Moderne zwar ebenso diese σοφία wie die Philosophie, eröffnet aber der Unterscheidung des anderen zum bisherigen Menschen eine Zukunft, die Marx mit Notwendigkeit, Nietzsche als mögliche, Heidegger als nicht unmögliche kommen sieht. Für das anarchische Denken der Submoderne aber ist das Ausbleiben solcher anderen Zukunft konstitutiv. Da wird auch noch die Spur jener σοφία gelöscht, welche Philosophie zu wecken vermocht hat.

Was die Bildende Kunst anlangt, so ist der Umbruch in die Moderne schon den Zeitgenossen Manets aufgefallenen. Erst recht hat andererseits Cezanne die Unwahrheit und Schalheit herkömmlichen Darstellens —etwa bei Bouguerau— verachtet. Die vom Begriff entbundene Sinnlichkeit stellt dem Bilden von Grund auf neue Aufgaben —bis hin zum völligen Auslöschen der Erinnerung an das Bild durch Pollock oder Ad Reinhardt. Nun sind aber auch innerhalb der Moderne die künstlerischen Aufgaben nicht weniger verschieden als diejenigen der denkerischen Besinnung —etwa bei Husserl oder Schlick oder Nietzsche. Sie drängen jedesmal, wo nicht zur Erfüllung, so doch zur Erschöpfung— literarisch etwa in Joycens *Finnegans Wake* oder in Ezra Pounds *Pisan Cantos*.

Kennt auch die submoderne Gegenwart unterscheidbare Gruppen gemeinsamer Aufgaben, wie sie zeitweilig von Braque und Picasso —diesseits bloßer Abhängigkeiten— geteilt werden konnten? Nicht nur sind die Gattungs-Grenzen künstlerischen Schaffens unverbindlich geworden, sondern auch noch seine Technik und deren Werk-Kriterien. Anything goes. Aber wo? In einer Gesellschaft, welche sich aller Kunst zuvor auf die entschränkten Instrumente und performances heutigen Ansprechens versteht. Sie ließ auf der letzten Documenta sogar das Urteil zu, die Malerei sei in der radikalen Pluralität heutiger Kunst-Äußerungen —inmitten von Installationen oder Videos— von verschwindender Bedeutung.

Vor einer seiner monochromen Tafeln konnte Ad Reinhardt noch der Frage begegnen: What does it represent? und antworten: What do you represent? Vor einer Übermalung von Richter oder gar vor einem Lichtenstein-Cartoon macht eine solche Frage keinen Sinn mehr; so entschieden, daß nicht einmal das Erleben-lassen oder Auslöschen oder Ersetzen des Bildes von Belang ist. Die Segal-Puppe ist nicht weniger vom Repräsentieren abgeschnitten als der naive Frager. Beide repräsentieren nichts und zeigen doch —gleichsam im Fleische— etwas. Dieses Zeigen ist nicht mehr von Erfindungen getragen, sondern von Einfällen. Der Hut auf einem Stück Käse mag als eine Absonderlichkeit auffallen, sogar einen Gedanken unterstellen, bedarf jedoch keiner Erfindung, wie sie eine eigene Technik voraussetzt. Duchamps Rad spielt noch mit dem modernen Hohn auf das, was Schöne Kunst gewesen ist. Bei Beuys aber sehen wir Zeichen, die jedermann auch ohne künstlerische Technik von seinen Einfällen soll geben können. Sie sind von endloser Vielfalt —Füllsel entschränkter Felder. Wie aber ist solches Einfallen-lassen sog. Objekte zu begreifen? Durch die Unterscheidung des gegenwärtigen Denkens in sich und von sich.

Von der Kern-Besinnung der Moderne her begegnet zuerst die Dimension des anarchischen Denkens, wie sie sich von Merleau-Ponty her erschließt. Seine Marxische Vorgabe sagte: die Welt ist als menschliche die der Dinge —als solche des Gebrauchs von möglichem gesellschaftlichem Wert. Er verwirklicht sich im Tauschwert eines Produkts, das es in der Waren-Sprache des Marktes annimmt —zumal in seinem Geldwert. Sein Wesen, geronnene Arbeitskraft zu sein, offenbart er unter der Notlage des Produzenten, nicht nur seine Produkte, sondern seine Arbeitskraft zu verkaufen.

Für die submoderne Übersetzung dieses Verhältnisses ist nicht mehr die Welt des Marktes maßgeblicher Horizont, sondern die Sprache der —wie Merleau-Ponty das nennt— Intercorporeität. Da entzieht sich die Sinnlichkeit —nicht nur in theoretischer Bedeutung, sondern auch noch als diejenige der materiellen Produktion. Was Körper sind, erhellt hier weder aus dem Spiel der Kräfte noch aus dem Verkehr der Waren, sondern aus der Erschließungskraft menschlichen Betragens (comportement), aus dem ihm incorporierten Sinn. Der Leib befindet sich je so oder so und bringt dies an ihm selbst zur Sprache —zunächst in seiner raumgreifenden Bewegtheit, sodann als immer schon sexuierter, schließlich mit der Überführung von Ausdruck und Gebärde ins Wort. Erst darin erfüllt sich der Umkreis seiner eigentümlichen Möglichkeiten.

Verwirklicht werden sie sodann auf dem Boden einer immer schon aller Reflexion zuvor erfaßten Sinnes-Welt —angefangen von einer Orientierung im erlebten Raum. Innerhalb seiner begegnen Dinge, wie sie zunächst vor-menschliche sind, sodann aber in das Verhältnis des Menschen zu seiner natürlichen Umwelt eingelassen —in ihrem Kern die Menschen-Zeit, aus der eine kulturelle Welt aufgeht. Ihre Erfüllung hat sie an der Gemeinschaft des Einzelnen mit den Anderen —an solcher Co-existenz. In dieser Con-cretion ist der Mensch der geschichtliche; ist doch seine Welt immer schon durch die Anderen erschlossen. So beruht seine jeweilige Situation auf bereits sedimentierten Erfahrungen. Er erfährt sich daran als ein «Projekt der Welt».

Als solcher steht er schließlich vor Notwendigkeiten, denen er mit der Freiheit eigener Entwürfe zu begegnen vermag. Mit solchem Für-sich-sein bleibt er aber in das Sein-für-Andere verwoben —mit einer Intersubjektivität auf dem Boden der Intercorporeität. Sie kann kein absolutes Ich mehr zu ihrem Grunde haben. Ihr Mensch bleibt auch als «Ort der Bedeutungen» «incorporierter Sinn». Letztlich eine zeitweilige Falte im Fleisch der Welt. Mit Francis Bacon gesehen ein sich windender oder zerfasernder Leib, dessen einzige Qual die Isolation sein muß. Ausgegrenzt wie der brüllende Papst.

Ebenso wie die marxische Sache will auch ihre Maßgabe für die Arbeitskraft übersetzt werden. Von der enteigneten Arbeitskraft her erschien sie zuerst in geschichtlicher Bestimmtheit —und zwar als das Kapital, wie es sich seiner Selbstverwertung wegen immer wieder verwerten muß— sich steigernd. Aus solcher Notwendigkeit kommt es zur Welt, indem es freigesetzte Arbeitskräfte aufsaugt, ihnen die Möglichkeit der Verwertung bietet. Schließlich hat es seine Wirklichkeit in der Sprache des Kapital-Eigners, sofern der befehlend seine Arbeitskräfte einsetzt, so den Produktions-Prozeß in Gang hält.

In submoderner Brechung spricht sich die Maßgabe für den Einzelnen zunächst als die Notwendigkeit aus, sich von den Anderen innerhalb der totalité sociale gestalten zu lassen, im je eigenen Weltverhalten Solidarität zu beweisen. Sodann gilt es, die Möglichkeit einer Angleichung der Lebensbedingungen zu erkennen. Schließlich ist die gesellschaftliche Wirklichkeit im Aufbrechen ihrer geschichtlichen Sedimente zugunsten des Fortschritts zu verflüssigen.

Und das entsprechende Denken? Unter dem Kapital dachte es nicht nur ökonomisch, sondern verwirklichte sich im Ökonomisieren des Zirkulations-Prozesses. Erst an ihm ging die Notwendigkeit einer Kritik der politischen Ökonomie auf. Und die ließ wiederum die Möglichkeit einer gesellschaftlichen Umwälzung durchdenken.

Der Schub in die Submoderne versetzt das Denken unmittelbar in Erregung über die geschichtliche Wirklichkeit; aus der Berührung mit dem rohen gesellschaftlichen Sein politisiert es sich. Zu seiner Welt findet es aus dem Glauben an die Notwendigkeit gesellschaftlicher Emanzipation durch Kritik. Indem es seines sprachlichen statt weltlichen Elements inne wird, muß es ihm schließlich darum gehen, schon Gesprochenes in die sprechende Sprache aufzuheben. Es ergreift die Möglichkeit, überkommene Denk-Matritzen einer déformation cohérente zu unterziehen —über das schon Gedachte hinauszugehen, es zu zerstören und zu entstellen. Immer neue Erregungspunkte zu setzen. Denn nur an ihnen fühlt sich dieses Denken. Bildnerische Möglichkeiten zieht es aus sog. «creativen Antizipationen» —zu denen etwa Motherwell hingezogen wird.

Auf Merleau-Ponty antwortet der Gedanke Foucaults unmittelbar, indem er seinen Ausgang im Denken, nicht mehr von der Sache nimmt. Hier wegt den Schub in die Submoderne die Rücksicht auf Nietzsche an.

Wie dieser das Denken thematisierte, verstand es sich zunächst aus der Welt des Willens zur Macht —Mögliches entdeckend, das geglaubt sein will; sodann in sprachlicher Prägung auf ein Glauben-machen hin und zwar an Wirkliches, wofern es Leben steigert; schließlich mit geschichtlicher Unterscheidung des Unglaubens in den der Schwäche und den der Stärke.

Was erbringt die foucaultsche Brechung dieser Sicht? Wird von der Sprachlichkeit statt von der Weltlichkeit des Gedankens ausgegangen —wie tritt da der Andere auf? Als der Anders-denkende —anders aus den Möglichkeiten, die ihm eine pensée du dehors mit dem Gemurmel seiner je eigenen Begierden zuträgt. Das Andersdenken verwirklicht sich aber nur rücksichtlich der Geschichte des schon Gedachten, zumal Entschiedenen —wirksam in den Denk-Verboten, die sich zutiefst in der öffentlichen Ordnung der Rede niedergeschlagen haben. Gegen sie behauptet sich die Individualität des Sprechers, indem er das ihm notwendig gewordene Denken als grenzüberschreitendes und subversives zur Welt bringt.

Sodann die Umgestaltung der Sache des nietzscheschen Gedankens: Sie war in geschichtlicher Bedeutung die notwendig gewordene Umwertung aller Werte. Die verlangt wiederum den Entwurf einer eigenen Welt von Möglichkeiten aus der Einsamkeit dessen, der das Leiden am bisherigen Menschen überwindet. Dem entspringt schließlich eine sprachliche Wirklichkeit: die Verkündigung des von sich unterschiedenen Menschen, nämlich des künftigen Übermenschen.

Genau dessen Zukunft tilgt Foucault. Und wie? Sein Mensch denkt nicht nur anders; er ist auch anders als die Anderen, die aber in eben dieser Beziehung für ihn konstitutiv bleiben. Sie begegnen ihm unmittelbar in den Notwendigkeiten autoritärer Institutionen, bedrängen ihn als eine Welt fremder Gewalt. Dagegen erschließen sich seine je eigenen Möglichkeiten im Bruch mit einer homogenisierten Sprache und Selbstdarstellung. Wirklich wird das Anders-sein als die Anderen aber erst mit dem Ende der Geschichte einer Repräsentation des Menschen aus seinem wissenschaftlich erschlossenen Leben, Arbeiten und Reden her. Sollte man sein schwindendes Gesicht mit Dubuffet sehen lernen? Eher noch mit Rauschenberg.

Unter welcher Maßgabe stand das Schaffen des unterschiedenen Menschen für Nietzsche? Zuerst unter der Ansprache des Herrn der Seele, also in der Wirklichkeit, welche das «Ecce homo» offenbart. Die entsprechende Notwendigkeit zeigt sich an einer Geschichte der Seele unter dem Gedanken der Ewigen Wiederkehr des Gleichen. Mit diesem «größten Schwergewicht» einer von Grund auf neu gedachten Welt wird es möglich, den anderen Menschen zu schaffen.

Für Foucault ist der überwältigende Ekel vor dem sehnsuchtslos gewordenen Menschen völlig verschwunden. Auch noch seine Seellosigkeit gleichgültig geworden. Allerdings wird das Anders-denken und -sein von der Maßgabe des Anders-wollens überholt. Seinen Boden hat es an der Begierde, wie sie in der Geschichte der Sexualität hervortritt —eines Lebens, das keine Verklärung des Leidens sucht, sondern eine Technik gesteigerter Empfindungen verlangt. Gehalten in der Sorge des Individuums um sich selber —jegliche Bevormundung ausschließend. Geschichtlich vorgestellt, weil jene hellenistische Selbstverwirklichung wiederzugewinnen ist, welche die christliche Moral der Tyrannei des Allgemeingültigen und der Fixierung des Individuums auf die Identität seines Gewissens unterworfen hatte. Notwendig bleibt allein die unbeschränkte Verfügungs-Gewalt des Einzelnen über sich und eine Emanzipation, welche den immer schon Anderen in seinem Anders-wollen losläßt —bis in das Wollen einer anderen Identität. Eben daraufhin öffnet sich die von der Sprache getragene Möglichkeit eines grenzenlosen Spiels mit den jeweiligen Entwürfen des Anderen, der jeder für die Anderen ist. Um hier die Künste der Cobra-Gruppe zu erwähnen.

Die abschließende Position des an-archischen Denkens erbringt Derrida. Dies in Verwandlung des heideggerschen Anstoßes. Die in ihm liegende Bestimmung erschloß sich als mögliche aus der Erfahrung des Vorenthalts von Welt, ausgelegt nach Ferne und Nähe. Ihre Wirklichkeit gewann sie in der dichterischen Sprache, sofern diese aus der Sage die ursprüngliche Stille bricht. Zuletzt offenbarte sich die geschichtliche Notwendigkeit eines Unterscheidens der Welt in die künftige des Gevierts und die des herrschenden Technikwesens.

Derrida läßt die heideggersche Differenz des Seins in das (a) bloße Differieren entschwinden. Sein maßgebliches Anderes ist ebenso entlogisiert —ohne ausschließende Beziehung— wie entgegenwärtigt. Daher das unbegreifliche Unbekannte —nicht mehr als Etwas ansprechbar, aber von vielerlei Namen. Die Un-Möglichkeit, welche Mögliches erst hergibt und zwar in der Weise des Versprechens. Sein Aufschieben gibt Zeit, sein Ausweichen Raum. Gewährt immer wieder ein Anderswann und Anderswo. Das Versprechen wird (b) geschichtlich mit der Unterscheidung der

Verhältnisse positiven Rechts von der Gerechtigkeit selbst. Die Wirklichkeit dieses submodernen Gottes kennt keine Herrschaft, verhält sich zu jedem Reich subversiv. (c) Notwendig ist ihm allerdings, daß Recht immer wieder erfunden und zur Welt gebracht werde. Nur so kann das ganz Andere jeden Anderen erreichen.

Heidegger verstand das der Bestimmung entsprechende Denken erstlich als geschichtliches —angewegt vom Ausbleib dessen, was zu denken gibt, der Notwendigkeit in seinem Nichten. Im Aufgang des Anderen zu seinem Ersten Anfang ebenso zum Vordenken wie zum Andenken bestimmt. Sodann antwortete dieses Denken der im Welten der Welt geborgenen Möglichkeit, seinem Geschick zu entsprechen —hörend und gehorchend. Schließlich hatte es seine Wirklichkeit in dem Dank dafür, daß es denken darf —noch Ungesagtes zur Sprache bringend.

Was sagt da Derridas Übersetzung? Das seiner Maßgabe (a) entsprechende Denken ist sogleich weltlich, weil incorporiert und also immer schon geschlechtlich differierend. Sein erstlich zu Denkendes, nämlich das Un-Mögliche, verleiht «dem Wunsche, der Handlung und der Entscheidung die Bewegung». Den Kreis des Notwendigen überschreitet das Denken erst angesichts (b) der Schrift-Zeichen und ihrer Mehrdeutigkeit. Da löst sich seinem Deuten die Bindung an das im Gesprochenen mit Bestimmtheit Gedachte; denn das Geschriebene ist nur noch dessen Totenmal. Das Deuten (c) verwirklicht sich aber erstlich in der geschichtlichen Dekonstruktion des überkommenen Denkens und läutet dessen Logozentrismus die Totenglocke.

Wie verabschiedet sie die heideggersche Sache? Die verlangte zunächst die Unterscheidung des Daseins vom animal rationale und zwar im Horizont der Wirklichkeit des Verfallens. Sodann tritt dieses Menschenwesen in geschichtlicher Fassung hervor —aus der Erfahrung des Weg-seins im Da-sein— notwendig im Geschick der Seins-Vergessenheit. Anders als die Seinsverlassenheit hat sich diese im besagten Denken gewendet, weil als solche entborgen. Den Einblick in das Wesen der Technik freigebend —abgeschieden von der Welt des Sterblichen als des den Tod Vermögenden.

Die Vor-erinnerung an ihn wird von Derrida (a) mit dem Ausblick auf die ausschließende Beziehung des geschichtlichen Menschen zu seinesgleichen verdrängt. Ist doch die Wirklichkeit, aus der ihm die Sache des Denkens aufgeht, letztlich die Technik des Tötens, wie sie ihr Unwesen für die Submodernen immer eindringlicher am Holocaust offenbart —dem Extrem einer Gewalttätigkeit, die zumal der abendländische Mensch in vielfältiger Unterdrückung und Vernichtung geübt hat— nicht zuletzt am Tier. In der (b) Welt aus solcher Geschichte herrscht allenthalben eine Ungleichheit von Lebensbedingungen —bis hin zu deren offener Verweigerung. Dem ist mit entsprechender Sensibilisierung und entschränkter Verantwortung zu begegnen. Wohl verändern sich die Verhältnisse in einem fort, aber sie müßten sich anders verändern —unter der Notwendigkeit immer wieder versprochener Gerechtigkeit. Die verlangt nach weltweiter Demokratisierung. Diese endlose, weil anfangslose Forderung entspringt dem gehaltlosen Geheimnis des Anderen als solchen. Man müßte – der allenthalben mitleidende Mensch weiß schon immer: was. Begrifflos läßt sein Gott ins Endlose hinein wiederholen: Mehr Gerechtigkeit. Deren Möglichkeiten zur Sprache zu bringen, ist den Literaten aufgegeben; denn sie allein sind befugt, geltendes Recht in Frage zu stellen und neue Rechte zu erfinden —kurz: das Un-Mögliche in Mögliches und Gemochtes zu übersetzen. Dieses Privileg der Literatur ist überhaupt einer Kunst eigen, die als solche rechtlich entschränkt ist. Sie ist die

eigentliche Sachwalterin des Möglichen in einer submodernen Gesellschaft. Seiner Herkunft und Aufgabe nach befestigt das jeder ἀρχή ledig gewordene Denken nur noch die Schranken des politisch Korrekten. Dessen künstlerische Reflexe wenden sich zum einen gegen Rassismus und Krieg —so etwa in Heisigs Botschaft—, bezeugen zum anderen —etwa bei Polke oder Freud— das Und-so-weiter des heute Annehmbaren.

Die Scheidung der Submoderne von der Moderne setzt sich in einer Contraction fort, welche zuerst die Simulation dessen entfallen läßt, was noch Derrida als die Bestimmung in der Sache des Denkens gewahrt hatte. Der Strukturalismus verabschiedet den Nachfahren der vormaligen Ersten Philosophie, nämlich die sog. Hermeneutik. Ihm hat sich die Rücksicht auf den unvordenklichen Lebensboden und das in ihm fundierte Erleben erschöpft, wie es selbst noch die Besinnung Wittgensteins trägt.

Jakobsons Linguistik ist eine positive Wissenschaft, die aber eigens beansprucht, den Rang der Ersten einzunehmen. Was die Wortsprache anlangt, wird sie dort ausdrücklich von ihrem Lautkörper und also von der Phonetik, nicht vom erlebten Sinn her erschlossen. Hier richtet sich das Denken ein —erstlich in den speech-events, wie sie notwendig auf der Leistungsfähigkeit geschiedener Laut-Gruppen (weltlich) beruhen. Sodann in den Möglichkeiten einer (sprachlichen) message und in der poetic function der Rede. Schließlich in den (geschichtlichen) Grundtypen des Gesprochenen —seiner metonymischen und metaphorischen Wirklichkeit.

Die (geschichtliche) Sache des sich also artikulierenden Denkens entspringt einer reification des Gedachten zu einem bleibenden Ding. Solche Wirklichkeit bedingt die notwendig referentielle (weltliche) Funktion des Gesprochenen und schließlich (sprachlich) den möglichen intrapersonalen symbolischen Prozeß. In ihrer rohesten Artikulation wird die verbindende Botschaft etwa dem Teilnehmer einer Rock-Veranstaltung eingehämmert; nach der anderen Seite ruft Miles Davis: So what!

Auf einer zweiten Ebene hat Barthes die wortsprachliche Kommunikation zur zeichensprachlichen erweitert. Ausgehend von den (sprachl.) Möglichkeiten des Bezeichnenden, seinen segmentierenden und integrierenden Leistungen. Innerhalb ihrer entfaltet sich die (gesch.) Wirklichkeit der pratique signifiante —etwa als Kleidermode. Und an ihr hat die notwendige Orientierung durch eine (weltl.) Mythologie des Alltags ihr Feld.

Dieser Sache entspricht unvermittelt (!) ein Denken, das von den (gesch.) Zeichen her seine Wirklichkeit im Lesen hat. So steht es aber im Banne von schon fixierten (weltl.) Systemen. Aus deren Zwängen bricht es schließlich zu seinen (sprachl.) Möglichkeiten auf, indem es jene destabilisiert —statt nur zu lesen selber Zeichen seiner entbundenen Einbildungen setzt, die Funktionen des Imaginären zur Geltung bringt. Ob nun mit der Aggressivität einer Bennetton-Werbung oder mit den verhaltenen Signalen von Twombly oder Kline. Sie alle gehen an oder verblassen je nach dem «Überkommen» der Botschaft beim Rezipienten.

Nach der Semiologie die Anthropologie. Erst sie zeigt das Sprachwesen in seiner vollen Konkretion, weil an einer Menschwerdung, in welcher Nach-welt und Vorgeschichte zu einer selben Gegenwart zusammenschießen.

Das Denken offenbart sich im Umbruch der Sprache zur menschlichen an der (sprachl.) Gewalt gesellschaftlicher Verbote. Erst ihr Einschränken treibt das Mögliche als solches hervor. Die entsprechende Wirklichkeit erhellt im (gesch.) Unter-

scheiden von Verwandtschafts-beziehungen, welche wiederum die gesellschaftliche Organisation auf dem Boden einfachster und deshalb dualistisch geprägter Vorstellungen tragen. Was da notwendig ist, hat seine eigentümliche (weltl.) Ausgestaltung in einer geschlossenen Fülle von gesellschaftlichen Tabus.

Ihnen entspricht die Sache, welche von der (weltl.) zwingenden Gegenwart eines Totem ist. Vor seiner magischen Gewalt erschließen sich die (sprachl.) Möglichkeiten des Lassens und Tuns an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit. Zu gesellschaftlicher (gesch.) Wirklichkeit kommt sie aber durch Verdoppelung des Menschen auf bestimmte Funktionen hin —sei es durch die persona, die Maske oder die sonstige Übernahme einer Rolle, welche dazu angetan ist, die jeweilige Welt durch Zauber zu beherrschen.

Zwar stützt sich die strukturalistische Anthropologie vornehmlich auf ethnologische Forschung, behauptet aber die Gegenwart des Totemismus mit und ohne Tabu. Um hier nur Heizers Arbeiten in der Landschaft oder Serras Gebilde zu erwähnen —aufgerichtete Stahlplatten, erst recht seinen Denkmals-Entwurf für den Holocaust. Was würde darin künstlerisch zu denken gegeben? Sollte es in Rede übersetzt werden?

Schon aus ihrer Tektonik her verlangt die Submoderne eine letzte Dimension des Denkens, in der es auf sich selber kontrahiert ist. Wenn entkörperlicht, so doch keineswegs «entmaterialisiert» —oder gar ein Gedanke aus reiner Vernunft.

Auch noch das funktionale Denken der fregeschen, schlickschen und kuhnschen Besinnung auf die Wissenschaften will in die Submoderne übersetzt werden. Der Abschied von ihm unterläuft seine ausschließende Beziehung auf die Sprache des Vorstellens und Erlebens. Mit Ryles Sprachanalyse erreicht die Submoderne den gemeinsamen Boden der alltäglichen performances überhaupt. Sie geben uns das Stichwort zur Charakterisierung einer Denkart, die man für gewöhnlich und unbestimmt genug als die «analytische» kennt.

Allgemein begegnet das submoderne Denken der Warum-Frage mit einem «Warum nicht?» Diese verleiht auch seiner Kunst-Produktion eine neuartige Selbstsicherheit. Die Frage nach dem Grund wird dort nicht weniger entkräftet als im funktionalen Denken die Frage nach dem Wesen. Das moderne Unsinn-Verdikt gegenüber der sog. Metaphysik beeindruckt die Sammlung auf die sprachliche performance nicht mehr. Denn da wartet allemal Ryles Frage: «Why does it make non-sense?» Hat man darauf etwa vor einem Kopf-stehenden Baselitz eine haltbare Antwort? Sogar für die wissenschaftliche Rede ist das logistische Sinn-Kriterium nur noch beschränkt brauchbar.

Inmitten seiner Versuche, alle Arten von Unsinn angemessen zu klassifizieren, erinnert Austin daran, daß die philosophische Tradition vor Frege, vor dem verification movement, für das funktionale Denken von verschwindender Bedeutung war. Submodern übersetzt, wird die Sprachlogik von der ausschließlichen Rücksicht auf statements gelöst, um die ganze Vielfalt des Gesprochenen zu thematisieren —und zwar in dem, was es ausrichtet. Eben daraufhin versteht sich Austins Titel: *How to do things with words.* Daß auch sie ihrem Sinn nach zuerst action oder performance sind, hat schon Yves Klein künstlerisch gedeutet.

Doch den maßgeblichen Schub in das Denken auf performance hin hatte Ryle erbracht —ausgehend von einer für die submoderne Restitution von Philosophie

unerhörten Frage, was sie denn sei— mit dem bezeichnenden Zusatz: wenn sie überhaupt etwas ist, nicht bloß Parasit der positiven Wissenschaften. Etwa wenn sie sich heutzutage in eine philosophy of mind zu retten sucht, in einen Appendix zur Hirn-Physiologie.

Ryles Reflexionen sind in die Sprache des Alltags eingekehrt und so in die live thinkings, die wir etwa in Lichtensteins Sprechblasen lesen. Eine Kunst des unmittelbar Verständlichen, die dessen Verständlichkeit nur insofern bricht, als sie etwa Repräsentationen zu Reklamezwecken imitierend um ihren Zweck bringt —so mit Warhols Anblick einer Suppen-Dose. Wie kann aber solches Zeigen eine künstlerische Aufgabe sein? Diese Frage sollte die Unterstellung solcher Aufgaben «verunsichern». Daß Kunst als etwas «Besonderes» erscheine, versteht sich nicht von selbst.

Analog dazu fragt Ryle: Wozu analytische Philosophie, wenn das Sprechen des Alltags keiner Nachhilfe bedarf, sich verständlich zu machen? Nicht einmal dort, wo ihm syntaktische Fehler unterlaufen oder Ungenauigkeiten stören, bedarf es der Hilfe logischer Technik.

Paradoxerweise möchte man sagen: Philosophie ist deshalb nötig, weil sie da ist. Denn erstens hat sie es mit den Möglichkeiten der Irreführung durch die ihr eigentümliche Sprache zu tun. Sodann mit ihrer geschichtlichen Wirklichkeit —zumal der irreführenden Tradition des von Descartes erfundenen Bewußtseins. Schließlich mit der in ihrer Denkweise liegenden Nötigung, Paradoxien und überhaupt Dilemmata zu erzeugen, welche unser heutiges Weltverständnis zumal durch eine totalisierende Deutung physikalischer und letztlich psychologischer Erklärungen beirren. Die überkommene theoretische Einstellung hat sich an der unaufhebbaren Vielfalt der Aufgaben des Sprechens versehen. Insbesondere dort, wo man immer noch der funktionalen Vorstellung von «Einheitswissenschaft» nachhängt. Sie ist ebenso haltlos wie eine Unterstellung der Technik oder auch der Kunst in singulärer Bedeutung. Um hier nur die Vielfalt sprachlicher Aufgaben bei einer Börsensitzung zu erwähnen. Sie behaupten sich sogar vor einer Theorie der sog. Logischen Konstanten.

Die Philosophie des performativen Denkens sucht sich selbst ihre Aufgaben. Wären sie als philosophische etwa sublime tasks? Leider nein —antwortet Ryle. Nichts Erhabenes —wie jenes, das Aristoteles der Philosophie zugesprochen hatte. Und sogar: Nichts Schönes, weil nichts —um bei seiner Poetik zu bleiben—, was uns übertrifft. Allenthalben gelten die Anderen, die nicht einmal uns, sondern denen wir in unseren performances gleichen. Auch sie von durchschnittlicher Verständlichkeit; denn die Öffentlichkeit der Sprache ist ihr Element.

Schwingt in dieser Feststellung ein «Unbehagen an der Kultur»? So geht es nicht wenigen vor den Produktionen zeitgenössischer Kunst. Aber sie sind darin das Opfer einer Homonymie, eines widersinnigen Continuierens gewesener Kunst, einer Melancholie aus dem Unvermögen, unsere Geschichte, unsere Welt und unsere Sprache je von Grund auf zu unterscheiden «will sagen: aus dem Grunde, welcher die σοφία zu aller Philosophie gewesen ist. Auch noch die Gleichgültigkeit gegen sie hat ein Recht, sich vollständig zu artikulieren.

Wir sehen: Gegen ihre innerste Verfassung läßt die Submoderne wo nicht das Erfüllen, so doch das Erledigen eines vollständigen Geflechts unterschiedlicher Aufgaben erkennen. Unter ihnen erschien als letzte die Entfaltung des auf sich selbst

contrahierten Denkens. Mit ihm kommt Dummett auf Freges Vorgabe zurück und entnimmt ihr erstens, «daß die Philosophie ihr Ziel in der Struktur-Analyse des Gedankens hat; daß zweitens das Studium des Gedankens scharf vom Studium des psychischen Denkpozesses zu unterscheiden ist; und schließlich daß die allein angemessene Methode zur Analyse des Gedankens in einer Analyse der Sprache besteht». Diese ist nicht als Eines, sondern in der Vielfalt ihrer performances vorstellig zu machen. Getragen und geworfen von *The seas of language*.

Wie versteht sich ihr submoderner Sprecher? Selbst in der Contraction auf das Denken ist er nicht wieder das animal rationale. In der Öffentlichkeit seines Sprechens ist er vielerlei, nur nicht der Eine, den noch die Kern-Besinnung der Moderne erinnert hatte —nämlich der sich von sich unterscheidende Mensch. Als solcher war er in jeder der epochalen Weisheitsgestalten des Abendlandes zur Sprache gekommen —einer ihrerseits unterschiedenen. Sollten wir da noch mit Heidegger die Nachbarschaft des Denkens zum Dichten suchen? Nein. Warum nicht?

Der Rückgang aus den je eigenen Sphären der submodernen Zumutungen, der modernen Besinnung, der Geschichte gewordenen Philosophie führt auf jenes Wissen zurück, das sie hervorgerufen hat —die σοφία. Ryle kennt sie noch als Lebensklugheit —mit ihrer Maxime: gib acht! Jedoch keineswegs auf das Ganze, wie es vor aller Philosophie zu denken gegeben hat. Etwa durch ein ursprüngliches Zeigen? Nein. Sondern aus einem anfänglichen Wissen-lassen, wie es nur ein Sagen vermag. Warum? Weil da nicht nur das «wie es ist», nicht einmal nur das «wie es zu sein hat», sondern zuvor das «wie es nicht zu sein hat» zur Sprache kommt. Dies vermag nur ein Wort zu bewahren, zu verkünden und zu erläutern.

Zuletzt geht uns am performativen Denken ein Mensch auf, dem die Unterscheidung von sich so gleichgültig ist, daß er sie als offenkundigen Widerspruch zu durchschauen meint, sogar als Inbegriff des Sinnlosen. Daher sein Gerede von Sinngebung. Er hat es fertiggebracht, das Gehör für das Gesagte der Musen, für die Botschaft des Neuen Testaments, für das Gedicht der Einbildungskraft Rousseaus und seiner Nachbarn zu betäuben. Auch wenn er es vielfältig beredet, sagt es ihm schon deshalb nichts, weil es ihm nicht Alles sagen kann. Nur Vielerlei —erst recht, wo er sich eigens fragen muß: Qui parle? Ihm hat sich sein Unterschied vom Tier zu einem vernunftlosen «mehr und weniger» aufgelöst.

Zugunsten des gehörigen Unterscheidens hatte Pindar gefragt: «Was aber ist Wer?» und geantwortet: «Eines Schattens Traum der Mensch» (*Py.* VIII 96). Das können die Schattenlosen der Submoderne nur als Metapher eines gebrochenen Lebensgefühls erklären und werden nicht fragen: Wer wirft da den Schatten? Nur jener, der bedacht hat, wie er selber zum Schatten werden möchte. Erst daraufhin träumt er den zur Vortrefflichkeit bewegenden Traum einer Erfüllung, die ihn als Gunst überkommt. So sehr über seine performances hinaus, daß ihn auch Lévi-Straußens Ausblick auf das Ende des Menschen-Tiers, weil seiner Erde, nicht berührt. Nicht einem wie auch immer bestimmten Etwas, sondern nur der Weisung eines gegründeten Nein! entspringt das Alles des unterschiedenen Menschen.

Der Gedanke daran findet wohl in der Gegenwart, wenn auch nicht unter den Submodernen seinen Ort. So will es die Unterscheidung des Denkens von sich und zwar zu dem erfreulichen Gedächtnis der Ersten σοφία.

In Rücksicht auf deren Wort ist nicht nur keine neue zu erbringen, nicht einmal eine neue Philosophie oder auch nur Besinnung, sondern allein deren Tektonik zu erschließen. Das ist —submodern gesprochen— eine arte povera. Sie verdankt sich —noch einmal mit Pindar— der «freundlichdenkenden Ruhe» —Tochter der Gerechtigkeit (*Py.* VIII 1). Sie steht in der Gelassenheit zu dem Ganzen der Geschichte und der Welt des Denkens. Aus der Einsicht in die Gründe ihrer Geschlossenheit. In der freiesten Anerkennung des Vollbrachten. Ob sich die heutige Kunst zu einer analogen Unterscheidung der Sprache entschließen könnte?

Noch Ezra Pound hatte gelernt: ποίησις ist Dichten im Sinne von densitare. Für die Aufgabe eines logotektonischen Verdichtens bewahrt der griechische Anfang —nicht Ursprung— der Philosophie einen Wink: Jede Technik des Vollendeten hat ein Viertes zu der Dreiheit gekannt, die dem Einen, statt dem grenzenlos Unterschiedlichen, entspringt. Dieses Vierte ist der zum Körper gewordene reine Gedanke. Von jenem, den die Submoderne austrägt, hat er sich aus dem Gedächtnis der dreifältig zu denken gebenden σοφία unterschieden. Ihr antwortet er, indem er ihr Gedachtes so baut, wie es Alles ist. Mit durchgängiger Unterscheidung. Kunst des erneut «schönen» λόγος.

HERIBERT BOEDER

Universität Osnabrück.

EL CONCEPTO DE TOLERANCIA[1]

I

Un título que remite de modo escueto y directo al concepto de tolerancia nos pone, desde el comienzo, frente a un tema que sobrepasa ampliamente el ámbito restringido al interés de quienes se ocupan profesionalmente de cuestiones relevantes para la filosofía. La palabra «tolerancia» tiene hoy una presencia central en el debate público, en la discusión política e incluso en la convivencia cotidiana. Junto con otros términos asociados a ella, tales como «democracia», «pluralismo», «libertad», y también «autoritarismo», «fundamentalismo», la palabra *tolerancia* juega un papel que va más allá de la función habitual de expresión de un concepto con sus diferentes connotaciones, pues forma parte del pequeño conjunto de términos en los que se expresa, de algún modo, también la atmósfera intelectual y vital de la época.

Esta peculiar presencia en el debate público coloca a la noción de tolerancia en una situación especial también desde el punto de vista del interés propiamente filosófico. En el lenguaje habitual de la vida cotidiana apelamos constantemente a términos cargados de presuposiciones implícitas que pueden ser filosóficamente relevantes. Y lo hacemos de un modo que debe buena parte de su eficacia práctica inmediata justamente al hecho de que no reparamos expresamente en ese entramado de presuposiciones que subyace al empleo de los términos en el lenguaje corriente. Basta pensar, por poner tan sólo un ejemplo, en la frecuencia con que apelamos en el lenguaje habitual a palabras aparentemente tan inocentes como «ser» y como «tiempo», que desde el punto de vista de la reflexión filosófica, sin embargo, designan temas fundamentales e inagotables, que los filósofos se han esforzado durante siglos por elucidar, con éxito muchas veces sólo parcial. Esta notoria divergencia entre la apelación más o menos ingenua, pero prácticamente eficaz, a determinados términos en el uso habitual del lenguaje, por un lado, y la en ocasiones árida y sofisticada discusión filosófica sobre los conceptos expresados por esos mismos términos, por el otro, no causa habitualmente gran preocupación a quienes no pretenden convertirse en filósofos, pues

---

[1] Una primera versión de este texto fue leída en el marco de una clase magistral dictada en el acto de apertura del año académico 1997 en la Universidad de los Andes, Santiago, Chile, el 3 de abril de 1997. Agradezco a mis colegas Marcelo D. Boeri (Buenos Aires) y Alfonso Gómez Lobo (Georgetown) por sus observaciones y por animarme a publicar el texto. He mantenido para la publicación el carácter de lección del texto original.

tal divergencia muchas veces no parece tener consecuencias inmediatas desde el punto de vista práctico. Esto vale, sobre todo, para el caso de los conceptos fundamentales de la filosofía teórica, que, siendo fundamentales desde el punto de vista teórico y sistemático, en el ámbito de la actividad práctica y del pensamiento no-filosófico quedan, sin embargo, generalmente relegados al trasfondo, en calidad de presupuestos no temáticos. La actividad práctica inmediata no sólo puede, en principio, prescindir de preguntas como la de qué es el tiempo o la de qué significa «ser», sino que parece incluso que la renuncia a plantear de modo expreso tal tipo de preguntas forma parte de los presupuestos mínimos de su eficacia.

Muy distinto es el caso, en cambio, con aquellos conceptos que, por su relevancia inmediata en la orientación de la praxis, suelen ser objeto de reflexión expresa e incluso de debate público ya en el ámbito de la actividad práctica misma, y en el de las diversas instituciones y disciplinas destinadas, de diversos modos, a regularla. En estos casos, se trata de conceptos de alcance estético, antropológico, ético-moral, político o religioso, que, desde el punto de vista filosófico, caen más bien bajo la esfera de competencia de la filosofía práctica, y no de la filosofía teórica, o bien de conceptos de alcance primariamente teórico, pero poseedores al mismo tiempo de un núcleo de significación relevante desde el punto de vista práctico. Todos sabemos que, por ejemplo, en el caso de nociones que expresan evaluaciones morales, políticas o estéticas, no es infrecuente que haya diversidad de opiniones e incluso debate expreso sobre el genuino significado que debe asignarse a las nociones empleadas para expresar tales evaluaciones. Preguntas como la de qué sentido ha de concederse a la palabra justicia o cómo debe entenderse realmente la noción de libertad, para poner sólo un ejemplo, no están tan distantes de los intereses del debate público como las preguntas por la esencia del tiempo o por el significado del ser, y suelen incluso plantearse en términos no filosóficos, pero de modo suficientemente expreso, ya en el ámbito propio de la reflexión cotidiana. El interés de este tipo de cuestiones hace que muchas veces el público común abandone transitoriamente su habitual indiferencia frente a las discusiones de los filósofos, e incluso reclame su ayuda en la clarificación de nociones cuya importancia se ha hecho manifiesta, precisamente, en la confrontación de ideas entre los diferentes grupos de opinión representados en la sociedad. Lamentablemente, los filósofos muy rara vez están en condiciones de proveer el tipo de soluciones que el público exige de ellos frente a este tipo de problemas, pues lo que se exige suelen ser soluciones radicales y sencillas a preguntas que, ya por el modo como suelen estar planteadas, justamente no permiten el tipo de respuesta que se espera obtener de ellas. Pero esto no significa, desde luego, que la filosofía no esté en condiciones de aportar nada relevante desde el punto de vista práctico a debates tan importantes, que conciernen a aspectos fundamentales de la vida de las personas en la comunidad. Por el contrario, la filosofía siempre ha tenido y, a mi juicio, todavía sigue teniendo mucho que aportar en este ámbito de problemas. Pero su aporte no puede darse nunca del modo directo y expeditivo que desearían aquellos que se dirigen a ella en la búsqueda de un conjunto de recetas prácticas, cuya simple implementación produjera, sin más, los resultados esperados. El aporte de la filosofía no puede darse sino a través del camino, más largo y menos directo, de la clarificación conceptual.

El concepto de tolerancia se cuenta, sin duda, entre aquéllos cuya clarificación nadie vería como un asunto reservado al interés de los filósofos profesionales. Por lo

mismo, intentaré abordarlo aquí de un modo que me permita, en alguna medida, realizar el tipo de aporte a la discusión pública que puede esperarse legítimamente de la filosofía en estos casos, es decir, un aporte limitado al plano de la clarificación conceptual y centrado en la discusión de cuestiones de principio. Dejaré de lado, pues, toda una amplia gama de posibles enfoques complementarios de tipo histórico, sociológico, político y hasta psicológico, y me concentraré en una tarea más modesta, pero previa, consistente en tratar de fijar el alcance del concepto de tolerancia en el significado aquí relevante. Mi argumento contendrá tres pasos fundamentales. Comenzaré (II) tratando de explicar, en un plano puramente descriptivo, de qué tipo es, estructuralmente hablando, la disposición que llamamos «tolerancia», en el sentido aquí relevante. A continuación (III), intentaré dar cuenta de la diferencia que se presenta, en un plano de consideración normativo, entre formas positiva y negativamente calificadas de tolerancia, enfatizando el hecho de que las formas positivamente calificadas de tolerancia refieren a actitudes de tolerancia justificables racionalmente. Por último (IV), defenderé la tesis de que una actitud de tolerancia racionalmente justificable es siempre una actitud apoyada en determinados presupuestos normativos, que al mismo tiempo le prestan fundamento y le trazan ciertos límites internos.

II

Los términos «tolerancia» y «tolerar» tienen en el lenguaje corriente varios significados diferentes. Muchos de esos significados no son relevantes para nuestra discusión del concepto de tolerancia, pues aquí nos interesa tan sólo el significado del término que alude a un determinado tipo de disposición del carácter, dotada de una cierta calificación moral. Pero es obvio que hablamos de tolerancia no sólo en contextos morales, sino también en contextos claramente no morales o extra-morales. Ejemplos de un uso moral de la noción de tolerancia pueden ser enunciados del tipo: «Juan (no) toleró los agravios de su hijo», «el maestro (no) tolera la impuntualidad de los alumnos», o «la comisión declaró que no se toleraría que se alterara el orden público». Estos ejemplos aluden, sin duda, a actitudes situadas en el plano moral o, al menos, a actitudes moralmente relevantes, no importa ahora si se trata en estos ejemplos de actitudes que deban considerarse como positiva o negativamente calificadas desde el punto de vista de la evaluación moral misma. En cambio, enunciados del tipo «Pedro (no) toleró el frío de la noche», «el paciente (no) toleró la medicación las primeras dos semanas», o bien «el material del dispositivo de dirección (no) tolera la vibración causada por las irregularidades del pavimento» ejemplifican usos no morales del concepto de tolerancia. En español, las expresiones verbales «tolerar»-«no tolerar» así como el sustantivo «tolerancia» tienen esta ambivalencia que permite emplearlas tanto en sentido moral como en sentido no-moral. En cambio, es interesante el hecho de que el uso del sustantivo «intolerancia» parece estar restringido exclusivamente al plano de la evaluación moral. Así, por ejemplo, hablamos en sentido no-moral de «tolerancia del material», pero no de «intolerancia del material».

Desde el punto de vista que aquí interesa, no es necesario detenernos a considerar todas las posibles diferencias semánticas reflejadas en los múltiples usos de los términos «tolerar» y «tolerancia» en el lenguaje habitual. Basta con que retengamos la dife-

rencia, al menos tendencial, entre usos morales y usos no-morales del término, e intentemos, sobre esta base, examinar de modo más preciso la noción de tolerancia en su sentido moral-evaluativo.

Una distinción importante como punto de partida para fijar las características del uso moral de la noción de tolerancia está dada por la oposición entre los usos del verbo «tolerar» que podemos llamar, respectivamente, «tolerar algo» y «tolerar que...». El verbo «tolerar» se construye, principalmente, de dos modos, a saber: con nombre sustantivo (o expresión nominal de valor sustantivo) y con cláusula sustantiva introducida por «que». Decimos, por ejemplo, «el material (no) tolera la vibración», «Pedro (no) tolerá el frío», o «Juan (no) toleró los agravios», pero también «la comisión (no) tolera que se altere el orden», o «el maestro (no) tolera que los alumnos sean impuntuales». Los primeros enunciados ejemplifican la construcción «tolerar algo», mientras que los últimos ejemplifican la construcción «tolerar que...».

Es importante notar aquí que entre estos dos usos se da una peculiar asimetría, en el siguiente sentido: todas las construcciones del tipo «tolerar que...» pueden transformarse, por vía de nominalización, en construcciones semánticamente equivalentes del tipo «tolerar algo», pero, en cambio, no todas las construcciones del tipo «tolerar algo» pueden ser transformadas en construcciones equivalentes del tipo «tolerar que...». Así, por ejemplo, el enunciado «la comisión (no) tolera que se altere el orden» puede transformarse en «la comisión (no) tolera las alteraciones del orden» y, del mismo modo, el enunciado «el maestro (no) tolera que los alumnos sean impuntuales» puede transformarse en el enunciado «el maestro (no) tolera la impuntualidad de los alumnos», y otro tanto vale, en principio, para todos los enunciados construidos originalmente por medio de la expresión «tolerar que...». En cambio, un simple examen permite ver enseguida que entre los enunciados del tipo «tolerar algo» sólo algunos pueden ser transformados en enunciados semánticamente equivalentes del tipo «tolerar que...», pero muchos otros no. Veamos algunos de nuestros ejemplos anteriores: el enunciado «Juan (no) toleró los agravios de su hijo» puede transformarse en «Juan (no) toleró que su hijo lo agraviara», así como el enunciado «el maestro (no) tolera la impuntualidad de los alumnos» puede transformarse en «el maestro (no) tolera que los alumnos sean impuntuales». Estos son ejemplos de enunciados del tipo «tolerar algo» que admiten una transformación en enunciados semánticamente equivalentes del tipo «tolerar que...». En cambio, los otros enunciados del tipo «tolerar algo» antes mencionados no pueden ser transformados en enunciados equivalentes del tipo «tolerar que...»: el enunciado «el paciente toleró la medicación las primeras dos semanas» no puede transformarse en «el paciente toleró que se le diera la medicación las primeras dos semanas», el enunciado «el material (no) tolera la vibración causada por el pavimento» no puede transformarse en «el material (no) tolera que el pavimento cause vibración», y el enunciado «Pedro (no) toleró el frío de la noche» no puede transformarse en «Pedro (no) toleró que hiciera frío en la noche». En todos estos últimos casos, la transformación conduce a enunciados del tipo «tolerar que...», que, desde el punto de vista semántico, no son equivalentes a los correspondientes enunciados originales del tipo «tolerar algo», precisamente porque en la transformación de unos a otros la expresión «tolerar» cambia notoriamente su significado.

Es preciso advertir que, entre los enunciados del tipo «tolerar algo», sólo admiten transformación en enunciados semánticamente equivalentes del tipo «tolerar que...»

precisamente aquéllos que ejemplifican usos morales de la expresión «tolerar». En cambio, los enunciados del tipo «tolerar algo» que emplean la expresión «tolerar» en un significado no-moral no pueden transformarse en enunciados semánticamente equivalentes del tipo «tolerar que...», pues en tal transformación el alcance de la expresión «tolerar» cambia, y cambia justamente porque adquiere, al menos pretendidamente, un significado de tipo moral-evaluativo que no estaba presente en el enunciado originario del tipo «tolerar algo». Nótese, por caso, la diferencia entre decir «Pedro (no) toleró el frío de la noche» y «Pedro (no) toleró que hiciera frío en la noche»: en el segundo enunciado el empleo de la expresión «tolerar» tiene un alcance completamente diferente, lo cual hace que, desde el punto de vista del contenido, el enunciado sea absurdo o, cuando menos, no pueda estar tomado en sentido literal, sino metafórico o irónico. Pues, salvo que Pedro fuera capaz de disponer sobre los cambios climáticos o bien capaz de oponerse a ellos con alguna perspectiva de éxito, sería absurdo decir de él que (no) toleró que hiciera frío de noche[2].

Con esto hemos dado un primer paso: el análisis que busca fijar la significación propiamente moral del concepto de tolerancia debe orientarse a partir del uso del término en estructuras del tipo «tolerar que...». Para intentar avanzar ahora en la caracterización de la estructura propia de la disposición llamada tolerancia consideremos brevemente el contenido de los sub-enunciados introducidos por «que», por medio de los cuales se complementa el verbo «tolerar» en las estructuras del tipo «tolerar que...». Esto nos permitirá extraer algunas conclusiones importantes relativas al tipo de objeto al que queda referida estructuralmente la actitud de la tolerancia. En el sentido aquí relevante, se tolera fundamentalmente tres tipos de «cosas», a saber: 1) que alguien crea, piense, quiera o prefiera algo, 2) que alguien diga o afirme algo y, por último, también 3) que alguien haga algo. Vale decir, lo que se tolera son 1) las creencias, las opiniones, los deseos o las preferencias de alguien, además 2) sus dichos o sus expresiones, y, por último, también eventualmente 3) sus actos o acciones. Es fácil ver que entre estos tres tipos de objetos de referencia de la tolerancia hay, al menos desde determinada perspectiva, cierta prioridad del tipo de objetos mencionado en 1), mientras que el tipo de objetos mencionado en 2) —es decir, los dichos y expresiones de alguien— así como, de otro modo, el tipo mencionado en 3) —es decir, las acciones— resultan, de algún modo, reductibles al tipo de objetos mencionado en 1) —es decir, a las creencias, las opiniones, los deseos y las preferencias.

¿En qué sentido, sin embargo, las acciones resultan aquí reductibles a las creencias, los deseos y las preferencias? Esto puede comprenderse fácilmente si se repara en el hecho de que entre las acciones de un agente sólo pueden ser objeto de tolerancia aquéllas que pueden ser consideradas como acciones plenas, es decir, como acciones voluntarias y, de uno u otro modo, conscientemente queridas por el agente mismo. Y se las tolera, precisamente, en la medida en que, como acciones voluntarias, expresan exteriormente determinados deseos, creencias y preferencias de dicho agente.

---

[2] Con todo, aunque no decimos habitualmente cosas como «Pedro (no) *toleró* que hiciera frío de noche», a veces decimos de hecho cosas del tipo «Pedro no *tolera* que haga frío de noche». Pero no es menos cierto que la expresión «tolerar» está empleada aquí en un sentido peculiar: la expresión significa simplemente que a Pedro le disgusta o le molesta de modo extremo el hecho de que haga frío de noche, pero no sugiere que Pedro estuviera de algún modo en condiciones de impedir que así fuera.

Las acciones involuntarias, en cambio, pueden ser objeto de reproche, de perdón, de compasión o también incluso, en ciertos casos, de alabanza, pero no constituyen, en sentido propio, un posible objeto de referencia de la actitud de tolerancia, pues, en cuanto involuntarias, justamente no se considera que expresen creencias, deseos o preferencias con las cuales el agente mismo está identificado. Ahora bien, el hecho de que, a los efectos que aquí interesan, las acciones puedan considerarse reductibles a los deseos, creencias y preferencias del agente no significa, desde luego, que el ámbito de las acciones toleradas deba tener las misma extensión que el de los deseos, creencias y preferencias que pueden ser tomados como objetos de tolerancia. De hecho, ocurre frecuentemente que se toleren determinados deseos, creencias o preferencias y, al mismo tiempo, se consideren intolerables las acciones en las que dichos deseos, creencias o preferencias pudieran expresarse de modo práctico. No es inusual, por ejemplo, que en el marco de sociedades democráticamente organizadas y de tendencia fuertemente liberal se tolere, al menos dentro de ciertos límites, la expresión y la defensa de opiniones políticas, incluso radicales, en contra del propio orden institucional que garantiza el poder expresarlas, pero, a la vez, se reprima y castigue judicialmente todo intento de llevar a la práctica tales convicciones políticas a través de acciones encaminadas a suprimir el orden político instituido[3]. Comoquiera que sea, y sin entrar en la discusión de su verdadero alcance, esta asimetría sólo muestra que el ámbito de los deseos, las creencias y preferencias toleradas suele ser, de hecho, extensionalmente más amplio que el de las acciones toleradas. Pero, con todo, sigue en pie el principio de que una acción sólo puede ser objeto de tolerancia allí donde constituye una acción plena o voluntaria, que, como tal, da expresión a determinados deseos, creencias y preferencias del agente. Algo análogo vale para el caso de los dichos y las expresiones. También éstos constituyen posibles objetos de tolerancia sólo en la medida en que manifiestan exteriormente determinadas actitudes interiores del agente, tales como sus deseos, creencias y preferencias. Desde el punto de vista que aquí interesa, los dichos y expresiones de un agente pueden considerarse como una clase peculiar entre sus acciones. También los dichos y las expresiones de un agente podrían ser, pues, objetos de tolerancia sólo en la medida en que de modo directo o indirecto puedan ser considerados, en algún nivel de análisis, como acciones plenas o voluntarias, es decir, sólo en la medida en que, en algún nivel de análisis, puedan contar como acciones que manifiestan exteriormente determinados deseos, creencias o preferencias con los cuales el agente está conscientemente identificado.

Hay, pues, una dependencia de las acciones y las expresiones, en cuanto posibles objetos de tolerancia, respecto de los deseos, las creencias y las preferencias, por cuanto es precisamente la referencia a estados disposicionales interiores como los deseos, las creencias y las preferencias conscientemente asumidos como propios por el agente lo que permite calificar a sus actos y a sus expresiones como acciones plenas o voluntarias, en la medida en que manifiestan exteriormente tales deseos, creencias y preferencias. Esto no excluye, sin embargo, que, desde el punto de vista del juicio exterior sobre los actos del agente, esta relación de dependencia se invierta. Pues, en la

[3] En tal sentido apunta el principio defendido a veces por algunos representantes del pensamiento liberal, según el cual no hay opiniones o expresiones subversivas, sino sólo actos subversivos.

medida en que los deseos, creencias y preferencias —que son los genuinos objetos de referencia de la actitud de tolerancia— son disposiciones interiores y privadas del sujeto, sólo pueden ser objeto de evaluación exterior y, eventualmente, de tolerancia de parte de otros sujetos en la medida en que sean expresados exteriormente a través del lenguaje o del comportamiento. Tenemos, pues, dos aspectos complementarios: por una parte, a) el genuino objeto de referencia de la actitud de tolerancia viene dado por los deseos, creencias y preferencias del agente; por otra parte, b) tales deseos, creencias y preferencias sólo pueden ser evaluados por otros sujetos en la medida en que se expresen exteriormente a través del lenguaje o el comportamiento. En tal sentido puede decirse que, al menos, para un ser finito como el hombre, que no puede conocer de modo directo las disposiciones interiores de sus semejantes, los genuinos objetos de referencia de la actitud de tolerancia no son los meros deseos, creencias y preferencias del agente, sino más bien tales deseos, creencias y preferencias en cuanto expresados exteriormente de diversos modos a través del lenguaje y del comportamiento[4].

Ahora bien, deseos, creencias y preferencias constituyen, desde el punto de vista de su estructura lógico-categorial, distintas especies de lo que modernamente se conoce con el nombre genérico de «actitudes proposicionales». A través de los diferentes tipos de actitudes proposicionales el sujeto del caso se refiere de diversos modos a determinados contenidos proposicionales, es decir, a determinados contenidos expresables en la forma de un enunciado S-P. Por ejemplo, a un mismo contenido proposicional del tipo «Juan abandona (abandone) la comisión directiva», un sujeto puede referirse a través de actitudes proposicionales diferentes, expresadas lingüísticamente por locuciones verbales tales como «creo que...», «deseo que...» y «prefiero que...», o también «afirmo que...», «niego que...», «supongo que...», «ordeno que...» etc. etc. Por muy diversas que puedan ser entre sí éstas y otras actitudes proposicionales, presentan todas ellas una característica estructural común que las distingue precisamente en cuanto actitudes proposicionales, a saber: en la medida en que involucran la referencia a contenidos proposicionales expresables en enunciados de la forma S-P, involucran también todas ellas una referencia a la verdad y/o la falsedad de tales contenidos proposicionales. Dicho de otro modo: las actitudes proposicionales del tipo de las mencionadas arriba son modos peculiares de referirse a determinados contenidos proposicionales, en cuanto éstos son o pueden ser verdaderos y/o falsos.

La presencia de esta referencia a la verdad y/o la falsedad de los correspondientes contenidos proposicionales es fácil de detectar, incluso a primera vista, en el caso de

---

[4]) El componente b) marca un límite fáctico de la posibilidad de evaluación de las disposiciones interiores ajenas por parte de un sujeto finito, y alude, en tal sentido, a una condición empírica de la posibilidad de referirse evaluativamente a los deseos, creencias y preferencias de otros sujetos y, eventualmente, de ejercer respecto de ellos actitudes de tolerancia, intolerancia, etc. Pero un sujeto dotado de conocimiento infinito, que conociera de modo directo las disposiciones interiores de otros sujetos, estaría, desde luego, en condiciones de evaluar tales disposiciones aún en el caso de que no fueran expresadas exteriormente y, con ello, estaría, en principio, también en condiciones de ejercer respecto de ellas actitudes de tolerancia, de intolerancia, etc. En el cristianismo, y en otras religiones que sostienen la creencia en un Dios omnisciente e interesado de diversos modos por la conducta de los hombres, se da por sentado que las disposiciones interiores de los sujetos están sujetas a la evaluación de Dios y, eventualmente, también al castigo o la recompensa divinos.

actitudes proposicionales como «afirmar que...», «creer que...», «suponer que...», «negar que...» y otras del mismo tipo, pues: a) cuando alguien dice «afirmo/creo/supongo que S es P», está diciendo que tiene por verdadero el correspondiente contenido proposicional «S es P», sin considerar aquí las diferencias de certeza involucradas en esas diversas formas del «tener por verdadero»; y, en cambio, b) cuando se dice «niego que S sea P», se está diciendo que se tiene por falso el contenido proposicional «S es P»[5].

Algo más difícil de ver resulta, en principio, la referencia a la verdad y/o la falsedad del contenido proposicional correspondiente en actitudes proposicionales del tipo «desear que...», «preferir que...», «ordenar que...», etc., pues estas actitudes no pueden considerarse de modo directo como formas del «tener por verdadero» o del «tener por falso». Sin embargo, parece claro que, de un modo peculiar y más complejo, también actitudes proposicionales como desear, preferir, ordenar y otras del mismo tipo involucran la referencia a la verdad y/o la falsedad de los correspondientes contenidos proposicionales. Aquí hay que considerar, al menos, tres aspectos diferentes. En primer lugar, 1) actitudes proposicionales tales como desear, preferir y ordenar están por su propia estructura intencionalmente dirigidas a hechos, eventos o estados de cosas cuya ocurrencia aún no se ha producido, de modo que los contenidos proposicionales de tales actitudes en los cuales quedan expresados tales objetos intencionales deben considerarse como falsos o, al menos, como no determinadamente verdaderos, mientras aparezcan todavía como objetos de deseos, preferencias u órdenes. Dicho de otro modo: nadie puede desear, preferir u ordenar que ocurra más aquello que considera que aún no ha ocurrido. Desde el punto de vista del valor de verdad atribuido a los contenidos proposicionales en tales actitudes, esto implica que decir, por ejemplo, «deseo/ prefiero/ ordeno que S sea P» supone tener al mismo tiempo por falso o, al menos, por no determinadamente verdadero que S sea P. En este sentido, pues, los deseos, las preferencias y las ordenes involucran, al menos, una referencia indirecta a la verdad y/o la falsedad de los correspondientes contenidos proposicionales. Además, 2) actitudes proposicionales tales como desear, preferir y ordenar no presentan sus correspondientes contenidos meramente como falsos o como no determinadamente verdaderos, sino al mismo tiempo como contenidos que se espera, de diversos modos, que lleguen a ser verdaderos: decir «deseo/prefiero/ordeno que S sea

[5] Obviamente, ninguna de estas formas del «tener por verdadero» y del «tener por falso» implica que el contenido proposicional correspondiente sea realmente verdadero o falso, pues en todas estas formas del «tener por verdadero/falso» el sujeto está siempre expuesto a la posibilidad del error. Es obvio que las diferentes formas del «tener por verdadero/falso» no presuponen una correspondiente calificación material de los contenidos proposicionales a los que quedan referidas: se puede tener por verdadero un contenido proposicional verdadero, pero también uno falso, y se puede tener por falso un contenido proposicional falso, pero también uno verdadero. En esta falta de correlación interna entre la calificación material de la actitud proposicional como tal, por un lado, y la calificación material del correspondiente contenido proposicional, por el otro, reside el rasgo estructural que hace posible que el sujeto esté expuesto siempre a la posibilidad del error en todas estas actitudes proposicionales. Un caso diferente es el de la actitud proposicional «saber», la cual implica la verdad de los contenidos proposicionales a los que se refiere: cuando decimos, por ejemplo, «X sabe que P», estamos necesariamente implicando que el enunciado «P» es verdadero. En caso de ser «P» falso no podríamos decir de X que «sabe que P». El caso de «saber» es, pues, peculiar en este importante aspecto. Muchas de las consecuencias filosóficas de esta peculiaridad han sido sistemáticamente relevadas en la amplia discusión actual en el campo de la lógica epistémica.

P», además de declarar falso o no determinadamente verdadero que S sea ya P, implica expresar una cierta expectativa de que «S es P» llegue a ser en algún momento verdadero. En tal sentido, puede decirse que tales actitudes proposicionales involucran esencialmente un componente anticipativo referido a la ocurrencia de sus contenidos proposicionales, es decir, a la instanciación de la verdad de tales contenidos. Por último, y en estrecha relación con lo anterior, 3) puede decirse que en actitudes proposicionales como desear, preferir y ordenar va involucrada una toma de posición evaluativa respecto de la (no) ocurrencia de los correspondientes contenidos proposicionales, la cual presupone, en algún nivel de análisis, que se tenga por verdadero un enunciado evaluativo del tipo «es bueno/mejor/deseable que S (no) sea P». Quien desea/prefiere/ordena que S sea P afirma al mismo tiempo, al menos de modo implícito, que es bueno/mejor/deseable que S sea P. En tal sentido, actitudes proposicionales como desear, preferir, ordenar, etc. presuponen siempre, en algún nivel de análisis, actitudes proposicionales pertenecientes al ámbito del «tener por verdadero/falso». También por este lado, pues, aparece aquí una referencia indirecta a la verdad de determinados contenidos proposicionales, aunque ahora no se trata ya de los contenidos proposicionales propios del deseo, la preferencia o la orden como tales, sino del contenido proposicional de los enunciados evaluativos del tipo «es bueno/mejor/deseable que...», cuya verdad se presupone de modo implícito en el acto mismo de desear, preferir u ordenar.

Estamos ahora en condiciones de extraer algunas conclusiones más precisas respecto de la estructura lógico-categorial de la actitud de la tolerancia así como de su objeto propio de referencia. Hemos visto que, por su propia estructura, la actitud que denominamos tolerancia tiene por objeto propio de referencia determinadas actitudes proposicionales de otros sujetos como sus deseos, creencias y preferencias, en cuanto éstos pueden ser exteriormente expresados a través del lenguaje y el comportamiento. La actitud de la tolerancia es ella misma, por su parte, una actitud proposicional, a través de la cual un sujeto se refiere a determinados contenidos proposicionales, tal como lo mostró el análisis de la estructura «tolerar que...». En tal sentido, puede caracterizarse la actitud de tolerancia como una actitud proposicional referida a determinadas actitudes proposicionales de otros sujetos y situada, como tal, en un nivel diferente de las actitudes que constituyen su objeto propio de referencia: actitudes como los deseos, las creencias y las preferencias son modos como un sujeto se refiere o toma posición frente a determinados hechos, eventos o estados de cosas; actitudes como la tolerancia, en cambio, son actitudes de segundo orden, a través de las cuales un sujeto diferente toma, a su vez, posición frente a las actitudes de otros sujetos respecto de determinados hechos, eventos o estados de cosas[6].

---

[6] La diferencia de niveles aquí señalada debe entenderse en un sentido funcional relativo al contexto del caso, y sólo implica que la actitud de tolerancia se sitúa, en cada caso, en un nivel de reflexión superior al propio de las actitudes que tal actitud de tolerancia toma por objetos de referencia. Esto no implica, sin embargo, que actitudes como el deseo, la creencia o la preferencia deban estar siempre situadas por debajo de actitudes como la tolerancia, pues la actitud de tolerancia puede funcionar en determinados contextos como objeto de referencia de los deseos, las creencias y las preferencias. Así, por ejemplo, una estructura como «Juan desea que Pedro tolere la insolencia de Ricardo» presenta un caso en el que la actitud de tolerancia de Pedro respecto de la insolencia de Ricardo es, a su vez, objeto del deseo de

Vimos, además, que las actitudes proposicionales que constituyen el objeto de referencia de la actitud de la tolerancia, tales como los deseos, las creencias y las preferencias, involucran, de diversos modos, una referencia a la verdad y/o la falsedad de sus correspondientes contenidos proposicionales: los deseos, las creencias y las preferencias de un sujeto involucran su toma de posición respecto de la verdad y/o la falsedad de determinados enunciados de la forma S-P, que —de modo directo o indirecto, implícito o explícito— resultan afirmados o negados en la correspondiente actitud proposicional. Ahora bien, en la medida en que la actitud de tolerancia se refiere, a su vez, a tales actitudes proposicionales de otros sujetos como a sus objetos de referencia propios, en esa misma medida, involucrará también una toma de posición respecto de la verdad y/o la falsedad de los contenidos proposicionales de dichas actitudes. Pero —y aquí reside un rasgo estructural y definitorio de la actitud de tolerancia— la tolerancia presupone una divergencia en la toma de posición respecto de la verdad y/o la falsedad de los correspondientes contenidos proposicionales por parte de aquel que tolera la actitud de otro, por un lado, y de aquel cuya actitud es tolerada por el primero, por el otro. Así, por ejemplo, si se dice «Pedro toleró que Juan prefiriera dejar sin efecto el contrato», se está queriendo implicar necesariamente: a) que Juan, en la medida en que prefiere dejar sin efecto el contrato, asume la verdad del enunciado evaluativo «es mejor/preferible dejar sin efecto el contrato», y b) que Pedro, en la medida en que tolera la actitud de Juan, rechaza justamente tal toma de posición de Juan respecto de la verdad de dicho enunciado evaluativo y considera, en cambio, que el enunciado «es mejor/preferible dejar sin efecto el contrato» es falso o, al menos, no determinadamente verdadero.

Es importante considerar en todo su alcance el hecho de que a la actitud de tolerancia sea esencial la presencia de una divergencia de este tipo en la toma de posición respecto de la verdad y/o la falsedad de determinados contenidos proposicionales, pues muchas veces se sostiene en el ámbito de la discusión pública la falsa creencia de que la actitud de tolerancia presupondría más bien una actitud de indiferencia o incluso de ignorancia escéptica de parte de quien tolera respecto de las materias que son objeto de creencia de los otros cuyas opiniones o actitudes debe tolerar. Sin embargo, es obvio ya desde un punto de vista meramente descriptivo que sólo puede adscribírsele una actitud de tolerancia a aquel que se comporta de determinada manera frente a ciertas actitudes de otros sujetos, a pesar de que éstas suponen un toma de posición respecto de la verdad de determinados contenidos proposicionales que resulta divergente de la propia. Dicho de otro modo: quien, por ejemplo, no sabe, ignora o prefiere no decidir si S es o no P, no puede, en rigor, tolerar que otro crea que S (no) es P; sólo puede tolerar que otro crea o sostenga que S (no) es P aquél que, al

---

Juan. En este caso, la actitud de tolerancia de Pedro está situada en un nivel de reflexión inferior respecto del deseo de Juan. A su vez, es obvio que este deseo de Juan podría ser convertido nuevamente en objeto de tolerancia de Pedro o de cualquier otro sujeto. La constatación de que la actitud de tolerancia se sitúa en un nivel de reflexión superior respecto de las actitudes proposicionales que constituyen su objeto de referencia tiene, pues, tan sólo un alcance funcional, que comprende dos aspectos: a) como toda actitud proposicional la actitud de tolerancia se sitúa en un nivel de reflexión superior respecto de sus propios objetos de referencia; b) en el caso de actitudes como la tolerancia se agrega la peculiaridad de que tales objetos de referencia son, a su vez, actitudes proposicionales de otros sujetos.

mismo tiempo, mantiene la opinión opuesta respecto de la verdad y/o la falsedad de dicho contenido proposicional. Entre sujetos que no toman posición alguna, ni en favor ni en contra de la verdad y/o la falsedad de determinados contenidos proposicionales, no hay, en rigor, todavía lugar alguno para una actitud que pueda describirse como «tolerante», pues la tolerancia presupone estructuralmente la divergencia en la toma de posición respecto de la verdad y/o la falsedad de los contenidos proposicionales en juego y, sobre esa base, también el distanciamiento de parte de quien tolera respecto del peculiar modo en que aquel cuya actitud es tolerada toma posición acerca de la verdad y/o la falsedad de tales contenidos proposicionales. La posibilidad de la tolerancia no tiene, pues, que ver, como se supone a menudo, con la renuncia a la toma de posición respecto de la verdad y/o la falsedad de los contenidos proposicionales en cuestión, y ni siquiera tiene que ver esencialmente con el grado de certeza con el cual el sujeto de la actitud de tolerancia asume la verdad y/o la falsedad de tales contenidos proposicionales. La actitud de tolerancia tiene que ver, más bien, con la renuncia en determinadas circunstancias y dentro de ciertos límites a intentar poner en práctica determinados medios para eliminar tales divergencias en la toma de posición frente a la verdad y/o la falsedad de determinados contenidos proposicionales. Pero esto no presupone, en modo alguno, nivelar las divergencias en cuestión a través de la renuncia a la toma de posición, ni tampoco supone necesariamente que el sujeto de la actitud de tolerancia cultive una actitud de distanciamiento escéptico respecto de sus propias convicciones. Y en realidad, como veremos más adelante, una actitud de tolerancia fundada en razones y, así, racionalmente justificable no sólo no excluye, sino que más bien presupone que el sujeto de dicha actitud posea, cuando menos, algunas convicciones fuertes, que, precisamente, presten sustento a su actitud de tolerancia[7].

Por último, y volviendo al objeto de referencia propio de la actitud de la tolerancia, es importante recalcar aquí lo siguiente. El análisis de la estructura formal de la

---

[7] La opinión intuitiva según la cual la actitud de tolerancia tiene alguna relación con el grado de certeza con el que los sujetos asumen la verdad y/o la falsedad de determinados contenidos proposicionales es, en mi opinión, injustificada en su pretensión habitual. Con todo, puede contener de modo indirecto un núcleo mínimo de verdad en el siguiente sentido: si la actitud de tolerancia presupone la divergencia en la toma de posición respecto de la verdad y/o falsedad de determinados contenidos proposicionales, es obvio que dicha actitud tendrá más ocasiones de ser puesta en práctica allí donde la materia de los asuntos en cuestión permita, objetivamente, un menor grado de certeza, pues ello aumentará la posibilidad de divergencia en la toma de posición de parte de diferentes sujetos. Respecto de contenidos proposicionales del tipo «2 + 2 = 4» hay muy poca ocasión de divergencia y, por ello, muy poca ocasión de ejercer tolerancia respecto de las actitudes de otros sujetos con relación a la verdad o falsedad de tales contenidos proposicionales. No es casual, desde este punto de vista, que sean precisamente las materias de índole práctica aquellas donde la actitud de tolerancia encuentra su ámbito más propio de despliegue, pues, como ya Aristóteles recalcaba, estas materias permiten generalmente, por su propia naturaleza, un grado mucho menor de exactitud y certeza, y posibilitan, entonces, un grado más amplio de divergencia en la toma de posición por parte de diferentes sujetos. Sin embargo, la esencial vinculación de las actitudes de tolerancia e intolerancia con las cuestiones de índole fundamentalmente práctico no se explica sólo por este lado. Hay una conexión general más profunda de las actitudes de la tolerancia y la intolerancia con el ámbito de lo que, en términos de Aristóteles, se denomina la verdad práctica. Cuestiones puramente teóricas parecen quedar excluidas por principio del ámbito de referencia de actitudes como la tolerancia y la intolerancia, salvo en cuanto, de modo indirecto, tengan consecuencias relevantes para el modo en que los sujetos se comportan en el mundo compartido de la praxis.

actitud de la tolerancia muestra que el significado moral de la expresión «tolerar» ha de buscarse a partir de estructuras del tipo «tolerar que...», y no a partir de estructuras del tipo «tolerar algo», al menos, si éstas no resultan transformables en estructuras semánticamente equivalentes del tipo «tolerar que...». El mismo análisis muestra, además, que el objeto de referencia propio de la actitud de tolerancia viene dado por determinadas actitudes proposicionales de otros sujetos, tales como sus deseos, creencias y preferencias, pues precisamente tales actitudes, y no otras, son las que proveen el contenido de las clßusulas introducidas por «que» en los usos moralmente relevantes de la expresión «tolerar». Ahora bien, de aquí se sigue que, en sentido propiamente moral, ni los hechos, ni los eventos ni los estados de cosas como tales, pero tampoco las personas como tales son objetos de tolerancia. Las personas no son, como tales, objetos de tolerancia, sino más bien, para decirlo en términos kantianos, objetos de respeto. Precisamente el reconocimiento del respeto debido a las personas en virtud de su misma calidad de personas suele ser, de hecho, una de las razones más fuertes que fundamentan la necesidad de cultivar una actitud de tolerancia respecto de, al menos, algunas de sus actitudes. Pero los objetos propios de la tolerancia en el sentido moral del término no son las personas mismas, sino, en todo caso, algunas de sus actitudes, en la medida en que tales actitudes comportan una toma de posición, relevante además desde el punto de vista práctico, respecto de la verdad y/o la falsedad de determinadas proposiciones referidas a hechos, eventos o estados de cosas[8].

---

[8] Estos últimos aspectos referidos a la vinculación tolerancia-verdad, por un lado, y a la vinculación tolerancia-respeto-persona, por el otro, se conectan con la cuestión, tan debatida en los tratamientos clásicos del problema de la tolerancia, acerca de si el error debe o no debe ser tolerado. Es manifiesto que, planteada de este modo y sin más precisiones, la pregunta contiene una equivocidad fundamental que impide responderla de modo satisfactorio. En un sentido, es obvio que lo único que puede ser tolerado es, justamente, el «error», pues, como mostró el análisis anterior, sólo se puede ejercer una actitud de tolerancia allí donde está dada una divergencia entre dos o más sujetos en la toma de posición respecto de la verdad y/o la falsedad de determinados contenidos proposicionales: desde el punto de vista del que tolera, la actitud tolerada representa siempre necesariamente una forma —más o menos relevante— del error, en cuanto supone o expresa una diferente toma de posición respecto de la verdad de los contenidos proposicionales en cuestión. Aquí, nuevamente, hay que distinguir entre el contenido proposicional como tal, con su correspondiente valor de verdad, y la actitud de un determinado sujeto respecto de dicho contenido proposicional. Como se vio (véase arriba nota 4), no hay necesariamente correlación entre la calificación material de ambos en lo que concierne a la distinción «verdadero»-«falso», de modo que un sujeto puede perfectamente tener por falso un contenido proposicional verdadero y por verdadero un contenido proposicional falso. Justamente, la actitud de tolerancia sólo puede entrar en juego allí donde, a juicio del que tolera, hay una discrepancia de este tipo entre la calificación material del correspondiente contenido proposicional, por un lado, y la calificación material de la actitud de un determinado sujeto respecto de tal contenido proposicional, por el otro. Es esta asimetría, precisamente, la que permite considerar como una forma de error la actitud del sujeto del caso respecto de dicho contenido proposicional. En tal sentido, lo que se tolera es siempre, desde el punto de vista del que tolera, una determinada forma de error. Pero esto, obviamente, no implica que el que tolera deba dejar de considerar el error como error, que es precisamente lo que, al menos *a contrario sensu*, parece querer sugerir la advertencia de que el error no debe ser tolerado. Pues, si así fuera, tampoco habría lugar, en sentido estricto, para una actitud de tolerancia, ya que ésta presupone estructuralmente, como se dijo, la divergencia entre dos o más sujetos en la toma de posición respecto de la verdad y/o la falsedad de los contenidos proposicionales en cuestión. Lo que en muchas ocasiones ha llevado en las discusiones clásicas del problema a afirmar que el error no debe ser tolerado ha sido un sutil, pero frecuente desplazamiento en el significado de la noción de error, en virtud del cual el término «error» termina aplicándose al contenido de determi-

III

Hasta aquí hemos caracterizado, desde un punto de vista casi exclusivamente descriptivo, la tolerancia como un tipo peculiar de actitud y hemos hecho algunas precisiones acerca de su objeto propio de referencia, que, como vimos, son determinadas actitudes proposicionales de otros sujetos, en cuanto expresadas de diversos modos a través del lenguaje y/o del comportamiento y en cuanto comportan una toma de posición, relevante desde el punto de vista práctico, respecto de la verdad y/o la falsedad de determinados contenidos proposicionales. La actitud denominada tolerancia involucra el factor de la divergencia en la toma de posición frente a determinados contenidos proposicionales entre dos o mßs sujetos, y consiste finalmente, desde este punto de vista, en permitir o consentir que otro u otros sujetos den por verdaderas proposiciones que quien tolera juzga falsas o no determinadamente verdaderas, o viceversa, en permitir o consentir que otro u otros sujetos den por falsas proposiciones que quien tolera considera verdaderas o no determinadamente falsas, y ello especialmente allí donde la materia en cuestión resulta, de uno u otro modo, prácticamente relevante. La actitud de tolerancia no elimina, según dijimos, las divergencias en la toma de posición respecto de los contenidos proposicionales en juego, sino que más bien presupone que dichas divergencias quedan intactas como tales: sólo puede tolerar en sentido estricto aquel que se ve confrontado con tomas de posición de parte de otros sujetos que resultan divergentes de las propias en puntos relevantes; quien carezca de opiniones en uno u otro sentido o bien renuncie a toda toma de posición respecto de una cuestión determinada no podrá tampoco tolerar, en el sentido propio del término, las tomas de posición de otros sujetos respecto de la misma cuestión, sobre la cual él carece de juicio propio o se abstiene de juzgar. En tal sentido, dijimos que, contra lo que suele afirmarse frecuentemente, lo característico de la actitud de la tolerancia no reside en la renuncia a la toma de posición o en la ausencia completa de convicciones de parte de quien tolera, pues esto hace más bien imposible la actitud de tolerar como tal. Lo característico y específico de la actitud de la tolerancia reside más bien en la renuncia de parte de quien tolera a recurrir a determinados métodos con el fin de suprimir las divergencias constatables entre él mismo y otros sujetos en la toma de posición respecto de una determinada materia relevante desde el punto de vista práctico.

---

nadas proposiciones como tales. Así, por ejemplo, se habla de «error de doctrina», aludiendo al hecho de que una doctrina contiene proposiciones que son o deben considerarse falsas. Pero, en sentido propio, la noción de error no hace referencia al valor de verdad de las proposiciones mismas, sino al modo como el sujeto se refiere a dichos valores de verdad y toma posición respecto de ellos. Esto se ve con claridad en el hecho de que puede haber error tanto respecto de proposiciones falsas como respecto de proposiciones verdaderas: hay error tanto allí donde se toma por verdadera una proposición falsa, como allí donde se toma por falsa una proposición verdadera. Así, por ejemplo, en el caso de una doctrina que contiene enunciados falsos el error radica precisamente en que quien defiende dicha doctrina toma tales enunciados por verdaderos. En tal sentido, el error no está vinculado esencialmente ni con la falsedad ni con la verdad de las proposiciones consideradas en cada caso. La posibilidad del error surge recién cuando se considera el momento de la toma de posición de parte del sujeto respecto de la verdad y/o la falsedad de determinadas proposiciones. En tal sentido, la actitud de tolerancia está estructuralmente relacionada con aquello que, para el que tolera, son diferentes posibles formas de error, en el sentido preciso del término antes explicado.

En este sentido preciso, que es el genuinamente relevante en el actual debate público, la noción de tolerancia remite fundamentalmente a una determinada forma de conducirse frente a la constatable divergencia de opiniones en materias relevantes entre diferentes personas o grupos de personas, en el mejor de los casos, a una forma razonable y racionalmente justificable de conducirse frente a tales divergencias y de tratar con ellas. Resulta conveniente, a los efectos de la precisión y la claridad conceptual, limitar el empleo de la noción de tolerancia a esta significación restringida, que enfatiza el momento de la divergencia de opiniones y de la no-identificación entre dos o más personas o grupos de personas, y resistir así las tendencias, operantes en el actual empleo del término en el debate público, a ampliar crecientemente su ámbito de aplicación, extendiéndolo también a diversas formas positivas de la identificación con el otro, las cuales pertenecen más bien al ámbito de fenómenos como, por ejemplo, el amor, la simpatía, la condescendencia o la compasión. Pues el término «tolerancia» no remite de modo directo al momento de la identificación con el otro, sino más bien al del distanciamiento respecto del otro, en el sentido previamente indicado de la divergencia en la toma de posición respecto de la verdad y/o la falsedad de determinados contenidos proposicionales. Esto no quiere decir, desde luego, que la tolerancia como actitud no presuponga un momento de identificación con el otro, que le presta sustento. Por el contrario, al menos las formas racionalmente justificables de tolerancia presuponen ciertamente, de modo directo o indirecto, la presencia de un momento más profundo de identificación con el otro cuya actitud se tolera, pues la tolerancia frente a determinadas actitudes del otro ha de fundarse, en definitiva, en ciertas formas de identificación positiva para con ese otro, como son el reconocimiento de su carácter de persona o de semejante o de prójimo, o bien la simpatía o bien el amor para con el otro. Hay aquí una cierta tensión estructural entre los polos opuestos de la identificación y el distanciamiento. Pero la noción de tolerancia no alude, como tal, de modo directo al momento de la identificación, sino más bien al momento del distanciamiento. La referencia al momento subyacente de la identificación aparece, más bien, recién allí donde se trata de justificar racionalmente una determinada actitud de tolerancia.

Podemos enfocar ahora la cuestión desde un punto de vista más marcadamente normativo. La pregunta es ahora: ¿qué tipo de disposición designa el término «tolerancia» desde el punto de vista de su calificación moral-evaluativa? Se trata siempre en el caso de la actitud de tolerancia de una disposición positivamente calificada desde el punto de vista de la evaluación moral o bien puede el término «tolerancia» designar también en ocasiones disposiciones no positivamente calificadas desde el punto de vista de la evaluación moral? Y si así fuera, ¿en qué se diferencian esencialmente las formas positivamente calificadas de la tolerancia de aquellas otras que no lo son? Intentaré dar ahora una muy sucinta respuesta a estas preguntas, que, desde luego, tendrá que quedar limitada a unas pocas constataciones referidas a los aspectos centrales del problema.

En el lenguaje moral contamos con una cantidad de términos destinados a identificar disposiciones o actitudes moralmente relevantes. Entre las disposiciones y actitudes cuya identificación resulta importante desde el punto de vista de la evaluación moral se encuentran aquéllas que se consideran como positivamente calificadas y en-

tonces como objeto de elogio o aprobación, por un lado, y aquéllas que se consideran como negativamente calificadas y entonces como objeto de censura, por el otro. Las primeras reciben genéricamente, ya desde la filosofía clásica, el nombre de virtudes, y las segundas el de vicios. En el lenguaje moral contamos con un repertorio de términos clasificatorios que permiten establecer con cierta facilidad un catálogo de actitudes y disposiciones de uno u otro tipo, el cual provee una clasificación, válida al menos *prima facie*, que nos permite orientarnos con cierta seguridad en el difícil terreno de las evaluaciones morales. Ya desde muy temprano en nuestra infancia, todos aprendemos a emplear de un modo crecientemente competente los diferentes términos que expresan evaluaciones morales positivas o negativas, desde aquellos más generales y amplios como «bueno»-«malo», «honesto»-«deshonesto», «justo»-«injusto» hasta aquéllos que expresan distinciones morales más específicas como «valiente»-«cobarde», «generoso»-«codicioso», «æmodesto»-«presuntuoso», etc. etc. Estos éÚrminos, apareados de diversos modos en oposiciones, proveen una clasificación general, que, de manera tendencial y en abstracto, permite distinguir entre disposiciones o actitudes positiva y negativamente calificadas desde el punto de vista de la evaluación moral. Hay que notar, sin embargo, que los términos empleados habitualmente en el lenguaje moral no siempre son unívocos en su aplicación al caso particular, a la hora de decidir si por medio de ellos se designa en concreto una actitud o disposición que pertenece a la clase de las virtudes o a la de los vicios. Pues ocurre a menudo que términos que en general designan disposiciones positiva o negativamente calificadas se apliquen en el caso particular para designar una disposición o actitud que se considera como portadora de la calificación moral opuesta. Cuando esto ocurre, a menudo se suele acompañar dichos términos de otras expresiones —por ejemplo, adjetivas o adverbiales— que tienen la función de hacer en alguna medida explícito el desplazamiento de significado en el componente evaluativo del término. Así, por ejemplo, cuando decimos cosas como «la generosidad de Pedro con sus amigos lo llevó a la ruina» o «en su mansedumbre, Juan no se atrevió a reaccionar contra los insultos de su jefe», estamos empleando términos que, como «generosidad» y «mansedumbre», remiten, en principio, a disposiciones morales positivamente calificadas, pero lo hacemos aquí de un modo que da a entender que, en su aplicación al caso concreto, dichos términos justamente no poseen la carga de evaluación positiva habitual, sino más bien una que apunta en la dirección contraria. En un sentido semejante, solemos hablar de cosas como una «exagerada prudencia» o bien una «excesiva cautela» e incluso de una «caridad mal entendida», contra la cual advierte el dicho que hace comenzar por casa a la genuina caridad. Inversamente, términos que, en general, poseen una carga negativa desde el punto de vista de la evaluación moral, pueden emplearse en determinados casos en el sentido precisamente opuesto. Así, por ejemplo, el término «ira» designa, en general, un tipo de reacción emocional que es habitualmente objeto de condena moral, pero esto no impide, sin embargo, que en ciertos contextos el término se emplee con una carga evaluativa positiva, y, de hecho, el concepto de «ira justa» ha sido un lugar común en las discusiones de los filósofos morales y los teólogos clásicos. En cambio, otros términos como, por ejemplo, «justicia» e «injusticia» o «honestidad» y «deshonestidad» etc. parecen poseer una carga evaluativa tan unívoca que no resulta, en general, posible aplicarlos en contextos particulares en el significado evaluativo opuesto. Pero,

como quiera que sea, gran parte de los términos evaluativos de que disponemos en nuestro lenguaje moral habitual muestran desplazamientos de significado desde el punto de vista evaluativo del tipo que he ilustrado con los pocos ejemplos anteriores.

Ahora bien, podrá decirse que estamos aquí ante un caso de uso equívoco de los términos, pues la «generosidad exagerada» no es ya, en sentido estricto, verdadera generosidad, sino más bien dispendiosidad o falta de medida en el desprendimiento respecto de los bienes. Y del mismo modo, podrá decirse, algo análogo vale para la llamada «caridad mal entendida» o para la «prudencia exagerada», etc.: se trata de usos equívocos en los cuales términos que designan determinados tipos de disposiciones o actitudes se aplican para designar otras disposiciones diferentes. Ciertamente. Pero, como advirtió ya el propio Aristóteles, no se trata aquí de una equivocidad puramente accidental, sino de un desplazamiento de significado basado en la presencia de ciertos rasgos característicos comunes entre las diferentes disposiciones o actitudes designadas por un mismo término: allí donde se habla de «generosidad exagerada», de «caridad mal entendida» o bien de «prudencia exagerada», se quiere dar a entender que cierto rasgo estructural y definitorio de la disposición o actitud positivamente calificada —es decir, aquí, la generosidad, la caridad y la prudencia como tales» se encuentra todavía de algún modo presente, pero está realizado de un modo que ya no responde a los estándares comúmente aceptados de racionalidad práctica. Viceversa, cuando se habla, por ejemplo, de una «ira justa», se quiere dar a entender que un tipo de reacción emocional que habitualmente es objeto de censura moral en el caso concreto deja de serlo, en virtud de responder en su origen a motivos racionales —en este caso concreto, a razones de justicia», los cuales prestan a tal reacción afectiva un sustento suficiente desde el punto de vista de la justificación racional. Desde esta perspectiva, este tipo de equivocidades en el empleo de términos dotados de carga moral-evaluativa tiene un alto valor informativo, pues, ya en el ámbito del lenguaje habitual y la actitud pre-filosófica, llama la atención sobre el hecho de que lo que caracteriza esencialmente a las disposiciones o actitudes positivamente calificadas desde el punto de vista moral es el hecho de ser disposiciones o actitudes justificables por referencia a determinados estándares de racionalidad. Las que clásicamente se denominan virtudes son, en general, disposiciones o actitudes que facilitan la producción por parte del sujeto que las posee de reacciones emocionales y de acciones en conformidad con determinados estándares de racionalidad y, por ello, justificables en términos de dichos estándares.

¿Qué ocurre, desde este punto de vista, con el término «tolerancia»? Como se sabe, el término «tolerancia» no suele figurar en los catálogos más antiguos y más conocidos de virtudes elaborados por los filósofos clásicos. Pero, especialmente a partir de la Ilustración, el término fue encontrando una difusión cada vez más amplia en los escritos de los filósofos morales, y pasó a formar parte del repertorio habitual de términos destinados a identificar disposiciones o actitudes positivamente calificadas desde el punto de vista de la evaluación moral. Hay razones concurrentes de muchos tipos —históricas, sociológicas, culturales y filosóficas— que explican no sólo la inclusión de la tolerancia en los catálogos modernos de virtudes morales, sino también su creciente presencia en el debate moral, tanto al nivel filosófico como en el nivel popular. Pero, más allá de esto, hoy nadie pondría seriamente en discusión la legitimidad de la

inclusión *prima facie* de la tolerancia en el catálogo de las disposiciones o actitudes positivamente calificadas desde el punto de vista de la evaluación moral, o, dicho en términos más tradicionales, su inclusión *prima facie* en el catálogo de las virtudes. El término «tolerancia» designa, efectivamente, tanto en el lenguaje corriente como en el filosófico, una disposición o actitud que cuenta, *prima facie*, como virtuosa y entonces como objeto de elogio o aprobación moral. Sin embargo, no se sigue de aquí, obviamente, que toda actitud a la que pueda aplicarse el nombre de «tolerancia» deba contar necesariamente como una actitud positivamente calificada desde el punto de vista moral-evaluativo. Pues puede haber, de hecho, formas de tolerancia que, por diversas razones, no constituyan actitudes conformes a las exigencias de la racionalidad y, por tanto, racionalmente justificables. Indicio de esto es precisamente el hecho de que el término «tolerancia» —al igual que los términos «generosidad», «caridad» y «prudencia»— puede aplicarse en determinados contextos con un significado que ya no comporta el componente habitual de calificación positiva desde el punto de vista de la evaluación moral. Así, por ejemplo, cuando decimos cosas tales como «Pedro toleró que sus hijos faltaran el respeto a su abuela» o bien «el gobierno prefirió tolerar las ocupaciones de viviendas por grupos de activistas», no estamos necesariamente comunicando una evaluación moral positiva acerca de las actitudes de Pedro y del gobierno, sino que podemos estar muy bien dando a entender exactamente lo contrario. Estos ejemplos elementales bastan para constatar que la mera identificación de una determinada actitud como una actitud de tolerancia no basta normalmente para indicar unívocamente la aprobación de dicha actitud desde el punto de vista de la evaluación moral. Al igual que en el caso de actitudes y disposiciones como la generosidad, la prudencia, la caridad, etc., distinguimos normalmente también en el caso de la tolerancia diferentes tipos de actitudes identificadas por el mismo término, entre las cuales sólo algunas pueden contar como genuinos ejemplos del tipo de comportamiento característico de la virtud de la tolerancia como tal. Más concretamente: cuentan como genuinos ejemplos del tipo de comportamiento propio de la virtud de la tolerancia sólo aquellas actitudes de tolerancia que están, de uno u otro modo, en conformidad con determinados estándares de racionalidad y resultan, por tanto, justificables por referencia a tales estándares.

Es preciso indicar ahora brevemente cómo puede caracterizarse de un modo más específico una actitud de tolerancia conforme a determinados estándares de racionalidad y, como tal, racionalmente justificable. Como vimos, la actitud de la tolerancia, en el sentido relevante del término, alude a un peculiar modo de conducirse de parte de un sujeto en posesión de ciertas convicciones frente a divergencias relevantes respecto de otros sujetos en la toma de posición relativa a la verdad y/o la falsedad de determinados contenidos proposicionales. Quien tolera en este sentido no depone sus propias convicciones respecto de la materia en cuestión, no deja de considerar relevantes las divergencias en juego, ni tampoco deja de ver como erróneas las posiciones divergentes de la suya, pero renuncia, sin embargo, a intentar suprimir tales divergencias por medio de determinados tipos de métodos. Para que una actitud de este tipo —que supone no intentar impedir o suprimir algo que el agente del caso considera básicamente equivocado y eventualmente perjudicial— pueda considerarse como conforme a razón y racionalmente justificable, debe haber buenas razones que permitan

explicar qué se está dispuesto a tolerar en cada caso y por qué se prefiere o se considera mejor hacerlo. Las respuestas a estos dos tipos de pregunta suelen estar estrechamente conectadas entre sí.

Las razones que fundamentan una actitud racional de tolerancia pueden ser, en principio, muy diversas, pero en un primer nivel de análisis pueden ser reducidas a dos tipos: razones de tipo normativo y razones de tipo fáctico. Las razones de tipo normativo remiten, básicamente, a los intereses y derechos de las personas. Así, por ejemplo, en los países que reconocen el derecho a la libertad de expresión se tolera, dentro de ciertos límites, que las personas exterioricen públicamente opiniones en contra de otras personas, de determinados grupos o bien en contra de las autoridades, y se fundamenta tal actitud de tolerancia, precisamente, por medio de la referencia al derecho a la libertad de expresión, concebido como uno de los derechos inalienables de las personas. Quienes se ven directamente afectados se ven forzados a tolerar, dentro de ciertos límites, que se difundan públicamente opiniones que los perjudican, en virtud precisamente del reconocimiento del derecho a la libertad de expresión. Y, en caso de querer reaccionar frente a tales opiniones, deben hacerlo apelando al mismo derecho a la libertad de expresión y replicando públicamente, o bien acudiendo a la intervención judicial, si consideran que las expresiones vertidas lesionan sus derechos o intereses de un modo que configura delito (p. ej. de calumnia o de injuria), pero deben abstenerse de otros tipos de medios, pues justamente no se toleraría que intenten reaccionar apelando, por caso, a medios violentos contra aquéllos que opinaron en su contra. Nótese que en un caso de este tipo, que ilustra formas social y legalmente reguladas de tolerancia, se toleran determinadas actitudes públicas, que en alguna medida perjudican a otros sujetos, por estar amparadas por un derecho de orden superior, que se considera inalienable y extensivo a todos los miembros de la comunidad, incluidas las dos partes en disputa. Nótese que también las limitaciones impuestas a la actitud de tolerancia en casos de este tipo se fundan en la remisión a los derechos e intereses de las partes involucradas: por el lado de quienes se expresan públicamente en contra de otros, no se tolera que al hacerlo atenten contra ciertos derechos e intereses fundamentales de esos otros, y eventualmente se los castiga judicialmente, si se prueba que han cometido delito de calumnia o injuria, por ejemplo; por el lado de quienes se ven afectados por las opiniones de otros, no se tolera que en defensa de sus derechos e intereses apelen a métodos que, a su vez, lesionan los derechos e intereses fundamentales de los primeros o de terceras personas. El simple análisis de un caso modelo nada rebuscado como éste pone de manifiesto el sutil y complejo entramado de presupuestos normativos que subyace aquí a una actitud de tolerancia racionalmente justificable. Y, lo que es muy importante, revela también que *tal actitud de tolerancia es, al mismo tiempo, fundamentada y limitada en su alcance por la referencia al mismo tipo de razones*, en este caso, por la referencia a los derechos e intereses fundamentales de las partes involucradas. La referencia a tales derechos e intereses juega aquí el doble papel de fundamentar racionalmente una determinada actitud de tolerancia y, a la vez, de establecer su alcance y precisar sus límites. Como se ve, la respuesta a la pregunta de *qué* se tolera y *en qué medida* se tolera resulta aquí inseparable de la respuesta a la otra pregunta fundamental, es decir, la de *por qué* se lo tolera.

Pero, junto a las razones de tipo normativo, hay o puede haber muchas veces razones de tipo fáctico que cuentan, al menos, *prima facie* como justificaciones racionalmente aceptables de una determinada actitud de tolerancia. La apelación a distintos tipos de razones de hecho es frecuente a la hora de justificar determinadas actitudes de tolerancia, tanto en el ámbito del ordenamiento legal e institucional, como en el ámbito de la actividad cotidiana. Así, por ejemplo, con las diferencias del caso, prácticamente en todos los estados organizados jurídicamente como tales se distingue de diversos modos, sea de hecho o sea de derecho, entre actividades lícitas y eventualmente incluso promovidas por el estado, por un lado, y actividades cuyo ejercicio sólo se tolera dentro de ciertos límites, pero sin que se les conceda expresamente el carácter de actividades lícitas y mucho menos se las considere actividades deseables, a ser socialmente promovidas. Ejemplos de este tipo de actividades suelen ser la prostitución ejercida de modo individual e informal (es decir, fuera de organizaciones dedicadas a su explotación), el llamado «contrabando hormiga», o bien diversos tipos de prácticas tradicionales en determinados grupos o lugares y muy enraizadas en una cultura regional, pero que se consideran incongruentes con determinados estándares de evaluación moral reconocidos por el conjunto social y, en cierta medida, atentatorios contra ellos. Ejemplos de este tipo de actividades cuasi-ilíctas, pero toleradas fueron, en determinados contextos, las riñas de gallo, el boxeo, los juegos de azar callejeros, así como el consumo de determinadas sustancias alucinógenas o adictivas, ciertas prácticas de curanderismo, etc. etc. Para fundamentar la renuncia al intento de suprimir de plano tales actividades a través, por ejemplo, de la prohibición legal y de la consiguiente represión policial se apela en muchas ocasiones a razones que remiten, de diversos modos, a la imposibilidad, la inconveniencia o las consecuencias negativas que traería necesariamente consigo el intento, en principio, legítimo y deseable de erradicarlas con los medios al alcance del estado. No es cuestión de evaluar ahora el peso real de tales apelaciones a razones de índole fáctica para cada uno de los ejemplos antes mencionados, pues el real alcance justificativo de tales razones de hecho depende, por su misma índole fáctica, de una cantidad de variables a tomar en cuenta en la situación concreta del caso, y pone en juego una compleja ponderación de las ventajas y desventajas que traen consigo los diferentes cursos de acción posibles, tanto desde el punto de vista de su eficacia práctica como desde el punto de vista de sus consecuencias morales. Pero es importante advertir que incluso las justificaciones que apelan a razones de hecho en materias de tolerancia presuponen, de uno u otro modo, la referencia indirecta a razones de tipo normativo en el sentido indicado más arriba. Esto se advierte claramente si se reflexiona sobre el alcance real de tales apelaciones a razones de imposibilidad, de impracticabilidad o de inconveniencia fáctica. Con ellas, desde luego, no se sugiere que las actividades o situaciones respecto de las cuales se quiere justificar racionalmente una actitud de tolerancia fueran, como tales, acontecimientos de ocurrencia fatal y, por tanto, inevitable. Frente a lo fatal e inevitable, por muy perjudicial o funesto que pudiera ser, no hay lugar alguno, estrictamente hablando, para una actitud de tolerancia, en el sentido relevante del término. Así, por ejemplo, no se tolera, estrictamente hablando, que la gente envejezca o muera, ni se tolera que se produzcan catástrofes naturales o epidemias contra las cuales se carece de medios. La actitud de tolerancia está, como sugerí ya al comienzo, estructuralmente re-

ferida exclusivamente a aquello frente a lo cual es posible, en principio, intentar evitarlo apelando a determinados medios o cursos de acción; más concretamente, la tolerancia está estructuralmente referida a aquellas actitudes y acciones humanas frente a las cuales se está, en principio, en condiciones de tomar medidas destinadas a eliminarlas o contrarrestarlas, independientemente de cuán difícil sea obtener éxito en dicho intento. Cuando se apela a razones fácticas para justificar una determinada actitud de tolerancia, no se alega la fatal inevitabilidad de aquello que se propone tolerar. Se sostiene, mßs bien, que, en un sentido amplio del término, el «costo» de intentar evitar o erradicar eficientemente las actitudes o situaciones del caso sería, desde el punto de vista fáctico y también normativo, seguramente mayor que el de tolerar, al menos dentro de ciertos límites, tales actitudes o situaciones. Si este alegato tiene o no el alcance justificativo que se pretende asignarle es una cuestión que, por su propia naturaleza, no puede decidirse más que a través la consideración puntual del caso concreto en toda su complejidad y en todas sus circunstancias. Por lo mismo, la respuesta en favor o en contra de la adopción de una actitud de tolerancia será siempre, en estos casos, materia altamente discutible, sobre la cual podrá haber, en ocasiones, amplio desacuerdo entre diferentes individuos y grupos. Sin embargo, lo importante aquí es advertir que, por su propia estructura, este tipo de alegatos en favor de la tolerancia, basados en razones de hecho, presupone la referencia indirecta a razones normativas, pues la ponderación de los mayores o menores «costos» de adoptar o no una actitud de tolerancia incluirá necesariamente, como un componente fundamental, la consideración de los derechos e intereses fundamentales de aquellos que se verán directa o indirectamente afectados por cualquiera de los cursos de acción a seguir. Para decirlo de otro modo: la justificación de la adopción de una actitud de tolerancia por recurso a razones de hecho tiene, en el fondo, casi siempre la forma de un argumento en favor de la opción por el «mal menor», e involucra, como tal, un componente evaluativo que remite a determinados presupuestos normativos, en el caso de las formas de tolerancia social y legalmente reguladas, concretamente a los derechos e intereses fundamentales de las partes involucradas y de la comunidad como un todo. Los ejemplos, tanto del ámbito público como del ámbito estrictamente privado, podrían multiplicarse a voluntad.

Por este lado se advierte, pues, que en materias de justificación racional de actitudes de tolerancia siempre está presente, de uno u otro modo, la referencia a determinados presupuestos normativos que prestan sustento racional a la decisión a favor de dicha actitud, pues incluso la apelación a razones de hecho presupone, a su vez, la referencia indirecta a razones de índole normativa.

IV

Para terminar, deseo profundizar brevemente en un aspecto al que ya he hecho referencia en la discusión precedente, pero que reviste una importancia decisiva, a mi juicio, no siempre reconocida como tal.

Hemos visto que las actitudes racionales de tolerancia involucran siempre la referencia a determinados presupuestos normativos, en la medida en que, de uno u otro

modo, se apoyan en razones de tipo normativo y son justificadas por referencia a ellas. Esto vale, como vimos, incluso allí donde en la justificación de la actitud de tolerancia se apela, en principio, más bien a razones de tipo fáctico, pues tales razones, si de verdad pueden contar como justificaciones de la tolerancia, remiten, a su vez, a razones de tipo normativo. Hemos visto también que las razones que fundamentan una determinada actitud de tolerancia al mismo tiempo determinan el alcance y los límites de dicha actitud de tolerancia. Así, por ejemplo, cuando se justifica la necesidad de tolerar una determinada actitud por estar amparada en el derecho a la libertad de expresión, se está diciendo, al mismo tiempo, que hay toda otra amplia gama de actitudes que no podrían ser toleradas precisamente porque atentan, como tales, contra el derecho a la libertad de expresión. Quien tolera una determinada actitud por respeto al derecho de libertad de expresión lo hace, justamente, porque, al menos en el caso concreto, considera, al mismo tiempo, intolerable atentar contra dicho derecho. Y otro tanto podrá decirse para el caso de otras actitudes de tolerancia justificadas por referencia a otros principios normativos, es decir, a otros derechos o intereses fundamentales de los individuos involucrados. En tal sentido, los mismos principios normativos que dan sustento a una determinada actitud de tolerancia ponen, al mismo tiempo, determinados límites internos a dicha actitud de tolerancia, más allá de los cuales se sitúa lo que ya no puede ser tolerado, por atentar precisamente contra los mismos principios a los que se recurre para justificar la tolerancia. La consecuencia fundamental de esto es que toda tolerancia racionalmente justificada por referencia a determinados principios normativos es, por el hecho mismo de estar fundada en tales principios, una tolerancia con ciertos límites internos, determinados por los mismos principios que le prestan fundamento. La tolerancia racional es siempre una tolerancia en contraste con aquello que resulta como tal intolerable, por atentar, de diversos modos, contra los principios mismos que fundan, justifican y hacen posible la tolerancia. En este contexto resulta útil traer a colación el conocido argumento formulado por Karl Popper bajo el nombre de «paradoja de la tolerancia». El argumento establece que una tolerancia pretendidamente irrestricta debería tolerar también la intolerancia. Este argumento admite diferentes posibles interpretaciones de su genuino alcance, pero, a mi juicio, resulta aquí muy instructivo, precisamente porque llama la atención sobre el precio que, en última instancia, debería estar dispuesta a pagar una actitud de tolerancia que, para evitar quedar restringida dentro de determinados límites, renunciara a identificar razones que la fundamenten. Una tolerancia sin límites ha de ser, necesariamente, una tolerancia no fundada en razones. Una tolerancia no fundada en razones no tiene motivos para rechazar la intolerancia, y, por tanto, se verá obligada a admitir sin réplica la posibilidad de su propia supresión en nombre de la intolerancia misma.

Por razones estructurales, una tolerancia racional es, pues, siempre una tolerancia acotada dentro de ciertos límites, fuera de los cuales queda el ámbito de lo que se considera intolerable. Comprender este hecho que concierne a la estructura misma de una tolerancia fundada en razones no impedirá, por cierto, que en una amplia gama de cuestiones puedan surgir legítimos debates acerca de dónde han de situarse en cada caso los límites que separan lo tolerable de lo que ya no puede ser tolerado. De la existencia y de la virulencia de tales debates entre posiciones más restrictivas y más li-

berales respecto del espacio de juego abierto a la tolerancia tenemos amplia experiencia todos quienes vivimos en un marco social tan heterogéneo como el de la época post-industrial contemporánea. Pero la comprensión de este rasgo estructural de la tolerancia racional como tolerancia a la vez fundada en razones y limitada en su alcance por las mismas razones que la fundan debería, al menos, no dejarnos caer en la tentación seductora, pero engañosa, de aquellas posiciones que reclaman el imperio de lo que sería una tolerancia no restringida por ningún tipo de límites. El ideal de una tolerancia completamente irrestricta no pasa de ser una ilusión utópica, y, además, una ilusión peligrosa. Pues, en caso de poder existir, una tolerancia completamente irrestricta sólo podría ser realizada al precio de la renuncia a todo intento por fundar en razones de fondo esa misma actitud de tolerancia. Pero quien carezca completamente de este tipo de razones tampoco tendrá ya genuinas razones para ser tolerante. La pretensión de una tolerancia irrestricta conduce así, paradójicamente, por aquel camino a cuyo término se anuncia la amenaza real de la más completa intolerancia.

La actitud racional de tolerancia sólo puede afirmarse racionalmente a sí misma, si acepta mantenerse situada en el ámbito que le demarcan sus propios límites internos. Y debe aprender a cultivarse y desplegarse en el peculiar claroscuro de identificación y distanciamiento que le proyecta su propia estructura. Los intentos de dejar atrás para siempre el ámbito de los claroscuros conducen aquí, como en tantos otros casos en la esfera de la praxis, no precisamente a la luz, sino más bien a la oscuridad más completa.

ALEJANDRO G. VIGO

Universidad de los Andes, Santiago, Chile.

MODERN SCIENCE AND TIME: AN EVALUATION

As Gadamer says[1], the problem of time is more inextricable and confusing than any other question. This is certainly one of the reasons why there is so much discussion going on about it. Is time real or is it a subjective form of our mind[2]? It has been argued by some that the traditional concept of time can no longer be upheld in the light of the discoveries of modern physics and should be placed in the museum. When one asks what is meant by «our traditional concept of time» the answer is that it considers time a sort of dimension, as space, independent of the bodies moving in time and, secondly, that it is the same for the entire universe and runs in one direction. This is the idea of absolute time. Influenced by the Cambridge Platonists Newton considered time an absolute reality in which things happen. His famous saying at the beginning of his *Philosophiae naturalis principia mathematica* runs[3]: «Absolute, true and mathematical time, of itself and from its own nature, flows equably without relation to anything external and by another name is called "duration". Relative, apparent and common time is some sensible and external measure of duration, by the means of motion which is commonly used instead of true time, such as an hour, a day, a month, a year». In this definition Newton reifies time and ascribes a kind of flowing to it which he sees as absolutely uniform and the same for all entities in the physical universe. Moreover, in Newton's view there seems to be something which controls the rate of flowing, so as to secure the same speed. Newton's time is independent of the sequence of events which it encompasses.

Newton's view of time was so much interwoven with daily experience that most physicists accepted it as self-evident until at the beginning of the twentieth century serious doubts arose about its correctness. After some initial hesitation scientists began to propose several new theories of time. They now held Newton's view to be no more than an approximation and thought that refined methods of observation oblige us to abandon it. I shall try to discuss some of the newer theories.

What led scientists to this new view was Einstein's attack on the theory of the world ether, functioning as a system in absolute rest serving as a basis of coordinates

---

[1] In P. RICOEUR (Ed.), *Le temps et les philosophies*, Paris 1978, 39. Augustine makes a similar observation in his *Confessiones*.

[2] One of the 219 propositions condemned by Étienne Tempier, bishop of Paris, in 1277, asserts that time exists in human apprehension and not in reality (*in re*).

[3] Scholion to Definition VIII.

and, secondly, his Special Theory of relativity which stated that time is relative to the position of the observer. Two observers at different distances from an event will see it happen at a different moment, since each of them has his «own time» and so they will disagree about the precise time at which the event actually happened. Einstein went so far as to suggest that there never is pure and absolute simultaneity, because light signals need time to reach us. All our observations are retarded because light needs time to traverse a certain distance. At a certain moment of the observer's time the world cannot be observed as it is at that moment. However, as Maxwell had argued before, Einstein assumed that the speed at which the signal (magnetic and light waves or particles) is propagated is always the same. However, this assumption goes beyond what experiments have yielded. In the the vicinity of celestial bodies which exercise a certain attraction of gravity, the speed of propagation of light varies, or at least its curved trajectory means that it needs more time to reach us. Observed simultaneity is always dependent on distance, location and the speed of light. One can even construct a curious illustration of this view. Suppose you set out on a journey in space on Easter Day noon when the Pope is blessing the crowds on the square of St. Peter's. When leaving behind the earth at the speed of light, you would at any given moment during your journey see the Pope's blessing hands raised. But if you would travel increasingly faster than the speed of light, you would see the Pope appear on the balcony, then leaving the elevator, then leaving his apartments. So you could actually go back in time. The events would seem to be running backwards. Some have wondered whether we have to do with reversibility here. However, the example does not mean more than a movie being played backward from the end to the beginning. In the real world, on this particular day at the Vatican, the Pope does not walk backwards from the balcony to his apartments. Let me add that it is impossible ever to carry out this type of experiment: there is no speed greater than that of light. Therefore, on closer inspection, the example loses its meaning, in other words, it is non-sensical, like a square which is said to be a circle. Einstein's way of arguing rests on a preconceived reduction of time as duration to time as a measure, so that time is just a category of the human mind. Let me add that when there is no absolute simultaneity, there is no absolute succession in time either, in other words there is no real time at all. The experimental relativity of simultaneity has led to a rejection of time[4].

In his approach Einstein starts from the observation of time as depending on the photons which allow us to see the indication of time on any type of clock, whether mechanical, electric, electronical or based on nuclear processes. The time the photons need to reach us is their speed divided by their distance from us. When the photons are emitted by a source moving away from us, they need more time to reach us. In other words, compared to our time on earth, the photons seem to move slower. In a paper published in 1911 Einstein submits the following consideration[5]. If we put a living organism in a box and would let it travel in space at close to the speed of light and have it then come back to the earth it would be in practically the same state,

---

[4] Cf. K. GÖDEL, *Relationship between Relativity Theory and Idealistic Philosophy.*

[5] In *Vierteljahresschrift der Naturforsch Gesellschaft in Zürich* 56 (1911).

while organisms of the same species on earth would have aged or have passed away. Astronauts going to distant stars at the speed of light would consider their journey as quite short. At their return their children would in the mean time have aged considerably. This idea is aiso expressed in the well known paradox of twins, one of whom makes a long trip in a space craft which moves away at a speed close to that of light. Upon his return to the earth he would have lived in a slower time and be younger than his twin brother who had aged much more while staying behind on the earth. In this view each body has its own time resulting from where it is and how fast it moves. In my opinion this theory only concerns a certain way of measuring time. Needless to say that this is quite clumsy, since it confuses time as duration and time as a measure. The fact that at the beginning of the century the dominant theory of time was Kant's concept of time as «eine reine Anschauungsform» undoubtedly helped Einstein to argue the way he did. Since an absolute measuring of time is impossible (all standards, all fixed points are continuously changing) he wanted to do away with the idea of time as such, that is with the distinction between the past, present and future. To him time is no more than a function accompanying bodies in movement[6]. In this way time is spatialized. In reality, however, time and space are two different modes of being in the material world. But they are related. As we shall see later, there is a fundamental process of movement in the universe on which other processes depend and to which they can be compared, at least mentally. In the example of the twins the human organism and its processes each with its own duration will apparently go on as usual, regardless of their position in space and the speed at which the body is moving. There is a close connection between time and space, but temporal succession is not a spatial relationship.

A more serious problem arising from Einstein's and Minkowski's presentation of things is whether real things exist in space and time or whether space and time are connected functions and aspects of the same reality. The theory of relativity does not distinguish between coordinates in space and the pinpointing in time of a local movement. Since the speed at which light is propagated is always the same, Einstein, speaking of light emitted by a source, could construct a cone of light representing the trajectory which it covers in space-time. However, this did not take into account the influence of gravitation. In his General Theory of Relativity Einstein proposed the view that the trajectories of light in space-time are curved instead of following straight lines because of the attraction exercised by bodies in the universe. Indeed, in a further development of his theory Einstein argued that the velocity of time is affected by mass, so that if the earth were larger, time on earth would be slower. The following is meant: the more energy a beam of light possesses, the higher the frequency (the number of light waves per second). In the vicinity of a massive body the energy of light decreases under the influence of gravity, so that its frequency also diminishes. In other words, time as expressed in such a frequency will flow slower. So, in a a sense, Einstein eliminated time. Einstein even went beyond this position and suggested that all distinction between the past, present and future is an illusion[7].

---

[6] Cf. V. MEYER, «Die Zeit in die Relativitätstheorie», in R. W. MEYER (Hrsg.), *Das Zeitproblem im 20.Jahrhundert*, Bern-München 1964, 27-34.

[7] See the volume *Correspondence Albert Einstein-Michele Besso (1903-1955)*, Paris 1972.

This apparently means that there is no real simultaneity, because we cannot measure it. Indeed, some physicists claim the relativity of simultaneity because of the fact that one observer may assert that A and B are simultaneous, whereas to another person, observing from a different point, say at unequal distance from A and B, they are not. But this example fails to prove that there is no absolute simultaneity. Only an idealist philosopher or physicist would project the observer's incapacity to see real simultaneity into an objective impossibility of simultaneity in the physical world.

In the past some have conceived time as an ultimate reality which we experience separately from things and in succession. In reality there would not be any succession: all events would already be present (Dunne) so that forms of precognition become possible. To explain precognition other authors suggest that our subconscious extends further than the apparent succession of events and is sometimes able to know the future. Bertrand Russell[8] and Alfred Jules Ayer[9] also assumed that precognition of the future should be possible. Their assumption is obviously based on determinism rather than on the denial of succession. Precognition of contingent events, not yet contained in their causes, is difficult to explain, unless it is a sort of supposition or feeling about what is likely to happen, based on previous experience. If one would say that our spiritual mind lies outside the successive movements of the physical world, has a different duration and may so in excepcional cases detach itself from its ordinary way of thinking, one faces the difficulty of explaining how this knowledge of contingent future events which will occur outside ourselves, comes to us. One sees no other way than that of knowledge infused by God and one hesitates to recur to such an extraordinary divine intervention to explain the cases of precognition claimed in literature dealing with extra-sensorial perception.

There appears to be a close connection between succession in time and causality. David Hume reduced the latter to temporal succession, but some modern authors would rather reduce succession to causality[10]. Against both positions one may object that most causes are observad as being simultaneous with their effects. In so far as the perception of a duration of a certain length is based on our retaining the past and present of a movement or process, and such movements always require a cause, one may indeed defend the position that time presupposes causality. However, this is not the same as to reduce temporal succession to causality and to identify both. A cause is prior to its effects, at least ontologically, but not necessarily chronologically. Time as we know it in our material world is the continued duration of a successive movement such as locomotion or alteration. Our concept of time does not concern the question of how this movement initiated and of what causes it, but refers only to its going on in succession, so that it never exists altogether in its entirety but in a flow of successive instants or nows. It appears then that time is an irreducible category, even if it is not an entity existing by itself but the continued duration of successive movements.

It is a conviction, a certitude of common sense that time is irreversible. History does not move back from the present to the days of the Roman Empire or, as

---

[8] Cf. *Mysticism and Logic*, London 1917, p. 202: our memory should be able to reveal the future.
[9] Cf. *The Problem of Knowledge*, [7]London 1956, p. 234.
[10] Cf. J. R. PLATT, in *The American Scientist* 44 (1956) 183.

Nicodemus observed during his nightly conversation with Jesus, an adult person does not reverse the development of his body, become smaller and reenter as a tiny baby his mother's womb. In a ball game the ball does not move away from the net and seek to rejoin a player's foot. The pieces of a vase which fell from a table do not by themselves reasemble on the floor, move upward and take place again on the table. A past event cannot be made undone, even if its effects can sometimes be effaced.

The irreversibility of time is called by some the time arrow. Hawking distinguishes three types of time arrows: a thermodynamic one (entropy); a psychological time arrow (our awareness of the one directional flow of time); and a cosmic time arrow, the expansion of the universe[11]. Some say that the irreversibility of time is based on the human consciousness (which in its turn may depend on biological processes) which knows only one direction in time. Others see a connection with entropy, the second law of thermodynamics. We observe that heat does not move from a body at a lower temperature to a body at a higher temperature, but that the opposite happens. This and similar facts gave rise to the formulation of the law of entropy by the Austrian scientist Bolzmann. Energy tends to distribute itself as equally as possible in closed systems as well as in the universe at large. Living beings appear to be able to increase the amount of energy they possess through certain chemical processes, but eventually these organisms will decay and the accumulated energy will be divided over their environment. In the perspective of the particles theory this means that when physical particles, at first enclosed and concentrated in a certain place, are given the opportunity to wander around they will tend to fill all available surrounding space. Physicists call this, somewhat surprisingly, passing from more order to greater disorder. For instance, a gas loses its coherence when its molecules are spreading out into all possible directions. The particles now have more room to move about and are more disordered. According to this description one should say that when the molecules of a body have a certain order, entropy is smaller, but when this order is lacking, entropy is larger. Now the spreading out or concentration of particles appears to be reversible. Those who see all cosmic process in the perspective of particies conclude that process, and therefore time, are basically reversible.

One of the imaginary descriptions advanced is that when the expansion of the universe ends and contraction starts, time will be reversed. People living during this period will live backwards, die before they are born and become younger while the contraction proceeds. In 1902 the British author F. H. Bradley[12] described a world in which death precedes birth, a wound is prior to the blow which causes it, and punishment precedes the crime. In this supposition, however, our mind would also be reversed so that what is now precognition would be memory. So everything would be the same. Of course, this sort of wild hypothesis is only conceivable when one views the entire universe, man included, as consisting of moving particles which reverse their dominant direction. In this extreme materialistic view the irreversibility of time

---

[11] Cf. S. W. HAWKING, *A Brief History of Time: From the Big Bang to the Black Holes*, New York 1988.

[12] Cf. *Appearance and Reality*, [2]London 1902, p. 215.

would be based on our human consciousness, which knows only one directional process and imposes one-directional time on the world of particles. So some physicists argue that there is reversibility in the real world of microphysics, while gross macrophysical processes appear as irreversible and obey the law of entropy. The British physicist G. Lewis advocated severing any connection between time (a subjective category of the human mind) and physical or chemical process. The category of time, he writes, has no place in thermodynamics[13].

Quantum physics as developed by the Copenhagen School shows that the observer cannot help but interfere with the situation in which an experiment develops. One can measure the speed of a particle or its position, but never both at the same time. According to some this uncertainty of our knowledge about what really happens would mean that there is a real indeterminacy in nature itself. In a further development of this line of thinking Niels Bohr asserted that all microscopic interactions are reversible, while macrophysical ones are not. If one waits long enough, one would see a gas return to its initial state. However, the difficulties affecting this position are considerable: there is no process or system totally isolated from its surroundings so that in the course of time its energy will be communicated to what is around it and decrease so that entropy will prevail; secondly, a strict application of this idea would mean that process in nature serves no purpose and is going nowhere; a third difficulty is that when one measures what is going on in atomic processes, one interferes with the movement of the particles and brings about certain changes, but these chnges are irreversible since they «freeze» the system at a given moment which will never return. Determining or measuring the position of a particle in a wave, causes the wave to collapse in the point where measuring affects the particle. This collapse is irreversible. The emission of radiation by stars is irreversible as are radioactive decay processes. The universe itself has a direction into which it develops and has a history. Biological processes such as the division of cells are irreversible, yet appear to move toward greater order. Likewise the division of strings of the genetical code is irreversible, although it should be reversible in the Niels Bohr's quantum mechanics. A further fact which quantum mechanics does not explain is the astonishing stability of the DNA string during many generations of living beings. From a philosophical point of view one might oberve that things tend to greater perfection, as is clearly exemplified in living beings and in anagenesis. More complex forms of life develop which show a greater independence of their physical environment. Steps in biological evolution are never repeated.

It is not surprising that for these reasons Prigogine rejected the claim of basic reversibility in nature and suggested that the alleged microscopic reversibility is an approximation. All systems are subjected to thermodynamics and are «running down»[14]. Others point to the remoteness of quantum physics from cornmon ways of preception to argue that the theory is transitional. Prof. Rae considers even the wellknown story of one photon simultaneously passing through two slits in a screen

---

[13] In *Science* 71 (1930) 369-377.

[14] A. RAE, *Quantum Physics: Illusion or Reality?*, Cambridge 1986, p. 106.

an illusion[15]. Particles are not the ultimate reallty. Fundamental reality is irreversible. Space and time are not equivalent.

Even Hawkins abandoned his original theory of time going backwards in a contracting universe, denying now the similarity between expansion and contraction and maintaining that the psychological one-directional time remains the same. He explains his new position as follows: to live man needs food which is changed in heat and energy, increasing to entropy. This activity is only possible during the expansion of the universe (which is a movement to greater entropy or disorder). Intelligent life during the contraction of the universe, a movement to less entropy, is not possible. Therefore, it is quite correct that thermonuclear time and man's psychological time are one-directional[16].

If, as is claimed by quantum physics, observation of particles by a human observer imposes a certain energy on them, it creates a new situation. Some physicists even speak of an on-going creation of different worlds, as long as an observation is continued, meaning that under the influence of energy imparted by the observer particles will branch out in different ways which are not predictible. The future is not deterrmined but depends on a great number of factors which cannot be foreseen (against Einstein's God is not playing dice?).

We must finally compare the different theories analysed above to the Aristotelian-Thomistic doctrine of time. In this doctrine time has to do with movement, but a simple straight forward identification of both does not seem possible, for time is more encompassing than just a movement. It is everywhere in this sense that with the same time we measure different movements. We attain to the concept of time when we notice a «before» and «after» in a movement. With his mind man can place himself above the stream of change[17]. Time is that aspect of a movement which is counted by man according to a «before» and «after». So time expresses a duration, the continued existence of a movement or a process. This concept of time is far removed from Kant's theory who believed that our idea of time does not apply to the world as such, but is an a priori structure of our perception. However, a successive movement exists in indivisible instants which cannot have a certain length of duration, for the past is no longer and the future is not yet. The instant has a dual function. It is the expression of the continuity of the being of the movement and it divides what is past from what is to come as a point on a line divides it into two sections. In this way the being of a successive movement «rolls» through time as a perfectly round ball rolls down a totally flat slope touching the surface in indivisible points. The being of the ball is always the same, as the substancial being of things remains the same[18]. The instant has no length, but this does not mean that we experience it as such. Our experiences retains also what is just past and what is on the point to become. St. Augustine refers to this when he writes that time is built out of small units, a sort of

---

[15] *Ibid.*, p. 116.

[16] *Op. cit.*, «The Arrow of Time».

[17] Cf. ST. THOMAS AQUINAS, *S. Th.* I-II q. 53 a. 2 ad 3um: «Anima est supra tempus». *S.c.G.* III 84: «Ea quae sunt circa intellectum, sunt omnino extra motum per se loquendo».

[18] Cfr. ST. THOMAS AQUINAS, *S.c.G.* I 20, where he says of the *esse* that is *aliquid fixum et quietum in ente.*

time atoms[19]. Locke argued that sense data are extended in space and endure for a short period of time. The human mind can enlarge individual durations[20]. Husserl speaks of the *Erlebnisstrom,* which comprizes what is just past[21]. This is also the view of Henri Bergson, who says that we perceive only the past but not the present[22]. The indivisibe instant or «now» cannot be a constituent out of which a length of time is made, as indivisible points do not constitute a line. Surprisingly St. Paul lends support to the concepts of indivisble instants when he writes that the transformation of our bodies into a glorious state will take place in one indivisible instant, ἐν ἀτόμῳ[23].

Thus far we considered time as a duration, but we must now turn to time as a measure. We retain in our memory the duration of a successive movement we are acquainted with, and compare it with that of other movements. So we retain in our memory certain movements of the celestial bodies which are important for the human life. With reference to their duration (day, month, year) we measure other processes. These movements are of fundamental importance to human life: work and rest, coming into being and perishing, the tides, weather and fertility are all related to them. Other time units can also be used. It is said that in ancient India the time interval needed to cook rice was considered a sort of standard length. Evidently a day or a month never exist as a whole. We retain in memory what is passed and what is yet to come and obtain in this way a certain length of duration, like a sort of yardstick with which to measure the duration of other movements.

Is time everywhere the same? In so far as we mean the present instant in which things exist, the answer is affirmative since whatever exists now, is simultaneous. If with «time» we denote a fundamental cosmic process, the answer is also affirmative, but in so far as each movement has its own being and duration, it has its own time. Time does not flow faster at one moment while slowing down at the next. Movements can have different velocities, but time as the succession of instants is the same. A comparison may help to understand this: three horses differ from three sheep, but the abstract number three is the same.

Time exists as a succession of instants in a movement even if there is no human being to notice it. However, for an adequate concept of time one must consider the successive instants together[24]. On the other hand, if there is no movement, there is no time[25]. Time is the numbering of a movement, but it is not the counting of all the nows. It consists in our retaining in thought the already past starting-point of a continuous change, so that a duration of a certain length results.

According to the interpretation some physicists give of the second law of thermodynamics, sc. entropy, all process tend to greater disorder. We have seen that «greater disorder» is not a very fortunate term to express the term of process in the world. Moreover, the process of life in living beings is certainly not directed to

---

[19] *Sermo* 362.

[20] Cf. *An Essay Concerning Human Understanding,* II 14,6, and II 16,2.

[21] Cf. *Ideen zu einer reine Phänomenologie,* I 3 ch. 2, pp. 81-82.

[22] Cf. *Matière et mémoire.*

[23] I Cor. 15:52.

[24] Cf. ST. THOMAS AQUINAS, *In IV Phys.*, lect. 23, n. 629.

[25] Cf. ST. THOMAS AQUINAS, *De potentia* q. 3 a. 1 ad 10um: «Ante principium mundi non fuit aliquod tempus reale sed imaginarium».

greater disorder. I would like to recall that according to Plato «to exist in time» implies that one is becoming older. Plotinus likewise considered time a diminution of being and a fall towards non-being[26]. Aristotle, however, holds that one gets older not because of the passing of time but because of an inner weakness. Time as such is not degenerative and destructive.

I have kept the most important question for the end. To what extent time is the same for all things. In a sense this problem concerns the question whether time is subjective or objective. If time results from observing a change in the world, then those who do not perceive it would not have any awareness of time. If time results from a change one observes in oneself, time would no longer be something in nature, but strictly personal and subjective. If the notion of time would be abstracted from any particular movement or change, there would be as many «times» as there are movements, but this is impossible because two «times» do not exist simultaneously. In answer to this difficulty he himself has raised Aquinas notes that all movements in the universe are based on one movement which is the origin and cause of all process and change. Therefore, one who observes a change in himself or in the things surrounding him, actually perceives this fundamental mutability and the cosmic process on which it depends. «It follows that anyone who observes some movement perceives time, even if it is true that time is a consequence of the first movement [in the universe] through which all other movements are caused and measured. Hence we are left with one time»[27]. This answer differs from that of Augustine who writes that time should not be reduced to the movement of the celestial bodies, for even if this would come to a stand still, other movements such as that of spinning wheel would still be possible. For Aquinas this first movement was the revolution of the first heaven, whereas we would rather speak of a fundamental cosmic process such as the the expansion of the universe. The answer of Aquinas is important because it shows the underlying unity and common origin of all cosmic process, but it does not promote time to an absolute and autonomous reality. Communication with a being whose time would run contrary to ours would not be possible. Even if the expansion of the universe would make place for a general contraction, the basic cosmic process would still be one. Therefore, the idea of one order of time comprising the entire universe is not artificial and, contrary to what some say, it does not go beyond the phenomena we observe. Aquinas' solution is very remarkable and leaves behind as pityful many a suggestion made by contemporary physicists. It holds the middle between the theory which eliminates time and the view which considers time an autonomous entity.

LEO J. ELDERS S. V. D.

Rolduc.

---

[26] See J. MOREAU in *Revue Philosophique de Louvain* 46 (1948) 57-84 and 245-274. For Plotinus time is characteristic of the life of the soul, while according to Plato it belongs to the physical world as eternity does to the world of ideas.

[27] ST. THOMAS AQUINAS, *In IV Phys.*, lect. 17, nn. 573-574. See also *S. Th.* I q. 10 a. 6.

TECNOCIENCIA Y CRISIS AMBIENTAL[1]

PRELIMINAR

En el prólogo al bello libro del recordado Armando Roa[2], Raúl Zurita escribía: «[...] no se trata de que sepamos menos, sino de que el mismo conocimiento se ha transformado en un hecho plano, sin dimensiones»[3]. Esta falta de profundidad sintomática abarca no sólo a la ciencia, sino también a las artes y lo que estamos dispuestos a llamar *tecnociencia*. En este sentido, precisa Zurita, «[...] independientes del destino humano, o por lo menos de su espesor significativo, tanto la investigación científica cuanto la creación artística se plantean cada vez más como terrenos neutrales, ajenos a la belleza o a la bondad, a la construcción o a la destrucción, para entenderse solamente como método o lenguaje puro. No se hace ciencia en el sentido moderno de este término frente al olvido o la muerte, se hace sólo frente a sí misma»[4]. Hay aquí un modo especular de hacer ciencia y tecnociencia que pertenece con derecho pleno a la modernidad y que no podemos estudiar, en este lugar, en el detalle, cualquiera sea el interés filosófico de esta tarea hoy[5]. En todo caso, lo que podemos afirmar aquí y ahora es que la denominada crisis ambiental es, ante todo, una crisis de nuestro conocimiento. En el año 1992, ajena a toda la exaltación y saturación mediática que se concentró sobre la Cumbre de Río de Janeiro, y anterior a ella, tuvo lugar la VII Semana Internacional de Filosofía, que senalaba que la crisis era anterior e interior: *la crisis de la ecología de nuestro conocimiento*[6]. Esta crisis epistemológica procede de la matriz de la modernidad que, a partir de Descartes, propone al hombre convertirse «en due-

---

[1] Cfr. *III Simposio de Ecología y Medio Ambiente*, Universidad de Mendoza, Centro de Investigaciones Superiores, Mendoza 1998.

[2] Cfr. R. ZURITA, prólogo a A. ROA, *La extraña figura antropológica del hombre hoy*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1991, pp. 9-16.

[3] R. ZURITA, *op. cit.*, pp. 10-11.

[4] ID., *ibid.*, p. 11.

[5] Cfr. H. J. PADRÓN, *El hombre y la naturaleza*, Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1996.

[6] G. BATESON, *Vers une écologie de l'esprit*, trad. fr., Seuil, Paris 1980, t. II, pp. 242ss. Cfr. J. WOJCIECHOWSKI, «Knowledge as a Source of Problems: Can Man Survive the Development of Knowledge?»: *Man-Environment Systems* 8 (1978) 317-324; ID., «A Philosopher on the Knowledge Boom and Others Problems»: *Unesco Features* n. 733 (1978) 1-10; ID., «The Impact of Knowledge on Man: The Ecology of Knowledge, in *Hommage à François Meyer*, Université Aix-Marseille, 1983.

ño y poseedor de la naturaleza». En este último tiempo, en diversos registros, hay que reconocer que hoy el tono y aun el contenido han cambiado. Una vasta y muy diversa literatura de inspiración ecológica insiste en destacar nuestros deberes frente a la naturaleza, aunque más no fuera en vista de nuestra propia conservación. Así escribe Daniel J. Kevles: «[...] lo que lo biológico revela es que sí tenemos un deber frente a la naturaleza, no considerada en sí misma, sino en su relación con nosostros»[7].

1. ENTRE EL OPTIMISMO Y EL PESIMISMO. UN EQUÍVOCO TENAZ

Nuestra situación contemporánea se halla determinada por la presencia de la ciencia y de la técnica. Evandro Agazzi estudió este hecho y declara: «Por una parte, parece innegable que la ciencia y la técnica están masivamente presentes en la vida concreta de nuestra sociedad, a todos los niveles, desde los más elementales ligados a la existencia cotidiana, hasta los más complejos. Por tanto, el hombre contemporáneo depende en una medida prácticamente total de la ciencia y de la tecnología, las cuales constituyen su verdadero estado de naturaleza concreto, bien diverso de la naturaleza virgen e intacta que representa, ahora, casi un sueño utópico. Sin embargo, por otra parte, la ciencia y la tecnología no han conseguido crearse un espacio y una función dentro de lo que podríamos llamar la cultura del hombre contemporáneo, o sea el sistema de ideas, de valoraciones, orientaciones, concepciones del mundo y de la vida, que inspiran los criterios de juicio de las personas y de las comunidades»[8]. Lo que ocurre —descrito con las palabras más simples— es que oscilamos. Oscilamos entre el optimismo sin crítica y el pesimismo sin reservas respecto de la ciencia y de la tecnología.

En un libro reciente escribía el mismo Agazzi: «La fe ilimitada, el optimismo inquebrantable, la aprobación incondicionada en las confrontaciones de las realizaciones o las conquistas de la ciencia y la tecnología, han sido substituidos en los últimos años por una actitud difusa de desconfianza, miedo, denigración y rechazo. Nuestra sociedad parece haber pasado del cientificismo a la anticiencia, es decir: de la supravaloración de la ciencia y de la tecnología como cosa absoluta e incondicionalmente buena, a la consideración de la misma realidad como una cosa intrínseca e insanablemente mala»[9].

Quizá, una buena parte de esta falta de ponderación en nuestro juicio sobre las realidades actuales de la ciencia y de la tecnología procedan de una esperanza insensata

---

[7] D. J. KEVLES, «Some Like it Hot», in *New York Review of Books*, March 26, pp. 31-39.

[8] E. AGAZZI, Prólogo a M. ARTIGAS, *Ciencia, razón y fe*, Libros MC, Madrid 1989, p. 5. La gran tarea de pensar el lugar de la ciencia y la tecnología en la cultura humana contemporánea ha sido llevada a cabo de un modo riguroso en sus monografías y de un modo humanístico en sus libros de alta divulgación por el Prof. Mariano Artigas. Como ejemplo cf. M. ARTIGAS, *El hombre a la luz de la ciencia*, Libros MC, ibi 1992. Este libro claro e importante cita un bello y profundo pensamiento de Pascal que debería orientar la cuestión del lugar y la significación de la ciencia y de la tecnología en nuestra cultura: «[...] Trabajemos, pues, por pensar bien: he ahí el principio de la moral» (B. PASCAL, *Pensamientos*, Alianza, Madrid 1981, p. 81, in M. ARTIGAS, *ibid.*, p.12, n. 1).

[9] E. AGAZZI, *Il bene, il male e la scienza*, Rusconi, Milano 1992, p. 10.

respecto de ellas. En efecto, «no es propio de la ciencia ni de la tecnología proporcionar certezas últimas, indicar lo que es bueno o es malo, dar sentido a la vida, satisfacer el sentimiento, promover la justicia, infundir en el corazón del hombre el amor y la esperanza, asegurar la paz»[10].

Ahora bien, podemos y debemos preguntarnos: ¿para una filosofía de la cultura que, necesariamente, haga lugar a la cuestión que plantean hoy la ciencia y la tecnología, cuál es la medida, cuál es la categoría con la cual habría que pensar este problema? Creemos que es, sin duda, la realidad y el concepto de la persona humana[11].

2. LA REALIDAD DE LA TECNOCIENCIA

La tecnociencia es un término ciertamente descriptivo de nuestra situación contemporánea. Como es manifiesto, en él se invierte un orden epistemológico según el cual la ciencia subordinaba a la técnica. Pero el término *tecnociencia* no tiene solamente una significación formal sino que, además, describe una situación real que afecta a la imagen general del conocimiento de las ciencias contemporáneas. El filósofo belga Gilbert Hottois ha estudiado este problema en nuestra cultura actual en orden a una filosofía de la técnica, así como para una consideración filosófica de la bioética en nuestros días[12]. La idea central de Hottois consiste en afirmar que el rasgo distintivo de la tecnociencia y su capacidad para impregnar nuestra cultura es, sin duda, su carácter operatorio. Por nuestra parte, creemos que es posible señalar varios puntos importantes para esta cuestión. (i) En principio, toda realidad epistemológica es una realidad histórico-cultural y sin esta referencia rica y compleja a la vez se pierde una muy buena parte de su contenido y de su correspondiente comprensión. (ii) Precisamente, en razón de esto, se pueden discernir en la historia un modelo *logo-theorico* fundado en la realidad y el prestigio del *logos* y de la *theoría* para la totalidad del mundo helénico y su continuidad en el mundo latino y cristiano medieval. (iii) La denominada Edad Moderna se constituye a sí misma a partir de la instauración teórico-práctica del *sujeto* y de una peculiar configuración correspondiente del conocimiento científico atento, sobre todo, a la realidad de los fenómenos de la naturaleza. La ciencia moderna ha querido y ha conseguido ir más allá de *lo dado*; más aun, ha logrado alcanzar una anticipación suficiente para orientar la propia investigación —previsión— de los fenómenos y, al mismo tiempo, ha adquirido un considerable poder —transformación— sobre ellos. Así se entiende que el saber de las ciencias sea *prever* y *poder*. Este modelo de la ciencia moderna es ya operatorio. Sostenemos que en ra-

---

[10] E. AGAZZI, *op. cit.*, p. 11.

[11] Cfr. M. ARTIGAS, *Ciencia y fe. Nuevas perspectivas*, EUNSA, Pamplona 1992, cap. I: «Tiempos modernos, pp. 13-35; cap. II: «El valor de la ciencia», pp. 37-57; cap. VIII: «Ciencia y persona», pp. 159-191. Cfr. E. AGAZZI (ed.), *Bioetica e persona*, Franco Angeli, Milano 1993. Este libro explora la hipótesis que afirma que no existe hoy, en la bioética actual, algún principio aceptado universalmente del cual se pudiera extraer alguna norma concreta y compartida por todos. Los distintos autores a travé de sus colaboraciones muestran que el concepto de persona no sería suficiente para fundar «un consenso limitado», capaz de sostener alguna norma en bioética.

[12] Cfr. G. HOTTOIS, *Le paradigma bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1990.

zón de este hecho es posible pasar del modelo operatorio de la ciencia moderna al modelo operatorio de la tecnociencia contemporánea. El Profesor Jean Ladrière ha caracterizado de una manera muy clara este modelo operatorio, tanto en la ciencia cuanto en la técnica, a través de cinco rasgos homólogos[13].

Ahora bien, lo interesante para nuestro tema es que la tecnociencia contemporánea presenta una estructura ambigua que debe ser señalada. Por una parte, es un hecho que la tecnociencia sigue satisfaciendo necesidades reales, primarias y naturales en las que sería ocioso abundar. Pero, por otra parte, no es menos cierto que en el momento actual la tecnociencia tiende a crear necesidades artificiales que corresponden a su tendencia autonómica, en el sentido de que ha llegado el momento en el que «ya no es más el sistema de necesidades humanas naturales el que gobierna el desarrollo tecnológico, sino que es el desasorrollo tecnológico mismo el que gobierna el sistema de necesidades. Este momento parece haber sido alcanzado con la tecnología contemporánea. Lo que es muy significativo es que se ve aparecer ahora lo que se podrían llamar técnicas especulativas, es decir técnicas de alguna manera gratuitas, que no se justifican ya por verdaderas necesidades, sino que responden a una especie de motivación lúdica o quizá a la pasión de ensayarlo todo»[14]. ¿Cómo no escuchar aquí, en esta expresión del filósofo belga Ladrière, el eco del texto de Bacon en *La Nueva Atlántida* cuando proponía aquella necesidad humana de «ejecutar todo lo que es posible»?[15]. Ahora bien, frente al despliegue creciente del aspecto especulativo o, mejor, lúdico de la tecnociencia contemporánea que ya no responde a alguna necesidad real natural humana, sino que, más bien, las condiciona desde su propio desarrollo sistémico cabe recordar la seria advertencia antropológica de von Weiszäcker: «una técnica que se considera a sí misma un fin en sí [...] en su totalidad todavía no es una técnica»[16].

Por otra parte, hay que tener en cuenta que el poder de intervención de la tecnociencia sobre la naturaleza y sobre el hombre como parte integrante de ella se hace cada vez más profundo y más extenso. Y la pregunta es si junto con todo ese poder la naturaleza aparece como más humana y el hombre como más libre. La respuesta a esta pregunta doble la da un importante cambio de imperativos en el horizonte ético. En efecto, el imperativo categórico kantiano ha sido substituido por el imperativo tecnológico. En el primer caso, la eticidad era medida por su carácter universal y rigurosamente formal expresado en las conocidas máximas: (1) «obra según una máxima tal que puedas querer que ésta sea universal»; (2) «obra de tal modo que uses siempre a la humanidad, tanto en tu persona cuanto en la de cualquier otro, siempre como un fin, nunca como un medio»; «obra en el reino de los fines como si fueses, a la vez, autor y sujeto de una legislación universal». En el segundo caso, se trata «hacer todo lo que es posible hacer (tecnocientíficamente)». Aquí la eticidad brota exclusivamente del hacer

---

[13] Cfr .J. LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science aux cultures*, Aubier-Unesco, Paris 1977, pp. 39-41 y 63-65.

[14] Cfr. J. LADRIÈRE, *op. cit.*, p. 69.

[15] Cfr. A. QUINTON, *F. Bacon*, Oxford University Press, Oxford 1980, quien declara que se trata de dominar la naturaleza por medio del arte (técnica). Cfr. J.-Y. GOFFI, *La philosophie de la technique*, PUF, Paris 1988, pp. 43-45.

[16] Cfr. H. STORK, *Einführung in die Philosophie der Technik*, Darmstadt 1977, pp. 177-178.

y de su avance en el que los obstáculos son, ante todo, provisorios. Este imperativo ahora niega todo límite que no sea el de la acción tecnocientífica y, así, excluye la vigencia de los absolutos morales.

Tres son los rasgos que se podrían discernir en el nuevo imperativo tecnocientífico: es *anético*, *no-ontológico* y *no-discursivo*[17].

Es *anético* porque, precisamente, propone hacer siempre todo lo que sea posible hacer; efectuar todas las experiencias, impulsar todas las investigaciones. Se trata, en suma, de una acción humana que no reconoce otro límite que el de su propio poder hacer. Esto será así independientemente de las normas legales que respecto de este «poder hacer» siempre vendrán «después», así como de las normas éticas, que aparecerán fatalmente como impertinentes porque proceden del «ser» y se manifestarán como inútiles y como una intolerable obstrucción a «todo lo que se puede hacer». La acción queda imantada por el «posible tecnocientífico» y éste, a su vez, se realiza en términos de un posible in-definido. Esto es lo que Hottois llama, con razón, un hacer sin fin.

El nuevo imperativo es *no-ontológico*, porque para él no existen los límites recios de la realidad que el hombre debe respetar. Este hacer tecnocientífico «no encuentra nunca al ente», es decir, aquella realidad que no sólo resiste sino que da sentido y que promueve respeto. La tecnociencia, a través de su imperativo,sólo conoce la plasticidad, la manipulación indefinida del ente en una docilidad insondable. Así se explota la «plasticidad de la materia, del viviente, del pensante, de la naturaleza del hombre, y halla su satisfacción en una dinámica de explotación de un posible indefinido»[18].

Finalmente, el imperativo tecnocientífico es *no-discursivo* porque metodológicamente se coloca fuera de la dialogicidad, la medida común de lo humano, que busca ante todo «dar razones» respecto de las cosas y de los hombres en la empresa solidaria de las ciencias, las artes y las tecnologías. Esto es así porque la *ratio* tecnocientífica «es ciega y es muda; no va a ninguna parte; sólo avanza en todas direcciones exlotables»[19].

3. LA CUESTIÓN DE LA CRISIS AMBIENTAL

Respecto al contenido de la crisis ambiental, el Profesor Jorge Ballesteros señala que se hacen manifiestas tres carencias: (1) el *desarraigo* de numerosos sectores de la población que van perdiendo el sentido de sus vidas y que se ven sometidos a la anomia y a la desorientación existencial; (2) el peligro de una *acumulación de armamento disponible* que no disminuye efectivamente en los niveles deseados; (3) la *desnutrición* que afecta a determinados pueblos no sólo en el África subsahariana, debida a la injusta distribución de los recursos en el planeta, ya que, como se sabe, los alimentos han aumentado varias veces en su cantidad total en los últimos años[20].

---

[17] Cfr. G. HOTTOIS, «Droits de l'homme et technique contemporaine: liberté nihiliste»: *Les Études Philosophiques* (1988) 204.

[18] G. HOTTOIS, *art. cit.*, ibid.

[19] G. HOTTOIS, *art. cit.*, 205.

[20] Cfr. J. BALLESTEROS, *Ecologismo personalista. Cuidar la naturaleza*, Tecnos, Madrid 1985.

Ante esta situación se perfilan tres actitudes. (i) La de los *postmodernos decadentes o nihilistas*, para quienes no hay perspectiva alguna de cambio social. (2) La de todos aquéllos que, de una manera u otra, quieren *reducir el número* de los causantes de la crisis: los *hombres*. En esta posición que propone disminuir más o menos drásticamente los efectivos humanos coinciden aquéllos que dicen tener un encendido amor por la naturaleza y aquellos otros que ostentan un odio consistente por el hombre. Ésta es, en suma, la orientación que atraviersa la *deep ecology*, ampliamente difundida en los Estados Unidos, donde, por otra parte, recibe una gran aceptación y apoyo (3). La de la *postmodernidad entendida como resistencia*, en cuanto que como seres humanos somos responsables de los graves deterioros que se llevan a cabo en la naturaleza y que, en consecuencia, podemos llevar adelante una política de administración responsable de la naturaleza junto con un respeto concreto por todas las exigencias que hacen al desarrollo de la persona humana.

Ahora bien, para alcanzar en plenitud la convicción suficiente que nos permita desarrollar una experiencia de la postmodernidad como resistencia creativa, es preciso comprender críticamente dos modelos que han agotado su significación en la multitud de problemas que han generado hoy: el *antropocentrismo tecnocrático* y el *biologismo*.

Para el *antropocentrismo tecnocráctico* el conocimiento no es, ante todo, develamiento de lo real en su ser, ni tampoco esfuerzo sistemático por consolidar el *ethos* humano en una *ethica* que, efectivamente, haga la vida buena, esto es feliz como ha querido la tradición ética hasta la fragmentación ética de nuestro tiempo. No. El antropocentrismo tecnocrático busca consolidar en el saber del hombre su poder, y trata a la naturaleza como a una esclava generosa. En esta posición se niega la pertenencia del hombre a la naturaleza y su depenencia relativa. La *ratio technologica* —Bacon, Descartes— se concibe a sí misma como intemporal y a los recursos naturales como ilimitados. Esta mentalidad se corresponde con una cultura de la megamáquina y del mercado como el espacio prerrogativo de la condición humana. El conjunto se halla atravesado por un optimismo que lleva a pensar que el desarrollo de la industria terminará con la escasez y con los conflictos y las guerras.

Antropológicaniente aparece el *homo faber*, el sector despótico de la naturaleza. Para Locke, la naturaleza y la tierra sólo proporcionan los materiales en bruto, apenas tienen valor en sí mismas. Así, por ejemplo, los pueblos en América abundan en tierras y escasean en comodidad que sólo puede dar el trabajo productivo. El hombre es, ante todo, productor de mercancías y en esta actividad se ve la plenitud de lo humano. Claro está que esto es así porque se produce artificialmente dinero, el cual permite acumular bienes y, de este modo, el hombre añade valor a la naturaleza y crea una riqueza que va más allá de la subsistencia. El valor de la mercancía (Smith) distingue al hombre del animal. Y el propio Kant piensa que la posesión de los derechos va unida a la capacidad de libre disposición de la propiedad. Por tanto, dice Kant, el hombre no tiene deberes con la naturaleza; más aún, el hombre puede disponer de las cosas naturales a su antojo.

De Saint-Simon a Marcuse vemos el mismo optimismo en esta mentalidad tecnocrática. El dominio sobre la naturaleza terminará en el dominio sobre el hombre. Pero esta pléyade de pensadores creía que la naturaleza era simplemente materia disponi-

ble para la producción; no más. Por eso los bienes naturales se llamaron —económicamente— «bienes libres». Más cerca nuestro, la naturaleza se ve como una reserva y los hombres como consumidores de un mercado cada vez más globalizado. Sin embargo. en esta gran unidad existen problemas que hacen al medio ambiente. Pero para la mentalidad tecnocrática estos problemas jamás son éticos, sino económicos y tecnológicos. Y, en definitiva, la contaminación de nuestro planeta se debe a la tecnología obsoleta del Sur. Ésta es la opinión del Informe Bruntland *Nuestro futuro común*. Y de Lovelcock, autor de la hipótesis *Gaia*. Hay que decir que la posición tecnocrática constituye una nueva y verdadera barbarie.

Para el *biologismo*, el hombre no posee ninguna dignidad específica; es un animal más. Hay una profunda relación entre el neomalthusianismo y el neodarwinismo que no podemos desarrollar aquí, pero lo que aparece es una zoologización del hombre. En esta óptica se retorna a la tesis de la sofística política: el derecho y la justicia son de los más fuertes, los más adaptados a la hegemonía de la libertad absoluta de comercio y la usura .

El biologismo que se nutría en las afirmaciones de Spencer, dado que la lucha por la existencia multiplica los conflictos y el hambre, la solución es disminuir el número de hombres sobre la tierra. Se prolonga ahora en las reflexiones de la *deep ecology* y en el elogio de la vida salvaje. Una de las tesis más frecuentes es que no se puede considerar al hombre, individualmente o en su conjunto, como más valioso que las especies amenzadas. Aquí la realidad de la persona se disuelve en la naturaleza. Pero las dificultades aumentan, porque para la *deep ecology* la idea misma de la administración de la naturaleza es inviable, ya que dicha administración presupone la prioridad del hombre por sobre la naturaleza. En contrapartida, los animales salvajes y su vida deben servir de modelo para la verdadera hominización.

Más allá de un tono que a veces puede rozar lo poético y de una actitud y un lenguaje en general beligerante, la propuesta de la *deep ecology* es pobre: hay que retornar al paleolítico, a la caza, a la pesca, y este es el único modo de preservar la biodiversidad regional. Por otra parte, también en la *deep ecology* se abre paso el. concepto de calidad de vida opuesto al de cantidad de vida que habrá que entender como «cantidad de vidas humanas». La *deep ecology* prolonga la línea de pensamiento de Malthus, de los neomalthusianos como W. Paddock, R. Ehrlich y Hardin, los sociobiólogos como Potter, Odum y Wilson. Paddock considera que sólo pueden ser ayudados aquellos países capaces de ayudarse a sí mismos. Y Hardin piensa que la ayuda alimentaria, en cuanto puede aumentar la población, es más peligrosa que la bomba atómica. Como es dudoso que la dignidad de la civilización pueda sobrevivir en todas partes, es mejor que se asegure que lo haga en algunas partes. Éstas serán las de las minorías privilegiadas, los fiduciarios de la civilización amenazada.

Hay, sin embargo, un rasgo que merece ser atendido en esta posición: en la *deep ecology* se habla de ecologizar la economía adaptando su preocupación por el corto plazo y el lucro a cualquier costo, hacia la preocupación diacrónica del largo plazo que comprende tanto la cadena trófica cuanto las nuevas generaciones, de modo que la naturaleza dé lugar a una consideración estética y promueva un cierto equilibrio interior (Leopold).

4. LA CLAVE DE LA PERSONA

La realidad y el concepto correspondiente de persona aparecen para el Profesor Ballesteros como la clave de intelección de la crisis ambiental a partir de los reduccionismos en curso.

A favor de la realidad de la persona y de su dignidad intangible, hay que abandonar una relación de dominio sobre la naturaleza para proponer una actitud de cuidado inteligente y de administración prudente. Hay que distinguir, entonces, entre una ecología de la persona y una consideración de la naturaleza y del ambiente puramente biológica que, de ninguna manera, puede hacer lugar al valor y a la dignidad de la persona humana. Lo que importa subrayar aquí es que una aproximación a la crisis ambiental —desde una filosofía de la persona— asegura el servicio al hombre en la totalidad de su naturaleza, física, psíquica y espiritual. No se trata de contraponer los derechos de la naturaleza o del ambiente a los derechos humanos; se trata de examinar y promover aquellas soluciones sustentables que permitan la tensión fecunda entre la dependencia y el cuidado de la naturaleza por parte del hombre.

El aporte decisivo de una ética ambiental ha sido plantear la cuestión de la crisis del ambiente no en términos exclusivos —*aut/aut*—, sino *et/et*. La opción de esta ética, según el Profesor N. Sosa[21], es no utilitarista, no consecuencialista; es desinteresada, es radical y propone pensar la crisis como lo que le ocurre al hombre en la naturaleza. Esta ética es extremadamente exigente porque obliga, más allá de su simplicidad aparente, a revisar la dirección de la investigación tecnocientífica y del progreso respectivo. Este examen no se puede dejar exclusivamente en manos de los expertos, ni tampoco creer que lo va configurar y resolver exclusivamente el consenso, sino el descubrimiento primero y la elaboración penosa y constante, después, de una nueva solidaridad como la expresión práctica de una ética de virtudes abierta a los retos de una crisis de la que depende nuestro futuro más inmediato.

HÉCTOR J. PADRÓN

Universidad Nacional de Cuyo.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

---

[21] Cfr. N. SOSA, «Ecological Ethics as an Ethics of Physical and Moral Survival: Towards a Morality of All-Embracing Communications and Solidarity», in B. and B. SITTER-LIBER (Eds.), *Culture Within Nature/Culture dans la nature*, Swiss Academy of Humanities and Social Sciences/Unesco, Basel 1995, pp. 87-100.

THE IMPORTANCE OF ORDER IN THEOLOGICAL DISCUSSION

Thomas' doctrine of God in the first part of his *Summa Theologiae* is a carefully developed construction of a theological grammar[1]. It is properly read according to its own development with each article contextualized within Thomas' increasingly precise terminology and distinctions. For that reason, the precision of Thomas' theological terminology in one section cannot be imported into another, especially into an earlier one. Contrary to the commentary of Cajetan and modern criticisms dependent upon that commentary, Thomas is not and cannot be discussing an absolute, concrete essence in *Summa Theologiae* I, qq. 2-26. The subject of the discussion is the divine essence[2], *unum et trinum*, not separated from relations and Persons, nor absolutized as a monopersonal God, nor the Person of the Father as unoriginate fount and unity of the Godhead. The *essentia* of the explicitly trinitarian questions (*ST* I, qq. 27-43) is then not the same as the *essentia* of the earlier questions. In an effort to demonstrate this thesis and its implications for a more sympathetic reading of Thomas' Trinitarian teaching, our procedure in this article will be 1) to elucidate the development of Thomas' use of *essentia* and why it is necessary to postpone the distinction between essence and person until q. 39; and 2) to analyze the way in which Thomas constructs his Trinitarian grammar and makes use of various terms as he fills out the discussion of the distinction and unity of divine Persons.

A. The Development of a Theological Grammar

If we compare Thomas' treatment of the term *essentia* at the beginning and end of his discussion «*de Deo*» (*ST* I, qq. 1-43), we can see the way in which Thomas' notion develops. Compare for example the discussions of questions 3 and 39. First, that of q. 3:

> «God is indeed the same as his essence or nature. We understand this point from the fact that in material things there is a composition of matter and form, [hence] it is necessary that

[1] Of course, it is not «merely» a grammar. As an examination of the rules for speaking accurately about the divine for the purposes of communication (theological discussion) and religious address (profession of faith and prayer), this grammar extends beyond the concerns of logic to the life of faith itself.

[2] Cf. *Summa Theologiae* I, q. 2 and q. 27 prologues.

nature or essence differs from the supposit [...] Thus, since God is not composed of matter and form, (as shown in a. 2), it is appropriate [to say] that God is his deity, his life, and whatever else may be predicated of God»[3].

Thomas uses *essentia* to signify the absence of composition in God, i.e., no composition of the creaturely type. This negative procedure is meant to separate from our understanding of God anything that pertains to creatures.

Later in question 28, Thomas begins to discuss the distinctions pertaining to that *essentia* made known by revelation. He enumerates there a plurality of relations that are present in that one divine *essentia*. These relations must be really different because the Father is not the Son and neither of them is the Holy Spirit. He reiterates, however, that whatever is in God is the divine essence *secundum rem*. Relation, in so far as it is in God, must be of the divine essence too[4]. The concept of relation allows for distinctions of mutuality without detracting from the divine simplicity and unity as far as we understand it. Hence, Thomas can introduce distinct terms without implying that he is signifying realities distinct from one another.

In the later discussion of q. 39, Thomas discusses the connection between the unity of divine essence and plurality of divine Persons that are themselves really distinguished from one another but distinguishable from the essence only by the consideration of reason. The object is to clarify the theological grammar without abrogating divine simplicity as previously formulated. The following texts from q. 39 reveal this higher level of precision:

«[T]he divine simplicity requires that in God essence and supposit are the same [it also requires] that in intellectual substances, there is nothing other than person»[5].

«Names signifying the divine essence substantively, are predicated in the singular and not in the plural of the three Persons [...] for we do not say that the Father, Son and Holy Spirit are three gods but one God. In three supposits of human nature, there are three humanities, but in the three [divine] Persons, there is one divine essence»[6].

We have then come full circle from q. 3. Thomas first established a lack of composition understood in the Aristotelian sense, that is, in terms of substance metaphysics. He then defines the character of the divine essence as the form of divinity and the concept of relation as the means of marking distinctions within that singular reality. The issue of composition thereby surfaces with those distinctions. In q. 39 he must deny any composition of essence and personal supposita as he clarifies the manner of signification that alone distinguishes divine essence from divine Person:

«In order to determine the truth of speech, it is necessary to consider not only the thing signified but also the manner of signifying [...] Although according to the thing signified

---

[3] «Respondeo quod Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cujus intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum [...] Et sic cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est (a. 2) oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur» (*ST* I, q. 3, a. 3c). Cf. also, *ST* I, q. 3, a. 4c: «quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est (a. 3), sed etiam suum esse».

[4] Cf. *ST* I, q. 28, a. 2c.

[5] «[Q]uod divina simplicitas hoc requirit, quod in Deo sit idem essentia et suppositum; quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud quam persona» (*ST* I, q. 39, a. 1c).

[6] «Unde nomina significantia divinam essentiam substantiva, singulariter, et non pluraliter, de tribus Personis praedicantur [...] Patrem autem et Filium et Spiritum Sanctum non dicimus tres deos, sed unum Deum: quia in tribus suppositis humanae naturae sunt tres humanitates; in tribus autem Personis est una divina essentia» (*ST* I, q. 39, a. 3c).

"God" and "deity" may be the same, they are not signified in the same manner. This name "God" may supposit for person from its natural manner of signification because it signifies the divine essence in the one having it».

«"Essence", however, may not naturally supposit for person because it signifies the essence as an abstract form. Therefore, those things that are proper to the Persons, and distinguish the Persons one from another, cannot be attributed to the essence. [Such attribution] would signify a distinction in the divine essence in the same way as there are distinctions in the supposits»[7].

From these texts, it is evident that Thomas' use of «essence» becomes quite exacting, signifying in these later passages only the abstract form of divinity that at the same time does not differ from the Persons *secundum rem*. In the earlier questions, Thomas uses «essence of God», «his (ejus) essence», «God» and «deity» without any precise rules of distinction[8]. In q. 3, «deity» or «essence» is the form which is identical to «God». By the time he concludes the grammatical clarif-ication concerning the signification and supposita of «God» in q. 39, however, he is able to move far beyond this unity of *essentia* and *esse*. Hence, he can define precisely the way in which «God» may signify one divine Person or all three or the unity of divinity.

«[O]thers have better said that the name "God" supposits properly for Person according to its manner of signifying. Therefore, when this name "God" supposits for essence as when it says, "God creates", this predicate is suited to the subject by reason of the form signified —deity. When it supposits for Person, either one only in the case of «God generates» or two in the case of «God spirates» or three in the case of "Kings of the ages, immortal, invisible, only God"»[9].

The rules for the *modus significandi* are then based upon a twofold manner of predication, the substantive (corresponding to the use in q. 3) and adjectival.

«Those things that signify the essence substantively are predicated of the three Persons in the singular only and not in the plural. But those things that signify the essence adjectivally are predicated of the three Persons in the plural on account of the plurality of supposits»[10].

The two modes of predication are applied to the Persons who are the supposita of the divine essence. This essence is signified through the mode of form because it is *maxime una*, as it was demonstrated in the question on the unity of God (*ST* I, q. 11). Note that the *maxime* is applied specifically to the Persons *per se*. It is on the basis of

---

[7] «[Q]uia ad veritatem locutionum, non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est. Licet autem secundum re, sit idem Deus quod deitas, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen Deus, quia significat divinam essentiam ut in habente, ex modo suae significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona [...] Sed hoc nomen essentia non habet ex modo suae significationis quod supponat pro persona; quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea quae sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiae attribui; significaretur enim quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis» (*ST* I, q. 39, a. 5c).

[8] Cf. *ST* I, qq. 3, 7 and 8 especially.

[9] [A]lii melius dixerunt quod hoc nomen *Deus* ex modo significandi habet ut proprie possit supponere pro persona, sicut et hoc nomen *homo*. Quandoque ergo hoc nomen Deus supponit pro essentia, ut cum dicitur, *Deus creat*: quia hoc praedicatum competit subjecto ratione formae significatae, quae est deitas. Quandoque vero supponit personam: vel unam tantum, ut cum dicitur *Deus generat*; vel duas, ut cum dicitur *Deus spirat*; vel tres, ut cum dicitur *Regi saeculorum, immortali, invisibili, soli Deo*» (*ST* I, q. 39, a. 4c).

[10] «Ea quidem quae substantive essentiam significant, praedicantur de tribus Personis singulariter tantum, et non pluraliter; quae vero adjective essentiam significant, praedicantur de tribus Personis in plurali [...] propter pluralitatem suppositorum» (*ST* I, q. 39, a. 3 ad 1).

this unity *of the Persons* that we can predicate things of them substantially in the singular. God remains one because «person» does not delimit an essence or nature but «personality»[11]. There are three personalities or personal properties, and these are the subject of predication of God in the plural.

And in case anyone is still confused on the matter, Thomas makes the point crystal-clear in the next article (*ST* I, q. 39, a. 4). Essential names supposit for the Persons concretely such that we can say, «God begot God» or «God from God».

> «[T]he name "God" is similar to the singular terms in that the form it signifies is not multiple. It is similar to the common terms, however, in that the form signified is present in many supposits. Thus, it is not necessary that "God" always supposit for the essence which it signifies»[12].

The justification for this manner of supposition is the real unity and plurality in God. There are only Persons in God, yet the divine essence is one *secundum rem*. The unity of divine nature is more real than the unity of humanity which is one only according to our consideration of it. To signify the common nature of humans, one must supply an adjunctive term: «man is a species». With divine nature, the opposite is true but only for the sake of precision. «God» may supposit for divine nature or divine Person, but an adjunct must be supplied in order to determine which Person is indicated. For example, «God» simply stated may supposit for any one Person or all three, but in the sentence «God generates» the supposita is clearly the Father alone. Recall here the discussion in q. 3, a. 3 where Thomas defines the unity of God over against the composition of matter and form in humans. There the contrasting predication revolves around the significata of *homo* and *humanitas*. The first term includes things which are not in the second, namely, *these* bones and *this* flesh, the matter of a human. By this measure, the terms «God» and «divine essence» do not signify differently. «God» then signifies *this* divine essence.

With this point we have the basis for explaining the great distance between questions 3 and 39 and their respective discussions of theological predication. The arguments may appear quite similar if one assumes that «God» is a proper name. If «God» refers to «a Person» or «Persons per se» in q. 3, a. 3, then the question of simplicity concerns the unity of Persons and essence rather than essence and *esse*. If, on the other hand, «God» in q. 3, a. 3 refers to the subsisting nature, it is identical to the divine essence and is not distinguished even by reason. With the introduction of the term «person», Thomas clarifies his theological grammar. He uses «person» to define the supposita of the divine nature while «God» supposits for what is *maxime una* and is the Father, Son and Holy Spirit. The primary referent then in q. 39 is not «God» but the three Persons who are God.

In order to preserve the correct grammar of theological discourse, one must take into account these discussions and their order. By reason of differing supposition,

---

[11] «Ad quartum dicendum quod forma significata per hoc nomen *persona,* non est essentia vel natura, sed *personalitas*» (*ST* I, q. 39, a. 3 ad 4).

[12] [H]oc nomen, Deus, licet conveniat cum terminis singularibus in hoc, quod forma significata non multiplicatur; convenit tamen cum terminis communibus in hoc, quod forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet quod semper supponat pro essentia quam significat» (*ST* I, q. 39, a. 4, ad 1).

«God» may supposit for divine Person or divine essence. Yet the term is not indifferent to forms of speech such that one may say that the essence begets or proceeds. Only personal supposita may be the subject of actions *ad extra* or *intra*. For the same reason, it is improper to substitute essential names for «God» or to suppose that essential names may supposit for essence or Person in the same way as the term «God» does[13].

Thomas' language becomes ever more precise in the *Summa* as he moves toward that most complex discussion of essential and personal predication in q. 39. The terms «essence», «essence of God» and «God» are used interchangeably and in the most general way in qq. 2-26. In question 12, there is an explicit distinction made, but it is certainly not that between «essence» and «person» but between «essence» and «God»[14]. The subsequent discussions of relation and Person are built upon the affirmation that they are one with the divine essence and distinguished only according to our understanding. Hence, Thomas can strongly identify «relation» as the being of God while affirming a real distinction of Persons[15].

The order of these discussions of predication is not, a matter of indifference. It is of the utmost importance that the reader pay attention to the placement of such material. A rigid interpretation of his terminology would lead one so suppose that Thomas treats divinity as a form without supposita before he treats the supposita of that form (the divine nature without the fact of the divine Persons). It is one thing to abstract essence from existence in a composite being, but it is quite another (and an impossible) endeavor to abstract the essence from existence in one whose essence is being itself. Divine nature is really one and identical with its supposita. Having said that, the question remains as to why Thomas did not place the more advanced discussion of predication (q. 39) before he discussed the Persons or at least when he introduced the term into his treatise. He could have perhaps forestalled some misunderstandings by informing the reader earlier that he was making a shift in his use of certain terms. In that case, we would be able to make better sense of his treatment of the Persons. On the other hand, such conjecture supposes that one first clarifies one's grammar in order to pursue understanding and communicate such understanding to others. In that case, correct speech would be the basis for plumbing the divine mysteries assuming that the grammar (the level of signification) may give insight into the divine mysteries. Or could it be that a precise way of speaking (theological grammar) is itself the result and not the basis of theological discussion? This question will remain in the background as we attempt to analyze the progression of argumentation leading to q. 39.

---

[13] «[Q]uia ad veritatem locutionum, non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi [...] Licet autem, secundum rem, sit idem "Deus" quod "deitas", non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen "Deus", quia significat divinam essentiam ut in habente, ex modo suae significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona» (*ST* I, q. 39, a. 5c).

[14] In qq. 27-43, Thomas drops the use of «essentia De» in favor of «divina essentia» or «essentia» alone in the context of the explicit discussion of Persons.

[15] [Q]uidquid est in Deo, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens [...] Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo, est idem essentiae secundum rem» (*ST* I, q. 28, a. 2c).

B. ORDER AND METHOD OF TRINITARIAN DISCUSSIONS (QQ. 27-39)

In the following section we will examine Thomas' methodology in the Trinitarian questions of his *Summa* in order to elucidate the logic of his topical structure. We use the term «topical» as a way of distinguishing Thomas' method from a systematization, a deductive construction of theology from a central premise[16]. Thomas' order of discussion makes sense, of course, but it does not follow a logical progression of argumentation whereby each question follows from its predecessor as a conclusion follows a major and minor premise[17]. The explanation of Thomas' ordering of topics will at the same time open the door for discussing the role and character of rational argument in theological disputation as well as illumine Thomas' own theological method as he addresses ever more difficult questions of Trinitarian doctrine[18].

We will begin with a schematic outline of Thomas' discussion of the Trinity based upon the instructions Thomas gives to the reader in the prologues to several key questions[19].

A. PROCESSIONS (q. 27)[20].
B. RELATIONS (q. 28).
C. PERSONS (constituted by subsistent relations) (qq. 29-43)[21].
  1. *«person» considered absolutely* (qq. 29-38).
    a) considered in common (qq. 29-32).
      — defining of «person» (q. 29).
      — number of Persons (q. 30-31)[22].
      — our knowledge of the Persons (q. 32).
    b) Persons considered singly (qq. 33-38).
      — Father (q. 33).
      — Son (qq. 34-35).
      — Holy Spirit (qq. 36-38).

---

[16] Abelard was alone among medievals in thinking that theology could be systematically constructed in this way. Unfortunately, it is a commomplace assumption that the study of theology as a science in the thirteenth century was precisely a deductive effort. H. C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Drei trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von aquin* (St. Ottilien: EOS Verlag, 1992), pp. 110ff.

[17] Regarding a logical progression, on might ask why Thomas does not begin the discussion of distinctions in God with the appropriations. It would seem logical to place the theory of appropriation at the transition point between what is more easily understood by natural reason (i.e., being within its grasp) and what is known only by revelation. Such would be the case if Thomas proceeded rationally, or was, in fact, demonstrating the Trinity as Abelard attempted.

[18] The character and role of the *sed contra,* for instance, within the *Summa* are different in kind from that of Thomas' other works. In his *quaestiones disputatae* this part of the text often represents another philosophical argument[sl. Within the Summa, however, the *sed contra* is overwhelmingly a theological authority, biblical or patristic (usually Augustine). See L. ELDERS, «Structure et fonction de l'argument "sed contra" dans la Somme Théologique de Saint Thomas»: *Divus Thomas* 80 (1977) pp. 245-246.

[19] *ST* I, qq. 27, 29, 33, 39.

[20] Procession in the manner of a word (a. 3); procession in the manner of love (a. 4).

[21] The nature or character of «person» (a. 2); their distinction (a. 3); their number (a. 4).

[22] Q. 30 concerns the issue of number itself in God; q. 31 concerns the implications of such plurality.

2. *Persons considered comparatively* (qq. 39-42).
   a) Persons and essence (q. 39).
   b) Persons and relations or properties (q. 40).
   c) Persons and notional acts (q. 41).
   d) Persons with one another (q. 42).
3. *Missions* (q. 43).

We will refer to this outline and to the structural relations among its various parts as a basis for our study. For methodological considerations, we will also refer to the forms of argumentation within particular questions.

In order to clear the table of any muddled assumptions about Thomas' methodology, it is useful to distinguish Thomas' ordering here from that of Augustine, the father of the so-called «Latin trinitarian tradition» and a very important guide for Thomas. Thomas does not by any means imitate Augustine's *De Trinitate*. In fact, there are some important and very telling differences between the two theologians. First, Thomas' sequence of topics from processions to relations to missions is the reverse of Augustine's ordering. Second, the bulk of Augustine's text (Bks. 8-15) is an investigation of the processions as a way of understanding the perfect distinction, equality and oneness of the Three[23]. Thomas, on the other hand, is most concerned with the issue of relations, or more specifically with the use of «person» for identifying what those relations constitute. As seen above, only the first question concerns the processions strictly speaking[24]. The idea that the Father, Son and Holy Spirit are subsistent relations is indeed Augustine's own contribution to Trinitarian discussions. He was unable, however, to make any fruitful use of the term «person» because of its imprecision and improper connotations due to its Greek use at that time in theater and politics. Not until Boethius wrote his theological tractates in the sixth century did the term receive a specifically Latin definition. Thomas made great use of Boethius' definition, but his own contribution lay in the focus of his discussion, the subsistent character of the Three.

A third key difference between Thomas and Augustine is the use of the doctrine of the divine image. This doctrine appears in the *Summa* some fifty questions after the discussion of the Trinity (q. 93). For Augustine, this doctrine was the basis for the bulk of his *De Trinitate*[25]. He tried to locate that image in various triads in the human mind and eventually finds the desired image of the Trinity in the mind's memory, understanding, and love especially as such faculties are directed toward God. Augustine realized, however, that the dissimilarity between this image and the Trinity itself remained indissoluble and that the endeavor was ultimately a failure. The issue remains of whether this failure was unexpected or a point of polemics[26].

---

[23] Cf. the prologues to Bks. 8 and 9.

[24] The issue of procession does return to the fore in q. 41 on the notional acts, but the term of procession as a way of speaking about derivative divine nature (the Father alone is unoriginate) is subordinate thoughout to the conception of personal actions or «notional acts». More will be said about this later.

[25] Cf. AUGUSTINE, *De Trinitate*, Bks. 8-15.

[26] Cf. J. CAVADINI, «Augustine's *De Trinitate*»: *Augustinian Studies* XXXIII (1992) pp. 103-123.

Perhaps it was Thomas' own awareness of the insurmountable divide between creatures and creator that led him to set aside this doctrine for his text. Regardless, the important point is that we cannot lump together too casually Thomas and Augustine as representing «a Latin tradition». There is no one order of topics or manner of argument in «Latin» discussions, certainly not in these two theologians.

Having made that last point, the question of Thomas' own methodology comes to the fore. That is, if he does not use the doctrine of the divine image to illustrate the way in which God is one and three, then what is his method? This question is inescapable precisely because Augustine's rubric is widely assumed to be THE mode of Trinitarian discussion in the Latin west[27]. To answer this question, we will first proceed to the heart of Thomas' treatise, the question on our knowledge of the divine Persons[28].

1. *Our knowledge of the Trinity* (*ST* I, q. 32 a. 1).

Thomas explicitly divides what can be known of God through creation from what can be known by faith[29]. The role of argument in the latter case is different in so far as arguments from reason proceed from and not to affirmations of faith. Beyond merely distinguishing the categories of arguments, Thomas is also concerned about protecting the dignity of the faith. The dignity of theology is in having God as its subject and possessing perfect certainty through divine revelation[30]. To attempt an argument from reason for the truth of any one article of faith detracts from its dignity. The proper method must move from revelation to elucidation, from the knowledge imparted through revelation to the clarification of it through careful analysis and coordination with other known truths. Misplacing arguments from reason with respect to doctrinas such as that of the Trinity represents a twofold danger for the faith:

> «He who attempts to prove the Trinity of Persons by natural reason, denigrates the faith in two ways: 1) he harms the dignity of the faith because the faith pertains to invisible things that exceed human reason; and 2) he [harms] the practice of bringing others to the faith. When someone offers reasons for proving [the truth of] the faith that are not cogent, he will be ridiculed by the unfaithful, for they believe that it is on account of these reasons that we believe»[31].

---

[27] Cf. my «Thomas Aquinas *De Deo*: Setting the Record Straight oh His Theological Method»: *Sapientia* LIII (1998) pp. 119-154.

[28] «Utrum Trinitas divinarum Personarum possit per naturalem rationem cognosci» (*ST* I, q. 32 a. 1).

[29] Thomas is thereby categorically distinguished from those theologians who treated the doctrine of the Trinity as something knowable through the rational investigation such as Anselm and Abelard. For an overview of the method and structuring of Trinitarian discussions of the twelfth-century, see MARCIA COLISH's *Peter Lombard*, vol. I (Leiden: E. J. Brill, 1994), pp. 227-302.

[30] It is important to note that the preambles are accessible to reason alone but are treated here in the *Summa* as being divinely revealed because in that form they are more certain and complete. For a discussion of the problems incurred if one attempts to proceed by reason alone in establishing the preambles, see *ST* I, q. 1 a. 1c.

[31] «Qui autem probare nititur Trinitatem Personarum natural¡ ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt [...] Secundo, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad

Faith is of things not seen, not irrational or unintelligible to be sure, but simply beyond the grasp of unaided reason. Where arguments cannot demonstrate a certain truth, they can provide no grounds for belief. The Christian's faith in such truths as the Incarnation or the Trinity of Divine Persons rests on authority (of the entire Christian tradition), and this authority alone is the basis for any proofs[32]. Thomas makes the very same point in the very first question of the *Summa:* «Those things that are above human cognition and may not be investigated by reason are nevertheless revealed by God to be received in faith»[33].

The use of reason with regard to theological doctrine then provides two types of arguments:

> «One type of argument from natural reason seeks to prove various principles. In the case of natural science, reason is sufficient for proving that the motion of the heavens is always of a uniform velocity. Regarding another type of argument, reason cannot prove the principles. With the premises already posited, however, arguments may be offered for showing their congruence with the effects that follow [...] In the first type of argument, reason may prove God to be one and the like. But [only] in the second type, may reason lead to the manifestation of the Trinity; namely, having posited the Trinity, one may offer arguments for this doctrine's congruence with other known principles»[34].

The rational method (first mode), represented by the ancient philosophers, did not and could not attain to any knowledge of the divine Persons. Thomas is unequivocal on this matter:

> «It is impossible by natural reason to attain to a knowledge of the Trinity of divine Persons [...] Man does not attain to a knowledge of God through natural reason except from creatures. Creatures, however, lead to a knowledge of God as effects lead to a knowledge of a cause. Therefore, natural reason is able to know that God is the principle of all things [...] The creative power of God, however, is common to the whole Trinity and pertains to the unity of essence and not to the distinction of Persons. Therefore, by natural reason one can know only what pertains to the unity of essence not about those things that pertain to the distinction of Persons»[35].

Any distinctions that the philosophers posited with respect to God are necessarily false and incomplete. The philosophers' knowledge of God, or more generally speak-

---

probandam fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium: credunt enim quod huiusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus» (*ST* I, q. 32 a. 1c).

[32] «Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates, his qui auctoritates suscipiunt» (*ST* I, q. 32 a. 1c).

[33] [E]a quae sunt aliora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen, a Deo revelata, suscipienda per fidem» (*ST* I, q. 1 a. 1 ad 1).

[34] «Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem: sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus [...] Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis: quia scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes» (*ST* I, q. 32 a. 1 ad 2).

[35] «[I]mpossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum Personarum pervenire [...] Homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium [...] Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati: unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem Personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem Personarum» (*ST* I, q. 32 a. 1c).

ing, our natural knowledge of God is limited to knowing the essential attributes. Certain Platonic philosophers may have posited that the power, wisdom and goodness of God were three different levels of divinity[36]. This kind of division posits false distinctions as well as inequality in God[37]. More importantly, by reasoning upon the divine attributes, the philosophers were most deficient in understanding the Holy Spirit, the third Person. Their schema of attributes led only to two levels of substance by which the Creator and Word were distinguished. The third Person was not even posited as a substance. The Platonic notions of begetting or proceeding and the related ideas of superiority and inferiority are more aptly applied to the creation of the world not the etemal begetting of the Son by the Father[38].

More important for modern readers is that even as Thomas distances himself from such rational investigations of plurality in God, by similitudes, attributes or otherwise, he sees his own project as following Augustine's. For Thomas, there is no demonstration of the Trinity. Thus, we move from faith to cognition, instead of from cognition to faith[39]. Thomas boldly presents the counter argument in the second objection as the practice of Richard of St. Victor and Augustine. Thomas thereby does not deny the manner of argumentation presented there as evidence, only the conclusion. Hence, the argument that «for the manifestation of the Trinity of Persons, Augustine proceeds from the procession of word and love in our minds» does not actually contradict Thomas' method. Thomas merely rejects the conclusion that such procedure entails a demonstration of the Trinity[40]. The key word that distinguishes the right procedure from the wrong one is «manifest». According to Thomas, Augustine and Thomas himself in his own work intends only to manifest the doctrine. Moreover, according to Thomas, Augustine's method as well as his own method pursues only manifestation with respect to this doctrine.

Intellect is not present univocally in us and in God, therefore, the similitude of our intellect, which Augustine uses, is «not sufficient to prove anything about God»[41]. The proper theological procedure, and Augustine's procedure, with respect to the doctrine of the Trinity (as with other articles of faith) is «from faith to cognition». The role of reason is to manifest such doctrine divinely revealed. With this response Thomas set himself over against much of the early medieval tradition of reading Augustine as well as modern readings of Augustine's *De Trinitate*[42]. The theologian

---

[36] *ST* I, q. 32 a. 1 ad 1.

[37] Abelard's attempt to proceed in the same manner results only in false conceptions about God, for the essential attributes are predicated in the singular and are truly one.

[38] *ST* I, q. 32 a. 1 ad 1.

[39] «Et inde est quod Augustinus, *Super Io.* dicit quod per fidem venitur ad cognitionem, et non e converso» (*ST* I, q. 32 a. 1 ad 2).

[40] «Augustinus vero procedit ad manifestandum Trinitatem Personarum, ex processione verbi et amoris in mente nostra: quam viam supra (q. 27 a. 1 ad 3) secuti sumus» (*ST* I, q. 32 a. 1 ob. 2).

[41] «Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis» (*ST* I, q. 32 a. 1 ad 2).

[42] Michael Schmaus contends that Thomas was the first medieval theologian to understand Augustine's Trinitarian work. Not even Albert saw the importance of the final two books and the polemic of the whole. M. SCHMAUS, «Die trinitarische Gottesebenbildlichkeit nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Grossen», in *Virtus Politica* (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1974). Anselm is then not

can indeed reason about the Trinity using the divine attributes or similitudes in our mind, for instance, but such work is only an aid to understanding (*eine Denkenhilfe*). The difference between the philosopher's formulation of separated beings corresponding to the perception of identifiable attributes and the Christian's theory of appropriation (an aid in «manifestation») is that the latter alone is based upon and *proceeds from* the belief in the doctrine of the Trinity, the reality of three Persons, Father, Son and Holy Spirit, distinct yet one in being and nature. Any findings by the philosopher can only be false and unworthy of that same Trinity.

On the other hand, the view that Thomas in some way does offer demonstrations or rational arguments for the Trinity is not entirely groundless. For instance, Thomas discusses the distinction of Persons in terms of an intellectual and willed procession much like the mental procession in our own minds. This view is generally based upon q. 27, the transition point between questions on the unity of God (qq. 2-26) and those on the Trinity of Persons per se (qq. 27-43).

> «Whoever understands, there proceeds within him something from the very thing that he understands. The concept of the thing understood proceeds from its knowledge. The voice then signifies this conception and is called a "word of the heart" signified by the word of the voice»[43].

The question for Cajetan is whether this statement (or more particularly, the *Quicumque)* is understood to have universal application (to creatures and to God) or to creatures alone[44]. If it applies to God as well, then it seems that a procession in God can be proven, and this Cajetan denies. That is, having posited that God is a knowing being, we would know that there must be a procession within him. Moreover, by the very perfection and simplicity of God's knowing, we could assert that the processed one (the [W]ord) must be equal to God who is knowing. We would then have two who are equal and perfect —the beginning points of Anselm's argument in the

---

the paradigmatic follower (reader) of Augustine hecause his optimism about unaided reason is too great. The proof of his misguided procedure of demonstrating rather than elucidating this doctrine is seen in the impossible conclusions he reaches in ch. 62 of the *Monologion*. Anselm there concludes in ch. 64 that his argument leads to positing multiple fathers and sons and processions in God which, of course, cannot be true. Augustine's procedure is one of searching for an image of the Trinity whose formulation is already known and defined by revelation and tradition. Anselm, on the other hand, pursues demonstration until he reaches an impasse, but does not deny the validity of what comes before such an impasse. Hence, in ch. 64 Anselm acclaims his own constructions of «necessary reasons» for the doctrine and for the consequent belief in it and only then admits that the doctrine cannot be fully explained. Anselm set the stage for much of the 12th-century attempts to demonstrate the Trinity which on the whole were not in error but wrongheaded in that they allowed the findings of image-psychology to inform the doctrine rather than the converse. Hence, it may be that Boethius is the more faithful follower of Augustine's method as he seeks to order a grammar according to the demands of the doctrine thereby altering the nature of the language used. In fact the second chapter of Boethius' *De Trinitate* reads just like Augustine's work in books 5-7 and Thomas' *Summa* I, q. 2 a. 13 and passim. For an examination of this kind of procedural error in Hugh of St. Victor, for example, see his *Tractatus de trinitate* edited by ROGER BARON in «*Tractatus de trinitate et de reparatione hominis* du MS. Douai 365»: *Mélanges de Science Religieuse* XVIII (1961), pp. 111-112. On other figures, see EDMUND J. FORTMANN, *The Triune God: A Historical Study of the Doctrine of the Trinity* (Philadelphia: Westminster Press, 1972), pp. 173-94.

[43] «Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, in eo procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae et ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat; et dicitur *verbum cordis*, significatum verbo vocis» (*ST* I, q. 27 q. 1c).

[44] CAJETAN, *In Summam Theologiae* I, q. 24, a n. VII.

Monologion. The contrary possibility is that the aforementioned statement is applicable to creatures alone and that God remains unknowable as such. Cajetan's conclusion is, however, not a certainty.

The statement's universal validity can be affirmed without concluding that one may prove anything about such an intellectual procession in God. The applicability of the statement to God does not constitute a demonstration of procession in God, but a suitable portrait of the notion of a procession remaining within the agent. As Lonergan reminds us, Thomas «regularly writes as a theologian» and therefore «simply states» what is true[45]. The fact that Thomas states «that in all intellects, there is a procession of an inner word» is not a datum of rational reflection but the truth as made known by revelation. The central issue is then not the product of this procession, *verbum cordis*, but rather the fact and nature of this procession. The idea of procession is meant to be a way of understanding the relations and not a way of constituting the divine Persons[46]. But does this avenue of investigation proport to unlock the mystery of the Trinity? Did Thomas intend to use the conception of intellectual life freed from creatureliness or imperfections to tell us more about who the Father or the Son or the Holy Spirit really is?

For Thomas, we know causes by way of their effect. God as Infinite Being, however, exceeds our finite knowing capacity and is therefore incomprehensible to us. Yet the *Summa* is not a Maimonidean lament over the impossibility of making meaningful statements about God. Nor, does the doctrine of the Trinity raise the veil from the incomprehensibility of God. We must then square these two aspects of Thomas' theology with our one manner of knowing.

There is a sense in which we know God as one or as three in the same way: from His effects. The effects of God in creation tell us much about God as a cause but only as one cause. This is the rational investigation of God from creatures to creator. Our knowledge of God as Three is also by way of effect, those of a dove, a voice from heaven, etc. —the revelation of God in Christ. Thus, to say we know something of God as three is not to say that our manner of knowing is fundamentally changed, only the manner by which those effects are made known. The effect of creation is evident to everyone always. The particular effects that make up the life, death, and resurrection of Christ as well as prophetic visions were evident to certain persons at a particular time and passed on for later generations as the Christian tradition.

What Thomas says at the beginning of his *Summa* about our knowledge of God remains true throughout[47]. Whatever we know about God, including the Trinity of Persons, is by means of particular effects.

> «Through the revelation of grace in this life, we do not know what God is (*quid est*), thus we are ignorant of him. Nevertheless, we know him in two ways: first, through the demonstrat-

---

[45] B. LONERGAN, S. J., *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, ed. David B. Burrell, C. S. C. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967), p. 196.

[46] It is no mistake then that Thomas separates the question of procession and that of the Word as a *verbum cordis* by 6 questions (q. 27 and q. 34).

[47] «Ad tertium dicendum quod per effectus non proportionatos causae, non potest perfecta cognitio de causa haberi: sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse [...] Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse: licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam» (*ST* I, q. 2 a. 2 ad 3).

ion of his highest effects; second, through divine revelation we attribute something to him that natural reason cannot know, for example that God is one and three»[48].

The incomprehensibility of God then remains a fundamental part of Thomas' theology. The insurmountable inadequacy of human knowing with respect to the essence of God is due to the infinity of God and the finitude of our minds. The knowing act involves the increasing correspondence of the mental image to the known object, a commonplace of Thomistic epistemology. The mental image must become like the known reality. But this possibility does not entirely hold true in the case of the knowledge of God by the finite mind. The absence of this natural possibility does not, however, mean that God is for us only a vague, indefinite reality. On the contrary, «whatever is knowable is known in so far as it is in act. Thus, God, who is pure act without any mixture of potency, is maximally knowable in as much as he is»[49]. God is not unseen or unknown but *incompletely* known, for God as an object of knowledge exceeds all created intellects. The example of an owl looking at the sun is instructive. Our blindness is produced only by the excess of light not its absence.

The revealed possibility of a direct vision of God means only that no created intellect on its own can attain to a knowledge of God. The necessary «becoming like» is accomplished by the *lumen gloriae*. This «light» makes our own intellect capable of seeing according to its own, proper habit.

> «A created light is necessary for seeing the essence of God, but through this light the essence of God does not become intelligible (though according to itself, the divine essence is intelligible). The intellect, however, becomes enabled for understanding in the same way that a power becomes more powerful for doing a given work through the habit [of doing such work]»[50].

The incomprehensibility is, however, not eliminated, for «the vision is the approach to God in his blessed, light-filled incomprehensibility»[51]. Neither is the manner of human knowing is abrogated, nor is the chasm between the infinitude of God and the finitude of our minds bridged. Rather, our minds are enabled (*disponatur*) to bear that excess of light[52]. The whole of God is seen and it is seen *totaliter*, yet such «totality» is on the part of the object, not the knowing subject[53].

---

[48] «[L]licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscimus de Deo *quid est*, et sic ei quasi ignoto conjungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur, et inquantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum» (*ST* I, q. 12 a. 13 ad 1). The most telling effects of the distinction of Persons are the divine missions which are themselves the content of revelation.

[49] «[C]um unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibile est» (*ST* I, q. 12 a. 1c).

[50] «[L]umen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quae secundum se intelligibilis est: sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum» (*ST* I, q. 12 a. 5 ad 1).

[51] «Die incomprehensibilitas nimmt in der Schau nicht ab, sondem zu; die visio ist damit Annäherung an Gott gerade in seiner beseligenden, lichtvollen *Unbegreiflichkeit*» (SCHMIDBAUR, *Ibid.*, p. 109).

[52] «[O]mne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliquae dispositione quae sit supra suam naturam» (*ST* I, q. 12 a. 5c).

[53] W. Hoye points out that the impossibility of comprehending God is due to «inadequacy of the human spirit: God is too knowable for us». Thomas reconciles this impossibility of comprehension with the reality of vision by referring to modes. That is, according to Hoye, «the divine mode of being ex-

It is within this context that we must understand Thomas' statements about the processions. The intellectual justification of belief is not a proof or an attainment to such mysteries as the inner-divine processions. Rather such justification is an aid to understanding. Thomas' discussion of processions and relations, plurality in God, is built upon revealed, not naturally known, similarities. His dependence upon revelation in these arguments is seen most clearly in the way he distinguishes procession and relation in God from processions and relations in us.

2. *Distinctions in God.*

Thomas points out that scripture uses language pertaining to procession but not *secundum quod est ad aliquid extra.* In fact, if one considers the matter carefully, it is evident that the Scriptural reference to procession in God (John 8: 42) refers to an act remaining within God. Such action is most like or «most evident» *(maxime patet)* in the act of understanding in the intellect of rational creatures[54]. The key to understanding this question is, however, NOT the similarity of intellectual procession in us and in God. That is, the key to the question is not Cajetan's proposed interpretation of the applicability of intellectual procession to God and to creatures. The basis of discussion is the dissimilarity between the two, i. e., our intellect and God's being which is intellect[55]. In rational creatures, there are two aspects of the procession of an inner word: the productive aspect with the inner word itself and the intelligible aspect or the mental activity that is the sufficient cause of the procession. The latter aspect in us is indicative of the intelligence of the agent, since the power of understanding a thing determines the quality of the word processing or the concept of the thing. Hence, in us, there is always an imperfection or incompleteness of the concept with respect to the thing in so far as our concepts are distant from actual existent things and only intentions of them. To the objection that the implied diversity resulting from such procession negates God's simplicity, Thomas writes:

> «Procession within an intelligible being need not entail diversity. On the contrary, the more perfectly something proceeds, the more it is one with the one from whom it proceeds [...] The divine word is perfectly one with him from whom he proceeds without any diversity»[56].

The inner word proceeds from the act of understanding alone because intellect is the divine nature or substance. In God intellect is substance, and act of under-

---

ceeds the human mode of knowing» (W. HOYE, *Actualitas omnium actum: Man's Beatific Vision of God as Apprehended by Thomas Aquinas* [Meisenheim am Glan: Hain, 1975), pp. 247-248). Cf. also *ST* I, q. 12 a. 7 ad 3.

[54] *ST* I, q. 27 a. 1c.

[55] «[E]a quae in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infirmarum creaturarum, quae sunt corpora; sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quae sunt intellectuales substantiae; a quibus etiam similitudo accepta deficit a repraesentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum [...] Sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis» (*ST* I, q. 27 a. 1 end c).

[56] «[I]d quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; imo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit [...] Verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate» (*ST* I, q. 27 a. 1 ad 2).

standing is act of existence. The Word that proceeds from him is of the same nature and substance as its principle. His thought of himself is himself, i. e., his *intentio intellecta* of himself is also the *res intellecta.*

The task Thomas addresses in q. 27, is one of exegesis not rational speculation. Scripture provides evidence for begetting and processing in God. The theologian must make sense of these details by showing how such things cohere with what else we know about God. We know God's being is intellect. For there to be a processing or begetting, it must be according to intellect. Such processing is perfect and complete intellectual act which is called «generation» due to the identity of intellect and substance in God.

> «To understand divinity is the very substance of understanding [...] hence, the word proceeding proceeds as one subsisting in its own nature. Consequently, this one is properly called "begotten" and "Son"»[57].

Thomas' argument in the discussion of processions is an attempt to make sense of the revelation about God *in se* by coordinating such texts with rules already (rationally) established, such as the unity and simplicity of God. Thomas has available severas key texts such as John 14:16, Ps. 2:7 and others all of which indicate plurality, procession and begetting in God[58]. To these he applies several basic principles established in earlier questions. For example, within these articles, we can discern the following key: 1) to understand divinity is the end of perfection[59]; 2) in God it is the same thing to understand and to be[60]; 3) whatever is in God is God[61]; 4) in one simple act, God understands and wills all[62]; 5) whatever is in God is one with the divine essence[63]. Each of these principles is the result of demonstrations in earlier questions (*ST* I, qq. 2-19). Thomas uses these principles to interpret and make sense of the revelation about plurality in God. The construction of Thomas' theological grammar is a careful process by which the more evident things are used to interpret and understand the less evident things. This is not to imply that Thomas' arguments become weaker and weaker as the discussion strays farther and farther from what is demonstrable. There are two different levels of meaning or kinds of meaning in the statements, «God is eternal» and «There are processions in God». The meaning of the first statement can be easily if not perfectly grasped. The meaning of the second statement is simply much more difficult to delineate.

Thomas' speech about God is guided by two fundamental beliefs: we cannot comprehend God (*ST* I, qq. 1-2); and we can know and name God only by means of

---

[57] «Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra (q. 14 a. 4) ostensum est: unde verbum procedens procedit ut eiusdem naturae subsistens. Et propter hoc proprie dicitur genitum et Filius» (*ST* I, q. 27 a. 2 ad 2).

[58] «Ego ex Deo processi» (John 8:42); «non potest facere a se Filius quidquam» (John 5:19); «Ego hodie genui te» (Psalm 2:7); «nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram, ante colles ego parturiebar» (Proverbs 8:24); «Rogabo Patrem meum, et alium Paracletum dabit vobis» (John 14:16). These texts reveal real distinction, relations of origin as well as eternality with respect to the Three.

[59] «[C]um divinum intelligere sit in fine perfectionis» (*ST* I, q. 27 a. 1 ad 2).

[60] «[I]n Deo idem est intelligere et esse» (*ST* I, q. 27 a. 3 ad 3). Will is also identical to being and intellect. Cf. *ST* I, q. 19 a. 1c.

[61] «[Q]uidquid est in Deo, est Deus» (*ST* I, q. 27 a. 3 ad 2).

[62] «Deus uno simplici actu omnia intelligit, et similiter omnia vult» (*ST* I, q. 27 a. 5 ad 3).

[63] «[Q]uidquid est in divinis, est unum cum divina natura» (*ST* I, q. 27 a. 4 ad 1).

creatures (*ST* I, q. 13). The process of speaking about God then is essentially, though not completely, negative. What we mean by saying that God is etemal is that God is without beginning or end and that the existence of God is demonstrable. What we mean by saying that there are processions in God is that there is an act within God similar to our intellectual acts yet without a beginníng or end and not other than the being and nature of God nor resulting in anything other than God —essentially a series of negations leaving us with a term defined less by its own content than by the constellation of other terms and principles that cohere with it. When Thomas reminds his reader toward the end of the discussion of processions that «we cannot name God except by way of creatures», his intention is to strip his terminology of all creaturely connotations. The term «procession» may be taken from its application to creatures, but its meaning with respect to God must be determined by all the aforementioned principles which guide such removal of inappropriate meaning. Consider, for instance, the resulting distinctions and conclusions Thomas reaches in q. 27 on the processions. First, such procession is not by way of local motion, exterior or interior effect. It is most similar to intellectual emanation because intellectual substances are the highest creatures we know (a. 1). Understood as a generation, it does not involve a difference in nature. This point delineates the difference between our intellectual «conceiving», whereby there proceeds in us an intellectual word that is merely similar to the thing understood, and the «generating» in God, whereby the processing and the processed are not distinct in nature or perfection[64].

The weight of Thomas' argument can be seen in his refutation of the Arian error. By clearly distinguishing these processions from acts outside the divine nature and from those pertaining to divine power, Thomas eliminates the possibility of distinctions according to nature. In the *Summa,* he qualifies the divine processions by distinguishing its proper meaning from any outer (*ad extra*) denotation and from any causal connotation. The resulting definition is limited to acts remaining within (*ad intra*) that distinguish only the *principium* from the *principiatum.* Thomas aims at this last distinction in earlier texts but manages only to distinguish the more general term of «principium» from the less general term of «cause» as he less adroitly addressed inner and outer processions at the same time[65].

---

[64] «Sed intellectu nostro utimur nomine *conceptionis,* secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectae, licet non inveniatur naturae identitas» (*ST* I, q. 27 a. 2 ad 2).

[65] In *De potentia*, Thomas discussed together divine acts *ad extra* and *ad intra* with respect to the divine wisdom and goodness. The resulting confusion of the operation of intellect and will in these acts detracted from the force of the acts *ad intra* and gave an air of plausibility to the position of Arius. The argument against the positions of Arius and Sabellius consists in showing the reality of intellectual life in God. That there are acts of understanding and willing in God demonstrates the «co-essentiality» of Father, Son and Holy Spirit. This argument, however, implicitly separates the processions *ad intra* from *ad extra*. The divine wisdom and goodness pertain to the latter while the divine intellectual life is the *ratio* of the former. Several organizational difficulties in this text diminish the quality and weight of the argument: 1) it implies that creation is a necessary act following from divine goodness and that creation is actually a perfection of God; 2) it identifies the procession of the Son with divine understanding bringing once again to center stage the problem of whether the Father understands only by means of the Son or whether the Father and the Son *each* understand; 3) it reduces the processions in God to the level of processions within our minds portraying God as «a» mind. These consequences or problems implicit in Thomas' argument are not, on the other hand, left unqualified in the *De potentia* text. Thomas uses the

Processions within God cannot be interpreted according to cause and effect and must be accordingly distinguished from any causality or priority. Understood causally, a divine procession would result in a creature not a divine Person, as Arius in fact concluded. Similarly, procession cannot be understood according to what is *ad aliquid extra.* Sabellius erred by supposing that the divine processions were not within but outside the divine nature. It is for the sake of refuting more decisively these two errors that Thomas clarifies and corrects this argument from earlier texts as he attempts a better presentation in the *Summa.* In the *De potentia*, for example, he discusses processions *ad intra* and *ad extra* at the same time, which makes it difficult but not impossible to avoid complications. In the *Summa,* Thomas is more careful in clarifying his subject by locating these processions within the agent.

> «Procession should be regarded as an action that remains in the agent. This action is most clearly seen in the intellect where its action of understanding remains in the intellect itself [...] Procession is therefore not to be understood according to what is in bodies either as local motion or as the action of some cause leading to an exterior effect [...] but according to an intelligible emanation just as an intelligible word proceeds from and remains in the one speaking»[66].

Thomas realized in writing the *Summa* that the key to characterizing properly the divine procession is the «remaining-within-ness» that allows no causal distinction. Having already located the perfection of divine life in the identity of understanding and being, the subsequent discussion of a distinction or processing in that understanding does not detract from the divine unity. Moreover, he postpones the consideration of intellect and will with respect to creation until q. 43, thereby separating the necessary and perfect being of God from the free acts of creation and the contingent being of what is created. Hence, another consequence of the clarification in the *Summa* is the elimination of the term «natural» from the discussion of processions. To identify the intelligible or intellectual procession as «natural» implies a unnatural and even temporal act of will in every other procession both *intra* and *extra*[67].

---

qualifying phrase «in the manner of» in the response to the first objection. Yet his comparison remains between processions as «operations passing into something extrinsic» and processions «remaining in the agent». The processions of divine Persons are then very closely linked with the processions remaining within the human agent. Hence, his further qualification in the fifth response is that the processed word and love in intellectual substances are simply not subsistent as they are in God. Moreover, the twelfth response adds to the fuzziness of the presentation by positing essence as what is common and relation as the means of distinction. The statements are acceptable in their own right, to be sure, but the overall portrait is less than clear. In fact, the implication of the twelfth response continues that of the earlier responses in this article; namely, that the processions are from the essence and that the resulting relations are simply the basis of distinction. The causal nature of processions is left intact. Although these problems do not for the most part rise to the surface of explicit presentation, the structure of this text represents a danger for the careless interpreter as well as the basis for misdirected criticism. See Thomas' *De Potentia* q. 10 a. 1.

[66] «[S]ecundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente [...] Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum [...] sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso» (*ST* I, q. 27 a. 1c).

[67] The second procession is similar to our willing love and can be considerred according to the *ratio* of the will, although not necessarily as a willful procession. Yet unlike our willed love, this second

The limit of two processions in God is, however, not an argument from reason but from revelation. The evidence for the limit of two processions in God is the revelation of the two proceeding, the Son and the Holy Spirit[68]. The dissimilarity between our intellectual processions and the divine processions does not eliminate the possibility of multiple processions in God. It is merely illustrative of the limit of two processions in God. In the end, the unity and perfection of operation in God severely qualifies anything that might be gained from the creaturely analogy. That we know only two intelligible processions that remain in an agent does not in any way limit such processions remaining within the agent who is God.

One must be careful then in reading these articles in order to avoid confusion about what follows from revelation and what follows from analogy. The delineation of the two categories of conclusions is a way of bypassing modern assumptions about Thomas' methodology. Thomas is much more reserved in his attitude toward analogical arguments with respect to this doctrine than is usually assumed. The conclusion of the discussion is that the term «procession» is in some way suitable for speaking about plurality with respect to God. We do not know exactly what it means for there to be a procession in God, only that it is unlike processions known to us in so many ways. One must then maintain the proper lines of the analogy between the *manner* of understanding and loving in us and the *manner* of the two processions in God. They are understood according to the *manner* of knowing and loving because these are the two processive acts (known to us) remaining in an agent, namely, the human soul. In God, however, such processions involve an identity of nature as well as an identity of act, for being and intellect are not distinct in God, nor is intellect and will.

The basis for speaking of relations with respect to God is the very relationality of the names of the divine Persons. «*Father* is not said except by means of paternity and *Son* by means of sonship»[69]. The names of the Persons are indicative of relations. Moreover, such relations must be real if we affirm the reality of the Persons themselves. To question the reality of relations is to question the reality of Father, Son and Holy Spirit. This is not to say that we understand such relations, but only that the personal names include them. The discussion of relations in q. 28 is primarily a meditation of sorts upon this datum. The relevant principles of interpretation are those noted above in the discussion of processions together with the demonstrations

---

procession shares in the identity of (divine) nature; it is not distinguished from the first procession by the difference between intellect and will because the two are really one in God, nor by any proper reason because of the unity of God (aa. 3-4). The two processions are distinguished only by reason of order not nature. Such order can be understood in terms of the order of knowing and willing in us. First there is something conceived by the intellect and then loved by the will. «Processio autem quae attenditur secundum rationem voluntatis [...] magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus» (*ST* I, q. 27 a. 4c). Note that the phrase is not «the love that proceeds» but «that which proceeds in the manner of love». Thomas' emphasis is always upon the action posited in God and found analogously in our faculties: «Huiusmodi autem processiones sunt duae tantum [...] alia secundum actionem voluntatis, quae est processio amoris» (*ST* I, q. 28 a. 4c).

[68] «Sed contra est quod in Deo non sunt nisi duo procedentes, scilicet Filius et Spiritus Sanctus. Ergo sunt ibi tantum duae processiones» (*ST* I, q. 27 a. 4 sc).

[69] «[P]ater non dicitur nixi a patemitate, et Filius a filiatione» (*ST* I, q. 28 a. 1 sc).

of the absolute distinction between what is of God and what is created and the rule of predication *secundum substantiam* [only].

Thomas' discussion of relation is based upon the Augustinian insight that everything that is said of God must be said substantially of God. To posit relations in God means that these relations are subsistent, not accidental. The central problem is how one is to understand a plurality of subsistent relations without offending the doctrine of divine unity. Having posited in aa. 2 and 3 that there are relations in God by reason of the revealed names and that such relations must be real for Father and Son to be distinct, Thomas goes on to investigase the way in which relation multiplies or posits multiplicity in God. According to Thomas, this plurality is not said *secundum rem absolutam but only secundum rem relativam*[70]. The meaning of the term «relation», he states, «involves some respect of one to another according to which something is opposed relatively to another [...] Relative opposition includes in its *ratio* distinction. Hence, there must be a real distinction in God»[71]. To the objection that the identity of relation and essence precludes the possibility of distinctions between relations, Thomas again can only refer to the *rationes* of sonship and patemity as «conveying» opposition[72]. Thomas has then not offered an answer as much as restated the previous article's position on predicating relation of God[73].

He has, on the other hand, clarified some essential points left unsuitably delineated in his other discussions. In *De potentia,* for instance, Thomas allowed the implication of causality to stand. «There is a real relation in God following upon an action remaining within God»[74]. Instead of considering processions alone (and only according to acts remaining within), he addressed processions and relations together thereby implying that the divine relations are «consequent upon» the processions. The argument in *De potentia* distinguishes between the divine essence and the «word» processed, yet the reality of the relation seems dependent upon an action, or founded upon some action.

Thomas' attempt to coordinate the processions and relations in *De potentia* q. 8, was met with difficulty as the many relevant distinctions clouded the issue and even unbalanced the presentation of the doctrine. This problem can be seen in the text of a. 1 where Thomas introduces most every distinction that he would later spread over four articles in the *Summa.*

> «Because the divine Persons are considered only according to a relative distinction, it is necessary to posit in God such relation as following upon [some] action [...] A real relation

---

[70] *ST* I, q. 28 a. 3c.

[71] «De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est (a. 1), opoortet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in quae est summa unitas et simplicitas; sed secundum rem relativam» (*ST* I, a. 28 a. 3c).

[72] «Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, et similiter filiatio, tamen haec duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus» (*ST* I, q. 28 a. 3 ad 1).

[73] «[R]elatio quae est in Deo, secundum esse suum non sit idem quod divina essentia; sed quod non praedicatur secundum modum substantiae, ut existens in eo de quo dicitur, set ut ad alterum se habens» (*ST* I, q. 28 a. 2 ad 1).

[74] «Relinquitur ergo quod consequatur relatio realis in Deo actionem manentem in agente: cujusmodi actiones sunt intelligere et velle in Deo» (*De Potentia*, q. 8 a. 1c).

> in God is consequent upon an action remaining within him such as the acts of understanding and willing if for some intellect it may be the same thing to understand and to be, it will be necessary that the word is not extrinsic to the being of the intellect itself. Thus, there is in God a real relation both according to the word and according to the one proffering the word»[75].

The question of the reality of the relations then quickly becomes one of the reality of an act *ad intra*, a procession of a word. Taken in itself, this argument may not seem problematic, and indeed most of its individual parts are found in the *Summa* with much the same wording. The basis of the discussion, however, lies in the production of relatedness, the constitution of the Persons. The early introduction of the problem of the constitution of the Persons pushes the force of the arguments to the processions as the productive aspect of divine being. In the *Summa* Thomas saves this issue, the basis for real distinction in God, for a much later question in his treatise[76]. By that time, he will have carefully defined each term as well as the rules of signification and predication in order to move from the reality of distinction to the constitution of such distinction in God. In the *Summa,* Thomas saw the extreme difficulty of denoting non-causal processions and uncaused, subsistent relations as a way of illuminating the reality of Father, Son and Holy Spirit, One God in three Persons. He realized that the real distinction of the Persons and their constitution are two separate questions. Consequently, he left the latter, more complex problem until the end of his treatise.

Comparing Thomas' various discussions of these issues, we can see that when Thomas returns to the manner of acts *ad intra* at the end of the question on relations as a way of understanding such distinction, the nature of the argument is much clearer. Instead of using the analogy of intellectual subsistence to demonstrate a distinction between the principle of intelligible procession (the Father) and the processed word (the Son), Thomas uses the analogy to describe the relation between the two, that is, the way in which patemity and filiation are related by generation.

> «For every procession, there are two opposing relations: one is of the one proceeding from a principle, and the other is of the principle itself. The procession of a word is called "generation" [...] The relation of the principle of generation in living things is called "paternity", but the relation of the one proceeding from a principle of generation is called, "filiation"»[77].

The *Summa* presentation is then much clearer due to the careful and isolated exposition of each term in the discussion.

---

[75] «Relinquitur ergo quod per sola relativa distinctio in divinis personis attenditur [...] oportet in eo ponere relationem actionem consequentem [...] consequatur relatio realis in Deo actionem manentem in agente: cujusmodi actiones sunt intelligere et velle in Deo [...] Si ergo aliquis intellectus sit cujus intelligere sit suum esse, oportebit quod illud verbum non sit extrinsecum ab esse ipsius intellectus [...] Relinquitur ergo quod in divinis sit realis relatio et ex parte verbi et ex parte proferentis verbum» (*De Potentia*, q. 8 a. 1c).

[76] *ST* I, q. 40 aa. 2-3.

[77] «Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relaciones oppositas, quarum una sit procedentis a principio, et alia ipsius principia. Processio autem verbi dicitur generatio [...] Relatio autem principia generationis in viventibus perfectas dicitur patemitas: relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio» (*ST* I, q. 28 a. 4c).

Relations can be real or merely dependent upon a reasoning mind[78]. When some respect or aspect is in the nature of the things so that it is ordered to another according to its nature, the relation is said to be real. A relational ordering to another such as position does not involve a thing's nature. To posit a relation on the part of one thing does not entail a relation on the part of the other. Because relation is a tendency to another (*ad aliquid*) and not a «thing between», the fact of a real relation of Creation to God does not imply such relation from God to Creation. Creation is really related to God in the sense of «being ordered to and dependent upon» God, but God is in no way defined by or ordered to creation, thus not related to it[79]. The relational «respect» must be in the very nature of the thing in order to be real. Really related things are «according to their nature ordered to another, and have such inclination to one another»[80]. The Father and the Son are really (mutually) related because such ordering or inclination is a part of their identity. In fact, patemity IS the identity of the Father as sonship IS the identity of the Son.

With regards to things of the same nature, what proceeds and that from which it proceeds must necessarily be really related. The conceived intellectual word that proceeds from the intellectual faculty are really related by the unity of their nature, the knowing mind. The being of the intellect is ordered to the word being conceived just as the conceived word is ordered to the intellect from which it comes. The difference between the intellectual procession in our mind and the processions in God is that with God there is no causing or producing.

The divine relations and processions share the same level of distinction and are ordered to one another. Thomas' argument for the reality of distinct relations includes the argument for a real distinction of divine processions. «Father» and «Son» cannot be said except according to relations which are ordered to the processions in a real sense[81]. Yet he processions only «give evidence of» the distinct relations. They are considered neither as effects from a cause nor as a cause expressing an effect but as a principle of proceeding who shares the very same nature with the one who proceeds.

Having shown that divine processions are really communicating one and the same nature and that relations are really ordered to the processions as that by which the

---

[78] For a fuller discussion of Thomas' theory of relation, see A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas: Exposé historique et systématique* (Paris: J. Vrin, 1952), especially pp. 537-53 on the term's use in its Trinitarian context; H. MEYER, *Thomas von Aquin* (Paderborn, Ferdinand-Schöningh-Verlag 1961), pp. 158-164; E. MULLER, S. J., «Real Relations and the Divine: Issues in Thomas' Understanding of God's Relation to the World»: *Theological Studies* LVI (1995) pp. 673-95.

[79] The use of «really» to describe the relatedness of creation to God is, on Liske's analysis, somewhat inappropriate due to its one-sidedness. Our common use of the term, though not blameworthy in itself, must be corrected by a more accurate notion of its referent to avoid the pitfall of modem systematics in which any relationality posited on the part of creation is automatically assumed to be applicable to God. See M. LISKE, «Die sprachliche Richtigkeit bei Thomas von quin»: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* XXXII (1985) 373-390.

[80] «Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum; utpote quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt, et invicem inclinationem habent» (*ST* I, q. 28 a. 1c).

[81] «[S]ecundum Philosophum, in V Metaphysics, relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et huiusmodi» (*ST* I, q. 28 q. 4c).

nature proceeds, the identity of relation and nature must be addressed. The error Thomas wished to avoid was that of allowing processions to come between the divine nature and the divine relations. On the basis of the teaching in q. 27, it is possible to conclude that the nature processes and produces the divine Persons who are related and distinct yet one by the divine nature which is itself other than the relations[82]. This error was in Thomas' day associated with Gilbert de Poitiers who used the terms «*assistentes*» and «*extrinsecus affixae*» to describe the ordering of relation to essence in God[83]. The simplicity of God demands that everything in God be one with the divine essence. But in what way can two things (relations), for instance, be really distinct from one another yet identical to a third (divine essence)?

3. *Defining theological terms.*

a) Relation.

«Relations» are unlike other accidents. Quantity and quality, for instance, signify a measurement of the thing itself and are determined from within. A ball alone in the universe possesses the same quantity and quality as it does with a world around it. «Relation», on the other hand, depicts a tendency to another[84]. Relation signifies something *ad aliquid*, but as an accident it also signifies an inherence in the subject.

However, as Thomas points out (from Boethius) there can be no accidental predication in God. All that God is, is of the divine essence and predicated substantially. This manner of speaking demands that the being of the relation be equated with or dependent upon the act. Thomas then accounts for the unique linguistic situation of speech about God as well as accounting for the complexities of relation as a predicament which both inheres and tends to another. It is important that a father is such not by virtue of his son but by virtue of begetting. Thus, the reason we say relation signifies an inherence and that such inherence remains with the death of the other, is that the relation itself is produced by the activity. The act of begetting makes a person a parent and a (new) person a son or daughter. A mutual relation, however, cannot be understood only by means of the act linking them. This kind of strict definition denies that a foster or step-father could be considered to be the «father» of the child. Identifying parent and child by means of the productive act that makes the two to be «related» detracts from the significance of the «being» of that relationship as it is made evident in some manner or another for the child's entire life.

What does it mean to say accidents are predicated substantially of God? Have the terms lost their meaning as human language is stretched to the breaking point in order to accommodate the uniqueness of God? Thomas attempts an answer to this problem by examining the fundamental denotation of «relation». A relation has existence in a manner very different from substance. Relation has two kinds of being:

---

[82] [A]liud a relationibus» (*ST* I, q. 28 a. 4 ob. 2).

[83] Cf. *ST* I, q. 28 a. 2c.

[84] «Ea vero quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud» (*ST* I, q. 28 a. 1c).

esse in and *esse ad*. The being of this accident is first understood as a being in the substance in which it inheres. One can say then that it does not have a being of its own but only from the substance. The other kind of being is a tendency or respect or comparison[85]. Relation refers to the host substance only but does not merely signify something about the substance in which it is. «The proper meaning of a relation is not considered according to that in which it is, but according to something outside»[86]. Relation is peculiar among accidents in that it goes beyond the bearing substance and brings that one to a something exterior, or at least «something else». Another way of understanding this distinction is to consider the *esse ad* as the «fundamental intelligibility of relation»[87]. Relations in God then share this intelligibility with relations elsewhere. What makes the divine relations different from other relations is that the *esse in* is actually identical to the host substance, the divine essence, by reason of the divine simplicity and perfection. This «extra-mental foundation» in the divine essence is the basis for positing these relations as «real»[88].

Thomas explains the realness of the divine relations by describing their «respectus». That is, the tendency to another and the reality of such respect, as opposed to the mere existence of such respect in the knowing mind. What is said *ad aliquid* signifies something extra. Thomas' explanation of these terms is not exactly original to him. According to Schmidbaur, Thomas unabashedly borrowed from Gilbert, the supposed opponent in the discussion of relations[89]. Indeed, one familiar with Gilbert of Poitiers may well question in what way Thomas' formulation actually refutes and corrects Gilbert's «error»[90]. While Gilbert referred to the divine relations as «*non intrinsecus affixae*», Thomas chose to use «*respect ad suum oppositum*»[91]. Both expressions are ways of distinguishing the divine essence from the relatedness of the Persons.

> «Therefore, if we consider relations according to what they are in themselves, they are found to be "assistentes" or not intrinsic to the subject itself. They signify a certain contingent respect to some related thing just as one thing tends to another. But if relation is considered as an accident, it inheres in a subject and has being accidentally in itself. But Gilbert considered relation only in the first manner»[92].

---

[85] «Et in aliis quidem generibus a relacione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subjectum: nam quantitas dicitur mensura substantiae, qualitas vero dispositio substantiae» (*ST* I, q. 28 a. 2c). See also *De Potentia*, q. 8 a. 2c and q. 7 a. 8.

[86] «Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra» (*ST* I, q. 28 a. 2c).

[87] E. MULLER, «Real Relations...», 675.

[88] M. HENNIGER, S. J., *Relations: Medieval Theories 1250-1325* (Oxford: Clarendon, 1989), p. 17.

[89] SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, p. 394.

[90] M. E. Williams contends that Thomas and Gilbert differ very little on this issue. See his *The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as Found in His Commentaries on Boethius*, in Analecta Gregoriana, vol. 56 (Rome: Gregorian University, 1951), p. 104.

[91] *ST* I, q. 28 a. 2c.

[92] «Si igitur consideremos, etiam in rebus creatis, relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixae; quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si vero consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhaerens subjecto, et habens esse accidentale in ipso. Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantum» (*ST* I, q. 28 a. 2c).

The effect of Thomas' formulation, however, is only to distinguish the divine *esse* (nature) from the *esse ad alterum* (Persons) without denying the identity of divine *esse* and relational *esse in*. Gilbert argued for no less. With both theologians, the reality of the relations cannot be other than a being to another. Otherwise the unity of divine substance is endangered[93].

Relation multiplies into trinity because relation retains its «*respectus unius ad alterum*». That is, the term changes in its mode of signifying or use with reference to God but retains its *ratio*. Relation said accidentally or substantially must still be said according to an opposite. Relative opposition includes distinction; therefore the relations which are subsistent are distinct. What Thomas has been careful to do is to show how terms are to be understood with reference to God without destroying or negating the *ratio* of each term. Thus, the predication of relation in God has the same elements as in creatures, but those elements or *ratio propria* are understood in different ways corresponding to the demands of the unique linguistic situation which is speech about God.

At the end of the question on relations, Thomas once again sets aside the kind of relation that is founded upon an extrinsic act. Relations in God are understood according to intrinsic acts, processions *ad intra*. The beginning of the last article seems to repeat the question on processions (q. 27), but such repetition is perhaps indicative of the importance of the point, surely not the dullness of Thomas' memory. The point Thomas insists upon is the unique character of relations in God. The reality of these relations consists in the identity of their nature such that the nature of one IS the nature of the other. Their identity is then wholly ordered to one another: the one processing and the one from whom it processes. These two are related because they are «ordered to one another» and such ordering is in the nature, namely, in the one common nature.

On the other hand, the act of being that is the subsistent divine relation is not other than the act of processing by reason of the divine simplicity. Hence, Thomas can more easily describe the processions by reason of the similitude of (intellectual) processions in our intellectual nature. We are then limited to describing what relation in God is not. Procession and relation can be employed to discuss the reality of multiplicity but such terms are limited in their epistemological value. Why? These terms seem to treat multiplicity within or in light of the whole. The problem then arises of the way in which this multiplicity is real. That is, it is somewhat difficult to provide a sufficient answer to the 12th century problem of viewing the Trinity as «*extrinsecus*» or implying that processing is an act of essence instead of Persons. Hence, at the end of qq. 27-28, Thomas has still not addressed the question of the constitution of the Father, Son and Holy Spirit. The almost unavoidable concluding implication of both questions is the causing of two if not all three. On the other hand, Thomas is not here attempting an answer of how there are three but only the fact of threeness. Q. 29 is then merely an investigation of what or who are these three.

---

[93] The proximity of these two theologians' positions can be more evidently seen in Thomas' *De Potentia,* where he actually uses Gilbert's own term «*assistentes*» as well as his intended meaning. See *De Potentia* q. 7.

b. Person.

The portion of our text concerning the term «person» occupies the remaining questions (29-43) of the treatise on the Trinity. We now move into that part of the discussion in which Thomas attempts to explore more fruitful ways of discussing these Three who are subsistent relations. The following outline of this section indicates the major divisions.

1. *«person» considered absolutely* (qq. 29-38)[94].
   a) considered in common (qq. 29-32).
      — defining of «person» (q. 29).
      — number of Persons (qq. 30-31).
      — our knowledge of the Persons (q. 32).
   b) Persons considered singly (qq. 33-38).
      — Father (q. 33).
      — Son (qq. 34-35).
      — Holy Spirit (qq. 36-38).
2. *Persons considered comparatively* (qq. 39-42).
   a) Persons and essence (q. 39).
   b) Persons and relations or properties (q. 40).
   c) Persons and notional acts (q. 41).
   d) Persons with one another (q. 42).
3. *Missions* (q. 43).

It is evident that Thomas first defines his term and all that follows from it before discussing the individual «Persons» and before coordinating this term with other terms already established in the text. One can surmise that the term's practical value is not due to any assumption of a subsequent epistemological treasure. Its immediate application here is to facilitate the discussion of the proper names of the Father, Son and Holy Spirit. But what need is there for a term designating those who are better known by their proper terms? Do not the generic terms signifying God as one suffice for common and abstract words? More importantly, is it possible or even advisable to use an extra-biblical term to discuss what is know only by revelation?

Thomas makes clear as did Augustine eight centuries before him that «person» is needed to give an account to heretics, or to those who ask, «three what?»

> «The name "person" is not found in reference to God in the Old Testament or New Testament, nevertheless the sacred scriptures indicates in many places what that name signifies in God, i. e., that he is supreme self-existence and that he is perfect understanding [...] The use of new terms for signifying the ancient belief about God is necessary in order to dispute with heretics»[95].

---

[94] *ST* I, q. 29, prol.

[95] «[L]icet nomen *personae* in Scriptura veteris vel novi Testamentis non inveniatur dictum de Deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in sacra Scriptura invenitur assertum de Deo; scilicet quod est maxime per se ens, et perfectissime intelligens [...] Ad inveniendum autem nova nomina, antiquam fidem de Deo significantia, coegit necessitas disputandi cum haereticis» (*ST* I, q. 29 a. 3 ad 1).

After all, Thomas states, if we were to limit ourselves strictly to biblical terms, we would be limited to the actual Hebrew and Greek words found in the Scriptures. The very endeavor of translating the text into other languages is one of using «non-biblical» terms. Hence, his argument that «person» signifies what is found in the Scripture is tantamount to saying that he is merely translating the text into a contemporary idiom. That God is «supreme self-existence and perfect understanding» means that God is «a person». And yet God is not «a person» but «three Persons». Hence, there is something more than mere translation present in Thomas' use of this term. Augustine pointed in this direction but was unable to make much use of the term due to its problematic connotations and its semantic proximity to substance. His primarily exegetical approach virtually precluded such redefinition of a term based on what it should mean in a theological context[96].

Thomas' use of the terms, however, is heavily dependent upon the scholastic method of definition and distinction, specifically Boethius' definition in his *De duabus naturis*[97]. Boethius defines «person» as «an individual substance of a rational nature»[98]. «Substance» by itself, according to Thomas, signifies something individuated by itself and is similar to hypostasis. The importance of «individual» lies in its distinguishing this substance as a subsisting particular[99]. Also, «individual» excludes from the definition something assumable such as human nature[100]. The adjective «rational» defines specifically the kind of nature and excludes non-intelligent hypostases. The choice of «nature» rather than «essence» is due to the desire to signify a «specific difference» denominating the thing. Essence is less formal and too common to things in general.

Besides defining the term, Thomas must also demonstrate the way in which «person» is distinguished from other theological terms. «Person» is needed to signify something with respect to God that «hypostasis», «subsistence» and «essence» fail to denote with sufficient precision. Thomas for the most part affirms that «hypostasis», «subsistence» and «person» are synonymous yet argues that only «person» is specific to rational beings. The Greeks' use of «hypostasis» in referring to the three is appropriate in that it signifies an individual substance. On the other hand, it is only by the habit of use that the term «hypostasis» has come to signify an individual of a *rational* nature[101]. That is, «hypostasis» has been employed for specifying «three what?» only through customary usage. Because of its ability to signify other things

---

[96] Cf. his *De Trinitate,* Bk. VII. 7-11l. Augustine's theological method also did not extend to the kind of careful, scholastic qualification Thomas pursues.

[97] Boethius' definition was formulated in reference to the explanation of the union of divine and human nature in Christ, yet Thomas finds this definition to be also the most appropriate one for Trinitarian use.

[98] «Persona est rationalis naturae individua substantia» (*ST* I, q. 29 a. 1).

[99] «Et sic hoc nomen *individuum* ponitur in definitione personae, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus» (*ST* I, q. 29 a. 1 ad 3).

[100] *ST* I, q. 29 a. 1 ad 2. Cf. Thomas' discussion of the Incarnation as the assumption of human nature on the part of a divine Person in *ST* III, q. 2 a. 2. This aspect of «not being assumable» indicates the dignity of having personality.

[101] «[S]ed ex usu loquendi habet quod sumatur pro individuò rationalis naturae, ratione suae excellentiae» (*ST* I, q. 29 a. 2 ad 1).

such as non-rational substances or inanimate natures, it lacks the appropriate dignity for the unique and most excellent subject of linguistic expression, God[102]. «Person», on the other hand, has of itself the specificity of the highest, i. e. rational, nature.

The third possible synonym for «person», «essentia», is a different sort of problem. It signifies not an individual *per se* but by means of definition. Essence can signify the composition of matter and form as the principle of a species or of the nature of things themselves. It does not, however, connote individuality in the sense of signifying «this matter» and «this form»[103]. Moreover, the implication of matter/form composition means that it is a much more general term than either «hypostasis» or «subsistence». «Person» is most appropriate by means of its naturally specific denotation of individual and, most importantly, of rational nature. Of course, the Trinitarian usage of «person» is not its fundamental import, but the excellence and specificity of the term require that it be clarified the least of these other terms in order to signify in the best way. «Person» naturally signifies in a manner most suitable to Trinitarian discourse, provided, of course, that one understands the term according to Boethius' definition as explained by Thomas.

But does the term naturally or customarily, possess the dignity needed for Trinitarian discourse? Hypostasis and subsistence may lack the precision, but their specific and technical use in the sciences gives them a certain dignity. Person, on the other hand, as Boethius himself pointed out in his *De duabus naturis*, was used to signify the representation of other people by an actor. The wearing of a mask to represent a public or mythie figure was called by the word «person». Thus, its use in Greek comedies and tragedies with the implied artifice would seem to detract from the dignity of the word. Thomas deftly tums this potentially serious objection on its head noting that only the most excellent and famous men were representad. The manner of signifying, by means of actors putting on masks, is not appropriate for speaking of God. On the other hand,

> «This name "person" is used to signify those having dignity. Hence, it is customary to call those having dignity in the church, "persons"]...] And to subsist in a rational nature is the greatest of dignity, so every individual of a rational natural is called "person". The dignity of divine nature, however, exceeds all dignity and merits most highly the term "person"»[104].

One need only remove the distance between the mask and figure to see that «person» was a title of great dignity. The employment of «person» was due to the merit of the one signified. One could say then that it was a loosening of the constraints of meaning for this term to be employed in signifying all rational creatures. Hence, we are elevated in dignity by our inclusion in its significatum. Most importantly, however, the term is appropriate to God because of what it signifies, dignity.

---

[102] *ST* I, q. 29 a. 2c.

[103] *ST* I, q. 29 a. 2 ad 3. Cf also a. 1 ad 4 on the indeterminateness of essence.

[104] «[I]mpositum est hoc nomen *persona* ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici *personae* in ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem [...] Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est (a. 1). Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem: et secundum hoc maxime competit Deo nomen *personae*» (*ST* I, q. 29 a. 3 ad 2).

In light of Thomas' organization, it is evident that he structures his discussion of the Father and Son and Holy Spirit upon this term rather than upon procession or relation per se[105]. He does not argue from procession to relation and then to person but rather clarifies the first two before settling on the third as the more useful and fundamental. Perhaps it is due to the lack of radical alteration that must be performed on the term to make it useful. The term «relation», for example, had to be turned on its head to fit into trinitarian grammar. After q. 28, the term «relation» as a basis for distinction in God by its subsistent character is all but left behind (to be brought up again only in q. 40). Procession likewise threatened to imply a priority and succession in the divine that would destroy notions of equality and eternity. The use of «person» is then justified by its suitability in signification and its necessity for disputation. Thomas does not make the easy argument that the term was already part of the theological tradition being used by many authoritative figures and councils. Thomas wanted to justify the use of «person» in the abstract without recourse to the habit of theologians. The habit itself had to be defended.

The modern assumption that Thomas' discussion was facilitated by the common currency of this term is mistaken. Thomas' work was greatly complicated by the elasticity of the term. He had to clarify his use of «person» against other definitions and improper connotations. One need only read the objections in qq. 29 and 30 to see the obstacles Thomas had to overcome and counter in order to clear the table for his explanation[106]. According to the scholastics, it is the theologian's task to clarify and even redirect linguistic usage. One rarely finds ready-made terms for inclusion in theological discourse. Words must be altered and reshaped to fit the demands of theological grammar; and their theological meaning must be clearly explained against the backdrop of inevitable changes in ordinary usage. This linguistic work is especially important in Trinitarian theology where words are stretched to their limit. Consequently, the modern psychological and existential connotations of «person» do not render it unusable but merely in need of clarification and correction[107]. Thomas

---

[105] The category of «persona» dominates all but the first two questions of the text from qq. 27-43.

[106] Such objections include the term's implicit singularity, superficiality, artifice, inaccuracy as well as its redundancy with other theological terms.

[107] There are two identifiable strains in the modern debate surrounding the use of «person» in Trinitarian theology. First, there are those who reject the term either due to its modern connotations or because of a desire to reject the substance metaphysics of the older tradition along with its «non-biblical» terminology (Barth and Rahner); second, there are those who wish to retain the traditional terms yet adjust their meaning to bring them in line with modern thought (Kasper and Moltmann). Following the suggestion of K. Barth (*Church Dogmatics*, I/1, transl. G. Bromiley [Edimburgh: T. & T. Clark, 1957], 408-415) that a substitution be found for the term, K. Rahner (concerned with tritheism) argued at length in several of his works for the use of «distinct manner of subsistence» instead of person. He believed that this formula captured the ante-Nicean understanding of the Trinity better and that it avoided the tritheistic implications of the modern sense of «person». He contends that «person» and «subject» actually refer more appropriately to the unity and oneness of God as an absolute subject in an absolute person. K. RAHNER, *The Trinity*, transl. J. Donceel (New York: Herder & Herder, 1970), p. 75. J. Moltmann, on the other hand, concerned with the unavoidable modalism of Rahner's language, prefers to retain and reinterpret the traditional language. He (re)defines «person» as an individual center of consciousness in terms of relationality. Moltmann avoids what he sees as the tritheism of intra-relatedness by turning that relationality outward. The identity of each divine person is then defined

uses «person» as opposed to the terms «relation» and «procession» because the latter two terms require much more finesse and clarification in order to make them apply to God in some analogous manner. «Person», on the other hand, can be applied to God almost as easily as the transcendental terms. Not that God is in the same way the «source» of personhood as the source of goodness, but that the Father, Son and Holy Spirit can be called «Persons» in answer to the question, «three what?». The term applies first and foremost to the divine subsistences by reason of their most perfect being (*maxime per se ens*) and most perfect intellectual life. And regarding dignity, «person» is «most fittingly used of God» because divine nature exceeds every dignity[108].

In the remainder of this section (through q. 43), Thomas builds upon the material in q. 29. What it means to be person and in what way God is three persons profoundly informs the next 14 questions. There are two identifiable sections. First Thomas discusses the nature of person (qq. 29-32) and then the divine persons themselves (qq. 33-38). QQ. 30-31 represent a preliminary approach to discussing the equality of persons and the fullness of divinity of each. Having defined the subsistences of divine nature as «persons» Thomas must immediately qualify what it means to posit a plurality of persons in God. It cannot imply the division or multiplication of the nature such as the term individual implies[109]. There are no parts of a whole for each is no less than all. The Father is no less than the «*totum Trinitas*». This idea of equality may very well be the most difficult aspect of trinitarian theology to explain. One can state it but not explain it except in terms of negations. One Person is not less than two or all three, yet the Father is not the Son and the Son is not the Father or the Holy Spirit. Augustine had approached the problem of equality through a discussion of essential attributes[110]. The problem was how Christ could be the wisdom and power of God yet without three wisdoms and powers. Thus, the Father is wise by his own wisdom and powerful by his own power although the wisdom of the Son is identical to the wisdom of the Father. No differences or divisions are permissible with regards to the divine nature or the absolute perfections.

Thomas recognized the extreme difficulty of explaining the equality of the divine Persons and consequently placed it at the end of his discussion of distinctions in

---

more in terms of a relation to creation than to one another. Moltmann affirms with Rahner that the immanent Trinity is the economic Trinity by subsuming the history of the world, salvation history, into the history of God, or indeed by actually equating the two. J. MOLTMANN, *The Trinity and the Kingdom of God*, pp. 22-30; 57; 160-161. The activity of each divine Person in the world is part of that Person's identity. Hence, he agrees with Rahner that the Incarnation of the Second Person is entirely meaningful. It cannot be a matter of indifference which Person became incarnate, because that specific act is revelatory of that particular Person. We can know something not only of God in general, but also of the second Person, the Son, the Word by this event and the acts which follow from it. The Word of God is then eternally spoken into the void, that is, as a Word directed ad extra. Moltmann solves the problem of oneness by preferring a perichoretic union to unity. J. MOLTMANN, *Ibid.*, p. 95. See also W. KASPER, *The God of Jesus Christ*, transl. M. J. O'Connell (New York: Crossroad, 1984).

[108] «Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem: et secundum hoc maxime competit Deo *nomen personae*» (*ST* I, q. 29 a. 3 ad 2).

[109] *ST* I, q. 30 a. 1 ad 4.

[110] Cf. AUGUSTINE, *De Trinitate*, Bks. 5-6.

God. In a sense, one would argue that Thomas chose not to attempt an explanation, for he offers there only a series of grammatical rules about the implications of the doctrine for our speech. Also, Thomas separated the issue of equality from that of the appropriations. Hence, he treats the rules governing essential predication with respect to persons three questions before addressing equality directly. On the other hand, as noted above, Thomas does use the fact of equality in earlier articles. Hence, the full scope of trinitarian doctrine is in play at least implicitly from the beginning. The order of direct introduction is a matter of pedagogy not demonstration, much less derivation. Hence, it is quite appropriate that Thomas waits until q. 32, the middle of his discussion of divine persons and their distinctions, to address the questions of how we may know these Persons.

Thomas uses the term «person» from q. 30 onward as a short formula for discussing the Three who are One God. The discussion is not an attempt to penetrate into the meaning of divine Persons, but of the plurality of what we call Person in God. Hence, q. 32 on «our knowledge of the divine Persons» concerns our knowledge of these Persons not by any inductive grammatical-linguistic study of the term but from what defines these particular Persons. The revealed fact of their identity. Hence the investigation of «person» as being suitable for speaking of the Father, Son and Holy Spirit is limited to the way in which it encapsulates what is revealed of these Three. We know from revelation that these three are distinct in one divine nature. Therefore, it is neither a negation of communicability nor an intention of individuality in the same way that «*aliquis homo*» signifies an instance of that nature. «Person» signifies in God the subsisting thing in such nature[111].

The way in which Thomas uses these terms to facilitate discussion (and not analysis) is seen in his treatment of the group of terms known as «notions» or properties. Notions are the abstract terms by which one may signify the relations. There are five notions corresponding to the five relational aspects of God: paternity, filiation, spiration, innascibility and procession[112]. The Father is known properly by means of innascibility and paternity. The Son is known by his filiation, or being from another by way of generation, and by common spiration with the Father. The Holy Spirit is known as the procession from the other two. Abstract and concrete terms were readily available for signifying divine unity but not the divine distinctions. Notions or properties fill the role of abstract terms for the distinction while «Person» remains a concrete term for the distinction of Father, Son and Holy Spirit.

As Thomas stated in q. 13, we name things as we understand them. We apprehend and name simple things by means of abstract terms. Hence, we use Father or «divine Person» to signify the subsistent divine nature and «paternity» to signify the «form» of the Father. Paternity answers the question «quo?»

> «We confess the Father and the Son and the Holy Spirit to be one God and three Persons. In answer to those asking by what manner are they one God, one may respond that they are one essence and one deity. To those asking by what manner are they three Persons, one must respond with some abstract name that distinguishes the Persons. For example, we can use the properties or notions signified abstractly such as patemity and filiation. Therefore,

---

[111] *ST* I, q. 30 a. 4c.
[112] *ST* I, q. 32 a. 3c.

the essence is signified in God as "what", Person as "who" and property as "how" (by what means)»[113].

And there are two reasons we must answer this question: First, to give an account to heretics, and secondly, to distinguish the two relations of the Father, one to the Son and one to the Holy Spirit. In the first case, the notions provide a way of discussing the means of distinction. The Father is not the Son by means of his paternity though the Father and Son are God by means of one divine nature. In the second case, we must find a reason for distinguishing the Spirit and Son, for if they have the same relation to the Father, then they would not be two Persons. The occasion for this second point is the importance of the *Filioque* which the Greeks rejected. The notions are a way by which the Son and Holy Spirit can be distinguished according to the Roman Church. Since the Council of Constantinople of 381, Latins have upheld the common spiration or procession of the Holy Spirit from both the Father and the Son. According to Thomas without such teaching, there is no way to distinguish these two. The relations of the Father to the Son and the Father to the Holy Spirit must be distinguishable in some way for the Son and Holy Spirit to be distinct. The notions of patemity and common spiration are the ways by which we can mark these distinctions. On the other hand, this formulation of the notions is not an article of faith[114]. Different opinions are permitted. What cannot be denied without heresy is the procession of the Holy Spirit from the Father and the Son. The exact manner with which we express this procession and distinguish it from the generation of the Son is another matter.

We can see in this question in particular Thomas' understanding of theological language. There are teachings of the faith and there are ways of discussing that teaching. The latter allows for flexibility in its aim for coherence and the need to complete the vocabulary for a given doctrine. Given a revealed teaching, we must find further terms to signify according to the manner in which we apprehend and understand it both concretely and abstractly. But we should not make the mistake of positing extra-mental realities corresponding to every way in which we know something. One of these notions, innascibility, is not a relation at all but only the denial of being from another. Also, one of these notions, common spiration, is not a property per se since two Persons are signified by it. The last two notions mentioned are also not personal and, therefore, do not constitute subsistent relations.

4. *The Divine Persons* per se.

The next section of Thomas' treatise (qq. 33-38) can be seen as the basis of Tinitarian doctrine and a bridge between Thomas' discussion of theological terms

---

[113] «Cum enim confiteamur Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum et tres Personas, quaerentibus *quo sunt unus Deus, et quo sunt tres personae*, sicut respondetur quod sunt essentia vel deitate unum, ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui. Et huiusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significatae, ut paternitas et filiatio. Et ideo essentia significatur in divinis ut quid, persona vero ut quis, proprietas autem ut quo» (*ST* I, q. 32 a. 2c).

[114] «Sed contra, articuli fidei non sunt de notionibus. Ergo circa notiones licet sic vel aliter opinari» (*ST* I, q. 32 a. 4 sc).

and their coordination into a coherent grammar. These questions are the basis for trinitarian discussions in so far as the revelation of the Trinity consists in the revelation of the proper names. Augustine, for instance, discussed each Person in terms of their proper identity in the first four books of his *De Trinitate*. For him, the divine missions, and the proper identity of the divine Persons were intimately related. In fact, the foundation for positing distinction is the knowledge of the divine missions, or the «sending» of the Son and Spirit. In his *Summa*, Thomas separated the issue of missions from that of the proper identity of the Persons. His reasoning will become evident later. What is evident at this point in the text is that Thomas wishes to contextualize the exposition of the proper names with more general discussions of unity and distinctions.

But one might ask, what is gained by not beginning with the quite biblical and more common method of discussing the distinct Persons according to their names? The proper names do not reveal the divine identities in a meaningful way. They reveal distinctions about which we can reason but not penetrate. This point may seem a bit counter-intuitive seeing that the identity of the Second Person of the Trinity as the «Son» is far more obvious than the fact that we may describe that same Person as one processing from the First Person; or that this Second Person processes in an intellective manner such that it is more accurately called a «generation»; or that this Person is actually the subsistent relation of «filiation» or sonship. Yet we cannot describe the Son *in se* as a Son, for he is not brought into being nor caused, but is eternal. This «Son» is not subordinated in any way to the other Two. Nor is this one only a part of the One God, but is totally God such that this Son alone is not less than all Three together. It would be quite convenient at this point to turn to Thomas' discussion of «Son» as the proper name of the Second Person of the Trinity. Unfortunately, it is nowhere to be found. This name has virtually no epistemological value except as it is indicative of the mutual distinctions within the Trinity. Who or what this Son is properly and distinctively, we cannot say except with reference to intra-divine distinctions, or relations and processions.

Thomas does, on the other hand, consider the proper names of Father and Holy Spirit. Consider for a moment the way in which he treats the fonner:

> «The proper name of a person signifies that through which that person is distinguished from all other persons [...] That through which the Person of the Father is distinguished from the others is patemity. Hence, the proper name of the Person of the Father is this name, "Father", that signifies paternity»[115].

Thomas can only repeat what he has already said in q. 28 on the mutual distinctions of relations. That is, to answer the question as to the propriety of the name «Father», Thomas turns to the relation the subsistence of which is constitutive of the First Person. Among creatures, such relations may be informative. To posit one as the mother and the other as the child is to imply, among other things, differences in age, the causal role of the first and the subordination of the second to the first. But what does such relation mean if subordination, causality and material

---

[115] «[N]omen proprium cuiuslibet personae significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis [...] Id autem per quod distinguitur persona Patris ab omnibus aliis, est paternitas. Unde proprium nomen personae Patris est hoc nomen Pater, quod significat paternitatem» (*ST* I, q. 33 a. 2c).

dependency as well as temporality are eliminated? Merely, that one is from the other without beginning or difference in nature[116]. Augustine discovered this same limit of speech about the Persons. The quality of being «from» another without being «from» in any sense we can imagine empties such statements of any semantic value[117]. Consider the following argument which in fact begins with the revealed fact of the Holy Spirit as the Third Person of the Trinity (I John 5:7).

> «This name "Holy Spirit" is not said relatively. Nevertheless, it stands for a so far as it is accomodated to signify a person distinct form others only by a relation. One can indeed understand in this name some relation if "Spirit" is understood according to "spirated"»[118].

The argument is entirely circular. The Holy Spirit is called the «Holy Spirit» because that one is the Holy Spirit (or that one is the Third Person of the Trinity). Thomas cannot say anything about the relatedness or the proper identity, only that it is the Spirit Himself. We are back to the mutual distinctions. In other words, it is easier to describe how the three are mutually distinct than to describe who or what each one is.

On the other hand, if we remember the first twenty-six questions of the *Summa*, we can say a great deal about who each divine Person is. Only, what we say about one applies equally to all Three. We do know «who» the Father is. He is fully God: eternal, simple, perfect, good, infinite, etc. What more is there to be said? Does the Father who is God and the Son who is God have different attitudes or do they differ in will or intellect or action? No, they are all one in the same divine nature; yet the Father is not the Son, because the Father is properly named by reason of paternity while the Son is properly named by reason of filiation. So when we seek further clarification of the distinction between the two, can it be anything more than doubt concerning the truthfulness or completeness of what is said above?

There is one more set of names that are proper, though not with a capital «P». They are proper simply by reason of being specific to one Person. Names such as «Unbegotten [...] «Word», «Image», «Gift», and «Love» are in this group. «Unbegotten» is a name of negation, signifying merely the property of «not being from another»[119]. «Image» denotes the property of being a similitude. The Son is called «Image» because He is the perfect likeness of the Father[120]. And yet are not all Persons perfectly like one another in being of the same divine nature —one in will, intellect, power, etc.? The term «Image» is used of the Son by reason of the generative procession. The Son proceeds as a generated Word who is the image of the one from whom he proceeds. We do not thereby know anything more about the Son *per se* —only that the Son is the image of the Father, being the perfect similitude. To know, for instance, that Bill and Mark are twins does not involve any knowledge of Bill or Mark *per se*, only that they are very much like each other in many ways.

---

[116] Cf. *ST* I, qq. 27-28.

[117] Cf. AUGUSTINE, *De Trinitate*, Bks. 2. 7-11.

[118] «[L]icet hoc quod dico *Spiritus Sanctus,* relative non dicatur, tamen pro relativo ponitur, inquantum est accommodatum ad significandum personam sola relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi etiam in nomine aliqua relatio, si *Spiritus* intelligatur quasi *spiratus*» (*ST* I, q. 36 a. 1 ad 2).

[119] *ST* I, q. 33 a. 4c.

[120] *ST* I, q. 35 a. 2c.

Knowing their relation does not impart a knowledge of either one. Knowing something about one, however, does suggest a knowledge of the other by reason of their relation of similarity. The term «image» does not add to our understanding of Father or Son individually, but only of their unity and perfect similarity. This epistemological rule is not changed by our assertion that each divine Person is a subsistent relation. Each divine Person's identity remains defined in terms of another because their personal names are relational and said *ad aliud*, not *in se*.

Likewise the names «gift» and «love» indicate something relational. The Holy Spirit is «Love» because this one proceeds in the manner of love. Not that the Son and the Father love only through the Holy Spirit, but that the Holy Spirit is especially called «Love». Yet such love can be essential or personal. Only with reference to the one proceeding in the manner of love is the term personal and proper. Understood notionally, this love that is the Holy Spirit is the love by which the Father and the Son love one another. Yet because love and loving are also said essentially, this term as a proper name for the Third Person has only negligible semantic import. The name «Gift» falls into the same category in so far as it is a synonym for love. Properly speaking a gift is given without «intention of retribution», and love is the very basis for gratuitous giving[121]. Hence, love is the first gift.

With the term «Word», on the other hand, we have something verging on being meaningful in itself. This name does appear to describe the Son in some way. «Word» properly and personally speaking is the one expressive of creatures and the one who became incarnate[122]. «Word» renames what proceeds in the manner of intellection and pertains more to the procession than to the subsistence of the Second Person. The question is whether the Son is personally defined as «Word» apart from these acts and therefore necessarily acts as Word in creation and salvation history; or whether the Son only acts as Word in these acts. Not a few theologians have assumed that the Son's role in salvation history reveals a great deal about this one called «Word». They suppose that while another divine Person could have become incarnate, only the Word could become incarnate in this way. Hence, the manner of the Word becoming flesh helps us to understand who this Person is in contradistinction to the other two[123].

An integral corollary of Trinitarian doctrine, however, is the assertion that divine works *ad extra* are indivisible. The doctrine of the unity of divine works *ad extra* denies that such acts are performed by one divine Persons alone without the other two and, therefore, also denies that such acts offer any insight into the proper identity of any one of the divine Persons. This doctrine does not deny that one divine Person has a particular role in divine works but that one Persons acts alone or necessarily in a certain way. God's freedom to act and essential unity of being cannot be impinged

---

[121] «[S]ciendum est quod donum proprie est *datio irreddibilis*, secundum Philosophum, idest quod non datur intentione retributionis: et sic importat gratuitam donationem» (*ST* I, q. 38 a. 2c).

[122] *ST* I, q. 34 a. 3 ad 3.

[123] Cf. PHILLIP CARY, «On Behalf of Classical Trinitarianism: A Critique of Rahner on the Trinity»: *The Thomist* LVI (1992), pp. 365-406. Cary demonstrates Rahner's misunderstanding of the various aspects of classical Trinitarian doctrine, especially Augustine's rule (the indivisibility of divine works *ad extra*).

in any way even in our efforts to grasp the truth of divine revelation. The Son and Holy Spirit are sent, and such sendings do seem to correspond to their proper names, Word and Gift/Love. Yet an act such as creation, for example, cannot be portrayed as a necessary consequence of the Word processing. The processions are causal with respect to creation only by means of the common divine essence[124]. We have then plumbed the applicability of terms, not the identity of the divine Persons.

TIMOTHY L. SMITH

University of Notre Dame.

[124] Cf. *ST* I, q. 45 a. 6.

LA METAFÍSICA A PESAR DE HEIDEGGER

1. El arbitraje heideggeriano de la filosofía primera

La muerte de Martin Heidegger, ocurrida en 1976, ha sembrado en muchos espíritus la impresión de que el pensador alemán habría puesto una suerte de punto final al derrotero histórico de la metafísica[1]. Sus juicios sobre la estructura de la filosofía primera y sobre los avatares del trayecto recorrido por nuestra ciencia a lo largo del tiempo que nos separa de sus primigenias manifestaciones en la tierra de los griegos de la antigüedad han sido recibidos por numerosos autores a la manera de pronunciamientos definitivos y lapidarios, a tal grado que Heidegger, según una apreciación hoy vastamente aceptada, habría sido el último de los censores de la metafísica, mas, en todo caso, un censor cuyas opiniones habrían oficiado al modo de un cadalso donde la ciencia del ente en cuanto ente habría exhalado sus suspiros postreros. Esta impresión, no obstante, no es compartida por otros autores, pues también están aquéllos que prefieren neutralizarla invirtiendo los términos de la posición precedentemente anotada. De acuerdo a éstos, Heidegger, a la inversa, aparecería como el último de los grandes metafísicos, alguien que habría criticado con dureza la ciencia del ente en cuanto ente tal como se ha plasmado en la historia del pensamiento occidental, pero que, a su turno, habría inaugurado una nueva etapa de la filosofía primera después de haberla expurgado de los incontables vicios acopiados durante su accidentada evolución a lo largo de los siglos. De cualquier forma, a pesar de la disidencia de ambos enfoques acerca de la intervención heideggeriana en la interpretación del llamado *problema de la metafísica*, uno y otro poseen un denominador común: gracias a las cogitaciones obsequiadas por el filósofo friburguense, la historia de nuestra ciencia debería dividirse en un período anterior y en otro posterior a su ingerencia en el asunto. Unos estiman que Heidegger habría liquidado para siempre la *posibilidad* de la metafísica; opuestamente, los otros sugieren que, desde Heidegger en más, la metafísica sólo sería posible en la medida en que se avenga a encauzarse dentro del esquema del nuevo *pensamiento del ser* enunciado en los textos que en tal sentido ha publicado durante su dilatada carrera literaria. ¿Qué lugar ocupa la metafísica, entonces, en el pensamiento de Heidegger?

---

[1] El presente artículo, cuyo contenido fue expuesto originalmente en el transcurso de una conferencia impartida en la Universidad Nacional de Cuyo el 13 de octubre de 1995, sintetiza el texto del libro *El apocalipsis del ser. La gnosis esotérica de Martin Heidegger*, de próxima aparición.

No está en nuestro ánimo volver a exhumar los pasajes de las obras de Heidegger relativos a la historia y a la naturaleza de la metafísica con la intención de verificar si las citadas hermenéuticas de su pensamiento son fieles o no a su sentir personal. En verdad, creemos que el revuelo y las controversias suscitadas por las proposiciones del filósofo germano en torno del denominado *problema de la metafísica* requieren un replanteo *ex ovo* que vaya más allá de sus declaraciones explícitas y de sus no menos explícitos y elocuentes silencios sobre la cuestión. Concretamente, la discusión necesita una reversión de los términos en que ha venido siendo agitada hasta ahora. Conscientes de lo escandaloso que pueda sonar a los oídos de quienes persisten en aferrarse a los datos que han desembocado en la tan declamada revolución heideggeriana de la metafísica, no existe ningún motivo filosóficamente atendible para continuar supeditando la integridad y la ventura de nuestra ciencia a los arbitrios de un pensador en particular, quienquiera éste fuere.

La metafísica no puede tolerar que las verdades alcanzadas por el razonamiento apodíctico de los filósofos primeros, esas mismas verdades en las cuales ella propiamente consiste, sean llevadas ante un tribunal inquisitorio presidido por la doctrina de un autor que de antemano se ha arrogado la potestad de juzgarlas invocando la competencia de un pensamiento extrametafísico para otorgarles un *placet* o para condenarlas. La metafísica no admite la existencia de ningún *problema de la metafísica*; mucho menos, por tanto, ha de admitir que su consistencia intrínseca se halle a merced de la ficción aporética que obligaría a develar el interrogante encerrado en la cuestión «Heidegger y el problema de la metafísica», como si develación de tal cuestión fuese la condición imprescindible para el eventual restablecimiento de su salud, aparentemente quebrantada, o para decretar su no menos eventual extinción. De igual modo que en el pasado la jerarquía epistémica de la metafísica, en sí misma, no ha acusado ninguna lesión intrínseca a causa del escarnecimiento a que la han sometido Ockham, Lutero, Descartes, Hume, Kant, Hegel y Wittgenstein, por nombrar solamente a algunos pocos entre quienes con más fuerza la han detractado o tergiversado, tampoco el pensamiento de Heidegger goza de la menor prerrogativa para erigirse en el árbitro dentro de cuya jurisdicción se decidiría el fracaso o la gloria de la ciencia del ente en cuanto ente.

Reconozcamos la responsabilidad de Heidegger en la instauración del arbitraje que, a expensas de su crítica de la filosofía primera, un nutrido elenco de autores asigna a su pensamiento en orden a dirimir el *problema de la metafísica*. Heidegger ha expuesto en repetidas ocasiones sus puntos de vista personales acerca de esta cuestión intentando con ello cumplir la tarea filosófica que le correspondía llevar a cabo, independientemente de si los resultados de sus cavilaciones se ajustan o no a la verdad en este orden de cosas. Sin embargo, estrictamente hablando, el arbitraje heideggeriano de la metafísica es el expediente al cual muchos admiradores de nuestro filósofo, prolongando su pensamiento, echan mano a través de la exhibición de un penoso gesto de obsecuencia, de un acatamiento inconsulto de sus doctrinas y de una recusación gratuita de las teorías metafísicas desechadas por aquél. Empero, por encima de toda otra consideración, se trata de una expresión de ignorancia de la esencia de la ciencia del ente en cuanto ente y de las reglas lógicas que debieran comandar la inspección de su verdadera naturaleza. No es, luego, una mera reiteración de los errores en que Hei-

degger ha incurrido cuando se ha abocado a explanar su posición personal en derredor de la índole y de la historia de la filosofía primera; más bien es un avance ulterior, no pocas veces teñido de un sectarismo indisimulable, cuyo fin notorio radica en el intento de eliminar la metafísica, o, más bien, de algo reputado como tal, entronizando el pensamiento heideggeriano del ser a título de sustituto apropiado de aquélla. Se puede sintetizar esta tentativa con arreglo al siguiente resumen: la metafísica, la ciencia del ente en cuanto ente, habría defraudado la vocación humana de pensar el ser en cuanto ser; en consecuencia, el auténtico pensamiento del ser exigiría la superación de la metafísica en virtud de su irremediable frustración intrínseca y de su extenuación histórica en su permanente olvido de pensar el ser oculto en el ente. Desde el momento en que el pensamiento heideggeriano del ser se ofrecería como el reemplazo óptimo de la filosofía primera, Heidegger debería ser visto como quien habría asumido el papel de un genuino *descubridor* de la verdad de ser, esto es, de una verdad secularmente escondida en la historia que ha debido esperar la irrupción del pensador friburguense en el escenario filosófico del siglo XX para que los hombres se anoticiaran de ella por vez primera.

Estas disquisiciones tal vez ayuden a comprender por qué en años recientes el pensamiento de Heidegger ha sido objeto de una reinterpretación novedosa. Según esta reinterpretación, Heidegger no habría sido uno más en el conjunto de los filósofos contemporáneos interesados en reinstalar los trazos fundamentales de la teoría del ser en el panorama filosófico, sino que habría elaborado una teoría del ser que, además de haberse apartado de los lineamientos básicos de aquello concebido como filosofía en el marco de la cultura occidental, más bien ostentaría un extraño parentezco con un pensamiento de características religiosas o, cuando menos, vecinas a la religión. Si, por otro lado, se tiene presente que el pensamiento heideggeriano del ser es ampliamente encomiado, usufructuado y catapultado por sus acólitos en la dirección señalada renglones arriba, entonces se pueden vislumbrar las razones que han conducido a algunos intérpretes de los aportes del filósofo de Meßkirch a sospechar que tal pensamiento del ser, como mínimo, encubriría una cierta dosis de esoterismo gnóstico cuya descripción se presenta al extremo ardua. Ahora bien, ¿hasta dónde es justo extender esta sospecha de un esoterismo gnóstico en relación con el pensamiento del ser desenvuelto en las obras de Heidegger, un pensador en quien a menudo sus discípulos han querido ver a un *alter Parmenides*, a un reivindicador de la lozanía especulativa que había engalanado el filosofar de los predecesores de Sócrates y aun al fundador de una escogitación del ser que habría remontado su desafortunado olvido por parte de una metafísica inútil para desocultar su verdad obnubilada en el ente?

Escasean todavía los estudios convincentes sobre este aspecto sugestivo del pensamiento heideggeriano; no obstante, existen algunos trabajos donde se lo ha vislumbrado, aunque no hayan tenido mayor repercusión en los medios filosóficos. Así, ya en 1932, Julius Kraft, alumno de Leonard Nelson en Göttingen y de Franz Oppenheimer en Frankfurt, publicó un libro donde arremete con dureza contra la fenomenología de Husserl y de sus seguidores, sobre todo de Scheler. En la arremetida antifenomenológica de Kraft también quedó involucrado el mismo Heidegger. Éste es presentado promoviendo una «filosofía como acontecimiento cósmico» a consumarse en un salto hacia un pensar de índole cabalmente mística, entendiéndose por tal cosa

una meditación de estilo esotérico que Kraft relaciona con las inquietudes prevalecientes en el espíritu del joven Heidegger antes del silencio literario que se ha impuesto entre los once años que transcurrieron desde 1916 a 1927, es decir, entre las publicaciones de su tesis doctoral *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* y de *Ser y tiempo* en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* editado por su maestro Edmund Husserl[2].

Años después, con no menos dureza que Kraft, Helmut Kuhn ha observado en la obra de Heidegger ciertos atisbos que, apartándola de la tradición filosófica occidental, llevan a interrogar sobre la sospechosa catadura filosófica un tipo de pensamiento cuya luz se enciende sólo en la oscuridad de una crisis de desesperación[3]. Kuhn opinaba que en *Ser y tiempo* Heidegger ya había dejado atrás los principios filosóficos suministrados por Kierkegaard, los cuales, si los hubiese observados con circunspección, pudieron haberle mantenido en contacto con la tradición de la filosofía, pues desde entonces su énfasis en el valor existencial de la angustia ha marcado una vuelta a la escatología pagana extraída de la obra poética de Hölderlin bajo la presión del afecto heideggeriano hacia ciertas manifestaciones de la mentalidad no menos pagana de algunos filósofos presocráticos[4]. De acuerdo a Kuhn, la influencia del neopaganismo de Hölderlin ha sido decisiva en la conformación del pensamiento de Heidegger, principalmente en la esquematización de su exégesis del panteísmo griego de la antigüedad exaltado con entusiasmo por el poeta: en aquellos días felices de Grecia, los dioses se mezclaban con los hombres, mas luego vino Cristo, el «último de los olímpicos», y ya no se pudo controlar la tragedia. Los cielos se alejaron de la tierra, los templos cayeron en ruinas, la desolación llegó a los altares, los hombres comenzaron a padecer el frío del silencio y, a partir de estas tribulaciones, la humanidad vive aguardando afligidamente el retorno de los dioses. Habiéndose adueñado de la profecía mesiánica de Hölderlin, Heidegger quiso despojar a su pensamiento del lenguaje metafísico que impediría pensar el ser dentro de los contornos de la filosofía acrisolada al calor del reinado de Platón y de Aristóteles durante los dos milenios posteriores a la pérdida del candor del paganismo presocrático. Al aceptar la autoridad de Hölderlin, dice Kuhn, nuestro filósofo ha iniciado la espera del regreso «del Dios ausente»; mas, ¿cómo hubiera podido reconocer al Dios cuya venida esperaba? El juicio de Kuhn es terminante: las obras de Heidegger no dan ocasión para saber si ha sabido distinguir lo divino de lo demoníaco[5].

---

[2] «Bei *Heidegger* wird der *wissenschaftliche* Ausgangspunkt *Husserls* völlig verleugnet und der Sprung in die Mystik hinein vollzogen» (J. KRAFT, *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Zürich-Leipzig 1932; 2.Aufl. Frankfurt am Main 1957, S. 83). Cfr. S. 83-104.

[3] «Was ist die Natur dieser besonderen Art philosophischer Erkenntnis, die nicht nur die Probe existentieller Analyse aushält, sondern deren Licht überhaupt erst in der Dunkelheit der Krise der Verzweiflung angezündet werden kann?» (H. KUHN, *Begegnung mit dem Nichts. Ein Versuch über die Existenzphilosophie*, Tübingen 1950, S. 137).

[4] «Sie überwältigt schließlich die von Kierkegaard übernommenen Gedankenelemente, und Existenz und Wissen stellen sich nummehr als eine "Lichtung" im Sein dar. Vorsokratisches Gedankengut vereinigt sich mit Hölderlins neuheidnischer Eschatologie , und damit verblassen Angst und Krisis. Das Sein überschattet die Existenz» (*Ibid.*, S. 153).

[5] «Seine eigne Autorität auf die des Dichters [=Hölderlins] gründend, wartet er mit dem Dichter auf die Wiederkehr des jetzt abwesenden Gottes. Wie aber meint er ihn erkennen zu können, wenn er er-

Muy probablemente, el grueso de los filósofos de nuestros días rechazaría de plano cualquier sospecha de esoterismo gnóstico en el pensamiento heideggeriano del ser, pero es propicio indicar dos rasgos de tal pensamiento del ser que han estimulado el surgimiento de la sospecha aludida. Uno de ellos es extrínseco a las obras de Heidegger, i. e., la ya citada acogida, considerablemente extensa, de su propuesta de sustitución de la metafísica por el mencionado pensamiento del ser encomiada por sus discípulos. Éstos han retratado al filósofo con la fisonomía típica no sólo de un descubridor, sino incluso de un *redentor* del ser al haberlo sustraído del ocultamiento que habría sufrido en la historia de la ciencia del ente en cuanto ente, o sea, después de haberlo especulado en la pureza de su verdad transóntica y de haber instituido aquel pensamiento del ser al modo de una cogitación humana exenta de las prevaricaciones metafísicas que lo habrían arrinconado pertinazmente en el olvido. El otro rasgo es rastreable en los mismos escritos donde Heidegger ha buscado corregir el pretendido fracaso metafísico en la empresa filosófica occidental de pensar el ser: su confesión taxativa de que el ser se encontraría indefectiblemente bajo la dependencia del hombre, o bien, más precisamente todavía, del *Dasein* o del existente humano, a través de la famosa «cura» (*Sorge*) bosquejada en las páginas de *Ser y tiempo*[6]. Si esto último fuese exactamente así, la efigie heideggeriana del ente humano, en el mejor de los casos, desnudaría una extraordinaria proximidad con aquélla propia de un *conditor* del ser, ya teniendo a su cargo la «cura» del ser, ya se le adjudique la misión de actuar como su «pastor», lo cual debería poner freno a las protestas de quienes se niegan a situar el pensamiento de Heidegger sobre el ser en un ámbito completamente ajeno a toda elucubración religiosa o aledaña a ella.

La presunta superación heideggeriana de la metafísica nos transporta, pues, hacia una frontera de la inteligencia donde la teorización filosófica, ya excluida la habilidad de la ciencia del ente en cuanto ente para emitir alguna sentencia sobre el ser, necesita preguntarse si la misma filosofía aún conserva alguna aptitud en aras de satisfacer la vocación humana de conocer las cosas que son y el ser por el cual son. Es en este instante cuando Heidegger y sus prosélitos se entregan a esgrimir ciertos argumentos retóricos, por lo común adornados de una abultada carga de aditamentos estéticos, con los cuales, aunque sólo momentáneamente, esquivan lo imperioso de acometer el interrogante que subyace a todo este intrincado trámite cogitante: allende la intelección metafísica, ¿puede la razón humana adquirir algún conocimiento del ser que se precie de patentizar una estatura formalmente filosófica? La respuesta heideggeriana a esta pregunta es bien conocida: el hombre sería capaz de pensar el ser en cuanto ser, mas la insolvencia de la filosofía primera al respecto recabaría que el pensamiento del ser, en definitiva, sea algo que diferiría radicalmente de la metafísica. Es más, la filosofía primera y el pensamiento del ser no podrían confluir en nada común porque los separaría una equivocidad insanable, al punto tal que Heidegger ha llegado a compararlos

---

scheint? Ist er mit dem Wissen begnadet, dessen wir bedürfen, um Göttliches von Dämonischen zu unterscheiden?» (*Ibid.*, S. 159).

[6] Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 11.Aufl., Tübingen 1967, 1.Teil, 6.Kapitel: «Die Sorge als Seins des Daseins», S. 180-230; y 2.Teil, 3.Kapitel: «Die eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge», S. 301-333.

como dos cosas destinadas a chocar la una contra la otra: mientras continuemos pensando metafísicamente, propiamente todavía no estaríamos pensando. Incurriendo en la contradicción incomprensible de quien afirma que el acto de pensar no sería el acto de pensar, nuestro autor estimaba que sería esencial al pensamiento metafísico su permanencia en una actitud que excluiría el pensamiento[7]. La ciencia del ente en cuanto ente ha dejado impensado algo de la esencia del ser, mas esto no pensado por ella sería el mismo basamento en el cual descansaría su pensamiento. Curiosamente, este no pensar lo olvidado del ser no sería un defecto de la metafísica[8]. Pero, ¿puede una ciencia asentar sus bases sobre algo que, en tanto impensado, no sería conocido?

Heidegger ha declarado frecuentemente que la gesta suprema del espíritu humano estriba en el pensamiento del ser. La metafísica no habría satisfecho esta aspiración máxima de nuestro espíritu, pues histórica y sistemáticamente lo ha arrinconado en un olvido que lo escabulliría de la comprensión del hombre, por lo cual el pensamiento del ser debería ejercerse con total autonomía en respecto a aquellas ambiciones que procuren retrotraerlo a los cauces especulativos de la ciencia del ente en cuanto ente. Es hora, entonces, de averiguar si el desafío planteado contra la metafísica por el pensamiento heideggeriano del ser y de quienes lo han hecho suyo cuenta con los fundamentos que lo justifiquen.

2. LA IMPUGNACIÓN DE LA CIENCIA DEL ENTE EN CUANTO ENTE EN VIRTUD DE SU CONSTITUCIÓN ONTOTEOLÓGICA

Cuando Heidegger ha acometido el abordaje del *problema de la metafísica*, su inspiración le ha movido a abrevar en los mismos principios que habían inducido a Kant a emprender la redacción de la *Crítica de la razón pura*. Más todavía, la sindicación de la metafísica como ontoteología quiere decir que se trata de una ciencia cuya investigación discursiva (λόγος) está concentrada en el conocimiento del ente (ὄν), del cual su manifestación suprema corresponde a Dios (θεός). Pero esta descripción de la ontoteología no pasa de reflejar una aproximaxión meramente nominal a la significación de la teorización metafísica y a la temática afrontada en su trámite argumentativo, ya que Kant la ha esbozado insuflándole un sesgo que conviene recordar: la ontoteología se distinguiría contrapuestamente de algo que ha llamado *cosmoteología*. Mientras ésta deduciría la existencia de la esencia originaria apoyándose en los datos de la experiencia en general, aunque prescindiendo de todo examen de las cosas del mundo ex-

---

[7] «Es ist Zeit, es ist an der Zeit, diesem Wesen der Zeit und seiner Herkunft endlich nachzudenken, damit wir dorthin gelangen, wo sich zeigt, daß in aller Metaphysik etwas Wesenhaftes, nämlich ihr eigener Grund, ungedacht beilbt. Das ist der Grund, dessentwegen wir sagen müssen, daß wir noch nicht eigentlich denken, solange wir nur metaphysisch denken» (M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*, 3.Aufl., Tübingen 1971, S. 40).

[8] «Zeigt sich dann aber nicht, daß im innersten Kern dessen, was als die Leitbestimmung aller abendländischen Metaphysik gilt, im Wesen des Seins etwas Wesenhaftes ungedacht geblieben ist? Durch die Frage "Sein und Zeit" ist auf das Ungedachte in aller Metaphysik gewiesen. Auf diesem Ungedachten beruht die Metaphysik; das in ihr Ungedachte ist darum kein Mangel der Metaphysik. Noch weniger läßt sich die Metaphysik deshalb, weil sie auf diesem Ungedachten beruht, für falsch erklären oder gar als ein Irrgang, ein Irrweg zurückweisen» (*Ibid.*, S. 42).

terior, aquélla procuraría conocerla al margen de toda aprehensión empírica, es decir, deduciéndola solamente del contenido de nuestros conceptos[9].

Sin embargo, lo importante de este bosquejo kantiano de la ontoteología no reside en la aclaración de la etimología que nos ilustraría acerca de la naturaleza de la metafísica, sino en el hecho de que nuestra ciencia, en tanto ontoteología, sería imposible, pues la razón especulativa carecería de la fuerza perceptiva suficiente para conocer las cosas existentes allende la conciencia del sujeto cogitante y, en consecuencia, tampoco podría demostrar por sí misma si las cosas y Dios son ni, mucho menos aún, qué son. En pocas palabras: en cuanto ontoteología desenvuelta bajo los auspicios de la razón teorética, la filosofía primera sería un saber radicalmente malogrado a causa de su esterilidad en orden a concluir nada acerca de las cosas exteriores —Dios entre ellas—, a cuyo conocimiento no podría advenir dada su impotencia para analizar cualquier objeto que no inmanezca *a priori* a la conciencia subjetiva. Según su acepción kantiana, pues, la ontoteología insumiría la imposibilidad de la metafísica como conocimiento de la razón especulativa.

No es otra la concepción de la ontoteología, o de la misma filosofía primera, incorporada por Heidegger a su esquema cogitante de un nuevo pensamiento del ser. Si la metafísica posee la constitución propia de la ontoteología, su destino epistémico no tendría por qué diferir de aquel anticipado por Kant en la *Crítica de la razón pura*. La crítica trascendental del conocimiento había arribado a un resultado indefectible: no pudiendo captar nada del mundo exterior, el objeto de la razón especulativa siempre habría de coincidir con una afección inmanente a la conciencia, o sea, con el mismo pensamiento. Al haberse apropiado de este boceto que excluye a la metafísica del *arbor scientiarum*, Heidegger ha admitido el postulado kantiano de la primacía absoluta de la conciencia, tal como se desprende de la lectura del texto donde ha expuesto su opinión en derredor de la constitución ontoteológica de la ciencia del ente en cuanto ente: el pensamiento contendría en sí una cosa o algo que le es inherente en cuanto pensamiento en la medida en que su problematicidad lo empuja a preocuparse por esa misma cosa a él inmanente, la cual, escudriñada por el propio pensamiento, lo lleva a revertirse sobre sí mismo[10].

La conferencia heideggeriana «La constitución ontoteológica de la metafísica», que data de 1957, encierra una serie de consideraciones sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel desarrolladas con mayor amplitud en un seminario celebrado poco antes[11]; pero Heidegger ha confesado sin ambigüedades que su exégesis del pensamiento, sobre todo en su plenitud de lo pensado sobre lo pensado, debe ser entendida a la luz de la

---

[9] «Die transscendentale Theologie ist entweder diejenige, welche das Dasein des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt (ohne über die Welt, wozu sie gehört, etwas zu bestimmen) abzuleiten gedenkt, und heißt *Kosmotheologie*, oder glaubt durch bloße Begriffe ohne Beihülfe der mindesten Erfahrung sein Dasein zu erkennen und wird *Ontotheologie* genannt» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B 660, hrsg. von B. Erdmann, Berlin 1904: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band III, S. 420).

[10] «Die Sache des Denkens bedrängt das Denken in der Weise, daß sie das Denken erst zu einer Sache und von dieser her zu ihm selbst bringt» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en ID., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 37).

[11] Cfr. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Vorwort, S. 9.

esencia del trascendental pergeñado por Kant en la *Crítica de la razón pura*[12]. No obstante, al pensarse a sí mismo, el pensamiento tropezaría con el ser. Éste, el ser, desbordaría el conjunto de las cosas que históricamente habrían acaparado las inquietudes del pensamiento occidental[13]. Mas ello implicaría que el pensamiento, aun teniendo al ser como la cosa preeminente entre todas aquéllas que concitan su atención, no abandonaría su dedicación a sí mismo, pues de esta manera aseguraría su fidelidad a la propia entidad del pensar, la cual incluye entre sus pertenencias la problematicidad o el conflicto enucleado en sus entrañas[14].

Una vez que Heidegger entra en materia, después de pacientes merodeos abarrotados de metáforas y de giros retóricos que siempre esquivan la penetración directa y rigurosa en el corazón de las cosas, las fallas de sus juicios sobre la historia de la filosofía comienzan a menudear, mas con el agravante de que tales juicios son de antemano elevados a las alturas de las sentencias tajantes y lapidarias. Es el caso saliente de una cuestión que la filosofía no puede dejar de acometer ni, por ende, posponer: la cuestión de la diferencia del ser y del ente. Según Heidegger, esta diferencia brillaría por su ausencia en la historia de la metafísica. Nadie habría preguntado por ella, ni siquiera Hegel, hasta que él mismo, Heidegger, la habría rescatado por primera vez de su aletargado olvido histórico. A él, a Heidegger, habría estado reservado el descubrimiento de la diferencia del ser y del ente que nadie en la historia habría detectado con anterioridad[15]. Pero este juicio, aparte de hallarse reñido con documentos explícitos suministrados por la historia de la filosofía y, por tanto, sólo explicable desde las precarias informaciones historiográficas disponibles por el filósofo alemán, esconde un dato de peculiares connotaciones que debería ser revisado con detenimiento por los exploradores del pensamiento heideggeriano: la autoasignación de la condición de alguien que habría sacado a relucir el ser como algo nítidamente diferente del ente, una verdad que nadie habría conocido antes que él mismo.

Heidegger ha sido víctima de un engaño derivado de sus endebles conocimientos de la historia de la filosofía, pues la distinción del ente y del ser, lejos de haber sido descubierta por nuestro autor, había sido puntualizada con claridad mucho antes que éste reclamara su atención a sus colegas del siglo XX[16]. Las opiniones de Heidegger sobre la historia de la filosofía han sido objeto de adulación por parte de sus admiradores incondicionales y, al mismo tiempo, de ásperas críticas que por lo común subrayan la tamización de tales opiniones mediante su aprovechamiento a favor de los intereses personales de nuestro filósofo, además de inculparle de haber malversado la sig-

---

[12] «[...] Müssen wir erläuternd beifügen: Das Denken als solches —in der entwickelten Fülle der Gedachtheit des Gedachten. Was hier Gedachtheit des Gedachten besagt, können wir nur von Kant her verstehen, vom Wesen des Transzendentalen aus» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», *Ibid.*, S. 38).

[13] «[...] Der über der ganzen Sache des abendländisches Denkens steht, den Namen: *Sein*» (*Ibid.*).

[14] «Bei seiner Sache kann das Denken nur dadurch bleiben, daß es im Dabei-bleiben jeweils sachlicher, dass ihm dieselbe Sache strittiger wird» (*Ibid.*, S. 41).

[15] «Dies ist im Unterschied zu Hegel nicht ein überkommenes, schon gestelltes Problem, sondern das durch diese Geschichte des Denkens hindurch überall Ungefragte. Wir benennen es vorläufig und unvermeidlich in der Sprache der Überlieferung. Wir sprechen von der *Differenz* zwischen dem Sein und dem Seienden» (*Ibid.*, S. 46).

[16] Cfr. M. E. SACCHI, *La epifanía objetiva del ser*, Buenos Aires 1997, pp. 45-47.

nificación de muchas tesis enunciadas sobre todo por los maestros griegos de la antigüedad y por los escolásticos de la Edad Media. Pero también sus opiniones sobre el pensamiento moderno le han valido reproches justificados; v. gr., al imputársele, con razón, que este pensamiento, para Heidegger, se halla restringido casi exclusivamente al ámbito de la filosofía alemana, pues salvo alguna esporádica referencia a Descartes o a Pascal, no parece haberle preocupado el filosofar cultivado en otras latitudes. Por otro lado, es difícil excusarle de haber conferido una fisonomía filosófica relevante a ciertos autores cuya producción no la posee; así, ¿con qué derecho se puede afirmar que el pensamiento de Nietzsche representaría el *non plus ultra* de la metafísica occidental? Ni qué decir, además, de la potenciación gratuita de los poemas de Hölderlin y de Rilke a la manera de escritos canónicos adornados de la virtud de la inerrancia.

La opinión de Heidegger sobre el ocultamiento de la diferencia del ser y del ente se inscribe dentro de estas mismas deficiencias. De ello contamos con ejemplos de sobra elocuentes. Mencionemos solamente tres extraídos de la escolástica medieval y de la neoescolástica. En la metafísica de Santo Tomás de Aquino hallamos el más diáfano, pues el Doctor Angélico ha dicho que el ente, cuyo acto primero es el ser, es por este acto sin que el ser sea la cosa que lo ejerce, existiendo, por ende, una diferencia concreta entre el ente que es y el ser por el cual el ente es ente: «Non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse, aliquid sit»[17]. Otro ejemplo: por más que haya sido un enemigo acérrimo del tomismo, sobre todo de la célebre distinción real del ser y de la esencia de las creaturas, tampoco ha escapado a Enrique de Gante que entre el ser y el ente, a la larga, media alguna distinción, al menos de razón: «Non possum dicere ens et suum esse, licet idem sint in re»[18]. Por fin, varias décadas antes que Heidegger anunciara que la diferencia del ente y del ser habría sido ignorada por la totalidad de la filosofía precedente, una obra señera del neotomismo, compuesta durante los años de su juvenil formación neoescolástica, fue consagrada a probar que «In creaturis itaque *esse* est inhaerens; adhaeret substantiae vel naturae; indiget subiecto sub ipso *esse* stante; diversum proinde est *esse* et *id quod est*»[19].

La errónea apreciación de Heidegger acerca de los antecedentes históricos de la diferencia del ente y del ser le ha conducido a presentarse como el primer filósofo que la habría sacado a relucir poniendo fin a su olvido en la dilatada tradición de la metafísica de Occidente. Pero el olvido de la diferencia del ser y del ente sería una falencia típica de la constitución ontoteológica de la filosofía primera. Ésta, según su misma definición, aparecería como un pensamiento del ente al cual Dios habría «entrado» ante un reclamo esencial de la filosofía[20]. Ahora bien, Dios habría «entrado» a la onto-

---

[17] *In VIII De div. nomin.*, lect. 1, n. 751.

[18] *Quodlib. I* q. 9: *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo Doctoris Solemnis*, Parisiis 1518, ed. iterata Lovanii 1961, fol. 7v, apud J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines: A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, Washington 1981, pp. 83-84 note 120.

[19] N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgi Helvetiorum 1911, p. 28 et passim.

[20] «Gesetzt aber, daß die Philosophie als Denken das freie, von sich aus vollzogene Sicheinlassen auf das Seiende als solches ist, dann kann der Gott nur insofern in die Philosophie gelangen, als diese von sich aus, ihrem Wesen nach, verlangt und bestimmt, daß und wie der Gott in sie komme» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en ID., *Identität und Differenz*, S. 52-53).

teología en cuanto ésta es pensamiento, mas el pensamiento, dice Heidegger en pos de Hegel, «es el tema de la lógica»[21]. Como a tantos otros, la vaguedad del uso moderno de la voz *pensamiento* le ha llevado a negligir las diferencias liminares existentes entre los múltiples actos que la significación de esta palabra abarca indiscriminadamente. De este modo, al atribuir tal tema a la lógica, nuestro filósofo no sólo ha desechado su especificidad epistémica, pero contra Hegel y Heidegger, la lógica no es la ciencia del pensamiento *ut sic*[22]. También ha convalidado su equiparación a una *metaphysica generalissima*, virtualmente transformada en una omnisciencia, en un sentido que concuerda plenamente con la índole de la *Wissenschaft der Logik* del sistema hegeliano.

Inmerso en la confusión que campea detrás de estas versiones insostenibles de la filosofía racional y de la metafísica, Heidegger ha retratado la ciencia del ente en común, identificada con la ontoteología, en términos que distan largamente de corresponder a su verdadera naturaleza. Así, son falsas las proposiciones que rezan: «La metafísica piensa el ente en cuanto tal, o sea, en general. La metafísica piensa el ente en cuanto tal, o sea, en su conjunto. La metafísica piensa el ser del ente tanto en la unidad profundizadora de lo más general, o sea, de lo que siempre tiene igual valor, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, o sea, de lo más alto de todas las cosas»[23]. La falsedad de estas proposiciones, que echan por tierra todo el argumento heideggeriano acerca de la constitución ontoteológica de la metafísica, un argumento tomado de la crítica trascendental del conocimiento propuesta por Kant, se prueba por lo siguiente:

1°) La metafísica *no piensa*, sino que el filósofo primero *conoce* de modo científico, tal cual le concierne conocer al hombre entregado a la intelección epistémica —apodícticamente—, en orden a extraer conclusiones universales y necesarias sobre el sujeto de sus especulaciones. Vista como mero pensamiento, la metafísica aparece desprovita de toda especificación científica, de modo que así resultaría imposible concebirla como el saber en que propiamente consiste a la manera de una disciplina que forma parte de la filosofía teorética o especulativa.

2°) El ente en cuanto tal no es el ente en general, pues el mismo término *ens generalissimum*, subyacente a la equiparación heideggeriana del *ens quatenus ens* y del *Seiende im Allgemeinen*, está interdicto por un impedimento mayúsculo sobre el cual Aristótóteles ya había alertado con clarividencia: de ningún modo el ente se predica como

---

[21] *Ibid.*, S. 54. «Dieser Titel erlant, vorbereitet in Kants "tranzsendentaler Logik", durch Hegel den höchsten Sinn, der innerhalb der Metaphysik möglich ist. "Logik" heißt hier Ontologie der absoluten Subjektivität. Diese "Logik" ist keine Disziplin, sie gehört zur Sache selbst, ist im Sinne vom Sein, das Hegels Metaphysik denkt, das Sein des Seienden im Ganzen» (ID., *Was heißt Denken?*, S. 145).

[22] La lógica no es la ciencia del pensamiento porque no es una disciplina general del conocimiento o una gnoseología, sino «la ciencia y arte especulativos del ente de razón de segunda intención, o sea, de las relaciones de razón entre conceptos obejtivos» (J. A. CASAUBON, «Lógica y "lógicas"»: *Estudios Teológicos y Filosóficos* I [1957] 166). Cfr. 68-86, 140-172 y 230-248. El significado difuso de la voz *pensamiento*, utilizada por los filósofos modernos y por el mismo Heidegger con una vaguedad que impide definir este acto cognoscitivo con mediana precisión, conspira contra su empleo a prueba de enredos innecesarios.

[23] M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en ID., *Identität und Differenz*, S. 55.

un género[24]. Al asignarse a la metafísica una versación sobre el ente en general, luego, se introduce un impedimento insoluble para la determinación de su sujeto propio, pues si el ente no se predica a la manera de un género, tampoco la filosofía primera puede ordenarse a la investigación sobre un sujeto que no posee las determinaciones predicamentales que Heidegger erróneamente le ha atribuido.

3°) La metafísica *no piensa* el ente en su conjunto (*im Ganzen*) porque la predicación universalísima de la razón de ente no estriba en una referencia intelectiva a la suma de todos los entes, aunque su concepto no excluya ninguna cosa que sea, de donde la alusión al conjunto de todos ellos es irrelevante desde el punto de vista teorético, ya que la noción de ente en absoluto se perfecciona ni se resiente a causa del número de entes de los cuales se la predica.

4°) La metafísica *no piensa* el ser del ente en una supuesta unidad profundizadora de lo más general porque, en primer lugar, como ya se dijo, el ente carece de unidad genérica, y, en segundo lugar, no hay en el ente ninguna unidad apta para profundizar una generalidad ausente de su predicación. Por igual motivo, tampoco se percibe en el ente una unidad que fundamente intrínsecamente la totalidad de las cosas de las cuales se predica su concepto, pues la unidad suprapredicamental de lo que es no se funda en algo inmanente a la totalidad de los entes, dado que también con ello el ente quedaría reducido a un género. Pero esta cláusula heideggeriana encierra dos dificultades adicionales: una, la apelación a un fundamento del ente sin haberse demostrado que éste sería algo de suyo necesariamente fundado, una cosa que reclamaría indefectiblemente un fundamento; la otra, el mismo reclamo de un fundamento que termina postulando una regresión al infinito, pues un fundamento de lo que es debe ser algo que también sea, de donde debe ser un ente que, a su vez, reclamaría un fundamento anterior, y éste otro fundamento, y así indefinidamente, a menos que, en lugar de un fundamento, el verdadero reclamo apunte a una causa incausada, mas esto último no está contemplado en la ontología fenomenológica heideggeriana, la cual ha relegado constantemente toda especulación sobre el principio de causalidad.

Heidegger ha intentado estipular el tenor ontoteológico de la metafísica bajo el influjo de la teoría del *ens generalissimum* vulgarizada por la escolástica católica y protestante de los siglos XVII y XVIII y por la condena agnóstica de la filosofía primera a manos de Kant, mas, junto a ello, ha aceptado que la pintura panteísta del λόγος testada por Hegel oficiaría como la explicación adecuada de la logicidad de la ontoteolo-

---

[24] Οὐκ οἷόν τε δὲ τῶν ὄντων ἓν εἶναι γένος οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὄν (*Metaphys.* B 3: 998 b 22). Cfr. H 6: 1045 b 5-7. Rememoremos algunos textos de Santo Tomás de Aquino que complementan esta tesis aristotélica: «Sed in hoc decipiebantur [Parmenides et alii], quia utebantur ente quasi una ratione et una natura sicut est natura alicuius generis; hoc enim est impossibile. Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis [...] Non enim habet unam naturam sicut unum genus vel una species» (*In I Metaphys.*, lect. 9, n. 139). «Nulla autem differentia potest accipi de qua non praedicetur ens et unum, quia quaelibet differentia cuiuslibet generis est ens et est una, alioquin non posset constituere unam aliquam speciem entis. Ergo impossibile est quod unum et ens sint genera» (*In III Metaphys.*, lect. 8, n. 433). «Nihil autem potest esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat: nam quod est extra ens, nihil est, et differentia esse non potest [...] Ens, genus esse non potest» (*In V Metaphys.*, lect. 9, n. 889). «Nulla autem posset differentia sumi, de cuius intellectu non esset unum et ens. Vnde unum et ens non possunt habere aliquas differentias. Et ita non possunt esse genera, cum omne genus habeat differentias» (*In XI Metaphys.*, lect. 1, n. 2169). Etc.

gía enfilada a pensar el ente como ente: la lógica del λόγος sería el pensamiento del ente fundado por el ser, esto es, por un fundamento que no sería otra cosa que el mismo λόγος. Así, la lógica intrínseca a la metafísica consistiría en un pensamiento que siempre profundizaría en el ente en cuanto ente fundamentándolo dentro de la totalidad de los entes a partir del propio λόγος, del ser en cuanto fundamento[25]. El ser y el pensamiento se relacionarían entre sí dentro del mismo circuito unificante de la inmanencia de éste al λόγος pensante y del ser pensado lógicamente, que es la versión modernizada por Hegel, aprobada por Heidegger, del monismo univocista a ultranza patrocinado en la antigüedad por Parménides: ser y entender serían una única y misma cosa[26]. Este monismo de matriz eleática se halla a la base de todas las teorías filosóficas posteriores que afirman la predicación unívoca del ente como un género. Si el pensamiento de Hegel representa una de las más rancias expresiones modernas de tal univocismo, Heidegger no sólo no ha opuesto ningún reparo a las graves consecuencias teoréticas que fluyen de dicha ontología monista, sino que él mismo lo ha acogido mediante su grata aceptación de la identidad hegeliana del *Denken* y del *Sein*, en la cual ha encontrado una provechosa rehabilitación parmenídea de ambos actos que ulteriormente le ha servido para descalificar la «logicización» de la metafísica o, mejor aún del conocimiento científico del ser, presuntamente llevada a cabo por la tradición filosófica que arranca con Platón y con Aristóteles.

La ontoteología, entonces, es una lógica del ente, en sentido hegeliano, a la cual Dios ingresaría como lo más elevado representando el fundamento de la totalidad de los entes, una totalidad fundada y unificada, a su vez, por el ser. Pero Heidegger asevera algo más que gravita en forma superlativa en la significación otorgada a la ontoteología: Dios entraría en la metafísica como el ente más elevado, como el ser fundante de todo ente y, por tanto, de sí mismo, porque Dios, si bien es la suma entidad, es asimismo un ente, de modo que, según su concepción metafísica propia, Dios ingresaría a nuestra ciencia a título de *causa sui*[27].

La explanación heideggeriana de Dios como *causa sui* arrastra todas las contradicciones de esta desafortunada fórmula conocida ya desde tiempos bastante remotos, sólo que el filósofo germano la ha adoptado con arreglo a las variantes impulsadas en la Edad Moderna por Descartes, Spinoza y Hegel. Más todavía, cuando ha querido justificarla, también él ha incurrido en una contradicción tras otra, como no podía su-

---

[25] «Wir verstehen jetzt den Namen "Logik" in dem wesentlichen Sinne, der auch den von Hegel gebrauchten Titel einschließt und ihn so erst erläutert, nämlich als den Namen für dasjenige Denken, das überall das Seiende als solches im Ganzen vom Sein als dem Grund (Λόγος) her engründet und begründetz» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en ID., *Identität und Differenz*, S. 56). «Sein west als λόγος im Sinne des Grundes» (*Ibid.*, S. 67).

[26] Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (*Die Fragmente der Vorsokratiker* 28 B 3, griechisch und deutsch von H. Diels, 12.Aufl. hrsg. von W. Kranz, Dublin-Zürich 1966, Band II, S. 231).

[27] «Die Sache des Denkens ist das Seiende als solches, d. h., das Sein. Dieses zeigt sich in der Wesenart des Grundes. Demgemäß wird die Sache des Denkens, das Sein als der Grund, nur dann gründlich gedacht, wenn der Grund als der erste Grund, πρώτη ἀρχή, vorgestellt wird. Die ursprüngliche Sache des Denkens stellt sich als die Ur-Sache dar, als die causa prima, die dem begründenden Rückgang auf die ultima ratio, die letzte Rechenschaft, entspricht. Das Sein des Seienden wird im Sinne des Grundes gründlich nur als causa sui vorgestellt. Damit ist der metaphysische Begriff von Gott genannt» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en ID., *Identität und Differenz*, S. 57).

ceder de otra manera, porque no se puede afirmar que algo, sea lo que fuere, sería causa de sí mismo sin violarse explícitamente el principio de no contradicción. Para comprobarlo, observemos que Heidegger afirma que el ser fundaría el ente en cuanto aquél sería su fundamento, mas, contradictoriamente, el ente fundaría el ser causándolo, o sea, en tanto el ente máximo de la metafísica es la plenitud del ser[28]. La contradicción es evidente, pues si el ser es el fundamento del ente, no se ve cómo éste sería causa del ser. Tal vez Heidegger hubiera podido contrargumentar que el ente causante del ser no es un ente cualquiera, sino el ente máximo, al cual el ser le competería como fundamento originaria y paradigmáticamente, pero esto no disipa la contradicción, sino que la aumenta aún más, porque si también el ente máximo es efecto de alguna causa, en tanto *causa sui*, ocurriría que su ser no sería ni paradigmático ni originario, sino secundario y derivado —luego, no sería el ente supremo—, pues todo efecto siempre es posterior a su causa, y aun esto es inadmisible, porque, en tal caso, el ente supremo sería anterior y posterior a sí mismo: anterior, en cuanto causa de sí mismo, ya que toda causa precede a su efecto; posterior, en tanto efecto de su propia causalidad, habida cuenta que todo efecto se sigue de su causa; pero nada puede ser anterior ni posterior a sí mismo, como en diversas oportunidades lo ha demostrado Santo Tomás de Aquino de un modo irrefutable[29]. La fórmula *causa sui* encierra la negación más tajante del principio de causalidad que se haya conocido en la historia de la filosofía.

---

[28] «Das Sein zeigt sich in der entbergenden Überkommnis als das Vorliegenlassen des Ankommenden, als das Gründen in den mannigfaltigen Weisen des Her- und Vorbringens. Das Seiende als solches, die sich in die Unverborgenheit bergende Ankunft ist das Gegründete, das als Gegründetes und so als Erwirktes auf seine Weise gründet, nämlich wirkt, d. h. verursacht. Der Austrag von Gründendem und Gegründetem als solchem hält beide nicht nur auseinander, er hält sie im Zueinander. Die Auseinandergetragenen sind dergerstalt in den Austrag verspannt, daß nicht nur Sein als Grund das Seiende gründet, sondern das Seiende seinerseits auf seine Weise das Sein gründet, es verursacht. Solches vermag das Seiende nur, insofern es die Fülle des Seins "ist": als das Seiendste» (*Ibid.*, S. 66-67). «[...] Gründet Sein das Seiende, begründet das Seiende als das Seiendste das Sein» (*Ibid.*, S. 68). Esta flagrante negación del principio de causalidad también remite a la exégesis heideggeriana del univocismo parmenídeo-hegeliano concebido en términos de una reciprocidad que Fabro ha detallado en estos términos: «Quel che Heidegger tiene ormai saldo [...] è l'essenziale appartenenza e inscindibilità di essere e essente e la determinazione della "differenza" in cui si attua il "passo indietro" secondo l'antica richiesta di Parmenide dell'identità [...] di essere e pensiero che Heidegger trasferisce nel problema della "differenza" fra l'essere e l'essente. È infatti dentro la "differenza" e sul suo presupposto che ora [...] egli afferma quella che potrebbe dirsi la perfetta reciprocità» (C. FABRO C. P. S., *Introduzione all'ateismo moderno*, 2a. ed., Roma 1969 [=Cultura XXVIII], vol. II, p. 960).

[29] «Secundum enim idem genus causae aliquid esse causam et causatum est impossibile» (*In V Metaphys.*, lect. 2, n. 774). «Idem non est causa sui ipsius» (*De verit.* q. 10 a. 13 ad 3um). «[...] Cum nihil sit causa sui ipsius» (*De potent.* q. 7 a. 8 resp.). «Nihil est principium vel causa sui ipsius» (*De malo* q. 13 a. 1 sed contra 3). «Nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile» (*Summ. c. Gent.* I 18). «Nihil autem potest esse sibi causa essendi» (*Ibid.*, I 47). «Nihil enim sui ipsius causa est» (*Ibid.*, I 49). «Nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso» (*Summ. theol.* I q. 2 a. 3 resp.). «Idem non est causa sui ipsius» (*Ibid.*, I q. 19 a. 5 resp. et I-II q. 78 a. 1 ad 3um). «[Efficientes et materiales] causae in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causae: nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum» (*Ibid.*, I q. 39 a. 2 ad 5um). Cfr. N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, p. 88 nota 2; y M. E. SACCHI, *El yo y la metafísica. La metamorfosis inmanentista del significado de la filosofía primera*, Buenos Aires 1997, p. 117 nota 2.

El Dios *causa sui* de Heidegger, luego, no es el *ipsum esse subsistens*, la causa incausada de la metafísica. Es la pseudodivinidad del inmanentismo moderno, estrenado con el *cogito* de Descartes, que en las ontologías de Spinoza, Hegel y Schleiermacher se acaba identificando con el mundo al cual no puede trascender. La *causa sui* es la deidad de la caricaturización ontoteológica de la ciencia del ente en cuanto ente, mas no es el acto puro especulado en los teoremas de la filosofía primera.

La ontoteología se resume en los rasgos hasta aquí enumerados. Es un pensamiento abocado a la introspección trascendental sobre sí mismo en cuanto inmanece a la conciencia del sujeto cogitante, aglutina el ser en tanto fundamento del ente y culmina en la teología en tanto se aplica a teorizar acerca de Dios como *causa sui* y ente supremo. Según Heidegger, tal sería la constitución ontoteológica de la metafísica. Pero, ¿de qué metafísica? De la ciencia del ente en cuanto ente, la filosofía primera que habría fracasado a raíz de su esterilidad ontoteológica en aras de proveernos un pensamiento del ser como puro ser, el cual no es ni ente, ni λόγος, ni nada divino, pues Dios, también Él, sería un ente de la metafísica. No por casualidad Heidegger vislumbraba que el pensamiento, para avecinarse al «Dios divino», quizás debiera apuntar a pensar sin Dios, a abandonar el Dios especulado en la metafísica, y, por si ello no bastara, no sería impensable que el pensamiento extrametafísico acerca de Dios pudiera ejercerse con una libertad que la constitución ontoteológica de la ciencia del ente común no parece dispuesta a conceder a ningún metafísico[30].

3. LA ILUSIÓN DE UN PENSAMIENTO TRANSMETAFÍSICO DEL SER

Heidegger ha creído que la metafísica habría defraudado al pensamiento del ser porque su enclaustramiento en la especulación del ente en cuanto ente, ya del ente en general, ya del ente supremo, habría redundado en el olvido del ser. Éste permanecería oculto en el ente, pero la metafísica no sólo carecería de idoneidad para penetrar en su verdad, sino que ella misma se mostraría como ese pensamiento, típico del filosofar occidental, cuya constitución ontoteológica la habría empujado a olvidarlo impidiendo que se desoculte o que su verdad se ponga de manifiesto.

Puesto que Heidegger nunca se ha avenido a reconocer que el ser es humanamente cognoscible a través de la inteligencia de las cosas que son, de las cuales es su acto primero, se comprende por qué en la conferencia «La constitución ontoteológica de la metafísica», reseñada en el apartado anterior, ha supuesto que la ciencia del ente en común especularía sobre el ser identificándolo con un λόγος que asumiría la función de fundamento y, a la postre, de *causa sui*. Pero este procedimiento ha decepcionado a nuestro filósofo. La metafísica no debería ilusionarse con la posibilidad de encarnar un pensamiento del ser en la medida en continúe atada a su constitución ontoteológica, pues así siempre habría de seguir siendo lo que es, la ciencia del ente en cuanto

[30] «Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en ID., *Identität und Differenz*, S. 71).

ente, mas nunca un pensamiento del ser como puro ser. Éste no develaría su verdad ni en la inspección de las cosas que pueblan nuestro mundo ni tampoco en la teorización de la metafísica, la cual insiste en ocultarlo con una pertinacia inherente a su diagrama ontoteológico. ¿Dónde, entonces, hemos de encontrar la verdad del ser? Heidegger ha dado diversas respuestas a esta inquisitoria en su extensa literatura filosófica, pero en cierta ocasión ha emitido una sentencia que merece meditarse: la esencia del ser se revelaría en su historia o, si gusta, su misma historia revelaría su esencia[31]. Tal afirmación incluye, cuando menos, estos ingredientes tan asombrosos cuan desconcertantes:

1°) Heidegger habla de la *esencia* del ser, lo cual indica que éste sería algo dotado de una naturaleza o de una quididad, pues toda esencia es el *quid* de alguna cosa. En consecuencia, es necesario averiguar si, con respecto a tal esencia, el ser se identifica con ella o, al contrario, si de ella se distingue realmente; pero, en ambas circunstancias, es evidente que el ser es el ser de algo o de una cosa, con lo cual nuestro autor ha admitido tácitamente que es algo del ente, ya que la cosa, al significar positivamente la esencia de lo que es, es convertible con aquello que es ente por el ser. Mas, ¿en qué consiste la esencia del ser? Heidegger nunca lo ha dicho, no obstante haberla mencionado constantemente. En principio, esta dualidad pudiera interpretarse en un doble sentido: o bien el filósofo friburguense conocía la esencia del ser, pero se ha rehusado a declararla, o bien no la conocía, pero ha presupuesto que alguna esencia convendría al ser. En cualesquiera de ambas alternativas, el pensamiento heideggeriano muestra su segregación absoluta de la filosofía. La razón es obvia: un presunto conocimiento humano de la esencia del ser, o del ser en su misma esencia, implicaría un conocimiento del ente que subsiste en virtud de su propia esencia o del *ipsum esse subsistens*, al cual todos llaman *Dios*, mas nuestro intelecto, *in statu viae*, no puede conocer en sí misma la intimidad de la esencia divina valiéndose de su sola pujanza natural. En el caso opuesto, si Heidegger no conocía la esencia del ser, sus remisiones a ella no tienen ninguna estatura filosófica, pues la filosofía no puede radicar en un desconocimiento; por ende, sus referencias a la esencia del ser no pertenecen a los fueros del saber filosófico.

2°) Importa destacar que la esencia del ser, de acuerdo a Heidegger, se revelaría *en la historia*. ¿Es esto posible? La historia es el ámbito temporal donde se suceden acontecimientos, pero el ser no es el acontecer, como que tampoco los acontecimientos históricos son los mejores ni los más preclaros testimonios del ser. Pongamos un ejemplo ilustrativo para corroborarlo: el 18 de junio de 1815 ha acontecido en la historia la batalla de Waterloo marcando el ocaso de carrera militar y política de Napoleón Bonaparte; pero, ¿qué ser se ha revelado en tal acontecimiento? Quizás se podría decir que se habría revelado «el ser de la batalla de Waterloo», lo cual suena extravagante, o que el ser no se habría revelado en dicha oportunidad, mas sí en otras, de donde habría que colegir que se darían acontecimientos sin ser, y esto es más extravagante todavía. Se confirma una vez más, luego, que el ser no es el acontecer. Si quiero saber cuál es el ser de la piedra, ni siquiera me lo habrá de revelar la suma de todos los a-

---

[31] «Die Geschichte des Seins ihr Wesen offenbart» (M. HEIDEGGER, «Überwindung der Metaphysik», en ID., *Vorträge und Aufsätze*, 2.Aufl., Pfullingen 1967, Band I, S. 63).

contecimientos que ella protagonice. Por eso la afirmación de que la esencia del ser se revelaría en la historia invita a enfilar la mirada hacia otra dirección, es decir, al mutismo imperturbable del pensamiento de Heidegger en relación con nuestra necesidad de conocer el ser como el acto de las cosas que por él son. Su postulación de la revelación del ser en la historia es la contracara de su tenaz reticencia a especular sobre las cosas para conocer el ser que las hace ser. Sin embargo, aun cuando nuestro filósofo se hallara exento de haber deseado conocer el ser independientemente de la inspección de las cosas por él entificadas, todavía resta contestarle que la ciencia humana, sobre todo la filosofía, no es un conocimiento de las cosas en tanto sumidas en la historicidad de los acontecimientos que les sobrevengan, sino en cuanto abstraídas de las contingencias singulares y temporales. Si busco conocer qué y por qué es el caballo, mi intención se ordena a averiguar lo que atañe a su esencia y a su ser abstracción hecha del *hic et nunc* de todos y de cada uno de los caballos individuales y de toda particularidad que obstruya o distraiga el fin perseguido por el razonamiento científico.

3°) Subrayemos el aspecto de mayor importancia detectable en la fórmula heideggeriana: la esencia del ser se *revela* en la historia. Si asociamos las dos notas previamente señaladas —la mención de la *esencia* del ser y de su revelación *en la historia*— y las compaginamos con el significado de algo que *en la historia* se revelaría según su misma *esencia*, tenemos sobrados alicientes para sentirnos estupefactos. En efecto, Heidegger no ha ofrecido la menor explicación de las razones que le han movido a enunciar tal sentencia. En tal caso, al no haber demostrado su afirmación, la proposición queda despojada de toda índole científica —la racionalidad de la ciencia humana indica que ésta es esencialmente demostrativa; no meramente enunciativa ni, mucho menos aún, simplemente declamatoria—. Pero no reside en esto la causa de la estupefacción producida por la tesis de nuestro autor; reside en algo mucho más hondo, en algo enclavado en una retórica plagada de metáforas destinadas a exponer sus convicciones exacerbando las oscuridades en las cuales se diluye su pensamiento siempre deliberadamente enigmático. Brevemente: de la boca del filósofo Heidegger han brotado palabras que a ningún filósofo le cabe pronunciar en tanto filósofo, *in quantum huiusmodi*, porque la sentencia «la esencia del ser se revela en la historia» solamente puede ser enunciada bajo el asentimiento de la fe en la verdad revelada a todo el género humano por el Verbo de Dios. Detengámonos en este punto.

Heidegger se ha expedido sobre la metafísica acusándola de ser la ontoteología incapaz de pensar el ser como puro ser porque todos sus teoremas se resolverían en el concepto generalísimo de ente, dentro del cual Dios «entraría» a título de ente supremo, mas, a fin de cuentas, como el ente que, no pudiendo esquivar su presunta condición de *causa sui*, también recabaría un fundamento, aunque más no sea un fundamento que Dios obtendría desde lo íntimo de su propia entidad. Pero este «Dios de la filosofía», ente supremo y *causa sui*, es demasiado ente como para ser aceptado al modo del fundamento por antonomasia; de hecho, no sería el «Dios divino». Tal contraposición del «Dios de la filosofía» y del «Dios divino», a pesar de registrar numerosos precedentes en la historia, se ha infiltrado en la obra de Heidegger justamente después de la clausura de su primera etapa filosófica, a saber: luego de su viraje desde la neoescolástica católica, en la cual se había educado durante sus años de juventud, hacia un filosofar expresamente alejado del clima católico y neoescolástico anterior. Pe-

ro este viraje, además de su distanciamiento del clima de la especulación neoescolástica, permite apreciar su inspiración en fuentes concretamente protestantes que, a estar del giro teorético innegable observado por el pensamiento heideggeriano, obligan a suponer que no habrían dejado de pesar incisivamente en su espíritu. Sin ir más lejos, aquella contraposición comenzó a circular como moneda corriente en el siglo XX bajo el influjo del protestantismo liberal, si bien éste prefería expresarla mediante la antítesis *Dios de los filósofos-Dios de la fe*, la cual, por desgracia, también ha sido acogida inconsulta y temerariamente por parte de numerosos teólogos católicos contemporáneos. Algunos estudiosos han sugerido que en las relaciones mutuas entre Heidegger y su amigo Rudolf Bultmann, el exponente más entusiasta de la teología protestante de la *desmitologización* del cristianismo, se encontraría la clave llamada a iluminar el suceso que nos ocupa[32].

Según Heidegger, el pensamiento del ser percibiría en aquella deidad de la ciencia del ente en cuanto ente un caso más, aunque un caso privilegiado, de algo que no podría evadirse de la *entitas* de la metafísica ontoteológicamente necesitada de un fundamento superior. Así las cosas, el verdadero pensamiento del ser estaría vedado a la filosofía primera. ¿Se deberá, entonces, pensar el ser emigrando al campo de la religión, allí donde el «Dios de la filosofía» se disiparía ante la soberanía excluyente del «Dios divino»? Heidegger nada ha dicho al respecto, ni en sus escritos existen indicios de que haya anhelado transitar tal vía para pensar el ser en cuanto ser. Empero, al desistir de transitar ambos caminos —la metafísica y la religión—, un pensamiento del ser que clame por el meollo del fundamento no tiene otra salida que ir a indagarlo allí mismo donde el ser se haría patente. ¿Dónde? Por cierto, no en las cosas, cuyas entidades lo ocultan acorralándolo en el olvido; debe buscarlo *en la historia que lo revelaría*. En la historia, porque nuestro filósofo no ha concebido el ser como el acto de las cosas que son, de modo que su manifestación no nos sería accesible a través del conocimiento del ente, de aquello que el ser entifica, sino en su acontecer (*Ereignis*), que siempre es un suceso temporal, pues los acontecimientos sólo ocurren en el tiempo, la medida del movimiento ejercido por las cosas materiales de nuestro universo. Esto corrobora que, si el ser fuese el *Ereignis*, y si todo acontecer siempre es medido por el tiempo, el ser estaría forzosamente compelido a agotarse temporalmente, sino a su-

---

[32] Entre muchos otros, Karl Barth y Karl Jaspers han criticado la dependencia de la teología de Bultmann con respecto al pensamiento de Heidegger, mas otros autores han atenuado tal dependencia y, en cierta forma, han propendido a neutralizarla o quizás a reducirla a una expresión mínima, cual el caso de John Macquarrie: «It is a distortion of the facts to suggest that Bultmann takes Heidegger's philosophy as his foundation, and then tries to build the Christian faith on to it. Rather is it the case that Heidegger's existential analytic becomes for Bultmann a hermeneutic tool [...] Heidegger's existential analytic helps to provide concepts for understanding the structures of human existence, and so enables us to formulate our questions clearly» (J. MACQUARRIE, *The Scope of Demythologizing: Bultmann and His Critics*, 2nd ed., New York 1960, p. 167). Pero los criterios expuestos Barth y Jaspers parecen contar con mayores adhesiones entre los intérpretes del pensamiento heideggeriano. En concordancia con ellos, esta opinión de Fabro goza de una aceptación ampliamente generalizada: «[Bultmann è] il teologo che si è esplicitamente accostato all'esistenzialismo di tendenza atea di Heidegger, ossia di una prospettiva dell'essere intrinsecamente finito che non ammette la possibilità da parte della ragione di "passare" a Dio» (C. FABRO C. P. S., *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967 [=Cultura XXXII], pp. 393-394). Cfr. ID., *Introduzione all'ateismo moderno*, t. II, pp. 950 nota 14, 970 y 1098 nota 5. Vide etiam J. KRAFT, *Von Husserl zu Heidegger*, S. 99 Fußnote 64.

cumbir, en este mundo de la finitud: *in-der-Welt-sein*. Así, el inmanentismo inserto en el pensamiento heideggeriano del ser es incontestable.

Con todo, el ser que no se manifestaría en su inmanencia entificante a las cosas que son, sino en la historia, tampoco se pondría de manifiesto a la manera en se manifiestan todas las otras cosas al alcance de las potencias sensitivas e intelectivas del alma humana, o sea, exhibiendo una sensibilidad y una inteligibilidad que atraigan a nuestros sentidos internos y externos y a nuestro entendimiento a unirse a ellas mediante los actos del conocimiento sensorial e intelectual. El ser no se manfestaría como algo naturalmente capturable por la mente del hombre conforme a las evidencias mediatas o inmediatas de su virtud entificante en el espectáculo universal de las cosas que son —las mismas cosas que, al ejercerlo, atestiguan fidedignamente que el acto de ser es el principio activo intrínseco por el cual son y son lo que son—, esto es, todas aquéllas cuya aprehensión fecunda en nuestra inteligencia científica, la filosofía incluida. Nada de eso: en la historia, no en las cosas, el ser, dice Heidegger, se *revela*. Por tanto, revelándose, se pondría de manifiesto de un modo radicalmente distinto del modo en que se ponen en evidencia las cosas de las cuales trata la filosofía y, consecuentemente, la propia metafísica comandada por sus intereses ontoteológicos. Mas esta revelación histórica del ser no es obra ni del «Dios de la filosofía» ni del «Dios divino». La revelación del ser no la deberíamos ni al Dios del cual nos hablan los filósofos ni al «Dios divino» —aparentemente diverso de aquél—. Entonces, ¿quién revelaría la esencia del ser?

Heidegger ha afirmado que el ser se revela en la historia sin haber aportado la menor justificación filosófica de su aserto, pero tal vez nuestro autor no ha advertido las implicancias escondidas en su proposición. Entre éstas destacamos las siguientes:

1ª) Toda revelación comporta un mensaje revelado, alguien que lo revele y un destinatario a quien le sea revelado. Empecemos por el mensaje. De acuerdo a Heidegger, aquello revelado en esta revelación es el mismo ser, el ser en sí mismo o el ser en cuanto ser, o bien, conforme a sus propias palabras, la *esencia* del ser. Pero la revelación de la esencia del ser no podría consistir en la mera prolación del vocablo *ser*, sino que debería contener alguna enunciación explícita acerca de su quididad; v. gr., debería decirnos «el ser es esto o lo otro». Sin embargo, habiendo abrigado la certeza de que el ser se revelaría en la historia, Heidegger tampoco ha dicho nada en torno del mensaje que estipularía qué es el ser. Si ha tenido constancias de su revelación, no nos ha comunicado aquello que sobre el ser habría sido revelado, al menos públicamente, de donde el contenido del mensaje transmitido por tal revelación habría quedado atesorado en su alma y librado a su omnímoda voluntad de transmitirlo o no transmitirlo a otros hombres. Por consiguiente, estamos, pues, frente a una confesión tácita de que el ser se pondría de manifiesto a través de una revelación hermética.

2ª) Sólo sabemos de un único destinatario de la revelación del ser en la historia: el propio Heidegger. En efecto, si el ser se revelara en la historia, ¿cómo es que nadie en la historia ha anunciado la recepción de este mensaje hasta el momento en que él mismo ha proclamado su revelación histórica? Con ello nuestro autor ha reiterado la intrusión esotérica en el pensamiento humano de una revelación hermética cuyo modelo insustituible es el famoso descubrimiento cartesiano de los *mirabilis Scientiae fundamenta* en el acantonamiento militar de Ulm durante la noche del 10 de noviembre de

1619. He aquí, pues, una de las razones más incisivas que estimulan a ver en la crítica heideggeriana de la metafísica, y aun en la apología que le dedican sus admiradores, los indicios de una actitud impregnada de esoterismo, ya que la revelación de la esencia del ser en la historia parece haber sido confiada a alguien excepcionalmente iluminado y elegido con el fin de recibir una verdad que hasta entonces ningún mortal habría conocido, ni siquiera los filósofos. No está de más rememorar el antecedente cartesiano de esta actitud de Heidegger. El esoterismo de Descartes se halla implícito en su famosa declaración «Cum plenus forem Enthousiasmo, et mirabilis Scientiae fundamenta reperirem etc.», transcrita por su biógrafo Baillet[33]. Maritain ha precisado con exactitud el fermento esotérico del pensamiento cartesiano, el cual merece compulsarse con la revelación de la esencia del ser anunciada por Heidegger: «El carácter más singular de este descubrimiento de la ciencia admirable radica en que proviene desde lo alto y que ha sido ofrecido a Descartes en el sueño donde "el espíritu humano no tuvo ninguna ingerencia". Para que no se crea que, ese día, el filósofo estaba *plenus musto*, y "que había bebido antes de acostarse" [...], se cuida de notar que no había bebido vino desde tres meses atrás. El entusiasmo solitario que le anima tiene un origen divino; la embriaguez de la noche del 10 de noviembre de 1619 es una embriaguez santa; está en su persona como un pentecostés de la Razón. Entonces, habiendo sido la ciencia admirable el objeto de una revelación privada para el filósofo, se explica más fácilmente por qué la doctrina cartesiana, en muchos puntos importantes, ha conservado las huellas de una suerte de colusión entre lo que es [propio] de la ciencia humana y lo que es [propio] de la revelación»[34].

3ª) Pero, ¿quién revela el ser en la historia? La revelación difiere de la simple evidencia natural en cuanto aquélla es la comunicación de un mensaje por parte de alguien que lo da a conocer, mientras ésta, a la inversa, se detecta a través de nuestro contacto inmediato con las cosas que naturalmente se nos ponen de manifiesto. Pero aunque Heidegger tampoco haya dicho quién es el revelador de la esencia del ser en la historia, es lógico deducir que la esencia del ser solamente puede ser revelada por alguien a cuya esencia el ser no sólo no le sea ajeno, extraño ni ignorado, sino que él mismo sea el ser, esto es, alguien cuyo ser sea su misma esencia o cuya esencia se identifique con el ser que ella misma es. Ahora bien, dejando a un lado los habituales subterfugios esgrimidos por Heidegger para esquivar esta cuestión, debe respondérsele que solamente Dios es según su misma esencia y que nadie sino Él mismo ha revelado a los hombres que Él es el que es (cfr. *Ex* III 14). Por ende, la revelación de la esencia del ser en la historia es la comunicación divina de la vida íntima de Dios obrada por el mismo ente por esencia. Mas sobre ello versan los peritos en *sacra doctrina*; no los filósofos en cuanto tales, de manera que el filósofo de Meßkirch, *in quantum huiusmodi*, ha hablado de la revelación del ser en la historia injertándola de contrabando dentro de la pseudoproblemática filosófica que ha urdido de espaldas a la verdadera filosofía, ya que ésta en absoluto está en condiciones de afrontar el misterio revelado de la esencia divina del *ipsum esse subsistens* con el único instrumento a su alcance: la ra-

---

[33] Cfr. A. BAILLET, *La vie de Monsieur Des-Cartes*, Paris 1691, reimpr. Hildesheim 1972, t. I, pp. 50-51.

[34] J. MARITAIN, *Le songe de Descartes. Suivi de quelques essais*, Paris 1932, pp. 26-27.

zón humana librada al ejercicio de sus solas fuerzas naturales[35]. Habiendo querido hablar filosóficamente de la revelación de la esencia del ser en la historia, Heidegger ha traslucido un teologismo cuyos orígenes tal vez se deban rastrear en sus nexos juveniles con la escolástica, mas sin que ello deje de representar una relación antagónica con la médula del cristianismo, pues éste no admite que la filosofía tenga la menor prerrogativa para tratar acerca del ser cuya esencia se ha revelado en la historia.

Heidegger ha pretendido superar la metafísica mediante un pensamiento del ser que, según su opinión, se revelaría en la historia poniendo de manifiesto su misma esencia. Este teologismo se yergue tan antifilosófico cuanto asociado al aludido hermetismo esotérico dispuesto a disputar a la metafísica la especulación sobre el ser sustituyéndola por una genuina gnosis. Pero la nueva gnosis heideggeriana no sólo recusa la teorización filosófica del ser a partir de nuestro conocimiento de las cosas que lo participan, sino que, además, para ello invoca los auspicios de una revelación histórica de la esencia de ser en términos que no logran disimular una notoria apropiación paganizante de aquello involucrado en el concepto cristiano de ἀποκάλυψις[36].

4. EL REEMPLAZO DE LA METAFÍSICA POR UNA GNOSIS ONTOLOGISTA

Persuadido de las falencias cometidas por la metafísica en la búsqueda de la verdad del ser que ella siempre ocultaría[37], Heidegger ha ensayado una y otra vez el bosquejo de un pensamiento del ser emancipado de los condicionamientos ontoteológicos de la ciencia del ente en cuanto ente. Cualquier regresión a la metafísica nos mantendría presos de la fatalidad en que habría culminado el derrotero histórico de esta disciplina. Con los ojos puestos en una época y en una geografía que reflejarían el dominio fatídico de la metafísica sobre los espíritus —Europa occidental en el siglo XX[38]—, nuestro filósofo ha preconizado la superación de nuestra ciencia al modo del

---

[35] «Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens —decía Santo Tomás de Aquino—, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso» (*Summ. theol.* I q. 12 a. 4 resp.). Pero ésta es una conclusion de la teología sagrada sobre la cual la filosofía no puede pronunciarse.

[36] Una breve síntesis de la noción cristiana de revelación: «"Révélation" a un double sens, passif et actif, qui doivent l'un et l'autre être préservés, à travers toutes les transpositions requises par l'analogie. *Au sens passif*, elle signifie une connaissance nouvelle d'origine exogène, c'est-à-dire reçue, non "inventée" par l'activité du sujet: ce qui m'est révélé je ne l'ai pas trouvé en moi-même, cela m'est venu du dehors. *Au sens actif*, elle est cette action même s'excerçant du dehors sur l'intelligence pour l'instruire. Action par conséquent qui ne peut provenir que d'une autre intelligence, qui sait une vérité et qui la fait connaître» (J.-H. NICOLAS O. P., *Dieu connu comme inconnu. Essai d'une critique de la connaissance théologique*, Paris 1966 [=Bibliothèque Française de Philosophie], pp. 193-194).

[37] «Dem Menschentum der Metaphysik ist die noch verborgene Wahrheit des Seins verweigert» (M. HEIDEGGER, «Überwindung der Metaphysik», en ID., *Vorträge und Aufsätze*, Band I, S. 65).

[38] «Die Metaphysik ist Verhängnis in dem strengen, hier allein gemeinten Sinne, daß sie als Grundzug der abendländische-europäischen Geschichte die Menschentümer inmitten des Seienden hängen läßt, *ohne* daß das Sein des Seienden jemals *als die Zwiefalt* beider von der Metaphysik her und durch diese in ihrer Wahrheit erfahren und erfragt und gefügt werden könnte» (*Ibid.*, S. 69-70).

paso indispensable para el sugimiento de un pensamiento ordenado a sacar al ser del olvido, en el cual la especulación ontoteológica lo habría ocultado. La herencia histórica de la tradición metafísica occidental nos habría acostumbrado a prolongar indefinidamente la fatalidad de vivir y pensar ejercitando un pensamiento que habría olvidado pensar el ser, a excluirlo de nuestro cuestionamiento y a abandonarlo en las tinieblas de una verdad sin fondo[39].

¿Es posible desandar este fracaso de la metafísica en sus vanas tentativas de develar la verdad del ser que ella misma habría ocultado porfiadamente? Es inútil pedir a Heidegger las respuestas a las innumerables preguntas que él mismo ha formulado en cada uno de sus escritos. Todas son respondidas a través de la formulación de otras preguntas y, cuando su pensamiento pareciera arrimarse a alguna inferencia medianamente esclarecedora de aquello que ha preguntado, una avalancha de evasivas, generalmente enmascaradas dentro de un florilegio de alegorías indescifrables, acaba preludiando el silencio en que normalmente se disuelven sus elucubraciones. Heidegger ha cultivado sutílmente un misticismo que ha terminado por imbuir su personalísimo estilo expositivo, habiendo serias razones, además, para creer que es este misticismo, no las tesis filosóficas dispersas en sus obras, aquello que más admiran en su pensamiento quienes, en vez de acoger y desarrollar tales tesis munidos de la firmeza propia de las argumentaciones apodícticas, se rinden incondicionalmente ante el encandilamiento suscitado por el procerazgo que la cultura de nuestros días le ha conferido: *Magister dixit.*

Nada de ello se explicaría al margen de la hostilidad del pensamiento heideggeriano contra la metafísica. Nuestro autor ha fabulado un engendro denominado *metafísica* que solamente ha existido en su imaginación o, a lo sumo, fragmentaria y deficientemente invocada en los trabajos de algunos pensadores que no pueden eludir su responsabilidad en el proceso moderno de deterioro del significado de la auténtica ciencia del ente en cuanto ente. Si esto es así, se debe decir que Heidegger ha ignorado qué es la metafísica. Sus críticas hendientes a aquello que erróneamente ha supuesto sería la filosofía primera, a la postre, han sido ineficaces e inofensivas, pues nuestra ciencia ha emergido indemne frente a un contendiente que equivocó su enemigo. Pero no se puede negar que la pugna de Heidegger contra una metafísica ficticia también posee un costado positivo, ya que en el trámite de este torneo, pausada y accidentadamente, ha ido construyendo un sistema de pensamiento *sui generis.* A nuestro entender, tres rasgos descuellan en la estructura de este sistema heideggeriano de pensamiento, dos de los cuales ya fueron consignados: primero, el ser no sería el acto de las cosas que son; segundo, el pensamiento del ser se desea a sí mismo un pensamiento del ser en cuanto ser cuya esencia se revelaría en la historia, y tercero, el ser sería pensable a partir de su preconcepción inmanente a la conciencia del sujeto cogitante con antelación al conocimiento de cualquier ente. Analicemos estos tres rasgos.

Heidegger nunca ha admitido que el ser es el acto de las cosas que son. Quizás a algunos suene exagerado decir que, para nuestro filósofo, el ser no sería nada del ente, pues no se puede negar que en diversas ocasiones le ha asignado una cierta fun-

---

[39] «Sein bleibt ungefragt und selbstverständlich und daher unbedacht. Es hält sich in einer längst vergessenen und grundlosen Wahrheit» (*Ibid.*, S. 76).

ción dentro de la estructura óntica de lo que es; así, entre las distintas acepciones que el ser adquiere en su literatura, Heidegger acude con frecuencia a aquélla que lo señala como la «presencia de lo presente»[40]. Con todo, gran parte de sus sindicaciones del ser están enmascaradas por un desmesurado aparato de metáforas que las convierten en dicciones rayanas en lo ininteligible. Baste este recuento: el ser sería «lo más vacío y lo más común de todo», «lo más comprensible y lo más desgastado», «lo más fiable y lo más dicho», «lo más olvidado y lo más coactivo», «lo exuberante y la unicidad», «la ocultación y el origen», «el a-bismo y el acallamiento», «el re-cuerdo interiorizante y la liberación»[41]. Pero, por otro lado, no es menos cierto que su énfasis incesante en la «diferencia ontológica» del ser y del ente muchas veces parece dar a entrever que entre ambos mediaría una extranjerización irreductible. Tal extranjerización del ente y del ser parece imponerse necesariamente a la vista de la continua afirmación heideggeriana del ocultamiento de éste en aquél: el ser debería hallarse en algún estado de alejamiento o de separación en relación con el ente porque, de lo contrario, su ocultamiento en el ente obstruiría toda posibilidad de conocerlo mediante la precisión de la «diferencia ontológica» que los distinguiría entre sí, cualquiera sea el modo por el cual la mente del hombre lo capture. Por tanto, si Heidegger ha hablado sin intermitencias del ser, ello exige la admisión de su cognoscibilidad intrínseca, a pesar de los impedimentos que comportan sus vínculos con el ente donde permanecería oculto.

Es verdad, sin embargo, que nuestro filósofo siempre ha aludido al ser como a algo del ente —*das Sein des Seienden*—; mas, ¿qué función cumple el ser en el ente? Sus múltiples respuestas a esta pregunta no han despejado tal interrogante, pues el ser sólo es el acto del ente en cuanto tal, y esto nunca ha sido confesado por Heidegger. Luego, si el ser nunca es indicado como el acto de lo que es, ¿por qué es el ente? ¿Por qué son las cosas que son? ¿Qué tiene que ver el ser con el hecho de que las cosas sean y sean entes? La solución de estas cuestiones depende directamente de la virtud esclarecedora del principio de causalidad aplicada a la demostración de la composición y de la distinción reales del ser y de la esencia de las cosas finitas que pueblan el mundo donde vivimos y filosofamos; pero Heidegger apenas esporádica y circunstancialmente se ha referido al principio de causalidad, no ha entendido tales composición

---

[40] «Sein des Seienden heißt: das Anwesen des Anwesenden, die Präsenz des Präsenten» (M. HEIDEGGER, «Was heißt Denken?», en ID., *Vorträge und Aufsätze*, 5.Aufl., Pfullingen 1975, S. 135). «Anwesung aber ist überhaupt das Wesen des Seins» (ID., «Platons Lehre von der Wahrheit», en ID., *Wegmarken*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1978, S. 223). «Wohin springt der Absprung, wenn er vom Grund abspringt? Springt er in einen Abgrund? Ja, solange wir den Sprung nur vorstellen und zwar im Gesichtskreis des metaphysischen Denkens. Nein, insofern wir springen und uns loslassen. Wohin? Dahin, wohin wir schon eingelassen sind: in das Gehören zum Sein. Das Sein selbst aber gehört zu uns; denn nur bei uns kann es als Sein wesen, d. h. an-wesen» (ID., «Der Satz der Identität», en ID., *Identität und Differenz*, S. 24). «Weil Sein für alle Metaphysik seit dem Anfang des abendländischen Denkens besagt: Anwesenheit, muß das Sein, wenn es in höchster Instanz gedacht werden soll, als das reine Anwesen gedacht werden, d. h. als die anwesende Anwesenheit, als die bleibende Gegenwart, als das ständige stehende "jetzt". Das mittelalterliche Denken sagt: nunc stans. Das aber ist die Auslegung des Wesens der Ewigkeit» (ID., *Was heißt Denken?*, S. 41-42). Et passim.

[41] Cfr. M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe*, hrsg. von P. Jaeger, Frankfurt am Main 1981, en ID., *Gesamtausgabe*, Band LI, S. 68; trad. españ. de M. E. Vázquez García: *Conceptos fundamentales*, 2a. ed., Barcelona 1994, p. 108.

y distinción más allá de su transpolación en la díada *essentia-existentia*, vulgarizada durante la decadencia de la escolástica medieval y, en última instancia, ha callado acerca de la más prístina evidencia del ser humanamente aprehendido por nuestra razón filosofante en la inspección de las cosas que constituyen los objetos de su versación epistémica, esto es, que el ser entifica lo que es como su acto propio, como el acto primero del ente en cuanto ente[42].

En efecto, si el ser no fuese el acto del ente, ocurriría que éste sería independientemente de la única causa entificante, que a su entidad inmanecería toda su razón de ser y que todo ente, en cuanto tal, contendría y agotaría en sí mismo la autosuficiencia para ser y ser lo que es —ente—. Ocurriría igualmente que al mismo ser, supuesto que sea algo del ente, no le cabría desempeñar ninguna función allí donde no se sabe con qué fin inheriría, como no sea para hacerse presente inocuamente o para padecer un ocultamiento anodino. Mas si la sola remisión al universo de las cosas compuestas induce a avizorar que la extranjerización del ente y del ser alienta tales perspectivas caóticas, la necesidad metafísica del ascenso intelectivo a la especulación del mismo ser subsistente, hasta donde ello esté al alcance de la analítica filosófica, delata que Heidegger no ha dejado expedita una vía que permita entender el ser en su trascendencia absoluta con respecto a todas las cosas que finitamente lo participan. Según nuestro autor, el ser no es infinito, de donde tampoco es el principio divino de nuestro universo. En un nuevo envío a otra expresión inextricable, Heidegger dice que el ser, al contrario, sería lo próximo, «el prójimo», i. e., algo que estaría cercano a nosotros, pero que, en todo caso, se encontraría mucho más acá de la infinidad que jamás le ha reconocido[43]. Luego, no sería ni el acto del ente que finitamente lo participa, ni mucho menos todavía el acto puro de la naturaleza del ente por esencia. El ser se agotaría en su inmanencia a la finitud de las cosas de este mundo temporal, como todo aquello en lo cual la infinidad no sea un atributo de su esencia.

No siendo el acto del ente, el pensamiento del ser buscaría pensarlo como puro ser o en su misma esencia. Pero es menester tomar precauciones con respecto al uso heideggeriano de la palabra *esencia* (*Wesen*). Heidegger pregunta ininterrumpidamente por las esencias, lo cual no tendría nada de objetable en cuanto la esencia de las cosas aglutina el *quid* de todas ellas, aquello por lo cual inquirimos cuando queremos saber en qué consiten. Mas su interrogación en torno de las esencias ha llegado hasta límites insólitos, pues no ha reparado en los peligros que amenazan a la especulación filosófica cuando se atribuyen contenidos esenciales a cosas que, en rigor, son actos finitos desprovistos de toda quididad o, al menos, realmente distintos de las naturalezas con las cuales se componen, de las substancias a las cuales inhieren al modo

---

[42] Fabro pensaba que la sujeción de Heidegger a la díada *essentia-existentia* se ajusta a su aceptación de la distinción del *esse essentiae* y del *esse existentiae*. Esto parece entroncar con las ontologías de Enrique de Gante y de Juan Duns Escoto, las cuales han jugado un papel capital en el desarrollo del pensamiento moderno desde Suárez en adelante. Cfr. C. FABRO C. P. S., «Ontologia e metafisica nell'ultimo Heidegger», en ID., *Dall'essere all'esistente*, 2a. ed., Brescia 1965, pp. 412-419.

[43] «Doch das Sein —was ist das Sein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen. Das "Sein" —das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das sein ist das Nächste» (M. HEIDEGGER, «Brief über den "Humanismus"», en ID., *Wegmarken*, S. 328).

de accidentes adventicios o de los sujetos que los ejercen a la manera de actos segundos. Así, su negación de la distinción real del ser y de la esencia de las cosas finitas ha llevado a Heidegger a mencionar, por ejemplo, la «esencia» del acto del conocimiento[44], la «esencia» del acto de parecer como el acto de aparecer[45], la «esencia» del estar desamparados[46], la «esencia» de la sensación[47], la «esencia» de la reflexión trascendental[48], etc. No obstante, la fenomenología de Heidegger, antes que ninguna otra cosa, se desea a sí misma es un pensamiento sobre la esencia del ser en cuanto ser. Pero, ¿cómo pensar el ser en su misma esencia o como puro ser? Si el ente ocultaría el ser hasta el punto de recluirlo en el olvido, sería absurdo pretender pensarlo en su inmanencia a lo que es. Al mismo tiempo, sucede que todas las cosas que son, son entes, no habiendo fuera del ente nada que sea. Fuera de lo que es sólo es el no ente o la nada, que nada es, de manera que el ser necesariamente debe encontrarse en el ámbito entitativo de lo que es, pues sería ridículo suponer que en un inexistente ámbito de la nada pudiese haber ser. De ahí que el ente sea el único ámbito donde el ser se encuentra y se pone de manifiesto. Por eso mismo, contra la tesis heideggeriana del ocultamiento del ser en el ente, debe decirse que, a la inversa, es el propio ente aquello que, siendo lo que es gracias al ser que lo hace ser y ser ente, atestigua que algo universalmente llamado *ser* nos compele a concebirlo como algo que es, como ente o como una cosa entificada por el acto primero que le confiere la *ratio entis*.

El ente no es una cárcel donde el ser se hallaría oculto, olvidado e inhibido de manifestarse; opuestamente, es el mismo ser eso que hace del ente una cosa que es y que, a causa de su virtud entificante, nos convoca a entender la cosa por él entificada al modo de un ente. Tal el significado profundo de aquella sentencia de Santo Tomás de Aquino que estatuye que el mismo nombre *ente* es impuesto por el ser en la misma medida en que entifica lo que es, toda vez que el participio *ens* no indica solamente una mera derivación gramatical del verbo *sum*, sino que, por encima de todo, indica que predicamos la *ratio entis* del ente que *es* por el ser que lo hace ser y ser lo que es[49]. Tanto es así, que el ente, al revés de lo que Heidegger creía, desde su propia en-

---

[44] «Hierbei müssen die durchlaufenen Stadien in ihrer Einheit angeeignet werden, nicht im Sinne einer nachträglichen Zusammenzählung, sondern in der Weise einer selbständigen, vollen Bestimmung des Wesens der ontologischen Erkenntnis» (M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Aufl., Frankfurt am Main 1875, S. 110).

[45] «Das Wesen des Sheines liegt im Erscheinen» (M. HEIDEGGER., *Einführung in die Metaphysik*, 3. Aufl., Tübingen 1966, S. 76).

[46] «Was ist das Wesen des Schutzlosseins, wenn es in der Vergegenständlichung besteht, die im vorsätzlichen Sichdurchsetzen beruht?» (M. HEIDEGGER, «Wozu Dichter?», en ID., *Holzwege*, 5.Aufl., Frankfurt am Main 1972, S. 281).

[47] «Je nachdem, wie wir das Objektive deuten, und je nach dem Begriff vom Subjektiven wandelt sich auch die Aufassung und Deutung des Wesens und der Rolle der Empfindung» (M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*, 2.Aufl., Tübingen 1975, S. 162).

[48] «Hier erfüllt sich unbedingt das Wesen der ranszendentalen Betrachtung, die auf die Bedingungen des Erscheinens der Natur denkt, und das Wesen der ἰδέα selbst» (M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hrsg. von H. Feick, Tübingen 1971, S. 231).

[49] «Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen Ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia» (*In IV Metaphys.*, lect. 2, n. 558).

tidad anuncia inalterable y luminosamente que él mismo es por el ser que lo hace ser y ser ente y que, al unísono, nos habilita a entenderlo como algo que es en mérito a que, accediendo intelectivamente al interior de su propia objetividad, de algún modo percibimos el ser que lo hace ser, el acto que lo hace ser ente. Éste es el motivo por el cual el pensar el ser según su misma esencia, o el ser en cuanto puro ser, tal como lo ansiaba Heidegger, es un *desideratum* inconsumable para el hombre que filosofa en el mundo de aquí abajo, pues, por un lado, el ser de las cosas que nos rodean carece de toda esencia o quididad —como bien decía Santo Tomás de Aquino, el ser es sólo acto[50]—, y, por otro, se distingue realmente de la naturaleza de las cosas que él mismo hace ser gracias a su causalidad entificante.

Pensar el ser como ser, sin más, es también un despropósito, ya que no podemos entender el ser fuera del único ámbito donde nos es cognoscible: en la inteligibilidad del ente que por él es, lo cual equivale a decir que nuestra aprehensión del ser, comoquiera ésta tenga lugar, acaece concomitantemente con nuestra intelección de todo lo que es en tanto sea o, si gusta, del ente en cuanto ente, que es el sujeto propio de la metafísica[51]. Un pensamiento del ser como puro ser, o del ser según su misma esencia, sólo está al alcance de un intelecto cuya inteligencia sea su misma esencia y su esencia el mismo ser. Si no se quiere hacer del pensar humano el *ipsum intelligere subsistens*, se ha de acatar la evidencia que nos disuade de anhelar un pensamiento filosófico del ser en cuanto puro ser: el ser es la esencia de Dios, mientras el ente por participación es algo *quasi habens esse* porque tiene el ser como un acto realmente distinto de su substancia y, aparte de ello, recibido compositiva y finitamente dentro de los límites coartantes de su naturaleza. De esta manera, si unimos el deseo de Heidegger de pensar el ser según su misma esencia y su afirmación de que el ser se revelaría en la historia, nos toparemos con que ha propugnado un pensamiento del ser que sólo podría consistir en un pensamiento del mismo ser subsistente histórica y divinamente revelado, pero al cual le ha negado su trascendencia en relación con las cosas de este mundo, su condición de causa incausada de todo ente que sea efecto y su infinidad en acto. La esencia del ser, consecuentemente, no sería la quididad de Dios. Sería la naturaleza de algo irremisiblemente enclavado en la finitud de este mundo temporal cuya diferencia no podría consistir en otra cosa que en la nada de un más allá inescrutable.

---

[50] «Esse autem actus est» (*Summ. c. Gent.* I 38).

[51] Es por eso que la reacción de Jean-Luc Marion contra la «idolatría» metafísica del ente en cuanto ente o del *ens commune*, de la cual ha eximido a Santo Tomás, no puede ampararse en ninguna cláusula de la filosofía aquinana, pues el mismo doctor escolástico ha reivindicado la necesidad absoluta de la intelección metafísica del ente para conocer la causa por la cual es ente y aun la causa incausada de cuantas cosas participen el acto de ser; tanto, que, para el tomismo, la ausencia de tal intelección eliminaría por completo todo conocimiento intelectual. De ahí esta sentencia de Santo Tomás, «Illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et in quo non invenitur ratio entis non est capabile ab intellectu» (*In De causis*, prop. 6a). Aquella «idolatría» no pertenece a la metafísica, ya que nuestra ciencia no puede renegar de su propio sujeto, sino que ha sido imaginada por el propio Marion a los fines de reeditar una nueva defenestración agnóstica de la filosofía primera en nombre de su pretendida impotencia para concluir algo sobre Dios a través del ejercicio de la razón humana librada a sus solas fuerzas naturales, como lo prueba su suscripción de la noción de *metaphysica* como algo equivalente a la ontoteología condenada por Kant y por Heidegger. Cfr. J.-L. MARION, «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie»: *Revue Thomiste* XCV (1995) 31-66.

No podemos sondear en las intenciones personales que Heidegger ha albergado en su alma, mas aquello que ha descrito como el pensamiento del ser en cuanto ser implica el deslizamiento inevitable hacia un inmanentismo ateo, al menos implícitamente, aun cuando nuestro filósofo no haya aceptado que el ateísmo esté previsto dentro de su sistema[52]. Pero con ello no ha allanado la cuestión de fondo, toda vez que, al haber negado que Dios sea el ente por esencia o el mismo ser subsistente, Heidegger ha quitado la especulación sobre el ser y sobre Dios de los fueros de la filosofía y de la teología sagrada transformándola, al decir de Fabro, en una «teofanía de pura experiencia», la cual sólo mediante ingentes concesiones puede ser desvinculada de un misticismo reñido frontalmente con el espíritu científico y sapiencial que anima a la razón natural y aun con la fe cristiana[53].

Según Heidegger, el pensamiento del ser oculto en el ente y olvidado por la tradición de la metafísica occidental no sería asequible mediante del conocimiento de las cosas que por él son, o sea, de las mismas cosas que nos rodean durante nuestro peregrinaje por este mundo. Entonces, si queremos pensar el ser en su misma esencia, debemos fijar con exactitud dónde y cómo habríamos de capturar este ser que se revelaría en la historia. Pero ningún enunciado propalado por Heidegger parece contentar el interés de los lectores de sus obras cuando se trata de averiguar su estimación sobre este asunto. Tanta es la variedad de posiciones que ha adoptado al respecto, que nadie puede asegurar a ciencia cierta cuál es la definitiva, o por lo menos la más decantada, si es que en verdad ha abrigado alguna convicción firme y expeditiva acerca del tema que ahora concita nuestra atención.

Sin embargo, en *Ser y tiempo* Heidegger ha estampado un párrafo que conviene traer a colación, pues allí se advierte una síntesis concisa del resultado forzoso de la proposición de un pensamiento del ser que no lo especule como el acto de las cosas que son o, si se prefiere, como el acto del ente en cuanto tal. En efecto, en ese libro nuestro autor ha incluido la siguiente teoría: sería necesario que el hombre, de algún modo, se halle en posesión del significado del ser, o bien, que un cierto conocimiento del ser esté a nuestra disposición de una manera anticipada a su aprehensión explícita, pues contaríamos con una «comprensión del ser» que nos movería a preguntar por él, la cual redundaría en la formación de un concepto que lo signifique. Así, aun ignorando qué es el ser, poseeríamos una comprensión del *es* sin que de este *es* tengamos una noción concreta. Tampoco sabríamos cuál es el horizonte donde habríamos de aprehender el ser y de conocer su sentido, pero ello no quitaría que su comprensión

---

[52] Cfr. M. HEIDEGGER, «Brief über den "Humanismus"», en ID., *Wegmarken*, S. 311-360.

[53] «Più che "al di là" pertanto de la metafisica e teologia cristiana e di ogni teologia e filosofia finora storicamente apparse, il pensiero di Heidegger sembra piuttosto porsi al di qua di qualsiasi filosofia e teologia, per sperimentare quell'apertura a presenza dell'essere che sia una teofania di pura esperienza, e colga allo stato nascente l'essere stesso dentro il quale appare il "Dio" come la concreta presenza dell'Assoluto nel tutto. Ma Heidegger è in condizione di prendere direzioni multiple e non si può prevedere la posizione futura: quel ch'è certo è che non si vede come la sua concezione dell'Assoluto, con i presupposti attuali, possa arrivare a un Dio-Persona che ha avuto un rapporto storico decisivo con l'uomo e che ha dato alla storia una struttura definitiva come insegna il Cristianesimo» (C. FABRO C. P. S., «Ontologia e metafisica nell'ultimo Heidegger», en ID., *Dall'essere all'esistente*, p. 403). Conviene recordar que este texto data de más de veinte años antes de la muerte de Heidegger.

sea un *factum*, un hecho dado, algo inmediatamente evidente y anterior a todo cuestionamiento del ser[54].

Es ésta una de las tesis liminares del sistema heideggeriano, pues en ella se asevera que el hombre poseería un conocimiento del ser con antelación a la formación en su mente de cualquier concepto. Esto también puede expresarse diciendo que contaríamos con una comprensión del ser con entera anticipación a todo otro conocimiento, y asimismo de esta otra manera: el ser sería conocido por el hombre a título de un *primum cognitum*. La gravedad de esta afirmación, además de mostrar a nuestro filósofo reiterando el lema predilecto de todo ontologismo, se palpa en su aceptación del núcleo del idealismo trascendental: si el ser no sería conocido como el acto de las cosas del mundo exterior, si su esencia se revelaría históricamente y si de él poseeríamos una comprensión preconceptual con anticipación a la aprehensión de cualquier otra cosa, ello sólo sería posible en la medida en que inmanezca a la conciencia del sujeto cogitante al modo de algo consubstancial con su espíritu. En pocas palabras: el ser sería autoconciencia, pues su concepción antecedente al conocimiento de cualquier cosa que sea únicamente podría tener lugar en caso que inmaneciera al modo de una afección connatural a la conciencia misma y, además, solamente en la medida en que ésta, la conciencia, en virtud de tal inmanencia anticipada del ser a su entidad, se hallara en acto perpetuo merced a su actualización por obra del propio ser, con el cual, en última instancia, no podría dejar de identificarse.

No dudamos que estas apreciaciones implican sobrentender que la preconcepción heideggeriana del ser no logra esconder su tenor inconfundiblemente panteísta. Pero, ¿quién podría objetar su perfecta coherencia con la afirmación previa de la finitud esencial del ser que se ha incrustado en la historia para consumirse en el tiempo del *in-der-Welt-sein*? Si la preeminencia absoluta del ser no comportara su esencial divinidad infinita, el *summum* que Heidegger le ha atribuido no rebasa el horizonte de la mundanidad.

5. CATALOGACIÓN METAFÍSICA DEL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO DEL SER

La metafísica no ha sido vulnerada por la crítica de Heidegger. La verdadera naturaleza de la filosofía primera no obedece a la constitución ontoteológica que nuestro filósofo le ha asignado después de haber prestado su consentimiento a la opinión agnóstica de Kant sobre la índole de nuestra ciencia. Ésta se preserva inmune ante la detractación heideggeriana porque la metafísica no es un conocimiento epistémico que habría ocultado el ser en el ente confinándolo en el olvido. Por eso es injustifica-

---

[54] «Der Sinn von Sein muß uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein. Angedeutet wurde: wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff. Wir wissen nicht, was "Sein" besagt. Aber schon wenn wir fragen: "was *ist* 'Sein'"? halten wir uns in einem Verständnis des "ist", ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das "ist" bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. *Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum*» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, S. 5).

ble la elección del veredicto de Heidegger acerca de la ciencia del ente en cuanto ente para zanjar el denominado *problema de la metafísica*, ya que tal problema no existe desde el momento en que carece de toda entidad aporética. Pero el autor friburguense no ha ceñido su pensamiento a una mera elongación de la condena moderna de la filosofía primera, pues ha escogitado no una, sino diversas alternativas destinadas a suplantarla, todas las cuales tienen en común la promoción de un pensamiento del ser como puro ser o del ser en su misma esencia.

El pensamiento heideggeriano del ser no es el fruto de una especulación científica sobrellevada con arreglo al método estricto propio de la analítica filosófica. Puesto que la observancia de este método le hubiera exigido atenerse rigurosamente a los procedimientos lógicos y metafísicos que ha desechado de un modo explícito, Heidegger ha optado por la estructuración de un pensamiento del ser aislado de todo compromiso con la constitución ontoteológica que, en pos de Kant, ha atribuido a la ciencia del ente en cuanto ente, pero la trama de este pensamiento es incompatible con el conocimiento filosófico. El pensamiento heideggeriano del ser es una meditación deliberadamente desconectada de la experiencia de los entes sensibles porque supone la comprensión anticipada del mismo ser que inmanecería a la conciencia con anterioridad a toda aprehensión de las cosas del mundo exterior. ¿Es esta preconcepción anticipada del ser una idea innata? En parte, así parece serlo, pues no se originaría mediante un proceso abstractivo enraizado en un conocimiento sensorial precedente, mas, por otro lado, en una de sus asiduas oscilaciones teoréticas, Heidegger también ha dicho que el ser, el mismo ser del cual contaríamos con una comprensión preconceptual, se revelaría en la historia. Sin embargo, estos tres elementos centrales de su doctrina —el ocultamiento del ser en el ente, su comprensión preconceptual y su revelación histórica— no han sido conjugados por nuestro filósofo en una visión unitaria, ni siquiera en un boceto adornado de alguna homogeneidad. Aparecen en su obra como etapas de una exploración en constante evolución que se ha modificado sucesivamente a medida que el autor se ha enfrascado en nuevas y nuevas consideraciones sobre el pensamiento del ser organizadas *ad placitum*, sin ninguna ilación respetuosa del orden noemático del razonamiento filosófico.

A veces se ha achacado a Heidegger el haber encabezado una regresión a una suerte de barbarie a causa de su desprecio de las reglas de la lógica y de la significación consuetudinaria de los términos de uso filosófico. ¿Es injusta esta estimación? Es difícil saberlo, pero al menos es indudable que su pensamiento del ser se exhibe transido de desorden, ligado a percances circunstanciales que a través de artilugios especiosos les ha deseado conferir una prestancia filosófica de la cual carecen y expuesto con un lenguaje que, además de negligir toda precisión semántica, subvierte el sentido tradicional de las voces infundiéndoles otro que interfiere y oscurece premeditadamente el mensaje que debieran dar a conocer con limpidez y diafanidad. En manos de Heidegger, el arte de jugar con las palabras se ha transformado en un *divertimento* con pretensiones filosóficas, el cual, a la larga, garantiza la irradiación de su pensamiento del ser dentro de los arcanos de un misterio cuyos secretos no solamente no están al alcance de la intelección metafísica, sino que exhalan un halo respirable no más que por aquéllos agraciados con el acceso a su revelación en la historia. Entre éstos —nuestro filósofo no hubiera podido negarlo— el propio Heidegger habría sido

uno de los felices depositarios de la verdad del ser, como que la tarea a la cual ha consagrado su vida filosófica no ha sido otra que pensarlo y repensarlo en orden a proclamar en qué radicaría su esencia olvidada por la ciencia del ente en cuanto ente. Pero el pensamiento heideggeriano del ser fenece en la decepción porque no ha cristalizado en ningún sustituto eficaz de la insustituible metafísica de la razón natural y, por esto mismo, nuestro autor tampoco nos ha dicho qué es el ser según su misma esencia. Lo admite incluso uno de sus más solícitos admiradores desde el campo católico: «Heidegger no formula ninguna tesis que constituya una respuesta a la pregunta por el ser»[55].

Inquinado contra la metafísica, el pensamiento heideggeriano del ser se presenta como una gnosis esotérica encargada de suplir la especulación científica de la filosofía primera por un idilio misticista de la conciencia con la inefabilidad de algo inasible llamado equívocamente *ser*; equívocamente, porque no es ni el acto de lo que es ni la substancia de la causa incausada que ha creado todo cuanto no es su mismo ser. Es una gnosis, en efecto, porque se trata de un pensamiento que descarta la posibilidad humana de arribar a la inteligencia del ser conforme a la investigación filosófica de las cosas que son y, en cambio, lo reputa revelado en la historia, mas no por obra del ente cuya esencia es el ser subsistente que se ha dado a conocer a sí mismo a todo el género humano, sino por una comunicación no menos misteriosa que lo imprimiría en nuestra conciencia al modo de una preconcepción anticipada. El esoterismo de este pensamiento gnóstico del ser, a su turno, es congruente con su tenor hermético, pues la verdad del ser habría permanecido oculta en la historia de la humanidad hasta que Heidegger, exponiéndola con un simbolismo insondable, habría tenido a bien transmitirla al círculo áulico de los receptores de su pensamiento extrametafísico del ser[56].

La metafísica es la sabiduría por excelencia de la razón natural, mas no busca exceder la humildad de todo humano conocimiento. Se inicia rudimentariamente con la intelección primigenia de las cosas experimentadas en nuestra vida cotidiana a los fi-

---

[55] M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 2.Aufl., Heidelberg 1957, trad. españ. de A. Klein: *Crisis de la metafísica*, Buenos Aires 1961, p. 112.

[56] Es por demás auspicioso compulsar la concepción cristiana de la revelación con la sugestiva proximidad de la «revelación del ser» propalada por Heidegger a las características salientes de la denominada *literatura apocalíptica* compuesta entre los siglos II a. C. y II d. C. Para ello es propicio retener estos datos: «Presentando i loro scritti come "rivelazione", proponendo passato e presente come svelamento del futuro fatto in tempi antichissimi, gli apocalittici creano un procedimento fittizio di "visione letteraria", maturata nello studio e senza addentellato aperto con l'ambiente in cui vivono [...] Assumono l'atteggiamento di visione estatica, da cui procede un'esperienza chiusa in sé, un monologo [...] Per spiegare come mai scritti così venerandi fossero per tanti secoli rimasti ignorati e per legittimarne le novità di pensiero e di forma, si invoca la trasmissione esoterica [...] Non creano, ma costruiscono con pietre prese nel mucchio di tradizioni diverse, non più identificabili oggi, giustapponendo materiali disparati e di varia pronenienza [...] La "visione" dai contorni imprecisi deve produrre la sensazione dell'inafferrabile e ineffabile. Per far credere alla trascendenza delle sue "visioni", il "veggente" ostenta uno stile che si afferma impari alle abbaglianti e strabilianti realtà intraviste [...] Espediente commune per evitare la descrizione diretta è il simbolo [...] Nel "veggente", nel quale il pensiero manca e la fantasia è povera, il simbolo deriva da pigrizia astuta ed è piutosto frutto di convenzione che non d'iniziativa poetica [...] La metafora e l'iperbole a getto continuo, che vorrebbero esprimere l'inesprimibile, accentuano l'atmosfera d'irrealtà in cui si ergono queste costruzione fittizie» (A. ROMEO, «Apocalittica [letteratura]»: EncCatt I 1620-1623).

nes de saber qué y por qué son, infiriendo que son por el acto que las hace ser. Pero la filosofía primera se percata de algo que la eleva a la cima de su teorización sapiencial: de todas las cosas que son se predica comunísimamente la razón de ente, pues el ente es lo que es, en lo cual todas ellas convienen, de manera que al estudiarlas en tanto cosas que son, la consideración del sujeto de sus especulaciones —el ente en cuanto ente— le manifiesta que, si bien todas son, no todas son del mismo modo. Algunas cosas son en acto y otras en potencia; algunas son en sí y por sí y otras en otra cosa; algunas son καθ' αὑτό o *per se* y otras κατά συμβεβηκός o *per accidens*, pues el ente no se predica unívocamente, ya que su razón incluye diferencias, ni tampoco equívocamente, porque la diversidad de los entes no excluye el que todos sean; se predica analógicamente, pues las diferencias de los entes no abroga la semejanza que a todos los comunica en el ser por el cual son entes. Sin embargo, aunque todos los entes sean, a ninguno de aquéllos que pertenecen a nuestro mundo de la finitud le cabe ser por sí mismo o en mérito a su esencia; es más, todos son efectos según su propio ser, habida cuenta que el ser no es un atributo de sus naturalezas, sino un acto recibido gracias a la acción causal de un principio extrínseco incausado en su mismo ser que se los dona sin la mediación de exigencia alguna de parte de sus participantes. Y esto es lógico, porque el ser no podría ser donado o comunicado si la causa incausada que lo dona o lo comunica universalmente fuese causada en su propio ser. La causa universal e incausada del ser de sus efectos necesariamente es ella misma el ser. El ser es la esencia de esta causa incausada; de lo contrario, no podría donarlo o comunicarlo, ya que solamente *el ser* puede hacer que otras cosas sean. Así, mientras las cosas que tienen ser ejerciéndolo finitamente a partir de su recepción como un acto compuesto con sus esencias o naturalezas son entes por participación, la causa universal del ser es el ente por esencia que subsiste eternamente como acto puro porque el mismo ser, el acto de los actos y la perfección de todas las perfecciones, es su propia naturaleza. Tal el ente por esencia, el mismo ser subsistente, al cual todos llaman *Dios*, concebido metafísicamente como ente por analogía con el ente que no es su ser o que es por participación. Esta concepción analógica implica el recurso imprescindible al principio de causalidad, pues advenimos a un cierto conocimiento del ente por esencia a partir del conocimiento de sus efectos, implicando también que removamos de su naturaleza todas las imperfecciones de los entes mundanos y que le atribuyamos supereminentemente o en grado sumo todas las perfecciones que en las cosas causadas se dan de una manera limitada. Mas no por ello la metafísica se convierte en una ciencia de la divinidad en cuanto tal, pues es una teología que especula sobre el ente por esencia considerado tan sólo *sub ratione entis* o, mejor todavía, que no estudia nada más que el ente en cuanto ente; pero, dado que la metafísica es ciencia, y puesto que la ciencia es el conocimiento cierto por las causas, conforme a la definición del saber epistémico legada por Aristóteles[57], la filosofía primera trata sobre el mismo ser subsistente en tanto es la causa universalísima de todo ente que no sea en razón de su misma esencia.

He aquí la metafísica, la única ciencia de la razón natural habilitada para expedirse en torno de lo que es en tanto sea y del ser por el cual son todas las cosas que, por ser,

[57] Cfr. *Analyt. post.* A 2: 71 b 9-12.

son concebidas como entes. No se puede pensar científica o filosóficamente el ser al margen de su condición de acto del ente y, en consecuencia, allende el ámbito epistémico reservado a la ciencia del ente en cuanto ente. De ahí que, al haber postulado un pensamiento extrametafísico del ser —digámoslo una vez más—, Heidegger ha fomentado una nueva gnosis signada por el extrañamiento del mismo ser en relación con las cosas que este acto entifica, con lo cual paralelamente ha negado que sea la causa incausada de todas las cosas del universo. Su ser transóntico no es Dios. El universo dependería de un fundamento inexorablemente finito que lo colocaría al borde del abismo de la nada invitando a la razón humana, ya desengañada de una metafísica coronada en la especulación del mismo ser subsistente, a desesperar de su frustración como potencia de un alma ordenada a alcanzar la sabiduría a través de su unión intelectiva a la verdad del acto puro. Con ello, la crítica heideggeriana de la ontoteología —de una metafísica estimada imposible— representa la culminación del nominalismo ocasionalista instalado por Lutero en el corazón de la tragedia agnóstica en que se debate el espíritu protestante.

Heidegger no ha impugnado en concreto una de las tantas escuelas u orientaciones metafísicas surgidas en la historia de la filosofía occidental; ha impugnado la metafísica en cuanto tal contraponiéndole la necesidad de pensar el ser independientemente de nuestra inteligencia científica de las cosas que son. La especulación metafísica de las cosas que lo participan y del mismo ser subsistente sería estéril en orden a tal fin. Pero es hora de preguntar si esa creatura maravillosa que es la razón humana habría padecido un enceguecimiento histórico tan morboso como para que no haya podido alcanzar algún conocimiento de la verdad del ser, a cuya inteligencia se encuentra naturalmente ordenada, hasta que Heidegger, agraciado con una revelación providencial, de origen ignorado, se ha encargado de brindar el catártico que habría expurgado su infecundidad para pensar el misterio de la esencia de un ser oculto en las cosas incapaces de atestiguarlo. También cabe preguntar si la condena heideggeriana de la metafísica, en nombre de sus vicios ontoteológicos, no reproduce exactamente el mismo escarnio que Lutero ha inflingido contra la gema más preciada de nuestra potencia discursiva, la «prostituta del diablo» que no cesa de desparramar su malicia en la historia, cual la pretensión soberbia de querer conocer filosóficamente a Dios, el *ipsum esse subsistens*.

El pensamiento heideggeriano del ser es la simulación pseudofilosófica, por antimetafísica, del drama religioso de un pensador agobiado por la atmósfera de una civilización cuya decadencia espiritual corre pareja con la malversación protestante del cristianismo. La confirmación cristiana de las verdades obtenidas por la metafísica a través del uso natural de la razón humana nada parece haber dicho al pensamiento de quien ha desesperado de poder alcanzar racional, aunque finita y aminoradamente, la verdad del ser en armonía con la verdadera revelación divina de El que es (cfr. *Ex* III 14). Tal drama religioso de un pensador que ha deambulado a tientas en medio de las migajas de un pensamiento de raíces cristianas ilícitamente despojado de metafísica se desnuda en el mismo desistimiento de Heidegger de abrevar en los principios metafísicos de la razón natural y en las únicas fuentes de la fe siempre llamada a la inteligencia —*fides quaerens intellectum*—. Su renuncia a tales fuentes de la fe y a aquellos principios metafísicos le han inducido a trasladar arcaicamente su pensamiento a los

balbuceos presocráticos de una filosofía prontamente sumida en la crisis irredimible de una razón gobernada y tiranizada por la lógica que habría naufragado en el mismo desierto, siempre en crecimiento, donde se habría diluido la metafísica occidental a manos de su último representante: Nietzsche. El pensamiento del ser debería abrevar, pues, en otras fuentes. Platón y Aristóteles habrían sido los padres de la ontoteología que nos ha enemistado con los dioses, otrora honrados, en cambio, por el pensamiento del ser inaugurado por Anaximandro, Parménides y Heráclito. Transidas por los destellos de la ontoteología, las consecuencias de la metafísica platónica y aristotélica nos disuadirían de continuar esperando a un Dios que habría ingresado clandestinamente a la tradición cristiana por obra de los filósofos, quienes, además de haber olvidado pensar el ser, han dibujado una deidad *causa sui* que no merece ni nuestras plegarias ni la ofrenda de nuestros sacrificios[58].

El pensamiento extrametafísico o extraontoteológico del ser brotaría de otras canteras. Así como Heidegger ha increpado a la metafísica apadrinada por Platón y Aristóteles, así también ha caído extasiado ante las promesas de introducirse en el misterio del ser que le auguraban sus visitas devotas al parnaso de Hölderlin, a cuyo numen ha conferido una *auctoritas* jamás atribuida por nadie a ningún filósofo. Heidegger ha percibido en el estro de este nuevo San Juan Bautista la clave hermenéutica que haría posible congraciarse con el ser revelado en la historia, mas nunca pensado por los metafísicos. El filósofo friburguense ha ensalzado la musa panteísta de Hölderlin con una unción tal que nadie puede distinguirla de una mística pagana henchida de arrobamiento, lo cual constituye una señal elocuente de su aproximación preponderantemente afectiva, no filosófica o científica, a la verdad del ser.

No dudamos que estas consideraciones pueden ser confutadas trayendo a colación un arsenal de textos de Heidegger que las contrarrestarán frontalmente. ¿Por qué no? Su obra aglutina una sucesión permanente de opiniones inconexas y divergentes, a veces sostenidas con fervor, mas luego desechadas inexplicablemente y, por otra parte, otras tantas veces contradichas de una manera abierta. Así como *Ser y tiempo* ha dejado atrás las inquietudes del joven filósofo que frecuentaba los círculos neoescolásticos que cundían en su patria durante las primeras décadas del siglo XX[59], así también ve-

---

[58] «Dies ist die Ursache als die Causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en ID., *Identität und Differenz*, S. 70).

[59] Nuestra insistencia en una primera etapa neoescolástica de Heidegger está confirmada por algunos documentos incontrastables oportunamente analizados por diversos estudiosos. Destaquemos entre ellos que su primer escrito —el artículo «Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie»— apareció en el principal órgano neoescolástico de Alemania: la revista *Philosophisches Jahrbuch* editada por la Sociedad Görres (cfr. *Ibid.* XXV [1912] 353-363); y también el hecho de que varios de los trabajos de historiografía filosófica de la época le enumeran entre los representantes en tierra germánica del movimiento neoescolástico que la Iglesia católica auspiciaba vivamente. Tal vez algunos se sorprendan al anoticiarse de que Heidegger figure nada menos que inmediatamente después de Martin Grabmann en uno de los más prestigiosos tratados de historia de la filosofía, precisamente en una sección intitulada «Die Philosophie der katolischen Kirche: Der Neuthomismus»: «Neuerdings sind die Beziehungen zwischen der Scholastik und der modernsten deutschen Logik und Metaphysik in interessanter Weise herausgearbeitet worden von M. *Grabmann* [... und] Martin *Heidegger* [...]» (F. ÜBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 4. Teil: «Die deutsche Philosophie des XIX.Jahrhunderts und der Gegenwart», 12.Aufl. hrsg von T. K. Österreich, Berlin 1923, S. 642).

mos cómo en su pensamiento el *Dasein*, la *Sorge* y la *Verfallen* han iniciado después un camino de franco eclipsamiento preludiando el abordaje de nuevas problemáticas. Sin embargo, a partir de *Ser y tiempo*, la sustitución de la metafísica por un pensamiento del ser emancipado de la constitución ontoteológica de la ciencia del ente en cuanto ente es el *Leitmotiv* de la literatura heideggeriana. Pero, ¿en qué estriba este pensamiento que descarta de cuajo toda posibilidad de una especulación metafísica del ser? Desde ya, no es un conocimiento científico, cual éste que concierne por antonomasia a la metafísica, la *domina scientiarum* de la tradición filosófica. Tampoco es el conocimiento de las ciencias positivas naturales y sociales. Menos aún es el conocimiento cuyos principios son tomados de la revelación divina a cuyas verdades asentimos por la fe. Es, a la postre, una experiencia de pensamiento que pretende refundar todo el pensamiento humano en la supuesta inmanencia de la verdad del ser al propio pensamiento experimentado por un sujeto que no halla en las cosas ninguna evidencia del ser, el cual sólo entraría en diálogo con él en el mismo ámbito de la intimidad hermética de su propia conciencia. Pero esta refundación integral del pensamiento implica la liquidación de la filosofía primera.

¿No existen, pues, razones de peso para percibir en el pensamiento heideggeriano del ser un misticismo gnóstico edificado sobre el ensayo de una destrucción de la metafísica de la razón natural, ya anunciada en *Ser y tiempo*, con el propósito de instaurar un nuevo pensamiento desde la subjetividad de la pregunta por el ser inmanente a la conciencia que lo interoga, mas, en todo caso, de una conciencia que ya estaría en posesión de una comprensión anticipada del ser previa al conocimiento de cualquier cosa que sea[60]? Esta cadencia gnóstica del pensamiento de Heidegger ha sido puntualizada con agudeza por algunos filósofos que han advertido no sólo su incompatibilidad con la única metafísica de la cual el alma humana tiene constancias, la ciencia del ente en cuanto ente, sino también su confrontación *vis-à-vis* con la mística cristiana, pues el pensamiento heideggeriano del ser se yergue enfundado dentro de un neopaganismo pacientemente presagiado a lo largo de la crisis desatada durante el derrotero de más en más secularizante inserto en el espíritu del protestantismo[61].

La metafísica sobrevive plácidamente a pesar del pensamiento heideggeriano que le niega su virtud epistémica y sapiencial para especular sobre el ser que hace ser a to-

---

[60] «Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie aud die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des seins gewonnen wurden [...] Im Rahmen der vorliegenden Abhandlung, die eine grundsätzliche Ausarbeitung der Seinsfrage zum Ziel hat, kann die zur Fragestellung wesenhaft gehörende und lediglich innerhalb ihrer mögliche Destruktion der geschichte der Ontologie nur an grundsätzlich entscheidenden Stationen dieser Geschichte durchgeführt werden (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, S. 22-23). Cfr. todo el § 6: «Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie», S. 19-27.

[61] Cfr. las observaciones esclarecedoras de L. GARDET, «À propos de Heidegger: valeur d'expérience de la "question du sens" de l'être: *Revue Thomiste* LXVIII (1968) 381-418; e Y. FLOUCAT, «L'onto-théologie selon Heidegger et l'immanence moderne au regard de la métaphysique thomiste»: *Sapientia* LI (1996) 187-229. Los juicios de Helmut Kuhn recordados más arriba (vide supra p. 266), desatendidos en su tiempo, han sido premonitorios de la nueva evaluación a la cual ahora viene siendo sometido el pensamiento heideggeriano.

do cuanto es. Un pensamiento tal podrá vestir atuendos filosóficos, pero, en el fondo, es el grito desesperado de una conciencia que no termina de reconocer los límites de su finitud para albergar la infinidad de la verdad del ser dentro de la pequeñez del pensamiento humano. Los metafísicos se han ocupado siempre de las cosas que son gracias al ser que las hace ser. Heidegger se ha ocupado del pensamiento de un ser que nada hace ser porque no es el acto de las cosas que son, sino el habitante solitario de la conciencia que lo piensa, ya que su única misión, en apariencia, consistiría en ser pensado por ella.

MARIO ENRIQUE SACCHI

NOTAS Y COMENTARIOS

LA ENCÍCLICA *FIDES ET RATIO* Y LA TAREA DEL FILÓSOFO CRISTIANO

La reciente encíclica *Fides et ratio* del Papa Juan Pablo II es la primera referida casi exclusivamente a cuestiones filosóficas desde que León XIII publicara, en 1879, la encíclica *Aeterni Patris*. Este último documento papal dió origen en su momento a un vigoroso renacimiento de la filosofía cristiana, en especial la inspirada en Tomás de Aquino, que se concretó en el movimiento denominado «neotomismo», en el que se alinearon pensadores de la categoría de Jacques Maritain, Étienne Gilson, Josef Pieper y Cornelio Fabro, y que se convirtió en un punto de referencia inexcusable en el desarrollo de la filosofía del siglo XX.

De la lectura atenta de la actual encíclica, es posible inferir que la intención del Papa Wojtyła parece ser la de generar un movimiento de ideas similar al que tuvo su nacimiento en la *Aeterni Patris* y que significó en su momento una renovación, actualización y difusión notables del pensamiento cristiano. Dentro de esa clave interpretativa, vamos a referirnos en lo que sigue a un punto que nos parece central en la encíclica, con la finalidad de llamar la atención de los estudiosos sobre su relevancia y pertinencia en el marco de la situación actual de la filosofía: nos referimos a la cuestión de la filosofía moderna y a la de la necesaria renovación de la filosofía del ser.

Respecto a esta cuestión, conviene recordar que, durante las sesiones del Concilio Vaticano II, el filósofo italiano Cornelio Fabro propuso a los padres conciliares una condena formal de la filosofía moderna en su misma esencia de modernidad; entre las consideraciones que justificaban la propuesta, se encontraban el subjetivismo de la mencionada modernidad, su declarado antropocentrismo y su rechazo obstinado del ser[1]. La propuesta de Fabro no fué receptada por los participantes del Concilio, pero la actual encíclica de Juan Pablo II no deja dudas en el sentido de un rechazo, si no

---

[1] Vide S. BRETON, «Sur la difficulté d'être thomiste aujourd'hui», en AA.VV., *Le statut contemporain de la philosophie première*, Beauchesne, Paris 1996, pp.333-346.

condenación formal, de la filosofía moderna en cuanto tal. En efecto, en *Fides et ratio* se afirma que «la filosofía moderna, dejando de orientar sobre el ser su investigación, ha concentrado sobre el conocimiento humano su propia búsqueda [...] Ello ha derivado en varias formas de agnosticismo y relativismo, que han llevado a la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un escepticismo general» (n. 5).

Más adelante explicita aún más estas ideas, al sostener que «lo que el pensamiento patrístico y medieval había concebido y realizado como unidad profunda, generadora de un conocimiento capaz de llegar a las formas más altas de la especulación, fue destruido de hecho por los sistemas que asumieron la posición de un conocimiento racional separado de la fe o alternativo de ella [...] No es exagerado afirmar —continúa— que buena parte del pensamiento filosófico moderno se ha desarrollado alejándose progresivamente de la revelación cristiana, hasta llegar a contraposiciones explícitas» (nn. 45/46); para finalizar destacando que «la teoría de la llamada filosofía "separada" (de la fe), seguida por numerosos filósofos modernos, está muy lejos de esta exigencia (de articulación con la fe). Más que afirmar la justa autonomía del filosofar, dicha filosofía reivindica una autosuficiencia del pensamiento que se demuestra claramente ilegítima» (n. 75).

Luego de la lectura de estos párrafos no pueden quedar dudas acerca del explícito y decisivo rechazo de la corriente central de la filosofía moderna por parte del Pontífice. En oposición a lo sostenido por esta corriente filosófica, Juan Pablo II defiende decididamente la filosofía realista del ser, porque «el *intellectus fidei* necesita la aportación de una filosofía del ser [...]; la filosofía del ser es una filosofía dinámica, que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas. Ella tiene fuerza y perenne validez por estar fundamentada en el hecho mismo del ser, que permite la apertura plena y global hacia la realidad entera [...]» (n. 97). Y más concretamente, el Papa remite, como modelo de filosofía del ser, a la filosofía de Tomás de Aquino, quien «supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su filosofía —concluye— es verdaderamente la filosofía del ser y no la del simple parecer» (n. 44), refi-riéndose, en otro lugar de la misma encíclica, al «valor incomparable de la filosofía de Santo Tomás» (n. 57).

Esta doctrina, explicitada y desenvuelta por Juan Pablo II, tiene por otra parte una explicación racional de especial solidez: efectivamente, sólo una filosofía que tome como punto de partida la existencia y estructuras de la realidad y las conceptualice con la perspectiva universalizadora de la razón, es susceptible de servir de instrumento apto para la explicitación de la palabra de Dios. «Los cielos y la tierra cantan la gloria de Dios», decía el salmista, de modo tal que sólo una filosofía que suponga la existencia y la posibilidad de conocer «los cielos y la tierra», será idónea para ayudar a la indigente inteligencia humana en la comprensión y profundización de la verdad sobre Dios. Por el contrario, una filosofía que permanezca encerrada en la mera inmanencia humana, no podrá nunca ser el instrumento idóneo para el conocimiento y comprensión de una realidad que, como la de Dios, trasciende infinitamente al hombre y al mundo.

Ahora bien, esta propuesta de un renovado retorno a la filosofía del ser, no implica necesariamente un mero limitarse a la simple reiteración de las fórmulas y senten-

cias de los pensadores cristianos del pasado, por más valiosas que estas aparezcan. Juan Pablo II es muy explícito en el sentido de que la tarea filosófica de búsqueda de la verdad ha de ser llevada a cabo y explicitada «según las exigencias de nuestro tiempo», recalcando asimismo que «los numerosos problemas actuales exigen un trabajo común, aunque realizado con metodologías diversas, para que la verdad sea nuevamente conocida y expresada» (n. 92), para terminar con una exhortación «a recuperar y subrayar más la dimensión metafísica de la verdad, para entrar así en diálogo crítico y exigente tanto con el pensamiento filosófico contemporáneo como con toda la tradición filosófica [...]» (n. 105).

Por lo tanto, la lección que se desprende de la encíclica *Fides et ratio* para los cristianos llamados a la tarea filosófica, es la de una demanda urgente de repensar, reformular y dar nueva expresión a la filosofía del ser, es decir, aquella que tiene como punto de partida y fundamento la existencia e inteligibilidad —trabajosa, ardua y siempre limitada— de la realidad trascendente. Y no sólo de la realidad que trasciende las potencias cognoscitivas del hombre, sino también y principalmente, de aquella Realidad absoluta que trasciende radicalmente al universo y se constituye en causa y Ser participado de todo cuanto existe.

Dicho en otras palabras: de lo que se trata en nuestros días para el filósofo cristiano, es de romper las opresivas ataduras de la moda, «esa tiranía de lo efímero que se ejerce sobre los desertores de la eternidad" (Thibon) y, dejando de lado «el vacío rimbombo de la logística, el impenetrable cuchicheo de la hermenéutica» (von Balthasar), el sinsentido del «pensiero debole» (Vattimo) y la vacuidad del nihilismo «deconstructivo» posmoderno (Lyotard), atreverse por los caminos difíciles pero llenos de virtualidades de la búsqueda teorética de la verdad de las cosas.

La filosofía moderna logró privar a la filosofía de su carácter contemplativo, abocando por ello a un antropocentrismo ciego y, en última instancia, a un pragmatismo inmediatista; en todo caso, a la privación de sentido de la realidad, del pensamiento y de la vida humana. Por lo tanto, si lo que se pretende —y es estrictamente necesario para la vida buena del hombre— es el reencuentro del sentido de la existencia, será imprescindible abandonar los cánones gastados y herméticos de la filosofía moderna y adentrarse en los caminos de una auténtica posmodernidad: que no sea simplemente la culminación desencantada del pensamiento moderno, sino el reencuentro del hombre con la realidad perdida, con la verdad que libera y con el sentido de la vida buena. Éste parece ser el mensaje cardinal de la última encíclica de Juan Pablo II.

CARLOS I. MASSINI CORREAS

Universidad Nacional de Cuyo.
Universidad de Mendoza.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

✠

LA DEMOSTRACION RACIONAL DE QUE DIOS «ES»[1]

El punto de partida de la demostración

Después de incontables exposiciones, debates y enseñanzas dentro del tomismo sobre la demostración racional de la existencia de Dios alguien podría preguntarse: ¿queda algo por decir? No lo sabemos. Desde cierto punto de vista, nada al lado de grandes autores que han analizado esta cuestión. Desde otro punto de vista, nunca serán suficientes todos los aportes lógicos, lingüísticos y conceptuales para que la demostración sea clara *quoad nos*. En ese sentido, este tema es el tema de la filosofía: el primer principio.

El punto de partida de la demostración, desde un punto de vista conceptual, debe distinguirse de los accesos gnoseológicos al mismo. Ontológicamente, el punto de partida es el ente finito. Ahora veremos por qué. Otro tema diferente es la cuestión de los diversos modos de acceso al ente finito. En eso, desde Stein[2], Wojtyła[3] y los modos más tradicionales de Fabro[4] y Gilson[5], hay una interesante diferencia que no es ahora lo que nos interesa. Todos ellos llegan a lo mismo: al ente finito, en el cual las cinco vías tienen en su punto de partida, como dice L. S. Ferro[6], cinco atributos diferentes de lo mismo (movilidad, causalidad, contingencia, perfectibilidad, finalidad).

¿Qué es ese «lo mismo5? Es la diferencia real entre esencia y acto de ser. El nuestro, en ese sentido, no es un punto de partida muy distinto al de *De ente et essentia*[7]. Si hay algo que caracteriza propiamente al ente finito, es su diferencia real entre su esencia y su acto de ser. No, por supuesto, como dos cosas diferentes, sino como dos coprincipios de sólo un ente real[8]. La diferencia real está dada, como se sabe, porque la esencia es el principio *potencial* participante, mientras que el acto de ser es el principio *actual* participado. Esto es lo que nosotros llamamos participación horizontal del ente a través de la limitación del *esse* por su gradación entitativa.

El principio de causalidad es un accidente propio del ente finito[9]. Emana, deductivamente, de la diferencia real. El principio potencial no puede ser causa del principio

---

[1] Este ensayo fue escrito en abril de 1998. El autor agradece los comentarios de Santiago Gelonch y Juan Francisco Franck. Por supuesto, la responsabilidad por los errores cometidos es sólo suya.

[2] Cfr. E. STEIN, *El ser finito y eterno*, FCE, México 1994, II, 2; y «La fenomenologia de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino» (1929), en ID., *La pasión por la verdad*, Bonum, Buenos Aires 1994, introducción, traducción y notas de Andrés Bejas.

[3] Cfr. K. WOJTYŁA, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994. cap. 5.

[4] Cfr. C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid 1977; y *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, París, 1961.

[5] Cfr. É. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid 1981; *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona 1979; y *El realismo metódico*, Rialp, Madrid 1974.

[6] Cfr. L. S. FERRO, *Presentación de una selección de textos de Santo Tomás para estudiar metafísica*, inédito.

[7] Cfr. *De ente et essentia*, cap. V, en *Opuscula omnia*, P. Léthielleux, Paris 1927, t. V.

[8] Cfr. R. ECHAURI, *Esencia y existencia*, Cudes, Rosario 1990.

[9] Cfr. *Summ. theol.* I q. 44 a. 1 ad 1um.

actual, pues es este último el que actualiza, y no al revés. Luego. el ente finito no tiene en sí la causa de su *actus essendi*. Luego, lo tiene «en otro»

Obsérvese que en este punto de partida, la temporalidad del ente no está presente. Por supuesto que todo ente finito puede «comenzar a ser» , pero lo que queremos decir es que ese tipo de temporalidad *no es premisa* para la deducción de la causalidad del ente finito. Por eso Tomás pudo con toda comodidad deductiva y con toda audacia decir en su tiempo que la temporalidad del cosmos es un dato de fe, no de razón[10]. La importancia de esta cuestión para los actuales debates cosmológicos es fundamental[11].

2. *El eje central de la demostración*

Cuando se llega al «otro», se produce un problema. Hay que demostrar que no se puede proceder al infinito en la serie de causas (causas *per se*, desde luego). Es verdad que esa demostración puede hacerse. Pero también puede no hacerse, con lo cual nos ahorramos un engorroso paso.

¿Cómo se puede seguir adelante en la demostración sin explicar que no se puede ir al infinito en la serie de causas? Del siguiente modo.

¿Por qué el ente finito tiene que estar causado «por otro»? Precisamente, porque su finitud no puede ser causa de su participación en el *actus essendi*. Esto es, la contingencia metafísica absoluta (nuestra denominación para el *ens participatum*, vía horizontal) no puede ser causa de sí misma. El principio potencial participante no puede actualizarse a sí mismo. Por eso requiere «otro». Ahora bien, por el principio metafísico de no-contradicción, quedan dos, y sólo dos, posibilidades: ese otro es finito o no lo es. Como vemos, no infinitas posibilidades, sino dos. Ahora bien, es contradictorio que «el otro» sea finito. ¿Por qué? Porque si lo contingente, como vimos, no puede ser causa de que lo contingente sea, tampoco otro contingente puede ser causa de lo contingente Lo contingente tiene una radical imposibilidad de ser causa del *actus essendi* de lo contingente, precisamente porque su accidente propio es ser causado. Luego, queda anulada la posibilidad de que el «otro» sea contingente. Luego, es no-contingente. Ahora bien, y nuevamente por el principio (metafísico primero, lógico después) de no-contradicción, si es no-contingente, no tiene diferencia real entre esencia y acto de ser. Y a ese «otro», con identidad real entre esencia y acto de ser, lo llamamos Dios. En síntesis, lo contingente (contingente como contigencia metafísica absoluta) no puede ser causado por lo contingente. Luego, está causado por lo no-contingente.

Obsérvese que esa simplicidad divina, único atributo propiamente «afirmativo» de Dios, resultado directo de su demostración, no nos dice qué es Dios de modo tal que pueda ser intelectualmente captado, esto es, «concebido». Propiamente, es inconcebible *quoad nos* en qué pueda consistir aquello cuya esencia es ser. Que Dios es aquello cuya esencia es ser es algo que se deduce. No que se conciba. La teología natural roza la esencia divina por vía de deducción. El *rostro de Dios*, en ese sentido, sigue oculto. La simplicidad deductivamente inferida no lo devela.

---

[10] Cfr. *Summ. theol.* I q. 46 a. 2c.

[11] Cfr. J. J. SANGUINETI, *El origen del universo*, Educa, Buenos Aires 1994.

La demostración tiene su punto central en la toma de conciencia de que, frente a las dos posibilidades planteadas (que «el otro» sea finito o no), la primera es metafísicamente imposible. Lo infinito como causa de lo finito emerge allí con toda claridad, evitando el proceso al infinito en la serie de causas, y abarcando en una causalidad metafísica a todo el cosmos creado y a todo el cosmos físico, cuya posibilidad de infinitud en el espacio y tiempo no es contradictoria.

3. *La relación con la vía participacionista*

Hay textos, no sólo en la cuarta vía[12], donde Santo Tomás parece tomar una vía más directamente participacionista, como Fabro ha destacado[13]. Algunos de esos textos[14] parecen tener la siguiente estructura:
1) Todo lo que es tal por participación, está causado por aquello que es tal por esencia.
2) El ente finito es tal por participación.
3) Luego, está causado por el ente por esencia.

A primera vista, este razonamiento parece un juego de palabras, Sin embargo, no lo es a condición de aclarar una serie de elementos, guardados en la intrincada red de la metafísica de Santo Tomás. Estos elementos son:
a) La diferencia entre predicación predicamental y trascendental[15]. En muchos textos, Santo Tomás pone ejemplos predicamentales (el fuego, el calor) y pasa directamente de allí al orden trascendental (el ente finito y Dios). Con ello parece un ortodoxo platónico que estuviera diciendo: existen los caballos, luego existe el caballo. Pero no es así. Una vez afirmado que *ens non est genus*[16], la causalidad aplicada al ente y a un concepto abstracto tiene un sentido diferente. Hay una estructura participada horizontal del ente finito que vía principio de causalidad nos remonta a lo infinito como causa de lo finito. De ese modo se puede decir que existen los entes finitos; luego existe Dios. Y de ese modo se puede demostrar una parcitipación vertical de las creaturas en Dios, dado que el efecto «toma parte», participa, de la naturaleza de la causa. Por eso, en Santo Tomás, participar es causar[17]. Y por eso se puede afirmar con verdad al infinito, imparticipado, como causa de lo finito, participado, mientras que no se puede afirmar a un «caballo imparticipado» que sea causa de los caballos. Es el caballo en cuanto ente el que tiene diferencia real entre esencia y acto de ser, y no en cuanto caballo.

b) La *separatio*[18]. La captación judicativa del ser del ente, al decir de L. S. Ferro, es lo que permite hablar de la trascendentalidad. «Ens non es genus» fundamentalmente

---

[12] Cfr. A. L. GONZÁLEZ, *Ser y partiicpación*, Eunsa, Pamplona 1979.

[13] Cfr. *op. cit.*

[14] Cfr. *De potent.* q. 3 a. 5; *In Evang. Ioannis*, prol.; *Comp. theol.* c. 68, cit. por C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, pp. 366, 371 y 389.

[15] *De verit.* q. 1 a. 1.

[16] *Ibid.*

[17] Cfr. C. FABRO, *Participation et causalité.*

[18] Es clave, al respecto, *In Boeth. De Trinit.* q. 5 a. 3. Hay una excelente versión castellana: TOMÁS DE AQUINO, *Teoría de la ciencia*, Ediciones del Rey, Buenos Aires 1991, estudio preliminar, traducción y notas de Celina A. Lértora Mandoza.

porque no es un concepto abstracto, sino la afirmación implícita del *actus essendi*. Si no fuera así, no sólo la predicación trascendental no sería posible, sino que la metafísica de Tomás se hubiera inclinado peligrosamente a un esencialismo que hubiera dado razón a las críticas kantianas a la demostración y al famoso olvido del ser hediggeriano. Pero la *separatio* es clave para entender por qué en Tomás esto no es así. Cuando afirmo *ens* no puedo separar en la mente lo que en la realidad está unido. Y en el ente real, la esencia y el acto de ser están radicalmente unidos y al mismo tiempo realmente distinguidos en el ente finito. Si esto no se comprende, no sólo no se comprende a Tomás, sino que el proyecto de una metafísica racional fracasa. Téngase en cuenta, además, que cierta intepretación de Kant dio como resultado al neopositivismo, y cierta interpretación de Heidegger dio por resultado al postmodernismo. ¿Y qué tienen de común el neopositivismo y el postmodernismo? Un enemigo común y, para ambas líneas de pensamiento, lo peor que puede haber filosóficamente: una metafísica planteada como ciencia racional[19]. La importancia de esta cuestión es palmaria.

c) La *analogía*. El punto crucial de la analogía en la demostración de que Dios «es» consiste en dos aspectos:

— primero, la predicación máximamente analógica del *ens* como el *quod est*, de modo que, *via inventionis, quoad nos*, se afirme que el ente finito es el primer analogado, y, *via resolutionis*[20], que Dios es el analogante del ente. Esto permite hablar de Dios como *ens* sin contradicción, pues en ese caso, el participio presente indica una distinción de razón entre esencia y acto de ser, pero no real («de razón» en función de que de Dios se pueden formular dos preguntas «distintas», a saber, el *an sit* y el *quid sit* con la misma respuesta: *est*).

— segundo, el tratamiento lógico de la analogía de proporcionalidad intrínseca en Tomás[21] da la clave para que la participación de la creatura en Dios no implique ningún tipo de panteísmo: *ens participatum*, vía vertical, significa «estar siendo causado» por Dios, no ser «una parte» de Dios. Así Dios mantiene su infinita distancia ontológica de la creatura, precisamente porque ésta es finita y Dios infinito, y, a la vez, Dios penetra totalmente a la creatura a través de su permanente acto de causarla, como *causa essendi*. Por eso, por la causalidad, la analogía es intrínseca, y por la distancia infinita, la analogía es de proporcionalidad.

4. *Conclusión*

Todo lo que se estudie y se afirme de este tema es poco. No sólo sobre este mismo, ni tampoco en relación con nuestros contemporáneos, sino, fundamentalmente, en relación con nosotros mismos. El rostro de Dios es origen de infinita nostalgia en nuestro ser. Razonar sobre Dios no es más que expresar nuestro amor por Él. Y el infinito Amado se revelará totalmente aquel día donde el razonamiento calle.

GABRIEL J. ZANOTTI

---

[19] Toda la q. 5 del citado comentario al *De Trinitate* de Boecio es paradigmática al respecto.
[20] *Op. cit.*, q. 6 a.1c, 3a. cuestión.
[21] *De verit.* q. 2 a. 11c, y a. 3 ad 4um.

CUESTIONES BIOÉTICAS EN HANS JONAS, Y EN ESPECIAL SOBRE LOS EXPERIMENTOS EN SERES HUMANOS Y SOBRE LA REDEFINICIÓN DE LA MUERTE

La publicación que es materia de la presente nota, *Técnica, medicina y ética*, con el subtítulo *La práctica del principio de responsabilidad* (Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 1997), reúne una docena de sustanciosos artículos de Hans Jonas (1903-1992), quien fuera autor, entre otros libros, de *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität* (1981), *Philosophische Untersuchungen und metaphysiche Vermutungen* (1992), *Der Gottesbegrif nach Auschwitz* (1987), *Materie, Geist und Schöpfung* (1988), *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (1974) y la obra que es más conocida entre nosotros, por haber sido traducida al castellano, *El principio de responsabilidad* (1979). Precisamente el libro que ahora comentamos, fue propuesto por el autor, según lo dice en el prefacio, como la parte aplicada que había prometido en *El principio de responsabilidad*. La presente compilación fue publicada en alemán en 1985, siendo ésta la primera versión española, y casi todos los trabajos que incluye aparecieron poco antes de esa fecha en revistas germanas o estadounidenses, algunos con modificaciones en su nueva edición.

Aquí reseñamos algunas de las muchísimas cuestiones que aborda el autor y adicionamos algunos comentarios, deteniéndonos especialmente en los dos temas que mencionamos en el título de la nota.

1. En el capítulo «La técnica moderna como objeto de la ética» se plantea si constituye la técnica en su estado actual una materia tan peculiar que reclame un esfuerzo del pensamiento ético *distinto* del que se ha dedicado a indagar la acción humana en general, lo cual responde afirmativamente, ofreciendo las siguientes razones, entre otras: 1) Que a diferencia de las materias clásicas, en que había la alternativa entre un uso bueno y un uso malo de los medios del obrar, aquí tenemos usos que, al hacerse en gran escala, conducen necesariamente a lo malo junto con lo bueno (pp. 33s.). No es ya el problema de las cosas malas que es dable prohibir (por ej. armas atómicas), sino de las cosas buenas (v. gr. el reactor nuclear para usos pacíficos, que va depositando su veneno para futuros milenios) (p. 37). «El punto principal —señala Jonas— es que precisamente las bendiciones de la técnica, cuanto más dependemos de ellas, más contienen la amenaza de transformarse en una maldición. Su innata tendencia a la *desmesura* hace aguda la amenaza» (p. 38).- 2) Que antes la ética sólo tenía que ver con el bien del hombre, y ahora en cambio tiene que ver con todo lo vivo, con todas las especies de la biósfera (p. 36). El autor, al respecto, habla de una «ruptura del antropocentrismo» en el filosofar ético.

2. En el capítulo intitulado «En el umbral del futuro: Valores de ayer y valores para mañana», el pensador alemán discurre brevemente sobre valores permanentes, sobre «valores envejecidos» y sobre «valores nuevos». Considera allí especialmente dos cambios de valores. Uno se refiere a la «beneficencia», al alivio de la miseria ajena, imperativo proclamado tanto en las morales religiosas como en las convencionales. Observa que «en el Estado moderno la mayoría de esas actividades han sido sustraídas al

sentimiento y la acción personales y han sido transferidas al sistema público de bienestar», y asevera que la beneficencia tendrá un lugar reducido entre los valores del mundo del mañana (p. 46). El otro valor sobre el cual reflexiona es la fortaleza, que según el autor, así como ha sido muy enaltecido en el pasado, tendrá escaso espacio en el futuro. Dado el poder de las armas actuales, la humanidad no puede permitirse actualizar este valor en la guerra, y si lo hiciera, de todos modos «la bravura personal tiene poco que hacer frente al decisivo poder de la técnica impersonal». Quedan sólo las ocasiones del valor cívico y también algunas oportunidades de la vida cotidiana, pero tales ocasiones son casuales y no están, como en el caso de lo militar, organizadas voluntariamente (p. 47). En sí mismas, las dos virtudes referidas siguen siendo valiosas: La caridad es mejor que la dureza de corazón, la valentía es mejor que la cobardía; pero —dice Jonas— pasan a ser sólo «virtudes para las emergencias» (p. 47).

De nuestra parte, si consideramos los conflictos bélicos sucedidos después del escrito del autor, como fueron la guerra de las Malvinas y la del Golfo Pérsico, podemos ver el cumplimiento paradigmático del juicio de Jonas sobre el nulo influjo del valor y el absoluto imperio causal de la superioridad tecnológica.

Allí mismo se dedica una meditación a la «austeridad», valor de antigua data, y presente en todos los sistemas éticos, como «continencia» y «moderación». En tal modalidad, advierte el autor, es un valor recientemente pasado de moda, pero sin embargo hoy recobra valía, en otra versión: No ya como algo referido a la perfección personal, sino como moderación del *consumismo*, para no agotar las reservas del planeta, para evitar la extinción de las especies y aminorar la contaminación (pp. 49s.). Ahora bien, el freno del consumo lleva consigo el freno de la producción, con lo cual la austeridad en tal versión hodierna entra en pugna con el ideal del rendimiento máximo, de la máxima *productividad*, el cual por ello mismo ya no puede ser un ideal incuestionable, concluye Jonas (p. 51). La observación del autor lleva inevitablemente a reparar en la contradicción que a menudo vivimos en nuestra cultura, al afirmarse la preservación de la naturaleza, y simultáneamente su implacable destrucción, por la vía de las apeticiones inmoderadas y la creación de falsas necesidades en la multitud mediante las técnicas del marketing.

3. En el capítulo que lleva por rúbrica «Ciencia sin valores y responsabilidad: ¿Autocensura de la investigación?», así como en el siguiente, intitulado «Libertad de investigación y bien público», el pensador germano se cuestiona si el científico, por el solo hecho de las investigaciones que realice sobre la naturaleza, puede tener culpa, vale decir si puede haber comportamiento inmoral en la mera obtención del conocimiento. Antes de lo sucedido con los físicos atómicos en relación con Hiroshima, había reglas de conducta de índole ética que regían la actividad del científico, pero sólo en orden a la verdad (por ej. normas que mandan ser riguroso en el método, no hacer falsas generalizaciones y, en general, no engañar ni engañarse), o sea solamente reglas de lo que se podría llamar la «ética territorial de campo científico», dice Jonas (p. 66). Pero hoy tienen sentido también otras cuestiones: ¿Debe el hombre de ciencia omitir ciertas investigaciones, *en previsión de sus aplicaciones*? ¿Debe mantener en secreto sus resultados?

Y el problema se complica si se considera que la abstención del científico concienzudo nada lograría, pues «aunque yo no lo haga otros científicos lo harán», y además

por el dilema de que, juntamente con las aplicaciones perversas del nuevo conocimiento, se hacen posibles las aplicaciones benéficas, de modo que con la censura para impedir aquéllas, vendrían a quitarse también éstas.

El filósofo alemán despliega la problemática respectiva, especialmente complicada por las facetas mencionadas, pero además por las circunstancias reales en que se lleva a cabo actualmente casi toda investigación científica: No se trata ya de un sabio que trabaja aisladamente, sino de equipos de muchos especialistas; además, no hay que ignorar los condicionamientos en que se halla un Estado por lo que se hace en los demás Estados (p. 57). A lo cual se suma que hoy en día se requieren equipos costosos, y entonces los que aportan para ello suelen hacerlo con el fin de obtener un resultado que les reporte utilidad.

A lo largo de la disertación, el autor plantea explícitamente una revisión de la convicción del *derecho a la libertad incondicionada en la búsqueda de nuevos conocimientos* (p. 57).

Otro rasgo peculiar de la técnica contemporánea en su aspecto ético está en que las fronteras entre la actividad cognoscitiva y la aplicación se hacen menos netas. Ello se ve con respecto a las técnicas recombinatorias del ADN dirigidas a la obtención de nuevos organismos. «Si esto se hace en nombre de la teoría hay que observar que para ello se amplía extrañamente el concepto de teoría: del conocimiento de *lo que es* al conocimiento de lo que *podría ser* ... sin duda un objetivo un poco menos evidente y más arbitrario de la aspiración humana al conocimiento» (p. 73).

Y como conclusión de la cuestión central planteada, expresa el autor: «La antigua distinción entre ciencia "pura" y "aplicada", es decir, entre teoría y práctica, desaparece a ojos vistas, en tanto ambas se funden ahora en el procedimiento investigador; y el conjunto así emparejado ya no posee básicamente el derecho a la libertad interna incondicionada sólo concedido al primer miembro, ya que precisamente el concepto "interno" ya no sirve. El bien público al que afecta tiene que tener voz en él... desde fuera, si es necesario; desde dentro, desde la conciencia del propio investigador, si es posible» (p. 74).

4. Consideremos ahora el capítulo «Al servicio del progreso médico: Sobre los experimentos en seres humanos». Aquí discurre Jonas sobre el consentimiento y la voluntariedad del sujeto, distinguiendo ambas nociones, sobre la relación entre individuo y bien común, acerca de los derechos de la sociedad. Parangona los conceptos de «interés» y «derecho», trata de la diferencia que hay para una persona entre ser un medio, lo cual no es en sí objetable y «ocurre constantemente en las relaciones sociales de todo tipo» y convertirse en una cosa (p. 78), reflexiona sobre los casos de sacrificio de la vida del individuo por la comunidad y los considera en el marco de la teoría del «contrato social» (pp. 82s.), y también a la luz de la «regla de oro» (p. 89).

Hans Jonas concibe los experimentos en seres humanos, en los casos excepcionales de ciertas enfermedades que afectan el estado actual y futuro de la comunidad- como «formas extraordinarias de servicio públicamente exigido al bien común» (p. 86). Brinda un ejemplo concreto: La sociedad no puede permitirse dejar que una epidemia se extienda sin freno, o que la tasa de mortalidad supere constantemente la tasa de natalidad. Sentencia el autor: «Una sociedad, como conjunto [...] no puede permitirse tales situaciones y éstas muy bien pueden hacer necesarios recursos extraordinarios,

incluyendo la invasión de los sacrosantos ámbitos privados» (p. 85). Pero cuando no se trata de una emergencia pública, sino tan sólo del progreso médico, v. gr. el hallazgo de cura para el cáncer, no es admisible exigir al individuo ninguna aportación de su ser físico. Se trata de «lo más privado de lo privado, la esfera de lo no comunal, inalienable» (p. 87).

Como conclusión, expresa: «No olvidemos que el progreso es un objetivo facultativo, no forzosamente obligatorio, y que especialmente su ritmo, por apremiante que se haya vuelto desde el punto de vista fáctico, no tiene nada de sagrado. Pensemos que un progreso más lento en la lucha contra la enfermedad no amenaza a la sociedad, por doloroso que pueda ser para aquellos que tienen que lamentar que precisamente su dolencia no haya sido curada en su momento: pero que la sociedad sí se vería amenazada por la erosión de esos valores morales cuya posible pérdida por un impulso demasiado desconsiderado al progreso científico dejaría sin valor la posesión de sus más deslumbrantes éxitos» (p. 98).

Hay que lamentar que Hans Jonas haya omitido por completo tratar de la experimentación médica en niños sanos, cuestión de gran actualidad, y que sirve de piedra de toque para discernir si una doctrina bioética es *principista* o *utilitarista*, teniendo en cuenta que la realización de ensayos en estas personas resulta muchas veces imprescindible para adelantar la investigación de la etiología o de terapias para dolencias infantiles, o para otras cosas que sólo pueden conocerse experimentando sobre párvulos, como son por ej. las enfermedades no exclusivas de esa edad, pero que en el caso de los niños tienen especiales características, o en general, en los casos en que los resultados obtenidos en las pruebas con adultos, no pueden extrapolarse automáticamente con respecto a los niños. Ahora bien, cuando la experimentación es riesgosa para estos sujetos, y no tiene por objetivo la salud de la misma persona sometida al ensayo, sino la salud de otros, es una acción que, aunque pueda resultar útil para otros individuos, entraña una doble objeción moral insuperable: 1°) Se trata de personas que no pueden dar válidamente el consentimiento correspondiente, y éste no puede ser suplido por nadie, dado que la acción no es en beneficio del menor. 2°) La vida humana, la integridad del cuerpo y la salud son bienes indisponibles, de modo que el ponerlos en peligro, aun en el caso de personas mayores que den su consentimiento debidamente informadas, sólo puede justificarse como medio necesario para la salud de ellas, pero de ningún modo cuando se trata de personas sanas y se experimenta con el fin de lograr un progreso de la ciencia médica. *El fin no justifica los medios.*

Hay que tener presente que el lanzamiento de la «nueva bioética» (en sus juicios, presupuestos, métodos) y la difusión de sus supuestos tres principios, pretendidamente justificantes de las decisiones bioéticas («principio de autonomía», «principio de benefricencia» y «principio de justicia»), fueron precisamente suscitados en la ocasión del informe elaborado en 1977 acerca de ensayos médicos en niños, por una Comisión gubernamental de los Estados Unidos (*The National Comission for Protection on Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research*), la cual tuvo por cometido estudiar las condiciones en que debía prohibirse o permitirse esa clase de ensayos científicos. Dicha Comisión oficial publicó el año siguiente el llamado Informe Belmont *(Belmont Report)*; si se consulta tal documento, se puede notar que la triada de los «basic ethical principles», como se los ha denominado, fueron ideados en realidad

para dejar de lado el benemérito *Código de Nüremberg* de 1947 (que en el primero de sus artículos prescribe «el consentimiento voluntario del sujeto humano es *absolutamente esencial*») y la *Declaración de Helsinki* de 1964, revisada en Tokio en 1975.

En lo que respecta a la autoexperimentación del investigador y a los ensayos con personas reclutadas dentro de la comunidad científica, Hans Jonas los aprueba, sin poner límites en cuanto al riesgo corrido, y descartando expresamente el requisito de que el objetivo de la prueba sea realmente importante. Y explica: «Por sí mismo, el investigador es libre de prestar oídos a su obsesión, poner a prueba su intuición, probar su suerte, seguir el atractivo de la ambición. En tanto que se expone a sí mismo y a otros consagrados de la comunidad investigadora al reto del experimento, *aun no se ha pisado el terreno problemático*» (p. 91). Objetamos la tesis en cuanto, al no poner ninguna cortapisa, afirma una excesiva disponibilidad de la persona sobre sí misma, oponiéndose así a primeros principios de la ley natural.

5. En el capítulo intitulado «Hagamos un hombre clónico: de la eugenesia a la tecnología genética» Hans Jonas trata de la «eugenesia negativa», o sea la intervención que busca evitar la transmisión de genes patógenos o inconvenientes, apartando a sus portadores de la reproducción, y la defiende, ofreciendo la siguiente justificación: «Al diabético congénito se le puede decir que debe su posibilidad de reproducirse a una creación social, el arte médico, lo único que (mediante la administración de insulina) le ha permitido alcanzar la edad fértil: como *quid pro quo* se le puede exigir el sacrificio de ese derecho en interés de la sociedad y de la futura integridad biológica de ella» (p. 116). Luego se refiere a la «eugenesia positiva», es decir la selección humana planificada con el objetivo de mejorar la especie, lo cual rechaza terminantemente, por todos los despropósitos e inconvenientes que habría de generar, así como los problemas que surgirían sobre los criterios para la selección y los sujetos que habrían de decidirlos (pp. 117ss.).

Luego se explaya acerca de la clonación, en medulosas reflexiones (pp. 122-130), que nos es imposible reseñar aquí. Simplemente subrayamos la afirmación del autor de un cierto *derecho a la ignorancia* que se vería conculcado en aquellas personas que serían *clones* de otro. Postula Jonas la vigencia de un imperativo moral: «*Respeta el derecho de toda vida humana a encontrar su propio camino y ser una sorpresa para sí misma*». El autor se cuestiona luego la compatibilidad de esto con el antiguo desiderátum *Conócete a ti mismo*, ensalzado desde los tiempos de Delfos como característica de una vida humana superior. Lo resuelve enalteciendo el valor del *autodescubrimiento*, por el cual uno llega a conocerse «a través de las pruebas de la vida» (p. 130).

En el último tramo de este capítulo discurre brevemente acerca de la ingeniería genética, o sea sobre la modificación del ADN, iniciada a fines de la década del 70. Mediante la adición, exclusión y reordenación de los elementos de aquél, el *homo faber* ya puede provocar desviaciones en la estructura de un ser vivo, puede lograr *nuevos tipos de seres vivientes*. Y también cuenta ya con la posibilidad de hacerlo en el mismo hombre, con el resultado de la atrofia de determinadas cualidades, o el añadido de habilidades para tareas especiales en un mundo tecnológico (por ej. para los viajes espaciales) (p. 132). Se trata de una dimensión distinta de la anterior. En la clonación se busca mantener un resultado de la naturaleza más allá de su producción singular; en la ingeniería genéticam en cambio, se persigue la producción de formas vivientes que no están dadas en la naturaleza.

Jonas nos adelanta algunas consecuencias para el caso de que el hombre decida concretar tales posibilidades: Se rompería la *unidad de la especie* como tal, e incluso el término *hombre* se volvería ambiguo. ¿Qué serían las «criaturas derivadas»?, ¿cuáles sus derechos, cuál su status en la comunidad? Y añade: «Si tales criaturas pudieran algún día dictar las condiciones, se podría hacer la pregunta al revés» (p. 132). Tales seres espirituales serían hechos así distintos no por causa de ellos mismos, sino para utilidad de los otros. ¿Qué sucedería entonces si luego se hacen innecesarios para tal finalidad?, se pregunta el autor. ¿Su eliminación utilitaria? Como nos hace ver el pensador alemán, las realizaciones de la genética, así como sus posibilidades y las eventuales novedades que se entrevén promueven cuestiones filosóficas, y ello no sólo en el terreno de la ética, la filosofía política y la antropología, sino también en el campo de la *ontología*.

6. Otro capítulo de gran interés es «Muerte cerebral y banco de órganos humanos: Sobre la definición pragmática de la muerte». Ubiquemos la ocasión de este artículo, cuya versión originaria proviene de 1968, y de acuerdo con lo que el propio autor nos refiere. Recordemos que el primer trasplante de corazón humano se efectuó en Sudáfrica en 1967; en agosto del año siguiente una Comisión ad hoc de la *Harvard Medical School* dictaminó sobre la muerte cerebral como nueva definición de la muerte, con el fin de zanjar las controversias acerca de la obtención de órganos para el trasplante, en un informe que se hizo famoso en la época, y que fue redactado por Henry Beecher. Hans Jonas le dirigió de inmediato severas críticas, que fueron publicadas el año siguiente, con el título «On the Redefinition of Death» (en *Daedalus*, nº 6), y cuyas tesis fueron mantenidas por el autor hasta su muerte. Las observaciones de Jonas suscitaron la reacción adversa de la mayoría, y también coloquios del autor con médicos, que motivaran la elaboración de un artículo más detallado, que el filósofo alemán intituló «Contra la corriente» («Against the Stream», 1974), muchas veces reeditado en antologías de deontología médica.

Hans Jonas impugnó así la idea mayoritaria sobre la «muerte cerebral», que él vio como anticipación forzada del momento de la muerte y falsa definición de ella, con el único designio de facilitar el trasplante de órganos frescos. Ha sostenido el autor: El estado de coma irreversible basta para omitir lícitamente la prolongación de la vida humana con medios artificiales, ya que tal estiramiento de la existencia no tiene sentido para el paciente mismo en tal situación; pero tal estado de coma no sirve para justificar ablaciones, o sea la mutilación de un cuerpo humano; para que esto sea lícito se requiere ineludiblemente la *certidumbre* de la muerte, lo cual no se da mientras haya actividad del corazón (p. 147).

No hay duda de que mientras se tenga actividad cerebral, hay vida del todo, y que si sólo hay vida de células y tejidos no hay ya vida del todo. Pero la cuestión a discutir se presenta con respecto al estado de la persona en que subsiste la función circulatoria, faltando toda función cerebral. Hans Jonas dice: Aunque la circulación sanguínea y la respiración sean llevadas a cabo por subsistemas, los efectos de ella se extienden por *todo* el organismo, pues aseguran el mantenimiento del resto de sus partes. Señala el filósofo alemán que suele confundirse el cese irreversible de la función respiratoria con el cese irreversible de la espontaneidad de la función respiratoria: que lo que ocurre en el caso del comatoso es lo segundo, pero ello no importa la muerte (p. 151).

Jonas interpreta que hay una concepción filosófica entrañada en la tesis que impugna: La identificación del ser humano con el cerebro, y un *dualismo cerebro-cuerpo* que recuerda el dualismo cartesiano *alma-cuerpo*. Tan individual como el cerebro es el todo corporal controlado por aquél, observa el autor. El cuerpo es tan «yo mismo» como el cerebro. Argumenta el autor con la irrepetibilidad de las huellas dactilares y con la singularidad de las reacciones inmunológicas de cada individuo, para apoyar la tesis de la singularidad y *yoidad* del cuerpo (p. 155). Jonas abogó, en consecuencia, y hasta el fin de su existencia, porque la extracción de órganos se hiciese sólo después de suspenderse la respiración artificial y constatarse toda ausencia de vida, aun cuando las condiciones de los órganos, al proceder de tal manera, ya no son óptimas (pp. 157s.), lo cual explica que en la práctica el corazón se extraiga siempre *batiente*.

La redefinición de la muerte, como era de esperar, adquirió prontamente consenso, en el estamento médico así como entre los moralistas, y fue ingresando también en las leyes. Hoy reina soberanamente, de modo casi unánime, en todas partes, con muy pocas excepciones, como es el caso de Japón, donde es rechazada.

Claro está que el estado de vivo o muerto de un ser humano no depende de consensos ni de convenciones humanas, sino que es un hecho natural. Al respecto, el saber filosófico cosmológico evidencia que es un mismo principio en el hombre el que mantiene organizado el cuerpo, el que dirige las funciones nutritivas, el que experimenta las sensaciones y el que ejerce las funciones intelectivas. En consecuencia, mientras se mantenga *por sí mismo* el organismo como tal, o sea mientras la organización del cuerpo humano se conserve *como un todo* por acción del mismo organismo *(motus ab intrinseco)*, ello implica que subsiste en él el referido principio organizador. Allí donde todavía haya organización de la totalidad del cuerpo, allí subsiste el principio que es causa de tal organización, subsiste el principio vital inmaterial (que es también el principio causal de todas las otras actividades vitales, según se ha dicho), principio que se denomina *alma* en el lenguaje técnico de la filosofía, y que juntamente con la materia constituye el ser vivo. Si el referido principio inmaterial, y la consiguiente unidad del ente que resulta de la presencia de tal principio, implican la vida del ente, correspondientemente sólo cabe hablar de muerte cuando el principio vital inmaterial o alma se separa de su coprincipio material. En suma, si la organización del cuerpo como un todo supone necesariamente la actuación del referido principio, mientras haya realmente organismo o un todo corporal que se mantenga organizado por sí mismo, aunque menoscabado, no hay muerte. Mientras un cuerpo conserve su unidad por actividad espontánea, por impulso interno, no hay muerte.

Lo dicho es suficiente para afirmar sin duda la existencia de vida humana mientras se conserven las funciones vegetativas, ejercidas espontáneamente, aunque se hayan perdido totalmente la conciencia y la sensibilidad. La cuestión por discutir, por ende, queda circunscripta a los estados comatosos más profundos, aquellos en que además de haberse perdido las capacidades cognoscitivas, se ha perdido la capacidad de coordinación espontánea del organismo. Con respecto a esta situación, es razonable pensar en la desaparición de la unidad del ser humano, y por ende el cese de la vida del individuo como tal, que sería seguida por la vida de órganos que vendrían a funcionar de modo independiente un tiempo más, y de manera que la relación que se conserve entre ellos vendría a ser un efecto de acciones mecánicas, físicas y químicas aplicadas

artificialmente y desde afuera por la técnica médica, pero de ningún modo esa relación entre los órganos resultaría de la actividad espontánea de un organismo que, en el sentido estricto del término, ya no existiría, pues no tendría la unidad característica de un organismo, en tanto se trataría tan sólo de un conjunto de órganos con vida meramente orgánica y particular, aunque coordinada durante algunas horas o días por medios técnicos que actúan desde fuera. Este es el estado que las leyes suelen caracterizar como "muerte cerebral", y para cuya constatación señalan una serie de pruebas.

Sin embargo, todavía el asunto es dudoso, según nos parece. El problema está en que para reputar que ha cesado la vida de una persona se requiere no sólo la certeza del cese de toda actividad cerebral, sino además la *certidumbre de la irreversibilidad de* ello. Y no se trata de un escrúpulo excesivo, si se tiene en cuenta que desde 1970 hasta hoy se han ido aumentado, en la praxis médica y en las reglamentaciones legales, las pruebas exigidas para declarar la muerte cerebral, descubriéndose insuficientes las anteriores, y se han ido estableciendo excepciones, o sea varios supuestos en que hoy se sabe que puede haber retorno de la función encefálica, y que durante años habían sido tenidos por situaciones irreversibles.

Independientemente de cuál de las respuestas sea aquí la verdadera (de nuestra parte nos hallamos en estado de duda), lo cierto es que el fuerte interés en salvar vidas, vivo en la sociedad y en lo médicos empaña y aun contamina la faena teórica de la definición de las muerte. Aquello que se da en la moral en general, señalado por Aristóteles, en cuanto a que los afectos no pueden influir en los razonamientos del geómetra, pero pueden afectar los juicios concernientes a la acción moral (*Etica a Nic.* VI, 5), tiene notable aplicación en el presente tema. La tesis cuestionada, en cuanto sustenta una definición de la muerte «exclusivamente a los fines del trasplante», como suelen decirlo las mismas leyes, entre ellas la argentina, llega a dejar de lado el mismo principio de no contradicción.

Volviendo ahora al escrito de Hans Jonas, es interesante la incoherencia que señala en los seguidores de la tesis de la muerte cerebral y en las legislaciones que la receptan, en cuanto se concibe al sujeto como un cadáver al efecto de la ablación de órganos, pero sin embargo no se admiten otras prácticas útiles que debieran admitirse sin objeción si se tratara realmente de un cadáver, como es por ej. su uso como fuente de sangre que se autorregenera, o como material de práctica quiúrgica para los estudiantes (p. 153).

El autor germano reconoce que hay facetas del progreso técnico que afectan más al destino general de la humanidad, que este asunto que se refiere sólo a hombres comatosos, pero que le parece muy significativo en cuanto nos ilustra acerca de «los factores que nos inclinan a dejar seguir su curso a los nuevos logros de la técnica debido a sus beneficios palpables, a doblegarnos al dictado tecnológico» y además muestra la triste suerte, «desesperada a veces, de la objeción ética independiente» (p. 158). Hay que notar, sin embargo, que tan concienzuda actitud de Hans Jonas resulta incoherente con su benigno juicio estimativo respecto del aborto de los seres humanos defectuosos: «Sin duda el hallazgo de un daño grave e incorregible, como el mongolismo, es la mejor de las disculpas para el aborto», dice en otro lugar de la obra (p. 117).

Finalmente, me permito remitir al lector interesado, a la reciente publicación de cuatro disertaciones sobre el tema, que expresan tesis divergentes en ciertos puntos

(Hugo Obiglio, «A propósito de una definición sobre la muerte. Bases para una discusión sobre el tema»; Eduardo Paoletti, «Trasplante de órgano único y diagnóstico de muerte cerebral»; Mariano Morelli, «Muerte cerebral y ley de trasplantes. Introducción»; y Camilo Tale, «Sobre la denominada «muertecerebral» y sobre la ablación del corazón humano para su trasplante, desde el punto de vista ético», todas en *El Derecho*, Buenos Aires, 24.4.97).

7. En el capítulo que lleva por rúbrica «Técnicas de aplazamiento de la muerte y derecho a morir» el filósofo alemán rechaza de plano la eutanasia, «no sólo porque lo prohiben las leyes (las cuales pueden ser modificadas)», aclara, sino porque el médico obra en ella como dador de la muerte (aunque sea a petición del enfermo), contrariando así abiertamente su profesión. También reprueba Jonas la colaboración del galeno al suicidio decidido por el paciente, por ej. mediante la entrega del fármaco letal (p. 167). Netamente distinta es la cuestión de la interrupción de los medios que prolongan la vida inútilmente, y al respecto expresa que *sólo un sofista puede equiparar el dejar morir con el matar* (p. 168). Además, afirma la licitud ética del acto que causa acortamiento de la vida, cuando ello resulta indirectamente de la administración de drogas analgésicas imprescindibles para aliviar el dolor en los estados terminales, pero siempre que no se pase por alto el consentimiento del paciente (pp. 168s.), en lo cual podemos ver que en este punto el autor concuerda totalmente con la doctrina del Magisterio de la Iglesia (Cfr. Pío XII, *Discurso en torno a tres preguntas de religión y moral concernientes a la analgesia*, 2./2.57, nº 39ss.).

8. En el último capítulo, intitulado «De conversaciones públicas sobre el principio de responsabilidad» se reúne el conenido de una mesa redonda o simposio (en Austria, 1981) y de un reportaje en que participó el autor y motivado por la publicación del libro *El principio de responsabilidad* ya referido. De aquí sólo mencionaremos, *brevitatis causa*, dos ideas del autor.

No se trata de que una ética haya de reemplazar a otra, sustenta Jonas, sino que se añaden nuevas clases de acciones que implican nuevas obligaciones, lo que constituye nuevas provincias de la ética (pp. 176 y 178). Hay cosas que antes no estaban en el círculo del poder humano y por ello no se cuestionaban, por ej. si es admisible o no modificar algo en la composición genética del hombre.

En la actualidad muchos graves problemas éticos se refieren al comportamiento de grandes grupos (la industria farmacéutica, la moderna agricultura, el urbanismo) o de la sociedad en general, y aun de toda la humanidad técnico-civilizada (pp. 178s.). La mayoría de las veces la cuestión ética ya no es cómo he de obrar en mi vida personal, sino ¿qué debemos hacer, *como sujeto colectivo*? «La mayoría de los grandes problemas éticos se han vuelto cosa de la política», concluye el pensador alemán.

CAMILO TALE

Universidad Nacional de Córdoba.

BIBLIOGRAFÍA

ALFONSO GARCÍA MARQUÉS, *Vico. Unidad y principio del saber.* Nau llibres. Valencia 1995. 239 páginas. ISBN 84-7642-419-1.

Este libro es un intento de reconstruir el pensamiento viquiano acerca de la unidad de las ciencias en los diversos momentos de la obra del napolitano. Como no podía ser de otra manera el principio fundamental sentado por Vico es el *verum factum.* El principio sostiene que el criterio último de la certeza es el hacer o el haber hecho una cosa; sabemos verdaderamente algo cuando conocemos aquello que hicimos. Una directa consecuencia de esto es que el hombre no alcanza una ciencia perfecta sobre las cosas que él no hace, como es la naturaleza física, por ejemplo. Sí en cambio tenemos un conocimiento completo de la matemática, porque el principio de ellas está en la mente humana y ella misma hace las realidades matemáticas a medida que las piensa.

En base al *verum factum* y a esta consecuencia, podemos explicar los fundamentos de la física moderna, la cual se apoya en la experimentación y en el uso de la matemática para estudiar los cuerpos. En efecto, experimentar es una manera de rehacer un efecto natural. El científico que encuentra la manera de volver a producir un efecto conoce de algún modo los elementos que lo componen y al haber hallado el medio de hacer una cosa, posee la ciencia de ella. Probar con experimentos en física es haber hallado la certeza. Vico acepta que la ciencia sea de universales, pero no de abstracciones. Los géneros de que trata la ciencia son los modos en que una cosa se produce. Son las causas de las cosas, antes que conceptos; las formas formantes del pensamiento neoplatónico (pp. 27 y 50). La componente matemática de la física moderna encuentra su explicación en el *verum factum,* ya que mediante la ayuda de un conocimiento que el hombre puede dominar, alcanzamos un conocimiento, aproximado al menos, de la realidad física.

La dimensión constructiva del conocimiento viene limitada por la afirmación de la pasividad de la inteligencia ante la verdad. El autor reconduce el tema a la distinción entre las dimensiones semántica y pragmática de la verdad (adecuación, concordancia de nuestra mente a la realidad, por un lado y conciencia de esa concordancia, por otro), de acuerdo a la explicación que al respecto da el Prof. Fernando Inciarte, de Münster. Y acerca esta explicación a los conceptos viquianos de *certum* y *verum.* Pero a mi entender el problema de la certeza tiene en Vico un interés mayor. El origen de la certeza no puede venir sino de los principios de la ciencia. Esos principios no se obtienen exclusivamente a partir de la experiencia, por más que en ella sean reconocidos, ya que son universales, mientras que la experiencia es siempre limitada. El autor reconoce que es una constante en la filosofía de esta época rechazar el paso de lo individual sensible a lo universal inteligible (p. 92, n. 194). Pero entonces la mente recibe los principios de otra fuente. Es sabido que Vico

dejó expresamente sin resolver el problema, pero manifestó siempre su preferencia por Malebranche, quien subraya la estrecha conexión entre la mente humana y la divina. Dios crea en nosotros las ideas de las cosas: es la tesis a la que Vico admite que se inclinaría en última instancia. El alma humana es la semejanza de Dios; su modo de conocer es por lo tanto semejante. Ve los principios en la mente de Dios y por eso se dice que los toma de la metafísica. Estas exageraciones, que podríamos llamar de corte ontologista, se mitigan si tenemos en cuenta otras afirmaciones de Vico: «habes metaphysicam humana imbecillitate dignam»; una metafísica adecuada a la debilidad del hombre sería impensable si lo primero conocido es el mismo Dios. Por otra parte la alteridad está recalcada desde sus primeros escritos: «expressissimum Dei simulacrum est animus», dice en la primera oración inaugural (1699).

El innatismo no es reemplazado por un proceso de ideación más cercano al aristotelismo (así se sostiene en las pp. 91-100), sino que responde en definitiva al carácter de la Ciencia Nueva, buscada por Vico desde su juventud. No se busca una fundamentación del mundo de la naturaleza sino del mundo humano, es decir del mundo civil, puesto que la naturaleza humana se despliega en la vida social. No se trata sólo de encontrar los principios de todas las ciencias, sino de dar razón de la historia de las naciones, las cuales no podrían existir sin las religiones, los matrimonios estables y el respeto a los difuntos. La conciencia de la existencia de Dios reduce a los hombres a la humanidad, puesto que enseña a obedecer, a vivir la castidad de los matrimonios y a venerar a los que han partido de este mundo. Al reconocer a Dios en su interioridad, el hombre adquiere conciencia de su dignidad, libertad e inmortalidad. Advierte que su autoridad está bajo la soberanía o autoridad de una divinidad, se encuentra frente a frente con sus propias acciones y teme el juicio de Dios sobre su destino final. Sin estos principios —cuyas manifestaciones están en que no ha habido pueblo alguno de la antigüedad sin religión, en el cual los matrimonios no hayan estado legislados de alguna manera y en el que los muertos no hayan recibido enterramiento, lo cual es una prueba de la creencia en la inmortalidad— ninguna nación habría podido subsistir. El descubrimiento viquiano del *verum factum* va a parar al reconocimiento de la providencia y, simultáneamente, de la espiritualidad del alma humana. La providencia rige todo lo existente pero al hombre mediante su cooperación. El hombre podría advertir su presencia en el mundo natural, pero como de él no tenemos tanta certeza como del humano, es en la consideración del mundo de los hombres que alcanzamos una prueba de la providencia divina.

Vico volvió a llevar la filosofía al tema del hombre y Dios (cfr. *De universalis iuris principio et fine uno*, n. 33). En esto se asemeja notablemente a Kant, quien sin embargo sólo consigue una filosofía exigencial, postulatoria, sin fundamento metafísico, ya que para él la metafísica es un intento vano. La metafísica viquiana en cambio no es buscada como una función o resultado de la experiencia sensible, lo cual encerraría al alma en la inmanencia de sus sensaciones. En este sentido me parece que García Marqués no alcanza a ver adecuadamente que la obra viquiana no es principalmente una fundamentación de la experiencia sensible en lo suprasensible o transempírico. Creo que buscar los paralelismos con Kant puede confundir en este punto. Todo el libro está permeado de la cuestión de si podemos entender el *verum factum* en sentido trascendental (=metafísico) o no; pero me parece que trascendental no es equivalente a metafísico. Los principios trascendentales kantianos son función de la experiencia sensible. Es por eso que todo lo que Kant diga del espíritu y de la moral tiene un carácter exigencial, es decir insatisfactorio. La noción de espíritu de Vico pertenece a la tradición agustiniense y el conocimiento para esta tradición está lejos de ser una función de la sensibilidad. De ese modo se reduciría el espíritu a un

correlato de la naturaleza física. La misma capacidad de conocer coloca al hombre en un orden superior al de lo material (Pascal). La presencia en el espíritu humano de una luz independiente de la experiencia, que es su condición a la vez que la trasciende, será mejor desarrollada en la filosofía italiana posterior. Sujetar el pensamiento a la explicación de lo sensible conduce también al idealismo hegeliano, negador de la trascendencia de la persona humana.

El libro satisface como una visión de conjunto de la obra viquiana desde un determinado punto de vista. Pone distancia respecto de las interpretaciones erróneas de Vico (idealistas, positivistas...). La lectura sin embargo es un tanto entorpecida por la abundancia de citas y referencias, muchas veces repetidas.

Juan Francisco Franck

ANA MARTA GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*. EUNSA. Pamplona 1998. 552 páginas.

Hace un poco reseñamos, en estas mismas páginas, el primer libro de Ana Marta González, referido a un tema central en la filosofía práctica de Robert Spaemann: el de la sinergia entre las nociones de naturaleza y de dignidad humanas. Este su segundo libro, que contiene su tesis doctoral en filosofía, marca un progreso notable respecto del primero: en efecto, aquí quien habla no es fundamentalmente el autor estudiado, sino que aparecen en primer plano las interpretaciones de la autora, los desarrollos argumentativos que presenta son más personales y las conclusiones revisten una mayor dosis de creatividad. Podemos decir, por lo tanto, que este libro que comentamos revela un importante paso adelante en la madurez intelectual de Ana Marta González. Por otra parte, el tema abordado: el de los roles respectivos de la razón humana y de la naturaleza en la elaboración de los principios de la moral en el marco de la ética de Tomás de Aquino, es el más importante y debatido en la metaética tomista contemporánea; cada año aparecen numerosos libros, sobre todo en el ámbito cultural anglosajón, en los que se presentan diversas interpretaciones de esta problemática; entre los más recientes, cabe enumerar: *Aquinas's Theory of Natural Law*, de Anthony Lisska y *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, de John Finnis, ambos publicados por Oxford University Press.

La autora comienza el tratamiento del tema con una serie de consideraciones acerca de la noción de naturaleza en el pensamiento del Aquinate, analizando con fineza y precisión la plurisignificación de ese término en el pensamiento tomista y diferenciándolo de la concepción moderna de «naturaleza», que desemboca en la escisión entre realidad y moralidad formulada canónicamente por Hume, y que culmina en el remanido argumento que G. E. Moore llamó de la «falacia naturalista». En estos últimos casos se parte de una noción cerradamente simplista de la naturaleza, que la considera como una instancia meramente físico-empírica y, por lo tanto, completamente extraña al ámbito de la moralidad. La autora pone de relieve y explicita en detalle la enorme riqueza significativa del término «naturaleza» en el pensamiento del Aquinate, así como la que corresponde a locuciones vecinas, tales como *contra naturam* y *supra naturam*.

En el capítulo segundo, Ana Marta González desarrolla la noción tomista de ley natural, con especial referencia a su primer principio autoevidente (*per se notum*) y al papel que juegan en su aprehensión las inclinaciones humanas naturales. En este punto, la autora analiza la opinión de Germain Grisez y John Finnis, en el sentido de que el primer prin-

cipio práctico sería «pre-moral» y sin vinculación constitutiva con la noción de naturaleza humana. Ana Marta González muestra en este punto que la alternativa «razón práctica-naturaleza», que es el centro de la polémica entre los seguidores de la *New Natural Law School* y sus oponentes de Washington y Notre Dame: McInerny, Hittinger, Veatch et alii, debe rechazarse, y escribe que «la aproximación a la moral desde la noción de bien, y la explicitación de la racionalidad intrínseca a tal noción, comporta en sí misma una velada referencia a la naturaleza, ya que la naturaleza que es norma es la naturaleza-principio, es decir, la naturaleza teleológica, que obra por fines, es decir, por bienes» (pp. 143-144). Pero a pesar de esta afirmación, la autora efectúa algunas críticas a la posición de Grisez-Finnis, denunciando el carácter excesivamente polémico de sus obras y su deficiente comprensión de la doctrina tomista de las inclinaciones naturales, que los lleva a sostener el carácter «premoral» de los primeros principios prácticos y de los bienes que son su contenido.

En el capítulo tercero, González estudia la habilitación de la razón para el bien práctico, comenzando con un fino y minucioso análisis de la sentencia aristotélica *natura ad unum, ratio ad opposita,* análisis en el que se deja ver la influencia innegable de las enseñanzas de Fernando Inciarte. Estudia también en ese capítulo la noción de «sindéresis», criticando acertadamente la afirmación de Grisez en el sentido de que el primer principio práctico, conocido gracias a la sindéresis, comprendería también a los principios prácticos falsos; la autora evidencia que, en el caso de los juicios prácticos falsos, de lo que se trata no es de una aplicación incorrecta de ese principio, sino más bien de su no aplicación al juicio erróneo. Realiza después un prolijo análisis de la noción de *prudentia* y de su función en la ética tomista, para completar el capítulo con una serie de consideraciones acerca de la verdad práctica en el pensamiento del Aquinate.

En este último punto, González sigue fielmente la interpretación efectuada por Inciarte, en el sentido de que la verdad práctica no tendría su lugar propio en el juicio sino en la acción humana. Tengo para mí que esta interpretación es errada por muchas razones, de las que enumeraré sólo algunas por respeto a la brevedad que debe tener una reseña: i) porque la verdad se predica del conocimiento y este último no se confunde con la acción humana moral; no puede sostenerse, en efecto, que la acción humana moral sea un conocimiento; ii) Tomás de Aquino repite hasta el cansancio y de modo genérico que la verdad se da en el juicio, sin hacer distinción alguna entre la verdad especulativa y la verdad práctica (entre otros lugares, *De veritate* q. 1 a. 2, donde el Aquinate escribe: «Verum et falsum sunt in mente»); iii) la conclusión de las proposiciones-premisas prácticas que conforman el razonamiento práctico, no puede ser sino otra proposición, ya que el efecto no puede ser de naturaleza diversa a la de las causas; iv) en rigor, las acciones humanas son, desde el punto de vista práctico, buenas o malas; sólo de un modo analógico pudede decirse de una acción humana buena que ella es verdadera, en cuanto su forma es idéntica a la del último juicio práctico verdadero; y v) la verdad práctica se predica no sólo en el nivel prudencial, sino también en el nivel de las normas morales, que pueden ser verdaderas o falsas, y de los principios, que también pueden ser verdaderos o falsos, y es bien claro que no puede decirse de las normas y de los principios que sean actos humanos morales. Todo esto sea dicho con el mayor aprecio intelectual, tanto para Fernando Inciarte como para la autora del libro que reseñamos.

El capítulo cuarto se refiere a los roles respectivos de la naturaleza y de la razón en la elaboración de las normas morales, estudiando el sentido de la expresión *ars imitatur naturam*, sentido que la autora ilustra muy apropiadamente con los ejemplos, de sentido contrario, de la adopción legal y de la fecundación artificial. Aborda luego la interpretación

tomista de la doctrina aristotélica de la división de lo justo político en natural y legal, aclarando el sentido de la locución «justo político» en la *Sententia Libri Ethicorum*, así como de la mutabilidad e «historicidad» del derecho natural, ilustrando esto último con los ejemplos de la propiedad y la servidumbre. Al explicar esto, la autora sostiene que la expresión tomista *quasi indemonstrabilia,* aplicada a los primero principios prácticos, significaría que, para Tomás de Aquino, «los principios prácticos no son tan principiales como los especulativos» (p. 307). No estoy de acuerdo en esto con Ana Marta González, ya que considero que los primeros principios prácticos son, en el orden práctico, tan primeros como los primeros en el orden especulativo; en efecto, ambos se derivan directamente de la noción de ente, razón por la cual no parece que pueda haber entre ellos prioridad o posterioridad.

Finalmente, el el quinto y último capítulo, la autora estudia la doctrina tomista acerca de la maldad de los actos humanos, analizando y sitematizando acertadamente la cuestión de las fuentes de la moralidad y deteniéndose especialmente en la crítica de las interpretaciones proporcionalistas de la ética tomista y en la doctrina de los actos intrínsecamente malos, o «absolutos morales», que caracterizan de un modo fundamental a la ética de Tomás de Aquino. La autora introduce estos últimos temas con una comparación —que en mi opinión debía haber ocupado el lugar de una conclusión que resulta ausente— entre las ética ilustradas y la ética tomista; allí centra su argumentación en un párrafo del libro X de la *Ética Nicomaquea*, en el que el Estagirita resume las tres causas a las que habitualmente atribuyen los hombres el «llegar a ser buenos»: la naturaleza, el hábito o virtud y la razón. Ana Marta González sostiene que la tarea de articular estos tres pilares de un modo equilibrado ha sido el principal mérito de la filosofía moral de inspiración clásica. Por el contrario, afirma la autora, la ética moderno-ilustrada se centra exclusivamente sobre la norma de la razón, habiendo dejado de lado tanto a la virtud como a la naturaleza y rompiendo el delicado equilibrio que caracterizaba a la moral de matriz aristotélica. En efecto, la ética ilustrada rompió con las tres fuentes clásicas de la objetividad moral: la tradición, la naturaleza y la Revelación, y toda la historia de la filosofía moral post-ilustrada puede resumirse como el desarrollo de una serie de intentos —siempre frustrados— por reencontrarla; estos intentos, centrados sea en el diálogo, el consenso, el procedimiento constructivo o la aceptabilidad por un auditorio universal, no han logrado superar la mera transubjetividad y no han sido capaces de otorgar a la ética la fuerza justificatoria y el equilibrio que caracterizaron a la ética de Tomás de Aquino. El libro de Ana Marta González concluye con una serie de índices: de nombres, de materias, de textos y bibliográfico, que otorgan solidez a la obra y resultan especialmente útiles al momento de la consulta.

El balance general de la obra no puede ser sino altamente positivo: el libro tiene solidez, envergadura y fuerza argumentativa; además, se centra en los temas más debatidos de la ética tomista y los analiza recurriendo a los autores más importantes; la autora conoce toda la bibliografía relevante y la utiliza con buen criterio; sus argumentaciones resultan, en general, convincentes y bien estructuradas. Se trata, por lo tanto, de una contribución de real importancia al desarrollo de la ética tomista, que contribuye positivamente al esclarecimiento de sus debates y al perfeccionamiento de sus principales doctrinas. Y la autora se constituye, luego de este libro, en una referencia importante en el complejo horizonte de la ética contemporánea. Por último, como si todo lo anterior fuera poco, el libro está muy bien impreso y tiene pocas erratas, lo que resulta especialmente importante en estos tiempos poco artesanales y de premuras editoriales.

Carlos I. Massini Correas

DEEPAK LAL, *Unintended Consequences. The Impact of Factor Endowments, Culture, and Politics on Long-Run Economic Performance*. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts y Londres 1998. X + 287 páginas. ISBN 0-262-12210-3.

Deepak Lal nació en la India y se educó en Delhi y Oxford. Ocupa la cátedra James S. Coleman de Estudios de desarrollo internacional en la Universidad de California, Los Angeles, desde 1991. Es un hombre que ha ido evolucionando hacia el liberalismo clásico, pero con teorías sumamente originales provenientes de una formación ciertamente heterogénea.

Este reciente libro suyo es una colección de datos e hipótesis que apoyan una tesis central. A cualquier persona de nuestro ambiente, formada en la rigurosidad científica de la tradición europea, puede llamar la atención que el MIT publique una obra muy despareja en ese sentido. Esto no puede atribuirse a un supuesto retraso de la cultura norteamericana, pues previamente había sido el tema de las Ohlin Memorial Lectures en la Escuela de economía de Estocolmo (1995) y de seminarios en California, Hong Kong y Buenos Aires. Quizás se podría suponer que obedece a la cuasi ignorancia absoluta de los economistas de todo lo que no sea su ciencia.

La intención original del libro, que está en la línea de las investigaciones previas de Lal, es muy interesante: analizar cómo los valores culturales inciden en la *performance* económica y política de las diversas civilizaciones: Antiguas —Egipto, Mesopotamia y Judea, India, China y el Islam—, Occidente, y la actualidad de India, China y el Sudeste asiático. La conclusión y tesis también son interesantes: sólo se han dado las condiciones para un crecimiento intensivo en Occidente, gracias al espíritu individualista fomentado no intencionadamente por la Iglesia Católica. Pero en cuanto se desciende a un nivel inferior comienzan los problemas.

Un primer problema es la visión materialista de Lal. Las culturas o «creencias cosmológicas» y las organizaciones políticas de las civilizaciones han sido determinadas por las condiciones geográficas de las mismas. Esta visión condice con diversos elementos darwinianos y neo-darwinianos y con una concepción conductista de las acciones humanas (llega a explicar las emociones, el amor y el odio sexuales mediante las sustancias neuroquímicas).

Un segundo problema, que contiene innumerables sub-problemas, es su interpretación del accionar de la Iglesia católica. Lal tendría que haber supuesto que su condición de indio podría inhabilitarlo para un análisis adecuado de estas realidades. El individualismo, entendido como la tendencia del hombre a actuar siempre siguiendo las normas de la racionalidad instrumental, explica el crecimiento de Occidente. Éste, y con el mismo, el derecho, la organización política occidental y el mercado, surgen como consecuencia del espíritu católico. En este sentido, Lal considera claves las disposiciones de los Papas Gregorio I y Gregorio VII motivadas en el «hambre adquisitivo» de la Iglesia. La misma Iglesia mitiga las consecuencias no deseables del individualismo infundiendo el sentimiento de culpa, mediante la idea de pecado original y sus regulaciones estrictas en materia sexual, que sometían a los hombres a la absolución de los funcionarios eclesiásticos.

Siempre según Lal, este proceso falla en cuanto avanza la secularización con el correr de los años. La ilustración sólo considera una idea «lavada» de un dios relojero, que se pierde definitivamente con la muerte de Dios. El vacío de la creencia católica es llenado por otras creencias cosmológicas (la última, el «eco-fundamentalismo») que no consiguen recrear la difícil ecuación individualismo-culpa, clave del desarrollo autosostenido, que había logrado el catolicismo.

Lal concluye, con una lógica que debe ser india, que Japón, India y China, están mejor preparados para recibir el legado del proceso Occidental, el mercado, despojándose de todos los elementos contingentes: las creencias, las culpas, los derechos, el igualitarismo, la familia Occidental, la democracia, etc.. La modernización no requiere una «occidentalización». Esas sociedades orientales poseen un «cemento social», la vergüenza, que las habilita para adoptar el mercado. No las puede afectar ningún proceso de secularización, ya que su cohesión social no depende de ninguna culpa y creencia en Dios. Se reirán del individualismo Occidental diciéndole: «Médico, cúrate a ti mismo».

Ricardo F. Crespo

MARÍA CRISTINA REYES LEIVA, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona*. Serie de Filosofía Española. Cuadernos de Anuario Filosófico. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Pamplona 1997. 123 páginas. ISSN 1138-3232.

Licenciada en psicología por la Universidad de Chile y en Filosofía por el Pontificio Ateneo de la Santa Cruz, María Cristina Reyes nos descubre, en este breve y compacto estudio, la concepción del ser, la libertad y el amor en la obra de Carlos Cardona (1930-1993).

La introducción del texto nos presenta a Cardona como un pensador eminentemente metafísico, movilizado por el amor y la nostalgia de un Ser que desde los inicios de la modernidad se ha ido perdiendo. El objetivo de su lucha intelectual se centrará, por tanto, en la recuperación de la «memoria metafísica» (p. 8). Pero esta reconquista no es sólo una cuestión cognoscitiva, sino que es a la par una cuestión ética, porque la metafísica, dice Cardona, «es efecto del amor y no su causa. Y éste es el conocimiento perfecto, el "conocimiento afectivo de la verdad"». En síntesis, el «momento moral» es esencial al «conocimiento metafísico», así como el «momento intelectual» lo es a la «configuración de la ética» (p. 5).

Siguen a la introducción tres grandes capítulos: el primero nos ubicará en el contexto filosófico de Cardona; el segundo describirá el olvido del ser en el inmanentismo moderno; el último propondrá los principios filosóficos fundamentales para un retorno al ser.

Capítulo Primero. A continuación de una copiosa nota bibliográfica (pp. 11-17), se detallan las cuatro fuentes fundamentales en el pensamiento de Cardona: Tomás de Aquino, Étienne Gilson, Cornelio Fabro y Søren Kierkegaard. El Aquinate es para Cardona el «Maestro del Ser» (p. 20) y su lectura la realizará bajo la guía de Gilson y Fabro. Del primero logrará la noción y resolución por una «filosofía cristiana» (p. 21), el redescubrimiento del acto de ser en Tomás de Aquino (p. 22) y el realismo como método y actitud teorética (p. 22) que exige del filósofo una «opción intelectual» (p. 23). Con respecto a Fabro, la autora cifra su influencia en la noción de «inmanencia» (p. 23) como posición especulativa opuesta al realismo y en la «originalidad primaria de la libertad como creatividad participada» (p. 24). En otro lugar se cita también la revalorización fabriana de la participación tomista (pp. 74- 75). No obstante, creemos que su influencia es decisiva y se manifiesta a lo largo de casi toda la temática cardoniana desplegada en el texto, a saber: los términos en que es puesta la diferencia entre el inmanentismo, como primacía del «ser de consciencia» y el realismo, como primacía de la «conciencia del ser» (p. 29); la afirmación del voluntarismo implícito en el *cógito* cartesiano y explicitado en el pensamiento moderno y contemporáneo (p. 30); la crítica a la verdad concebida como certeza que se consuma en la nietz-

scheana voluntad de poder (p. 46), punto compartido con Heidegger; la lectura y confrontación con el pensamiento de éste último (cap. 2), así como la lectura y redescubrimiento de Kierkeggard, quién influirá de manera contundente en la noción fabriana de la «libertad como fundamento» (p. 84) y «esencia del ser personal», y en la solución metafísica del mal; por último, el ser como acto intensivo y emergente (p. 79). Todos estos puntos se muestran planteados en los mismo términos fabrianos, sin manifestarse una «metafísica» original «de» Cardona.

Finalmente se precisa la influencia de Kierkegaard en torno a la defensa del ser personal de cara a la devastación idealista (p. 25) y respecto al conocido Yo teológico, es decir, al Yo que se reconoce a sí mismo «delante de Dios», a lo cual Cardona añade «y para siempre» (p. 25). Es así que, en la «profunda meditación» del filósofo danés Cardona descubre «"la afirmación del amor como acto de libertad» (p. 26).

Capítulo Segundo. El núcleo de capítulo reside en dilucidar el «abandono del ser en la modernidad» (p. 28). Se contraponen aquí dos actitudes intelectuales: «la propia de los filósofos del ser», «el realismo» y la propia de «los filósofos de la subjetividad», el «inmanentismo» (p. 29). Según Cardona «la esencia del inmanentismo se encuentra en la voluntad» (p. 30). Se hace presente en este contexto el pensamiento de Heidegger, crítico y víctima del «olvido del ser». En efecto, el filósofo de Friburgo, pese a sus atinada denuncia contra el formalismo escolástico y el racionalismo moderno y a su legítima búsqueda del fundamento, ha expulsado el auténco ser en aras de un fenómeno temporal y ha, con ello, antropologizado la verdad. Sigue a Heidegger la crítica al voluntarismo implítito en la duda y certeza cartesiana, para concluir en el nihilismo nietzscheano donde la voluntad superhumana será la constructora de la verdad y el valor .

El capítulo culmina con un apartado dedicado a la «Opción intelectual» en tanto «decisión radical que Cardona sitúa en el origen del filosofar» (p. 61) porque, en efecto, «el acto filosófoco primero es un acto de libertad» (p. 61). Permítasenos añadir que ésto significa, para nosotros, una fe filosófica. En base a esta opción se distinguen, a la postre, realismo e inmanentismo. Pero la opción intelectual no se da, afirma Cardona, «sin dependencia» de la «opción moral» (p. 65) y, por consiguiente, la elección de la inmanencia será moralmente mala ya que «El inmanentista encuentra la perfección de su entendimiento en la posesión plena de *su* verdad: un *intelligere* puro *sine re intellecta*, una conciencia pura y constitutiva [...] Pero después, cuando a eso responde una voluntad afirmada en el querer de sí, ese entendimiento tiene también de este modo un orden al bien (aparente) que es objeto propio y directo de la voluntad: se ha cerrado el círculo, la opción se confirma» (cita de Cardona, p. 67).

El inicio del pensamiento moderno con el *cogito*, contrapuesto a la evidencia primera del ente como inicio del realismo, implicaría una «certeza sin evidencia», una «fe humana» convertida en un «hecho quasi religioso» (p. 68) y causado por la «aversión al principio del ser» junto a una equívoca elección «del amor de sí» (p. 69). Ahora bien, nos preguntamos, ¿se puede tachar sin más el fervor cristiano de un Descartes, la lucha irrefernable de un Kant por la libertad y la moral, el espíritu teológico de Hegel, calificando su actitud como una simple «aversión al ser» y egocentrismo? ¿Es que ni siquiera, en sus vidas de estudio y contemplación habrán tenido una evidencia?

Capítulo Tercero. El último de los capítulos clarifica el camino «de retorno al ser abandonado» (p. 71). Se trata de despertar la «la memoria metafísica» inscripta en la «estructura misma del hombre» por la participación del ser (p. 109). Este itinerario tiene como punto de partida el ser finito y como punto de llegada el Ser Subsistente. El pasaje de uno a otro se realiza por la participación.

La noción de participación explica tanto la composición real de la creatura (p.74) como la analogía del ser (p. 75). Señala «las coordenadas para la situación metafísica de la criatura y le da su fórmula más radical» (p. 99), es decir, manifiesta su dependencia intrínseca del Ser por Esencia, «perfección absoluta y omnicomprenhensiva, del que todas las perfecciones [...] no son más que participaciones» (p. 79). Ahora bien, la partipación de estas perfecciones se realiza según una gradación de menor a mayor intensidad. En el caso del hombre, su perfección emerge constituyéndolo en un ser personal, es decir, dignificado por la «propiedad privada de su acto de ser» (p. 81), a la cual sigue la de su actuar. Desde ésta posesión el hombre puede y debe situarse «delante de Dios y para siempre» (p. 82). En relación a ésta Presencia se entienden sus derechos y sus responsabilidades. Pero hay más: la novedad de éste ser personal funda su libertad, «elemento primordial y originario del ser del hombre» (p. 84). El sentido último de esta libertad es el amor «electivo», es decir, el «*amor que se da*» (cita de Cardona, p. 86) porque la libertad misma es «posición de amor» (p. 95).

Llegamos así a uno de los temas predilectos del pensamiento y la vida del autor (p. 89), un tema cuya comprensión significa «la comprensión del universo entero, y de modo muy especial [...] de la creatura espiritual» (cita de Cardona, p. 89): el amor. Es éste, creemos, el punto más osado y crítico en la obra de Cardona, según se deja ver en el presente trabajo de Reyes. En efecto, afirma aquí Cardona la «identidad» metafísica entre ser y amor, tanto en el Ser por Esencia como en el ser participado (p. 90). En éste sentido, «la reducción al fundamento de todo el universo es una *reductio ad amorem*» (cita de Cardona, p. 90). Estas nuevas líneas de profundización son tributarias del «momento agustiniano y neoplatónico de la metafísca de Tomás de Aquino» (p. 103).

Consecuente a la identidad de ser y amor, se sostiene la identidad entre metafísica y ética: «la ética es metafísica [...] en la unidad de un pensar esencial» (Cita de Cardona, p. 108). De aquí que «para la metafísica del ser», el hombre deba «amar» (p.112). En ésta identidad el Autor se solidariza con el pensamiento de Heidegger (p. 108).

El epílogo del texto revisa y sintetiza los puntos principales ya tratados (pp. 109ss.), para concluir de modo contundente: «Es posible afirmar, por lo tanto, que la originalidad de la filosofía de Cardona radica en su peculiar comprensión del acto de ser personal [...] Es decir, Cardona descubre una particular vinculación entre el acto de ser personal, la libertad y el amor: el amor —el amor electivo— es el acto propio de la libertad. A su vez, esta última es la explicitación de la virtualidad del acto de ser personal» (p. 112).

Se anexa al texto una exhaustiva bibliografía del autor, entre las cuales cabe destacar: *Metafísica de la opción intelectual* (2a. ed, Madrid 1973); *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987; y *Olvido y memoria del ser*, ibi 1997. A partir del presente volumen vemos en Carlos Cardona un pensador que brilla, no tanto por su originalidad, sino por haber absorvido y subrayado las enseñanzas de sus ma-estros. Sobresale ante todo, más que en su metafísca del ser, en su fina observación de la a-fectividad humana.

El texto es una excelente introducción al conocimiento del Autor, con vastas reiteraciones de las ideas centrales en su pensamiento y una clara conducción a través de los diversos puntos. Lo acompaña un vasto elenco de citas, tanto de Cardona, como de los demás filósofos mencionados.

María José Binetti

EL ARTE CORÍN LUNA DE IMPRIMIR

Se terminó de imprimir y encuadernar en:
Artes Gráficas Corín Luna S. A.
Gregorio de Laferrère 1331/33
Tel.: 433-3221/3271/3385/431-2939