

INGRESADO

M F N

Nº 71

BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONÓMICAS

SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La causa. III. Los principios de causalidad eficiente y final* 163

ARTICULOS

- EDGARDO CASTRO: *El conocimiento trascendental de Dios y la metafísica de la naturaleza* 167
- FEDERICO MIHURA SEEBER: *Aportes para una caracterización del silogismo práctico* 181
- SILVANA FILIPPI: *El dinamismo ético-social y la educación del hombre según Aristóteles* 195
- RAÚL ECHAURI: *Pintura y significación* 211

NOTAS Y COMENTARIOS

- JUAN A. CASAUBÓN: *El evolucionismo, ¿una evidencia?* 219
- STANISLAVS LADUSANS: *El análisis social en la perspectiva filosófico-cristiana* 223

BIBLIOGRAFIA

V. GARCÍA HOZ: *Calidad de educación, trabajo y libertad*, (Marta J. A. Dandéu), p. 233; JACQUES GENET: *Chine et le Catholicisme*, (Gustavo E. Poirerada), p. 234; GABRIEL J. ZANOTTI: *Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia*, (Ana M. Mallea), p. 235; ERNESTO LA CROCE: *Ética e Metafísica nell'Etica Eudemia di Aristotele*, (Juan A. Casaubón), p. 238; GABRIEL J. ZANOTTI: *Persona humana y libertad*, (Edgardo Castro), p. 239.

1986

Director

OCTAVIO N. DERISI

Subdirector

VICENTE O. CILIBERTO

Secretarios de Redacción

GUSTAVO E. PONFERRADA — JUAN R. COURREGES

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON

ALBERTO CATURELLI

ABELARDO J. ROSSI

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

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

LA CAUSA

III

LOS PRINCIPIOS DE CAUSALIDAD EFICIENTE Y FINAL

I. EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD EFICIENTE

15. Principio o juicio analítico

Llámase analítico a aquel principio o juicio, en que por solo análisis o consideración del sujeto se conoce inmediatamente el predicado, es decir, sin raciocinio ni experiencia alguna.

Santo Tomás llama a tal juicio veritas per se nota, una verdad que se devela por sí misma sin intermediario alguno —sin término medio de un silogismo— con sólo atender al sujeto (S. Th., I, 2, 1).

El juicio analítico puede ser tal: 1) o porque el predicado está formalmente contenido en el sujeto, vgr., “el todo es mayor que la parte”, pues la parte está contenida en el todo; 2) o porque el predicado está exigido esencialmente por el sujeto, vale decir, que el predicado es una propiedad esencial del sujeto.

En ambos casos el predicado es conocido inmediatamente por un análisis del sujeto sin necesidad de experiencia ni raciocinio alguno.

Kant ha restringido arbitrariamente el juicio analítico al primer caso. En cambio, el segundo caso es para él un juicio sintético a priori: sintético, porque el predicado no está contenido formalmente en el sujeto; y a priori, porque es universal y necesario, o sea, independiente de toda experiencia. Para Kant la necesidad de este juicio, al no provenir del análisis objetivo del contenido del sujeto del juicio, sólo puede provenir del sujeto trascendental: de una forma o concepto a priori con que la inteligencia organiza los fenómenos, dándoles universalidad y necesidad y, convirtiéndolos de este modo en objetos o separados de la subjetividad. Se trata de la unidad de la conciencia trascendental que se aplica de diferentes modos o formas a priori a los fenómenos.

Ahora bien, esta tesis de Kant supone que la inteligencia es ciega, que no aprehende realmente el ser o verdad trascendente, y sólo organiza los fenómenos en objetos con estos modos o formas a priori, con que los informa.

Pero supuesto el valor de la inteligencia para develar y aprehender el ser trascendente, según lo hemos demostrado en los editoriales de SAPIENTIA de 1984, especialmente en el tercero —julio-septiembre—, el juicio sintético a priori

de Kant se reduce a un juicio analítico en el segundo sentido expuesto, en que el predicado es aprehendido en el sujeto, como propiedad esencial del mismo.

16. El juicio o principio de causalidad eficiente

El juicio de causalidad eficiente puede enunciarse, como lo hace Kant, del siguiente modo: "Lo que comienza a existir debe tener una causa eficiente".

Ahora bien, de acuerdo a Kant este juicio es sintético a priori, porque es a priori o universal y necesario —independiente de la experiencia— y sintético, porque el predicado no está contenido formalmente en el sujeto.

Ahora bien, es verdad que el predicado, "la causa" no está formalmente contenida en el sujeto: "lo que comienza a existir"; pero es verdad también que está esencialmente exigido por el sujeto, es decir, que es un juicio analítico en el segundo sentido, ya explicado antes. En efecto, el sujeto: "Lo que comienza a existir" tiene que pasar de la nada al ser. Y la nada no puede dar ser. Pero si algo comienza a existir o pasa de la nada al ser, se requiere que otro ser le dé el ser o que lo determine a existir. Y el ser que determina a otro a existir, es lo que se llama causa. Luego en el sujeto: "Lo que comienza a existir" hay una exigencia esencial de otro ser que lo determina a existir, es decir, la exigencia de una causa eficiente, que es precisamente lo que expresa el predicado.

17. La formulación del principio de causalidad eficiente

Santo Tomás funda la necesidad de la causa eficiente en la contingencia (De E. et Es., C. V. y S. Th., I, 2, 3, tercera vía o argumento de la existencia de Dios). La contingencia consiste en que un determinado ente —una esencia— es indiferente para tener o no el acto de ser —el esse o existencia o acto de ser—, vale decir que el acto de ser o existencia no pertenece a la esencia y ha de provenir de fuera de ella.

He aquí cómo se formula el principio de causalidad, con más profundidad que en la fórmula kantiana: "lo que existe contingentemente, debe tener una causa eficiente". Este juicio es analítico. En efecto, en el sujeto: "lo que existe contingentemente", es decir, la existencia de una esencia que no contiene ni exige necesariamente el acto de ser —esse— o existencia, hay una exigencia de que tal acto de ser o existencia, que no puede provenir de la esencia y menos de la nada, provenga de otro acto de ser o existencia, quien determina a ser o existir al ente contingente, lo cual es precisamente lo que se llama causa eficiente. Luego en el sujeto: "Lo que existe contingentemente" hay una exigencia esencial del predicado, la necesidad de otro ser en acto que lo determina a ser, o sea, la necesidad de una causa eficiente.

Esta formulación tomista del principio de causalidad eficiente es más profunda y exacta que la anterior, formulada por Kant. Porque esta segunda formulación prescinde del comienzo temporal del sujeto.

Sabido es que Santo Tomás admite la posibilidad de una creatura ab aeterno, es decir, que el mundo, aunque de hecho es temporal, podría haber sido creado ab aeterno. En efecto, Dios es eterno, capaz de crear desde toda la eternidad, y el acto de crear o tránsito del no ser total al ser, es instantáneo. Por consiguiente, no habría dificultad que Dios hubiese podido crear algo desde toda la eternidad, sin principio en la duración del mismo.

Este ser así creado no tendría principio en el tiempo, habría existido siempre, pero también Dios sería siempre natura o causalmente primero: el mundo, sin principio o comienzo temporal, tendría necesariamente principio causal en Dios, por su esencial contingencia o esencial indiferencia para ser o existir. Sólo el Ser en sí puede determinar a una pura esencia a existir, aunque sea desde toda la eternidad.

II. EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD FINAL

18. Carácter analítico del principio de causalidad final

También el principio de causalidad final es analítico, tan necesario o más que el de causalidad eficiente, ya que éste no puede actuar sino bajo la causalidad de aquél.

En efecto, ya hemos dicho que la causalidad final es la primera y principal, ya que las demás causas no actúan sino bajo su moción.

Por eso, también el principio de causalidad final no sólo es analítico, según veremos enseguida, sino que su analiticidad o evidencia inmediata proviene de su necesaria presencia para que el principio de causalidad eficiente pueda actuar y logre su actual vigencia.

El principio de causalidad final se formula del siguiente modo: "todo lo que se hace o comienza a existir, se hace o existe por un fin", o también: "todo lo que existe contingentemente ha de tener una causa final" y, finalmente, "la causa eficiente sólo puede actuar bajo la dirección de la causa final".

Este principio es analítico o evidente por sí mismo y, como tal, universal y necesario. En efecto, si analizamos el sujeto del juicio: "lo que se hace o comienza a existir", veremos que en él no sólo hay una necesidad de una causa eficiente o de un ser que lo determine para que pase de la nada al ser, según acabamos de ver —número anterior—; sino que también hay una necesidad de una dirección o finalidad, para que la causa eficiente pueda actuar en un determinado sentido. En efecto, la causa eficiente es una fuerza activa que puede actuar en diversas direcciones. Por consiguiente, para que pueda actuar, se requiere que esté predeterminada por un preciso sentido o finalidad, sin la cual no podría actuar. De aquí que el sujeto del juicio o principio de finalidad: "todo lo que se hace o comienza a existir" implica dos cosas: 1) un ente pasa de la nada al ser, de la potencia al acto, y 2) en un preciso sentido o con una determinada finalidad, sin la cual la causa eficiente quedaría indiferente para poder actuar. Ahora bien, la primera exige necesariamente un ser que con su acción

haga pasar de la nada al ser o existencia, es decir, la necesidad de una causa eficiente —el predicado del principio de causalidad eficiente—. La segunda exige necesariamente un fin o causa final, que determine a la causa eficiente en un preciso sentido, sin el cual ésta no podría actuar o determinar —es decir, el predicado del principio de causalidad final—. La causa final es, pues, necesaria para toda actuación eficiente, para que ésta tenga un fin u objetivo hacia el cual pueda dirigirse su causalidad.

Esta necesidad del fin o causa final, que hace analítico el juicio que la formula, puede ilustrarse con un ejemplo de orden físico. Una masa de agua en una altura es una fuerza —causa eficiente— en potencia. Ahora bien, esa agua con su fuerza puede canalizarse de mil maneras y orientarse en múltiples objetivos —causa final—. Por consiguiente, para que el agua con su fuerza produzca un determinado efecto —vgr. mover una turbina— se requiere también crear un canal determinado, por el cual descienda el agua para producir el efecto que se pretende.

En el ejemplo, el agua es la causa eficiente —la fuerza motora— y el canal por el cual se encauza el agua para lograr un determinado efecto, pretendido de antemano, es la causa final. Sin la actuación de ésta, la causa eficiente quedaría inmóvil sin poder actuar.

En la medida en que la causa final es anterior y necesaria para dirigir la causa eficiente hacia un determinado objeto, sin el cual ésta no podría actuar y quedaría paralizada, el principio de causalidad final es tan analítico, es decir, expresa una necesidad universal y a priori, tanto o más que el de la causalidad eficiente.

En síntesis, sin causa eficiente no hay paso de la nada al ser, de la potencia al acto, no hay determinación de un ser contingente a ser —no hay producción ni nuevo ser—; y sin causa final no hay sentido o dirección para que la causa eficiente pueda actuar o poner en acto la causalidad en un determinado sentido o efecto.

MONS. DR. OCTAVIO NICOLÁS DERISI

EL CONOCIMIENTO TRASCENDENTAL DE DIOS Y LA METAFISICA DE LA NATURALEZA

Las interpretaciones dadas de la "Crítica de la Razón pura" (K_rV) son tan variadas que constituyen una nueva antinomia que habría que agregar a los paralogismos de la razón pura. Para algunos, la intención de Kant, es destruir la metafísica; para otros, al contrario, fundar una metafísica.¹ Para Hermann Cohen² el núcleo de la K_rV lo constituye el concepto de experiencia; para Heidegger, la doctrina del esquematismo;³ para B. Rousset, el más importante de los conceptos críticos es el de objetividad; etc. No menos variada es la clasificación de la obra en la Historia de la Filosofía. Para V. Cousin,⁴ quien marcó la posterior historiografía del kantismo, Kant es un idealista; los wolffianos, en cambio, lo acusaron de empirista. Hasta existen quienes sostienen, como L. Goldmann,⁵ que la intención de Kant es más constructiva que crítica.

Tampoco es fácil de determinar qué pensaba el propio Kant acerca de la K_rV. En el capítulo III de la "Doctrina Trascendental del Método", titulado "Arquitectónica de la razón pura",⁶ la K_rV es presentada como una propedéutica al sistema: "la filosofía de la razón pura es o una propedéutica (un ejercicio preliminar) que examina el poder de la razón en relación a todo conocimiento puro "a priori" y se llama crítica; o es, en segundo lugar, el sistema de la razón pura..."⁷ En 1799, en cambio, en la *Declaración sobre la Doctrina de la Ciencia de Fichte*, expresa que no ha querido escribir con la K_rV una mera propedéutica, sino, "el acabamiento total de la filosofía pura".⁸ En otros textos, por ejemplo, en *Los progresos de la metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff*, identifica K_rV con filosofía trascendental y con ontología; esta última es según la Arquitectónica la primera parte de la metafísica que pretende fundar. Es, entonces, la K_rV una propedéutica al sistema, una parte del sistema o todo el sistema.

Estas cuestiones son tan dialécticas como es propio a un sistema que va "de las partes al todo y no del todo a las partes".⁹ Nuestra intención es mostrar

¹ FERDINAND ALQUÉ, *La critique kantienne de la Métaphysique*, PUF, París, 1968, p. 7.

² HERMANN COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, 3ª ed., Berlín, 1918.

³ MARTIN HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klosterman, Frankfurt am Main, 1951, p. 85 y ss.

⁴ V. COUSIN, *Premiers Essais de Philosophie*, París, 1862, pp. 131/2.

⁵ L. GOLDMANN, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Kants*, Zürich, 1945.

⁶ K_rV, AK III 538, A 832, B 860

⁷ K_rV, AK III 543, A 840, B 868.

⁸ I. KANT, *Declaración sobre la doctrina de la ciencia de Fichte*, AK XII 260.

⁹ Ver: VICTOR DELBOS, *La Philosophie pratique de Kant*, PUF, París, 1969, capítulo III de la Introducción.

algunas de esas partes del sistema, partes históricas y teóricas; y partiendo de ellas, desde una perspectiva que totalice, el conocimiento trascendental de Dios, mostrar cómo en Kant dos intenciones se encuentran entremezcladas, la de un Aufklärer, que cree en la capacidad teórico-científica del hombre, y la de un luterano pietista, que afirma con respecto a Dios la incapacidad de la razón teórica para sostener la razón práctica como única fuente de conocimiento trascendente o conocimiento moral; pues, moral y trascendente son términos equivalentes y opuestos a trascendental.¹⁰

Kant distingue entre Weltbegriff (conceptus cosmicus) de la filosofía y Schulebegriff (conceptus scholasticus);¹¹ el primero considera a la filosofía como la ciencia de la relación de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana (teleología rationis humanae); el segundo, en cambio, persigue sólo la unidad sistemática y el perfeccionamiento lógico del sistema de la ciencia. La filosofía en su Weltbegriff tiene dos objetos: la naturaleza y la libertad,¹² dividiéndose en metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres; la primera se ocupa del uso especulativo de la razón, la segunda del práctico. Estas forman primeramente dos sistemas separados y luego deben constituir un único sistema. Nuestra exposición comenzará por analizar la metafísica de la naturaleza para luego con respecto al problema de Dios pasar a la necesidad de la metafísica de las costumbres y mostrar cómo el concepto de libertad es la piedra angular del sistema.

A - LA METAFISICA DE LA NATURALEZA

"La doctrina exotérica de la filosofía kantiana; es decir, que el intelecto no debe ir más allá de la experiencia, porque de otra manera la capacidad de conocer se convierte en razón teórica, que por sí misma sólo crea telarañas cerebrales, justificó desde el punto de vista científico la renuncia al pensamiento especulativo".¹³

HEGEL

La metafísica es la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano,¹⁴ la parte especulativa de esta ciencia es lo que llamamos metafísica de la naturaleza.¹⁵ Pero, naturaleza no significa la realidad extramental de los escolásticos; sino, el objeto total de la experiencia posible, que es dado absolutamente a priori.¹⁶ Por ello la metafísica de la naturaleza no es una ciencia

¹⁰ Ver: KrV, AK III 523, A 805, B 833.

¹¹ KrV, AK III 542, A 838, B 867.

¹² KrV, AK III 543, A 840, B 868.

¹³ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969, t. V, p. 13.

¹⁴ KrV, AK III 545, A 843, B 871.

¹⁵ KrV, AK III 546, A 845, B 873.

del mundo físico, que se interroga acerca de cuál es la estructura cosmológica del mundo físico (entendiendo aquí cosmológica en el sentido de *cosmologia rationalis*) sino la pregunta fundamental de la que parte es "cómo es posible la ciencia", o lo que es lo mismo cómo es posible la naturaleza en general. Es una interrogación no por la naturaleza "en sí"; sino, por la naturaleza "en mí". Por ello, sus leyes pueden ser conocidas a priori¹⁷ y dan lugar a una ciencia pura de la misma; estas leyes de la ciencia pura de la naturaleza no son otras que las leyes de toda experiencia posible. En una palabra, naturaleza (formalmente entendida),¹⁸ es idéntica a ciencia pura y ésta a experiencia (críticamente entendida).¹⁹

La posibilidad de tal ciencia pura se enfrenta, en época de Kant, con tres problemas: en primer lugar, el debate entre dogmáticos y escépticos; en segundo lugar, la objeción de los empiristas acerca de la posibilidad de un camino entre el entendimiento y la sensibilidad; en tercer lugar, la coexistencia de tres físicas a las que habrá que llevarlas a una unidad sistemática (la foronoma de *Descartes* y *Lambert*; la dinámica de *Leibniz* y la mecánica de *Newton*).

El debate entre dogmáticos y escépticos, según lo entiende Kant, tiene como trasfondo la indistinción entre sensibilidad y entendimiento "en una palabra, Leibniz intelectualizaba los fenómenos de la misma manera que Locke, con sus sistema de Noogonia (si me está permitido servirme de esta expresión) habría sensualizado los conceptos del entendimiento... en lugar de buscar en el entendimiento y en la sensibilidad dos fuentes totalmente distintas de representaciones, pero que no pueden juzgar de las cosas, sino uniéndose; cada uno de estos dos hombres ha tomado únicamente una de estas dos fuentes, que a su parecer se refería inmediatamente a las cosas en sí, en tanto que la otra no hacía sino confundir u ordenar las representaciones de la primera".²⁰ La *Dissertatio* de 1770, como lo sugiere su título *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis*, aborda este problema trazando una clara distinción entre las dos fuentes de conocimiento: "La sensibilidad es la receptividad del sujeto, por la que es posible que el estado representativo del mismo sea afectado de determinada manera por la presencia de un objeto. La inteligencia es la facultad de un sujeto, por la cual es capaz de representarse lo que por razón de su condición no puede penetrar en sus sentidos".²¹ Esta distinción le permite a Kant situarse en una "tercera vía",²² entre el dogmatismo y el empirismo; de frente al primero afirma a la sensibi-

¹⁶ *Prolg.* 17.

¹⁷ *Idem ut supra.*

¹⁸ *Prolg.* parágs. 16 y 17.

¹⁹ Existen en la *KrV* varios conceptos de experiencia; Maimon distingue cuatro; Verneaux tres, pero se pueden reducir a dos grupos fundamentales: el concepto clásico de experiencia como contacto sensitivo; y la noción propiamente crítica de experiencia, como la síntesis trascendental de los fenómenos.

²⁰ *KrV*, AK III 221, A 271, B 327.

²¹ *Dissertatio*, II parág. 3.

²² *KrV*, AK III 552, A 856, B 884.

lidad como una fuente original de conocimiento; de frente al segundo afirma al entendimiento como una fuente de conocimiento irreductible a la anterior.

La *KrV* marca con respecto a la *Dissertatio* una diferencia significativa: la posibilidad de pasar de lo inteligible a lo sensible; esto es, el capítulo del esquematismo trascendental. La cuestión viene planteada por *Locke* y *Berkeley*: “para dar al lector una visión más clara aún de la naturaleza de las ideas abstractas y de los usos para los que se piensa que son necesarias, voy a añadir un pasaje más, sacado del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, que dice: «las ideas abstractas no son tan obvias ni tan fáciles como las particulares, para los niños y para las mentes no diestras aún... ¿no se requiere esfuerzo y habilidad para formar la idea general de triángulo, que ciertamente no es una de las más abstractas, complejas y difíciles? pues no tiene que ser ni de ángulos oblicuos, ni rectos, ni equilátero, isósceles o escaleno, sino todos y ninguno a la vez...»²³ Para Kant es esencial al conocimiento (*Erkennen*) la posibilidad de aplicar una idea abstracta a una representación sensible; es decir, hacer corresponder a una representación única, sensibilidad y entendimiento. “Pensar un objeto y conocer un objeto no es una sola y la misma cosa. Al conocimiento pertenecen, en efecto, dos elementos: primeramente el concepto, por el cual en general un objeto es pensado (la categoría); y, en segundo lugar, la intuición por la cual es dado...”²³ Para tener un conocimiento es necesario que los fenómenos sean sintetizados por medio de las categorías; este poner debajo de las categorías es lo que define funcionalmente al juicio sintético a priori, cuyo producto es el objeto. Pero, ¿cómo puede constituirse este objeto dado que fenómenos y categorías son totalmente heterogéneos, cómo pueden encontrarse éstos en una representación que les sea común? “Luego, es claro que debe haber un tercer término, que sea homogéneo, por un lado a la categoría y por otro al fenómeno; y que haga posible la aplicación del primero al segundo. Esta representación mediadora debe ser pura (sin nada empírico) y, sin embargo, por una parte intelectual y, por la otra, sensible. Tal representación es el esquematismo trascendental”²⁵.

De esta manera la experiencia (en su sentido crítico), o lo que es lo mismo, el conocimiento de la naturaleza, se articula sobre tres elementos: sensibilidad, entendimiento y la unión de ambos por las funciones del esquematismo.²⁶

Determinaremos la función que cumple el tiempo en cada uno de estos tres elementos. Con respecto a la sensibilidad hay que distinguir entre materia y forma: “lo que en el fenómeno corresponde a la sensación lo llamo su materia; pero lo que hace que lo diverso del fenómeno pueda ser ordenado siguiendo ciertas relaciones, lo llamo la forma del fenómeno”²⁷. La materia nos

²³ G. BERKELEY, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Gredos, Madrid, 1982, pp. 41 y 42.

²⁴ *KrV*, AK III 116-117, B 146-147.

²⁵ *KrV*, AK III 134, A 138, B 177.

²⁶ Ver: *Prolog.* parág. 39.

²⁷ *KrV*, AK III 50, A 20, B 34.

es dada a posteriori; la forma, en cambio, a priori y por ello es una intuición pura. La forma pura de todos los fenómenos, tanto externos como internos, es el tiempo; es decir, que, en última instancia, el fenómeno es posible en tanto que determinación temporal a priori de las sensaciones debido a que el tiempo es la forma pura del sentido interno.

Los esquemas también tienen su fundamento en el tiempo, propiamente en la determinación trascendental de éste. El principal problema o, mejor, lo que constituye la esencia del esquema es su homogeneidad tanto con el entendimiento (categoría) como con la sensibilidad (fenómeno); es decir, ser término medio. "Una determinación trascendental del tiempo es homogénea a la categoría (que hace su unidad), en tanto que es universal y fundada sobre una regla a priori. Ella (la determinación trascendental del tiempo) es, por otra parte, homogénea al fenómeno, dado que el tiempo está contenido en toda representación empírica de lo múltiple. Por consiguiente, la determinación trascendental del tiempo, como término mediador, permite la aplicación de las categorías a los fenómenos: como esquema de los conceptos intelectuales permite la sumisión (*subsumtion*) de los últimos bajo los primeros".²⁸ "Los esquemas no son otra cosa que la determinación del tiempo siguiendo el orden de las categorías, que encierran a la serie del tiempo, al contenido del tiempo y, en fin, al conjunto del tiempo en relación a todos los objetos posibles".²⁹ Esta determinación trascendental del tiempo es coincidente con los principios de aplicación de los juicios sintéticos a priori:

ESQUEMAS

A — Esquema de la Cantidad

"El esquema puro de la magnitud (*quantitatis*), en tanto que concepto intelectual, es el número... que no es otra cosa que la unidad de lo múltiple en una intuición homogénea".³⁰

B — Esquema de la Cualidad

"...Cada sensación implica un grado o magnitud (*intensiva*), por la cual ella puede llenar, más o menos, hasta desaparecer en la nada (o negación) al propio tiempo, es decir, al sentido interno en relación a la representación de un objeto."³¹

En tanto magnitud intensiva puede darse en el tiempo como realidad, negación o limitación.³⁴

PRINCIPIOS DE LOS JUICIOS SINTÉTICOS A "PRIORI"

— Axiomas de la Intuición

"Todas las intuiciones son magnitudes extensivas".³¹

— Anticipaciones de la Percepción

"En todos los fenómenos lo real, que es un objeto de la sensación, tiene una magnitud intensiva, es decir, un grado".³³

²⁸ KrV, AK III 134, A 137, B 177.

²⁹ KrV, AK III 138, A 145, B 184-185.

³⁰ KrV, AK III 137, A 142, B 182.

³¹ KrV, AK III 148, A 162, B 202.

³² KrV, AK III 157, A 175, B 217.

³³ KrV, AK III 151, A 166, B 207.

³⁴ KrV, AK III 138, A 145, B 184/5

C — Esquema de la Relación

"El esquema de la sustancia es la persistencia de lo real en el tiempo, es decir, su representación como un substractum de la determinación temporal empírica".³⁵

"El esquema de la causa y de la causalidad de una cosa, es lo real a lo cual, desde el momento en que es puesta sucede otra cosa. Y consiste en la sucesión de lo múltiple, en tanto que esta sucesión está sometida a una regla".³⁷

"El esquema de la comunidad (acción recíproca) o de la causalidad recíproca de las sustancias por relación a sus accidentes, es la simultaneidad de las determinaciones de las unas con las otras siguiendo una regla".³⁹

D — Esquema de la Modalidad

"El esquema de la posibilidad es el acuerdo de la síntesis de diferentes representaciones con las condiciones del tiempo... es, pues, la representación de una cosa en un tiempo cualquiera".⁴¹

"El esquema de la realidad es la existencia de un tiempo determinado".⁴³

"El esquema de la necesidad es la existencia de un objeto en todo tiempo".⁴⁵

— Analogías de la Experiencia

"En todo cambio de los fenómenos la sustancia persiste, y en su "quantum" no aumenta ni disminuye en la naturaleza".³⁶

"Todos los cambios se realizan siguiendo la ley de la unión de la causa y del efecto".³⁸

"Todas las sustancias, en tanto que ellas puedan ser percibidas como simultáneas en el espacio, están en una acción recíproca universal".⁴⁰

— Postulados del Pensamiento Empírico en General

"Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia es posible".⁴²

"Lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (la sensación) es real".⁴⁴

"Aquello que es determinado en conexión con lo real, según las determinaciones generales de la experiencia es (existe) necesario".⁴⁶

Esto demuestra la estrecha vinculación del tiempo con los esquemas y con los principios de los juicios sintéticos a priori.

La relación del tiempo con las categorías (que constituyen, en tanto principios a priori, al entendimiento) aparece claramente a través de la deducción trascendental. Esta tiene como propósito demostrar que para todo entendimiento no intuitivo (es decir, para todo entendimiento sometido a las condiciones generales del tiempo) el conocimiento objetivo, o lo que es lo mismo, la constitución de los objetos, no es posible sino por medio de categorías. Conocer objetivamente es representarse la unidad sintética de una diversidad fenoménica y esta síntesis aperceptiva trascendental de lo dado en el tiempo

³⁵ KrV, AK III 137, A 144, B 183.

³⁶ KrV, AK III 162, A 182, B 224.

³⁷ KrV, AK III 157, A 175, B 217.

³⁸ KrV, AK III 166, A 189, B 232.

³⁹ KrV, AK III 157, A 175, B 217.

⁴⁰ KrV, AK III 180, A 211, B 256.

⁴¹ KrV, AK III 157, A 175, B 217.

⁴² KrV, AK III 185, A 218, B 265.

⁴³ KrV, AK III 157, A 175, B 217.

⁴⁴ KrV, AK III 185, A 218, B 265.

⁴⁵ KrV, AK III 157, A 175, B 217.

⁴⁶ KrV, AK III 186, A 218, B 265.

sólo es posible siguiendo la variedad de formas según las cuales algo es dado en el tiempo; esto es, sucesión necesaria (causalidad), permanencia (sustancia), simultaneidad, etc.

Si el tiempo hace posible el fenómeno, define a los esquemas y a los principios de los juicios sintéticos a priori y además hace posible una deducción trascendental de las categorías que constituye una fundamentación (*Grundlegung*), del propio entendimiento, la pregunta obvia es: ¿qué es el tiempo para Kant?

La noción kantiana de tiempo es una relectura de la noción newtoniana del mismo.⁴⁷ Bástenos señalar tres características esenciales: el tiempo es homogéneo, continuo e infinito.

- a. Homogeneidad: "La idea de tiempo es singular y no general. Porque un tiempo cualquiera no puede ser pensado sino como parte del tiempo, único, idéntico e inmenso".⁴⁸
- b. Infinitud: "La infinitud del tiempo no significa otra cosa que toda magnitud determinada del tiempo no es posible sino por limitaciones de un tiempo único que le sirve de fundamento. Es necesario, pues, que la representación originaria del tiempo esté dada como ilimitada".⁴⁹
- c. Continuidad: "La propiedad de las magnitudes, según la cual en ellas no hay la más pequeña parte posible (ninguna parte simple) se la llama su continuidad. Espacio y tiempo son quanta continua...".⁵⁰

Estas son las características que da Newton al "tiempo absoluto". Veamos el Scholium a las definiciones con que comienzan los *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*: "El tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí y por su propia naturaleza sin relación a nada externo fluye *uniformemente*".⁵¹ "Todos los movimientos pueden ser acelerados o retardados, pero el flujo del tiempo *no puede ser alterado*".⁵² De esta homogeneidad, uniformidad, imposibilidad de ser alterado se sigue necesariamente su infinitud y su continuidad.

Estas tres características genéricas se especifican por la fisiología (tomo fisiología en el sentido kantiano; esto es, como funcionamiento) por los principios de los juicios sintéticos a priori; es decir, que esa homogeneidad, infinitud y continuidad es permanente (sustancia), necesariamente sucesiva (cau-

⁴⁷ Ver: FRANCOIS MARTY, *La Naissance de la Métaphysique chez Kant*, Beauchesne, París, 1980, pp. 19 a 112.

⁴⁸ *Dissertatio*, III 14.

⁴⁹ *KrV*, AK III 58, A 32, B 47-48.

⁵⁰ *KrV*, AK III 154, A 169, B 211.

⁵¹ I. NEWTON, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Edt. Nacional, Madrid, 1982, p. 228.

⁵² *Idem*, p. 230.

sa), hace posible la comunidad de substancias en un mismo tiempo (acción recíproca), etc.

Queda la tercera de las cuestiones planteadas al comienzo, ¿cómo llevar a unidad sistemática las tres físicas coexistentes en su tiempo? Bueno, Kant se encontró con la tarea en parte hecha; la mecánica de Newton es el esfuerzo matemático para unificar, a través de las ecuaciones de Galileo, la física del movimiento. El propio Kant lo reconoce en sus *Primeros principios metafísicos de la ciencia natural*,⁵⁴ pero esta unificación es una fundamentación matemática de los principios de la ciencia natural (*Philosophia naturalis principia mathematicae*) y Kant busca una fundamentación metafísica. Por ello, a los tres primeros grupos de categorías; el de la cantidad, que son las categorías de la física de Descartes (foronomía), el de la cualidad que son las categorías de la física de Leibniz (dinámica) y el de la relación que son las categorías de la física de Newton (mecánica), debe agregar un cuarto grupo, el de la modalidad que expone en *Los primeros principios metafísicos de la ciencia natural* bajo el título de *Phänomenologie*;⁵⁵ pues éstas expresan la relación de todas a la facultad de conocer y esto es lo propio de la metafísica. De esta manera, por la categoría de la necesidad, que es la más importante,⁵⁶ fundamenta metafísicamente la unidad sistemática de las tres físicas con las que se encuentra.

Conclusiones

1) La naturaleza es, para Kant, "la existencia de las cosas en tanto que esta existencia está determinada según leyes universales".⁵⁷ Estas leyes no son otras que los principios a priori de toda experiencia posible y éstas son las determinaciones trascendentales del tiempo que adquieren unidad sistemática con la categoría de "necesidad" y su corriente postulado empírico. Por elló, naturaleza es existencia necesaria; es decir, la total unidad (apercepción trascendental) por la aprioridad pura del tiempo de lo dado en la misma aprioridad pura del tiempo, en tanto forma de la sensibilidad.

2) Kant distingue entre deducción trascendental y empírica; ésta muestra no la legitimidad de un concepto (la *quid iuris*) sino la adquisición por experiencia del mismo (la *quid facti*). Hemos visto que el fundamento de la deducción trascendental es el tiempo y éste es homogéneo, infinito y continuo; pero justamente estas tres características son cuestionadas por la física contemporánea. Para ésta, al contrario de la mecánica de Newton, no existe

⁵³ Ver: MILIC CAPEK, *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1973, pp. 38/40 y 57/58.

⁵⁴ I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Ed. Cass., Berlín, 1913, t. IV, p. 379.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 466.

⁵⁶ Ver: HERMANN COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, edic. cit., pp. 318, 340 y ss.

⁵⁷ *Prolg.* parág. 14.

tiempo absoluto. Para la física einsteniana el tiempo es una variable dependiente de la función que establecen las ecuaciones de Lorentz; el tiempo se dilata y se contrae; no es absoluto, sino relativo. El principio newtoniano, citado más arriba, de que todo movimiento puede ser alterado pero no el tiempo, ha sido puesto al revés; un movimiento no puede ser alterado, el de la luz, en cambio el tiempo puede ser acelerado o retardado. Por otra parte, la física cuántica es la destrucción de la homogeneidad del espacio y la física de Heisenberg, con su "principio de incertidumbre", ¿en qué medida aceptaría fundamentar su ciencia natural en una metafísica que concibiese a la naturaleza como la absoluta determinación a priori de todo objeto posible? Ante esta perspectiva cabe preguntarnos: ¿la deducción trascendental no se ha convertido en una deducción empírica? Minada en su fundamento, el tiempo homogéneo, infinito y continuo; excedida en sus categorías (los nuevos conceptos científicos); ¿puede seguir considerándose como una deducción absolutamente *a priori* de las categorías independientemente de la reflexión física de su tiempo?⁵⁸

3) Lo que ha deducido Kant es un "yo epistemológico histórico", el "yo trascendental" del científico contemporáneo a él. Más que una metafísica de la naturaleza es una epistemología de la ciencia natural. En este sentido lo ha entendido el neokantismo francés de este siglo.⁵⁹ Resulta aplicable lo de San Agustín: no te hubiese buscado, si no te hubiese encontrado.

4) Esta metafísica es una ontología no "del ser en cuanto ser" sino del ser en el tiempo, entendiendo por ser el objeto de la experiencia; y por tiempo la condición gnoseológica de toda ciencia posible de la naturaleza (posible en tiempos de Kant). Por ello, como lo sugiere *Los progresos de la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff*, epistemología y ontología se identifican. Con esta ontología es imposible fundar una *Metaphysica Specialis*. Habrá que buscar otro camino para afirmar los objetos trascendentales, este camino será la praxis.

5) Kant ha encontrado su tercera vía entre el empirismo y el dogmatismo, pero en otro plano. Tanto para el empirismo como para el racionalismo es primordial *la cuestión del puente*; para Kant no, el objeto no es "en sí"; sino *en mí*.

B - EL CONOCIMIENTO TRASCENDENTAL DE DIOS

"...Mientras la palabra del agnóstico es experiencia —lo que quiere decir atención a este mundo—, el vocablo del gnóstico es salvación —lo que quiere decir fuga de este mundo y atención al otro.

⁵⁸ Ver: MILIC CAPEK, *op. cit.*

⁵⁹ Ver: VINCENT DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid, 1979, pp. 18/19.

Frente a estas dos preferencias antagónicas e igualmente exclusivas, cabe que el atender se fije en una línea intermedia, precisamente la que dibuja la frontera entre uno y otro mundo. Esa línea en que este mundo termina le pertenece y es, por tanto, de carácter positivo. Mas a la vez en esa línea comienza el ultramundo y es, en consecuencia, trascendente. Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios”,⁶⁰

ORTEGA Y GASSET

Ahora bien, según lo expuesto anteriormente, para Kant Dios no es posible, no existe y no es necesario. No es posible, pues posible es lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia; es decir, que posible es “estar representado en un tiempo cualquiera”. Tampoco existe porque existir es “ser dado, en un tiempo determinado”. Y, al no ser posible ni existir tampoco es necesario. En una palabra, Dios está fuera del campo de la experiencia; no podemos tener de él un conocimiento objetivo, no hay fenómeno que corresponda a la idea de Dios. Todo conocimiento objetivo es naturaleza y Dios no es naturaleza.

Pero, aun cuando Dios no nos es “dado” (gegeben); sí nos es “dado-como-tarea” (aufgegeben),⁶¹ no por la racionalidad de la naturaleza, que en última instancia es temporalidad epistemológica; sino, por la naturaleza de la razón, que en última instancia es razón-humana. Por ello, si bien no lo podemos conocer, sí debemos pensarlo.

¿“Qué significa pensar a Dios”? Kant distingue entre uso inmanente y uso trascendente de las ideas de la razón (Dios, alma y mundo): “Es, pues, de suponer que las ideas trascendentales tengan un uso apropiado, por lo tanto inmanente, por más que, en el caso en que se desconozca su significado y se las tome por cosas reales, pueden ser de uso trascendente y, por lo mismo, engañosas. En efecto, no es la idea en sí, sino sólo su uso lo que puede, o bien traspasar toda experiencia posible (uso trascendente), o bien respetar los límites de ésta (uso inmanente), según que la idea sea aplicada directamente a un objeto que se supone corresponderle, o sólo al uso del entendimiento respecto de los objetos de los que trata...”.⁶² “La razón nunca se refiere a un objeto, sino al entendimiento y, por medio de éste, a su uso empírico. La razón no produce, pues, conceptos (objetos), sino que simplemente los ordena y les da aquella unidad que pueden tener al ser ampliados al máximo”.⁶³ Este

⁶⁰ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Dios a la vista*, Espasa-Calpe, Madrid, 1943, t. I, p. 531.

⁶¹ Ver: KrV, AK IV, 7, A VIII.

⁶² *Ibid.*

⁶³ KrV, AK III 427, A 643, B 671.

uso inmanente lleva la serie del tiempo a su máxima unidad pero no constituyendo los objetos; sino, sistematizándolos.

Este uso trascendental de las ideas es lo que Kant denomina "antropomorfismo simbólico": "...No atribuimos al ser supremo propiedad alguna en sí misma de aquellas por las cuales concebimos los objetos de la experiencia, y evitamos, por esto, el antropomorfismo dogmático; sin embargo, las atribuimos a la relación con el mundo y nos permitimos un antropomorfismo simbólico..."⁶⁴ "Un conocimiento tal es el conocimiento según la analogía, el cual no significa, como se entiende generalmente la palabra, una semejanza incompleta de dos cosas; sino, una semejanza completa de relaciones entre dos cosas completamente desemejantes".⁶⁵ Pero, como esta analogía, evidentemente metacategorial, debe expresarse con categorías, tal antropomorfismo simbólico implica una extensión del campo de posibilidades del lenguaje; es decir, que implica una innovación semántica, o mejor, tal analogía es solamente una analogía semántica: "... (este) antropomorfismo simbólico que, de hecho, se refiere al lenguaje y no al objeto".⁶⁶ Pues, al no ser posible una ontología del "ser en cuanto ser" no puede haber una analogía real, óptica; sino sólo semántica. Todo conocimiento que no es científico (físico-matemático) es simbólico.

Además de esta función semántica el conocimiento trascendental ejerce una función heurística: "...Las cosas del mundo deben ser consideradas como si ellas tuviesen su existencia por una inteligencia suprema. De esta manera la idea no es propiamente sino un concepto heurístico y no ostensivo; ella muestra, no cómo un objeto está constituido, sino cómo, bajo su dirección, debemos buscar la constitución y el encadenamiento de los objetos de la experiencia en general".⁶⁷

Si Kant diese por concluida su tarea con el fracaso de la razón especulativa en su intento de afirmar la realidad objetiva de las ideas, sólo habría logrado una filosofía según su *Schulebegriff* y no según el *Weltbegriff*. Para lograr esto último, que es lo que se propone, es necesario referir la razón a los fines esenciales del hombre; es decir, pasar de la metafísica de la naturaleza a la metafísica de las costumbres y ambas unificarlas en un solo sistema.

El interés total de la razón excede a la pregunta ¿qué puedo yo conocer?; se plantea una segunda pregunta ¿qué debo hacer? Esta no es una pregunta teórica, sino práctica; y como práctico "es todo lo que es posible por libertad"⁶⁸ surge el segundo objeto de la filosofía trascendental, el de la metafísica de las costumbres. La libertad nos permite ir más allá de la experiencia;

⁶⁴ *Prolg.* 57.

⁶⁵ *Prolg.* 58.

⁶⁶ *Prolg.* 57.

⁶⁷ *KrV*, AK III 443, A 671, B 699.

⁶⁸ *KrV*, AK III 520, A 800, B 828.

⁶⁹ *KrV*, AK III 523, A 805, B 833.

esto es, ir más allá del mundo de lo condicionado, la naturaleza, y plantear el problema de lo incondicionado, el problema de los fines. Por ello, moral y trascendental son términos opuestos.⁶⁹ El camino de la praxis, ejercicio de la libertad, nos permitirá afirmar la realidad objetiva de las ideas.

Pero surge, ahora, una pregunta clave: ¿por qué privilegiar a la idea de libertad, por qué afirmar su existencia y poner a ésta como fundamento de la existencia de Dios?

En primer lugar, encontramos en la *KrV* una libertad trascendental, definida como causalidad inteligible. Hay que distinguir dos tipos de causalidad, una según el tiempo (la categoría de causalidad) es decir fenoménica y, por tanto, constituyendo el mundo de lo sensible y otra no sometida al tiempo; inteligible y, en tanto opuesta a fenoménica, nouménica. Lo sensible es lo que está "naturalmente" determinado, es decir, temporalmente condicionado; lo inteligible es lo incondicionado, lo que comienza de sí mismo, es causa sui. La causa natural implica una causalidad de la causa; entonces, ¿cuál es la causa no fenoménica del fenómeno?, ¿cuál es la causa noumenal de lo fenomenal?

Esta causa noumenal de lo fenoménico es, en segundo lugar, también doble. La cosa en sí causa noumenal de los fenómenos no-humanos y la libertad inteligible causa noumenal de los fenómenos humanos.⁷⁰ Pero, evidentemente esta libertad inteligible no puede ser afirmada como realidad efectiva; tal cosa sería caer en la ilusión dialéctica de los paralogismos. La experiencia científica y el análisis de ésta, la Crítica de la Razón Pura, chocan aquí con su límite; es necesario recurrir a otra experiencia, la moral y a la Crítica de la Razón Práctica para afirmar la realidad de las ideas; esto es, postularlas. Analizar cómo se realiza esto excede nuestro propósito de limitarnos a la *KrV*; pero señalemos lo que nos interesa con respecto al conocimiento de Dios.

"El concepto de libertad, en tanto que su realidad está probada por una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular (*Schlussstein*) de todo el edificio del sistema de la razón pura y mismo de la razón especulativa. Todos los otros conceptos (aquellos de Dios, de la inmortalidad del alma, que en tanto simples ideas permanecen sin soporte en la razón especulativa) se vinculan a este concepto y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva; es decir, que su posibilidad está probada por el hecho de que la libertad es real, porque esta idea se manifiesta por la ley moral".⁷¹

Dado que el concepto de Dios pertenece originariamente a la moral y no a la física⁷² es necesario ver en toda teología racional, o mejor, en todo intento de teología racional "falta de entendimiento y penetración".⁷³ Porque

⁷⁰ *KrV*, AK III 372, A 549, B 577.

⁷¹ *KrV*, Vorrede.

⁷² *KrV*, Ed. Cass., V, pp. 150/153.

⁷³ *Idid.*

la existencia del mal en el mundo, según Kant, es prueba de que es imposible explicar este mundo por una causa primera,⁷⁴ pues, este mundo adolece de las cualidades propias de una tal causa. La teología posible es aquella que es, a la vez, práctica y simbólica; esto es, un discurso sobre Dios que toma sus conceptos del procedimiento simbólico de la Razón Pura y afirma la realidad de éstos en razón de la praxis.

Conclusiones

1) Como en la metafísica de la naturaleza, también en la metafísica de las costumbres, Kant justifica filosóficamente aquello con lo que se encuentra, el pietismo. Afirma contra el empirismo la posibilidad de valores absolutos, los valores morales; aun cuando todo conocimiento científico sea experiencial y no tengamos experiencia sensible sino de lo temporal, es posible partiendo de la experiencia de la moral la afirmación de la realidad efectiva de las ideas.

2) Kant en su metafísica de las costumbres permanece un racionalista. Afirma, al igual que Leibniz, la suficiencia del sujeto, aunque difiere de éste al concebir a la razón pura y a la práctica como dos facultades separadas. Toma de Wolff la idea de que la conducta perfecta es la consecuente consigo misma. Resulta exacto el juicio de V. Delbos, Kant no reduce el rol de la razón sino que desarrolla otra concepción de este rol.⁷⁵

3) Kant pone fin a lo que denominó la ontoteología, pero no porque no es posible lo teológico, sino que no es posible lo óntico. O, mejor, todo logos queda encerrado en la razón del hombre, especulativa o práctica, toda ontología es una antropología, sea epistemológica o moral; y ésta funda una antropoteología, que no es otra cosa que una exposición "simbólica" del ideal supremo del soberano bien.

4) La filosofía kantiana es, por ello, una filosofía que funda la cultura, como técnica (que brota de las ciencias de la razón especulativa) y como praxis (acción que brota de la razón práctica). Ambas tienden a la construcción de un mundo moral,⁷⁶ un mundo donde exista como realización el soberano bien; es decir, donde Dios haya sido realizado. O lo que es lo mismo, un mundo donde las ideas tengan realidad efectiva; donde sea, por tanto, posible la metafísica. Por ello, según lo expresa el mismo Kant, "la metafísica es el acabamiento de toda la cultura de la razón humana".⁷⁷

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Ver: VÍCTOR DELBOS, *op. cit.*

⁷⁶ KrV, AK III 524, A 808, B 836.

⁷⁷ KrV, AK III 549, A 850, B 878.

5) La afirmación de la realidad de Dios desde el punto de vista práctico no significa que Dios "es"; sino que "debe ser". Esto es lo que quiere decir Kant al afirmar que Dios es un concepto que pertenece a la moral y no a la física; pues, "...Las leyes objetivas de la libertad, que expresan lo que debe llegar a ser, aunque puede que eso jamás llegue, se distinguen por esto de las leyes de la naturaleza, las cuales no tratan sino de lo que llega...".⁷⁸ En definitiva, tal afirmación de la existencia de Dios no difiere de la expresión de Maurice Merleau-Ponty "Dios es un mito a realizar".

6) La *KrV* marca, también, un término medio entre el empirismo y el dogmatismo. En tanto que filosofía que funda la cultura, afirma contra el primero la realidad de fines absolutos; contra los segundos afirma la aprioridad trascendental de estos fines.⁷⁹

EDGARDO CASTRO

⁷⁸ *KrV*, AK III 520, A 802, B 830.

⁷⁹ Ver: GILLES DELEUZE, *Critique de Kant*, PUF, París, 1983, pp. 5/9.

APORTES PARA UNA CARACTERIZACIÓN DEL SILOGISMO PRACTICO

Introducción

La siguiente exposición es resultado de nuestra labor docente en la cátedra de "Metodología Política"¹ y guarda, por tal razón, un estilo marcadamente didáctico y asertivo. Sin embargo, implica algunas cuestiones que podrían ser objeto de controversia en el ámbito del pensamiento realista tradicional y que queremos dejar expuestas como marco de referencia.

Respecto de la naturaleza del silogismo práctico podría discutirse, por una parte, si el hecho de ser *práctico* introduce una modificación específica dentro de la noción general del *silogismo*, o si, al contrario, dicha modificación sólo atañería a aspectos accidentales que resultan del carácter contingente de los enunciados prácticos; con lo que la diferencia entre el silogismo teórico y práctico se asimilaría a la diferencia general entre silogismo científico y dialéctico. En tal supuesto, sin embargo, se pasaría por alto la diferencia entre el silogismo teórico-dialéctico y el práctico-dialéctico y se reservaría la denominación de "científico" sólo para un tipo de los silogismos teóricos, negándose para el orden del raciocinio práctico.

Inmediatamente relacionada con el tema anterior, aparece la cuestión relativa a la *certeza* de las conclusiones silogístico-prácticas, problema que puede identificarse, en forma general, con el del alcance que le quepa a la expresión *ciencia práctica*. ¿Puede, en primer lugar, hablarse de "certeza" en el ámbito del conocimiento práctico? Y si tal cosa fuera posible, queda aún la siguiente cuestión: ¿puede derivarse dicha certeza de algún modo de inferencia silogística, como es el caso de la certeza científico-especulativa? ¿O, por el contrario, dicha certeza (certeza "práctica") deberá ser referida a otra facultad no-inferencial?

Respecto de tales cuestiones, los supuestos que inspiran nuestra siguiente exposición son, someramente, los siguientes.

En primer lugar, consideramos que existe una distinción entre el silogismo teórico y el práctico lo suficientemente significativa como para que pueda hablarse del segundo como de una especie distinta de la del primero. Sin embargo, admitimos que se trata de una especie que no se ubica en el mismo nivel, en cuanto al rigor significativo, que la del silogismo teórico: el cual opera, por lo tanto, con respecto a él como un cierto "tipo" perfecto o ejemplar de silogismo.

Por otra parte, y con respecto al segundo problema, a saber, el de la *certeza práctica*, somos de la opinión —que creemos avalada en el pensamiento

¹ Materia que se dicta en la Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad Católica Argentina.

de Aristóteles y de Santo Tomás— de que *existe* certeza práctica. Pero añadimos que dicha certeza se distingue de la certeza teorética no por una razón de *intensidad* menor o mayor, sino fundamentalmente por una razón *cualitativa*. Que la certeza práctica —no importa si “mayor o menor”— es esencialmente *diversa* de la certeza teorética, y ello en razón de que su objeto, la *verdad* práctica, es esencialmente diversa de la verdad especulativa: adecuación del juicio a la cosa, o al *Ser* en el segundo caso; adecuación del juicio —práctico— al “apetito recto” o al *deber ser*, en el primero.

Entendemos, por lo demás, que el uso del silogismo práctico está presupuesto en el logro de algunas afirmaciones *ciertas* del conocimiento práctico. No de todas, sin duda, ya que la certeza silogístico-práctica presupone la certeza de los principios inmediatos de la *sindéresis* y, en el silogismo práctico-prudencial, la certeza de la estimación singular de la *cogitativa*; no siendo, ninguna de ambas, inferenciales o “silogísticas”. Creemos, pues, que existe certeza en el nivel de la *ciencia práctica* (puesto que quien dice “ciencia” dice certidumbre inferencial o silogística), y que, en consecuencia, se estrecha ilegítimamente el campo de aplicación del silogismo práctico cuando se lo reduce al nivel de la *prudencia* y a la producción del *último juicio práctico*.² Es decir, cuando se tiene en vista sólo al silogismo práctico ordenado inmediatamente al *fin* práctico. Sostenemos, por el contrario, que el silogismo práctico opera *como formalmente práctico* ya en el ámbito de un raciocinio que sólo es práctico *por su objeto*, pudiendo no serlo por su modo ni por su fin.

Queda de manifiesto, pues, que por nuestra parte *extendemos* el campo del raciocinio práctico —y con ello de la ciencia práctica— a todo conocimiento inferencial cuyo objeto sea un *operable*. Se entiende, un objeto operable considerado como tal o *formalmente*. Porque aunque el fin del conocimiento no sea la operación sino el conocimiento, si el objeto a conocer es un operable, su mera consideración, como tal hace de ese conocimiento un conocimiento formalmente práctico. Y esto, aun cuando dicho conocimiento o ciencia debe ser reputado *relativamente práctico y relativamente especulativo*.³

I. — EL SILOGISMO PRACTICO

En congruencia con la perspectiva metodológica de Aristóteles, se debería aplicar el análisis a este núcleo del raciocinio y la argumentación que es el

² Tal parece ser el marco de la exposición de Sacheri en el artículo “Aspectos lógicos del discurso deliberativo” (ETHOS, 1, Buenos Aires, 1973) donde, a partir de esta reducción de la perspectiva, se concluye en el carácter no-silogístico (o sólo *metafóricamente* tal) del discurso práctico.

³ Es decir, el carácter de *relativamente* práctico no obsta a su carácter de *formalmente* tal, en la ciencia cuyo objeto formal es un operable. Y esta ciencia es la que, siendo práctica en cuanto al objeto, es “especulativa” en cuanto al fin. Pero, a su vez, la caracterización de esta ciencia no es posible si no se considera al fin como fin *del cognoscente*. Si al contrario —como hace Massini convalidando la opinión de L. E. Palacios—, se entendiera por “fin” al fin *de la ciencia*, ya no habría lugar para esta caracterización, porque el fin *de la ciencia va implícito en el objeto formal*: toda ciencia de objeto práctico sería, por lo mismo, de fin práctico. Pero ello contradice explícitamente el texto de Santo Tomás en la *S. Theol.*, I, q. 14, a. 16. (Cfr. CARLOS I. MASSINI, “El conocimiento práctico”, *Prudentia Iuris*, 1, agosto, 1980).

silogismo, en este caso, al silogismo práctico. La Analítica, en efecto —formal y material—, que es la parte principal de la Lógica aristotélica, es la que toma al raciocinio, o “tercera operación” de la inteligencia, como objeto de análisis.

Se sabe que el silogismo es, en general, un *discurso* (una “unión de juicios”) en el que, habiendo sido establecido algo como verdadero, otra verdad resulta de ello. Todo silogismo nos hace conocer algo a partir de otra cosa. la que se parte, y la verdad a la que se llega, son ambas teóricas. Esto es, verdades que expresan un *ser*, ya sea en el sentido de “esencia”, ya sea en el sentido de un “hecho” o “estado de cosas”. Esa “materia” es teórica. Distinto es el caso en el cual la materia del silogismo es práctica. Hay, sin duda, silogismo “en materia” práctica, o lo que es lo mismo, de *objeto* práctico. Y cuando decimos “en materia” o “de objeto” práctico, queremos significar ambas cosas *formalmente*.⁴ Esto es, cuando las premisas que integran el silogismo son premisas “deónticas” o “axiológicas”. Premisas, pues, cuya verdad o falsedad es verdad o falsedad práctica, expresada como adecuación o inadecuación al apetito recto o al *deber ser objetivo*.⁵

Que *hay* silogismos de este tipo práctico, lo sabemos por la experiencia más elemental. Hacemos uso constante de ellos en nuestra vida diaria. Decimos, por ejemplo (o nos decimos mentalmente a nosotros mismos):

“Debo aprobar este examen, porque, de lo contrario, pierdo la escolaridad.

Pero para aprobarlo debo estudiar en vacaciones; y para ello debo sacrificar mi proyecto de viaje. Por lo tanto: devolveré el pasaje”.

Esto que he hecho es una “unión de juicios”; en la cual, de una verdad previa: “no debo perder la escolaridad”, he llegado a esta otra: “devolveré el pasaje”. Y esta última verdad se funda en la primera. Lo que he hecho es, pues, un silogismo.

Ahora bien, siendo lo anterior un silogismo, no es sin embargo un silogismo como los que se estilan para ejemplificar en Lógica. Es un silogismo práctico. ¿Qué es lo que él tiene de distinto respecto de los silogismos teóricos?

En primer lugar, ya lo hemos dicho, su “materia” u objeto: su materia es diversa de la de los silogismos teóricos. Aquellos silogismos teóricos esta-

⁴ Se entiende que no usamos el término “materia” en el sentido riguroso del hilemorfismo sino en el vulgar, equivalente aquí a “objeto”. Es decir, “materia” en el sentido de “materia de una disciplina o ciencia”.

⁵ Esta identificación entre “apetito recto” y “deber ser objetivo” resulta obligada para evitar el resabio del subjetivismo con el que habitualmente se malinterpreta a la definición tradicional de la verdad práctica como “adecuación del intelecto al apetito recto”. Para nosotros lo de “apetito recto” dice referencia, sin duda, a la tendencia humana apetitiva, pero no a la que *de hecho* se da en el cognoscente actual (apetito que sigue a la conciencia recta, que de hecho puede ser *errónea*), sino a la que *debería* darse en un apetito rectificado por el hábito virtuoso. Tiene pues, así, un significado objetivo: el *deber ser objetivo*, que puede serlo tanto para el caso determinado (verdad del juicio prudencial: Cfr: la definición aristotélica del “medio” de la virtud “tal como la determinaría el hombre prudente”: *Et. Nic.*, II, 1107a), como para la máxima de conducta universal (verdad del juicio científico-práctico).

ban integrados por "materia teórica": el ser de las cosas. En los silogismos teórico-demostrativos, el ser *necesario* de las cosas; en los teórico-dialécticos, el ser *contingente*.⁶ En el ejemplo actual, por el contrario, la materia del silogismo es una realidad que no sólo es contingente sino que es un *contingente-operable*: es el "deber-ser" (o el "deber no-ser") de alguna cosa. Pero hay más.

El *fin* del silogismo teórico es, pura y simplemente, "saber": conocer lo que las cosas son, o si son, o si son "así", y por qué son como son y no pueden ser de otro modo. Ahora, en cambio, el fin del silogismo es —como lo muestra el ejemplo— "saber-qué-hacer", o "saber-cómo-hacer". Y esto determina un cambio fundamental en la *modalidad* del silogismo.

Ha de recordarse que el silogismo teórico-demostrativo (que es el tipo ideal del silogismo teórico: el silogismo "científico") se funda en los principios o causas *de las cosas*. Por ser estas cosas las cosas *dadas* (y no "construidas"), estos principios son *primeros*, o anteriores a sus efectos. Por eso el silogismo "que hace saber" ("syllogismus scientialis seu faciens scire") debía basarse en premisas "verdaderas, primeras e inmediatas; anteriores que la conclusión y causas de ella".⁷ Por el contrario cuando —como en el ejemplo— silogizamos *prácticamente*, ¿qué es lo que juega el papel de *principio* del razonamiento? Puesto que el raciocinio se ordena "a hacer" u "obrar", su principio no es algo *anterior a la conclusión en el ser, sino algo posterior a la misma*. Porque el *principio* es —paradójicamente— un *fin*.

En efecto, es *porque* "debo sacrificar mi proyecto de viaje" por lo que "devolveré el pasaje". Y es *porque* "debo estudiar en vacaciones" por lo que "debo sacrificar mi proyecto de viaje"; y *porque* "debo aprobar el examen" por lo que "debo estudiar en vacaciones". Todos estos *porque* indican causas y, por lo tanto, son los *principios* en los que se fundan las conclusiones prácticas respectivas. Y estos principios son fines: son los fines, precisamente, que en el silogismo práctico "dan razón" de las conclusiones.

Pero si estos principios son fines, son —como dijimos— no anteriores sino posteriores, *en el ser*, a las conclusiones. Porque el fin es (como su mismo nombre lo indica) *lo último que se hace*.

Así pues, el silogismo práctico sigue un camino que es inverso, en el ser, al silogismo teórico: se funda en algo que no es primero sino último. Es claro que esto no es así en todos los sentidos; si así lo fuera no podría haber raciocinio, porque para que lo haya, el principio debe ser en algún sentido "primero". Ahora bien, el fin, aunque sea último en el orden del ser y de la realización, es primero en el orden de la intención y del "valor". Y por eso en el mismo silogismo práctico puede haber "resolución de los efectos en las causas".⁸ Pero el "camino inverso en el ser" del silogismo práctico respecto del

⁶ Como es obvio, el ser contingente puede ser objeto de conocimiento teórico, aunque no de *ciencia* teórica: silogismo teórico-dialéctico.

⁷ SANTO TOMÁS, *In I. Post. Anal.*, lect. 4, 37.

⁸ Es decir, en el *fin*, el cual como principio en el orden de la especificación moral o del valor, retiene la primacía. Resolver, en el orden práctico, es "dar razón" de la *bondad* del medio elegido. Y aunque cabe, sin duda, en el discurso práctico, una orientación

especulativo es suficiente para explicar aquella afirmación según la cual el modo del silogismo práctico (así pues, de la ciencia práctica) es inverso al del silogismo teórico (y la ciencia teórica). Porque el "modo" alude a la dirección preferencial del razonamiento en uno y otro caso. Y si bien el raciocinio práctico puede orientarse de un modo distinto al expresado en el ejemplo, éste expresa el modo típico del razonamiento práctico. Y bien, como podemos ver, al razonar como lo hemos hecho "bajamos" del fin a los medios. De lo que —como hemos dicho— es *causa* a lo que es *efecto*. Y ello es así porque hemos razonado para actuar, y siempre que razonamos para actuar conocemos previamente el fin y queremos conocer los medios. El raciocinio se orienta, pues, en un sentido *compositivo*, ya que es compositivo el modo de conocimiento que va de la causa al efecto. Cuando por el contrario, en el raciocinio teórico queremos conocer lo que no conocemos, lo habitual es que vayamos de los efectos a las causas: porque son estas últimas las que, para nosotros, son menos conocidas. Y por eso la dirección preferencial del razonamiento teórico es *analítica*.

Estas tres cosas, "materia u objeto", "fin" y "modalidad", son las que distinguen al silogismo práctico del teórico. Pero no es necesario que estos tres aspectos o "criterios" de distinción se presenten como prácticos para que el silogismo lo sea. Porque el silogismo, lo mismo que la ciencia a la que integra, puede ser *relativamente* práctico sin serlo *enteramente*, y no pierde por ello su verdadera *formalidad práctica*. Así un silogismo que es práctico por su objeto (formal), aunque no lo sea por su fin ni por su modo, es formalmente práctico y debe ser visto y analizado como tal. Si en este punto se ha tomado como ejemplo un silogismo que es enteramente práctico (también, pues, por su fin y modo) es porque, en él, las características generales se aprecian más claramente.

II. — LOS TIPOS DE SILOGISMO PRÁCTICO

El silogismo práctico es, pues, en general, esta forma de argumentación que vincula inferencialmente fines y medios práctico-operables; unión inferencial de verdades (logoi) referidas a los medios y a los fines de la acción humana.

inversa que sigue el orden de la *realización*, y en la que el medio es principio (que "explica", por lo tanto, la realidad del fin por la eficacia del medio), ello no podría dar lugar a una verdadera "resolución", porque ningún medio práctico actúa necesariamente en la producción del fin como efecto: porque todo medio puede "ser impedido" en su acción. Nos parece errónea, pues, la siguiente interpretación de Sacheri: "...en el orden especulativo se busca conocer cuál es la causa propia de tal cosa, mientras que en el orden práctico, cuyo fin es la operación, se trata de saber por cuál operación podrá ser alcanzado el fin. En lugar de resolver en los primeros principios del conocimiento, se *resuelve en la operación singular* (sub. ntro.)". (Cfr. art. cit., p. 178). Esta "resolución en la operación singular" es de tipo "eficientista" y no ético: probaría la bondad del medio por la eficacia, y resulta de concebir el silogismo práctico de un modo exclusivamente práctico o "simpliciter". Pero debe recordarse que Santo Tomás, que reconoce al "consilium" una modalidad *inventiva* (búsqueda del medio), le añade la perspectiva *resolutoria* de la *synesis* y de la *gnome*. Ello, pues, *antes* del ejercicio de la operación y orientado a la confirmación "judicativa" del medio, por resolución en los *principios prácticos* o *medicinas*: "principios universales", la *synesis*; "principios comunes", la *gnome*. (Cfr. *S. Theol.*, II-II, q. 55, aa. 3 y 4).

Pero hay distintas formas como pueden ser racionalmente vinculados los medios y los fines; y hay medios y fines, y modos de vinculación entre ellos, que tienen distinta significación *en relación con la certeza del conocimiento práctico*. Su dilucidación es importante: porque buscamos, en lo posible, la certeza para actuar; y el silogismo es uno de los modos de lograrla.

a. *Silogismo práctico "simpliciter" y silogismo práctico "secundum quid"*

El ejemplo que utilizamos antes presenta esta "relación de logos" en su significación más directamente práctica. Es un ejemplo de cómo razonamos *para actuar*. En otros términos, cuando el razonamiento se nos impone como una exigencia de nuestra necesidad de obrar. Se trata, pues, de un silogismo que, si fuera científico, pertenecería al ámbito de la ciencia "pura" o "simplemente" práctica. De esta ciencia que, por ser práctica por el fin, es llamada por Santo Tomás, *ciencia práctica "simpliciter"*.⁹

Pero, ¿no silogizamos también cuando nuestra intención es *conocer* un objeto práctico —una acción, un artefacto— sólo *para conocerlo*, y no para actuar? ¿Cuándo nuestra intención es conocerlo —se entiende— no por sus causas entitativo-necesarias —que no las tiene—, sino por las causas que lo hacen operable y que son sus razones axiológicas y valorativas? Intentamos conocer por ejemplo, un hecho de la historia humana: sea "los orígenes del capitalismo". Más allá del destino ulterior de este conocimiento, cuando lo abordo en sí mismo, no lo hago para actuar "capitalísticamente", ni para montar una empresa capitalista, ni tampoco necesariamente para destruir el capitalismo ni al capital. Lo hago sólo para "comprenderlo".¹⁰

Ahora bien, cuando silogizamos de este modo, silogizando en el ámbito de lo que, con Santo Tomás, llamamos una *ciencia práctica y especulativa "secundum quid"*.¹¹ Porque el fin de ese silogismo no es actuar sino conocer. Pero no por ello —no porque el fin del silogismo no sea la acción— deja este raciocinio de práctico. Porque su "materia" es práctica: su objeto es un operable y está "enfocado" como tal. Es un objeto *formalmente* práctico.

¿Por qué —nos preguntamos— surgió el capitalismo en la Baja Edad Media? ¿por qué se fue caracterizando de determinada manera en la Edad Moderna? Todo esto constituye una inquisición; una investigación, que puede ser, incluso, científica —científico-práctica—, y cuya estructura es silogística. De esta inquisición no obtendremos nunca una "razón necesaria" de lo que ocurrió, en sentido entitativo —"ocurrió así y no pudo ocurrir de otro modo"—, pero sí podremos obtener una explicación "por los fines": por las intenciones de los hombres que generaron el fenómeno capitalista. Y esto es una verdadera "explicación". Cuando Aristóteles en la *Política* se plantea el problema de "¿por

⁹ O *practica tantum*: Cfr. *S. Theol.*, I, q. 14, a. 16.

¹⁰ Esta "comprensión" no es nunca puramente especulativa, aunque sea especulativo el fin del conocimiento. Está imbuida de una referencia al "apetito recto"; y, así, el juicio (axiológico) es verdadero o falso con acuerdo a ello.

¹¹ O *secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica*. *Ibid.*

qué los hombres acumulan riqueza en forma infinita?", da una respuesta fundada en un silogismo: "porque los hombres, en general, aspiran a vivir y no a vivir bien; y como los medios para vivir son infinitos, por eso acumulan hasta el infinito los medios promotores de la vida".¹²

Y bien, esta forma del silogismo práctico es diversa de la que usáramos antes como ejemplo y en la que, supuesto el fin de "aprobar el examen", se inquiría por los medios adecuados. En aquel caso se silogizaba para actuar, en este otro se silogiza sólo para conocer. Para conocer un objeto práctico-operable por las razones de su operabilidad. Así pues, el silogismo práctico adopta, desde este punto de vista, dos modalidades:

- El silogismo práctico "simpliciter" —cuando razonamos para obrar— y,
- El silogismo práctico "secundum quid" y especulativo "secundum quid" —cuando razonamos para conocer el objeto operable por las razones de su "operabilidad".

b. Silogismo práctico-técnico y silogismo práctico-ético

Desde otro punto de vista, el silogismo práctico puede dividirse según que se refiera a lo que el hombre "hace" o a lo que el hombre "obra". Y esta división, siendo de distinto criterio que la anterior, puede aplicarse a cualquiera de sus partes. Es decir, tanto el raciocinio práctico "simpliciter" como el "secundum quid" pueden dividirse según esta nueva división.

A lo que el hombre "hace" se aplica el hábito racional de la *técnica* o arte. Se trata de le raciocinio que opera en la factura o producción de una obra *extrínseca* al agente.

A lo que el hombre "obra" se lo ubica bajo el imperio de la normatividad *ética* o *moral*. El raciocinio que a ello se refiere es el que ejercemos para orientar nuestras acciones hacia los fines perfectivos *inmanentes* a nosotros mismos.

Ahora bien, esta distinción, que tiene un amplio campo de aplicación en la filosofía tradicional, nos interesa aquí para la determinación del grado de cientificidad o certeza que pueda caber al raciocinio práctico.

El raciocinio técnico o artístico, por estar referido a medios y a fines *relativos*, o que no se imponen con necesidad absoluta sino condicional, conlleva un grado *menor* de certidumbre práctica que el raciocinio ético.¹³ Pero esta

¹² ARISTÓTELES, *Política*, I, 3, 1257b 41.

¹³ Cuando decimos "menor certidumbre práctica", ello debe entenderse en el supuesto de la esencial distinción entre la certeza práctica y la certeza teórica. No pudiendo desarrollar aquí esta distinción, recordemos tan sólo que, para nosotros, la certeza práctica consiste en la seguridad del juicio que expresa el *deber ser* de una operación, y no en la seguridad del juicio referido al *ser* de la misma. Sin embargo, dada la inmiscusión de contenidos teóricos en el ámbito del conocimiento práctico, puede admitirse que bajo la perspectiva teórica el silogismo técnico ofrezca en algunos casos —al revés de lo expresado— mayor certidumbre que el silogismo moral. Pero ello no será nunca así bajo la perspectiva formalmente práctica, que es la perspectiva de lo *débido*.

mayor certeza práctica del raciocinio ético sobre el técnico, no resulta sólo del carácter incondicional y constrictivo de los fines éticos, sino también de la propia estructura del "obrar" humano, distinta de la del "hacer" exterior. En efecto, cuando la acción humana es ejercida sobre los objetos exteriores, *opera en la línea de la causalidad accidental* (o "per accidens"). Analicemos el caso de la razón operando en la creación de un artefacto.

Cuando un inventor "idea" un artefacto, lo que hace es "sacar" a las operaciones naturales de su propio contexto para hacerlas servir a los fines humanos. Y ello es posible porque las operaciones naturales presentan, junto a sus relaciones causales esenciales (o "per se"), un margen de relaciones causales accidentales ("per accidens"). Estas últimas, aunque no son importantes para conocer la naturaleza de las cosas, sí lo son para utilizarlas. Así, por ejemplo: en la naturaleza, "el viento" no existe *para* "mover la rueda del molino". Es éste un efecto posible, junto con muchos otros, del viento; pero no está inscripto necesariamente en su naturaleza. Es, pues, un efecto accidental. Ahora bien, cuando su inventor inventó el "molino de viento" realizó un silogismo por el cual vio anticipadamente, en la fuerza del viento, la posibilidad del efecto de "mover la rueda". Y además "vio" que, moviendo la rueda, podía obtener otros efectos deseables, como el moler grano, o el sacar agua. Razonó de este modo:

"Si yo pudiera transformar la fuerza del viento en un movimiento circular y continuo, podría... etc.; pero para transformar la fuerza del viento en un movimiento circular, debo oponerle la resistencia de un material dispuesto en forma oblicua a su trayectoria —y así nacieron las paletas—, etcétera, etcétera..."

Así, pues, este raciocinio culminó en la creación del artefacto-molino. El cual, sin duda, no es un "efecto necesario" de las causas naturales, ni es, por otra parte, un artefacto imprescindible para la vida humana. Por ambas razones, no cabe hablar en el ámbito de este raciocinio de una auténtica *certeza*. Ni de certeza teórica, puesto que la cosa "pudo no haber sido"; ni de certeza práctica, ya que el molino de viento no es un medio absolutamente necesario para la vida humana ni para su perfección. No obstante ello, el silogismo técnico implica una *relativa* certeza. Ella es la que se funda en la *causalidad eficiente accidental* de alguna propiedad natural. En este caso se trata de la "fuerza del viento". Porque el técnico puede decir con certeza, en efecto, que "si... la fuerza del viento se aplica a un material dispuesto de tal o cual modo, y *si nada impide* el ejercicio de la causa... resultará el efecto deseado".¹⁴ El silogismo técnico reúne, así, una combinación de conocimientos teóricos "accidentales", y la "visión" inventiva de la utilidad que, para algunos fines humanos igualmente "accidentales", pueden tener las propiedades naturales de las cosas.

¹⁴ Esta "necesidad", sin embargo, está disminuida por la posibilidad que existe, para toda causa natural accidental, de ser *impedida en la producción del efecto*. Por eso el silogismo adopta una forma condicional o hipotética que, en este caso, no afecta al fin sino a la eficiencia del medio o causa real. No se trata aquí de la condicionalidad que habitualmente se atribuye al raciocinio práctico, expresada como "si quieres tal fin ha de ser tal medio"; sino de esta otra: "si pones tal medio resultará —si nada lo impide— tal fin". Cfr., en tal sentido, SANTO TOMÁS, *In I. Anal. Post. lect. 16, 142 y lect. 42, 373-374.*

Distinto del anterior es el caso, cuando sobre lo que se razona es *la propia operación humana*, la cual tiene una naturaleza propia en la que las causas y los efectos, los fines y los medios, son de índole *moral*. Nos referimos con esta expresión a las realidades “intrínsecamente valiosas”. Y como quiera que lo intrínsecamente valioso no deja siempre lugar a las alternativas de medios ni a la condicionalidad de los fines que aparecen en la actividad técnica, el raciocinio que a ello se refiere debe ser considerado como presentando auténtica certeza, o “cientificidad” *desde el punto de vista práctico*. Es el propio Santo Tomás, quien utiliza la analogía con el *silogismo demostrativo* del orden teórico.¹⁵ Porque, ahora, la razón que mueve a actuar, la razón que determina la “operabilidad” o “deber ser” de la cosa a hacer, es la que conviene *per se* y no “*per accidens*”. En efecto, en una operación humana como la de “perdonar una ofensa” está presente su razón de ser (o, más bien, de “deber ser”), y esta razón de ser es un fin (o un “mandato”) que la informa intrínsecamente y *por la cual* la acción *debe* hacerse. No está pues, la acción —como en el caso de la acción técnica— “sacada de su contexto natural”: esa orientación al fin y a la perfección humana es la orientación que naturalmente le compete: su causa es una causa “*per se*”. De este modo, cuando el hombre “moral” silogiza, su silogismo no es meramente condicional ni contingente. Dice:

“Debo perdonar a este hombre, aunque me ha ofendido, porque esto es bueno y justo, porque yo también he ofendido a otros, etc., etc.”

Y al decirlo considera a la acción *integrada* en su propio orden de fines perfectivos, de fines que le competen por su naturaleza moral.

Lo que decimos se alcanza a apreciar aún mejor cuando consideramos que *la misma operación humana podría ser tratada de un modo “técnico”*, es decir, como “sacada de su propio contexto natural”. Esto nos hace ver que la distinción a la que aludimos es una distinción formal. Puede hablarse, en efecto, de “tecnicismo” o “eficientismo” en la acción ética, lo cual importa, desde el punto de vista ético, una perversión. Se cae en ella cuando se idean medios de acción que —como en lo propiamente técnico— escapan a la línea de la causalidad propia de la acción immanente, que es la causalidad ética. Cuando se procura un fin ético (valioso por sí) por medios incongruentes con él y que miran sólo a la *eficacia* de la acción: cuya versión vulgar es el llamado “maquiavelismo” o “justificación de los medios —ilegítimos— por el fin”. Tomemos, como ejemplo, al alumno que intenta aprobar un examen. Por esto se puede lograr estudiando: lo que sería la causa “*per se*” de la aprobación del examen; o copiándose; o haciéndose simpático al profesor: lo cual implica un artificio “técnico” que mira sólo a la eficacia de la acción, por medio de una causalidad “*per accidens*”.

¹⁵ Debe insistirse, sin duda, en el carácter analógico de esta equiparación. Ciertamente la “demostración” tiene su lugar natural en el ámbito del conocimiento teórico, donde ella equivale a “ciencia”. Pero cabe perfectamente una analogía que aplicara al orden práctico la distinción habitual entre la “*via inventionis*” de carácter habitualmente opinativo y la “*via iudicii*” de carácter cierto. También aquí valdría la distinción entre una “*invento técnica*” de medios y una “*resolutio ética*” de los mismos. A esta analogía acude Santo Tomás en *S. Theol.*, II-II, q. 51, a. 3 y 4.

Razonará, en este último caso, así:

“Debo aprobar; pero para ello podría copiarme, o (medio alternativo), podría también hacerme simpático al profesor, o estudiar la única bolilla que sé que toma, o... etc.”.

Los medios propuestos son todos condicionales (“podría...”) y concluyen, por lo tanto, en una propuesta de acción también condicional: “debería, por lo tanto, hacer esto o aquello”. Esto es un raciocinio “técnico”, un “tecnicismo” aplicado a una acción que presenta, por su parte, su propia eticidad: porque el medio congruente con el fin de “aprobar el examen” es, obviamente, “saber la materia”, y para saberla “se debe estudiar”. En perspectiva moral, el alumno razona, pues, de otra manera:

“Debo aprobar; y para ello hay un sólo medio *congruente*: estudiar; debo, pues, estudiar la materia”.

Sólo este último raciocinio es ético, y conlleva la certidumbre característica del conocimiento práctico: la certidumbre fundada en la *necesidad deóntica* del operable y expresada en el juicio deóntico conclusivo: “tal cosa —estudiar— *debe ser*”.

Según este nuevo criterio de división, el silogismo práctico puede ser, pues:

- Silogismo técnico, cuando inventa o juzga medios para la producción de artefactos útiles (o “bellos”), y,
- Silogismo ético, cuando conduce al descubrimiento o a la justificación de acciones perfectivas inmanentes.

Pero estos modos de silogizar pueden, no obstante, intercambiar sus respectivos objetos o “materias”. De este modo, como hemos visto, puede aplicarse el modo del silogismo técnico a un objeto ético, cuando —como en el ejemplo— la acción moral inmanente o “interior” es orientada por una causalidad accidental y mirando sólo a la eficacia de la acción moral. Y en tal caso el silogismo directivo aparece no sólo como accidental sino como moralmente ilegítimo. Pero también este tecnicismo de la acción moral puede aparecer en el caso de acciones humanas morales que son “compuestas” con miras al logro de una obra exterior; sin que ello implique “ilegitimidad” moral. Y tal es el caso de las llamadas en la escolástica “artes operativas”, caracterización bajo la cual se encuentra una buena parte de la *Política*.¹⁶ Y, recíprocamente, el

¹⁶ Más allá de los ejemplos de ilegitimidad del “tecnicismo” moral que hemos mencionado, en los que el objeto ético está sacado de su propio contexto natural, entendemos que hay casos de tecnicismo moral que no están afectados de idéntica ilegitimidad. Ello ocurre cuando las acciones humanas individuales, morales por naturaleza, son vistas en el contexto de las acciones sociales, referidas al bien común. La relativa tolerancia para el

objeto "técnico" es susceptible de una racionalización que lo ubique en la perspectiva de los fines éticos del hombre y, en este caso, el "raciocinio sobre la técnica" ya no es técnico sino moral, y apunta a un juicio de la actividad técnica y de sus fines desde el punto de vista "resolutivo" de la perfección humana inmanente.

c. Silogismo práctico científico y silogismo práctico prudencial

Otro distingo que se impone al tratar sobre el silogismo práctico es el que opone el silogismo práctico *científico* al silogismo práctico *prudencial*. Esta distinción, cuyo olvido suele conducir a concepciones empobrecedoras del alcance de la certeza práctica¹⁷ se nos impone en razón de que el raciocinio práctico —a diferencia del teórico— termina "naturalmente" en la acción concreta e individual, y esta última es objeto del hábito racional y moral de la *prudencia*. Pero el juicio de la prudencia, que se refiere a los medios y a la operación concreta, presupone el conocimiento de los *fines* y de las *máximas* de la acción, que son universales y pertenecen al objeto de la *ciencia* práctica.

Razonamos, pues —o "silogizamos"—, en los dos niveles: en el de la ciencia, para saber *lo que* debemos hacer (si entendemos por el "qué" el fin de nuestros actos); y en el de la prudencia para saber *cómo* (entendiendo por el "cómo" los medios) debemos hacerlo, en las circunstancias especiales en las que nos encontramos. En ambos —ciencia y prudencia— nuestra razón se mueve en la línea de lo que hemos denominado silogismo ético o *per se*. No se aplica, pues, esta división a *ambas* partes de la precedente, sino sólo a la segunda: el silogismo ético.¹⁸

Cuando decimos que la ciencia es de los fines y de las máximas, estamos atendiendo a las *dos* funciones que tienen las *conclusiones* de la ciencia práctica con relación a la prudencia y el ejercicio efectivo de la operación. Las conclusiones de la ciencia práctica nos hacen conocer, en efecto, ciertos fines de la acción: "lo que" debe hacerse en circunstancias prácticas definidas. Estos fines pueden ser conocidos, también, de manera no-científica, y aún así orientar una acción correcta desde el punto de vista práctico-moral. Sólo que

"maquiavelismo" en política se funda en la perspectiva "extrínseca" con que la acción humana individual es vista por el político en orden a la "composición" de un orden social justo. Bajo esa perspectiva, también, la política aparece como un "arte"; como un arte de finalidad ética y que opera con "materia" ética, pero en el cual las exigencias de la eficacia imponen sus condiciones. La política es el prototipo de lo que los escolásticos llamaban *artes operativas*.

¹⁷ Se tiende, en general, a reducir el ámbito del silogismo práctico al de la prudencia, como ya lo hemos dicho (Nota 2). Y aunque ello no debiera "empobrecer el alcance de la certeza práctica" —ya que *existe certeza prudencial*—, de hecho lo hace, porque hay dificultad, en general, en concebir una certeza que no sea de tipo científico-universal. Por nuestra parte *distinguimos*, tanto a la certeza práctica de la teórica "in toto", cuanto, dentro de la primera, a la "científica" de la "prudencial".

¹⁸ Aun cuando cabría hablar, por analogía, de una "prudencia" —y de un "silogismo prudencial"— en: la técnica o el arte, como admite Maritain. Cfr. *Arte y Escolástica*, ed. Club de Lectores, Buenos Aires, 1958, p. 62.

cuando los conocemos científicamente, sabemos *por qué* debe hacerse lo que *debe* hacerse; y ese "porqué" es el "porqué" verdadero y éticamente necesitante (cauce moral "per se"). En tal caso, dicho conocimiento conlleva *certeza* científico-práctica.

Pero, por otra parte, ese conocimiento de los fines es relativamente universal; y bajo ese aspecto constituye una *máxima* para la acción individual. Estos fines se imponen en efecto, como "debidos", a muchos, aun cuando puedan aparecer materialmente restringidos por una enumeración de circunstancias prácticas. Yo puedo enumerar una serie de circunstancias prácticas que hacen legítimo el "homicidio": la "legítima defensa", el "derecho de la sociedad frente al delincuente, en algunos casos", etc. Pero por restrictiva que llegue a ser la enumeración de las circunstancias, la conclusión del raciocinio científico-práctico será siempre formalmente universal. Expresará, por ejemplo: "*siempre que se den tales o cuales circunstancias, es legítimo matar*". Esto en lo que *concluye* el silogismo científico-práctico es, pues, una máxima de acción, una norma general. Ella es siempre menos general que las premisas en las que se funda, pero *es* general.

Distinto es el raciocinio o silogismo de la prudencia, el cual tiene por *premis*a mayor a la que, como máxima, es conclusión del silogismo científico-práctico. El silogismo prudencial concluye, no en una máxima, sino en el *imperio* sobre la acción concreta, inmediatamente realizable por el agente moral. Y tiene, así, como *premis*a menor, a la "estimación particular" del hecho inmediatamente operable. Hay aquí, también, certeza práctica, pero la certeza no está fundada sólo en el conocimiento de las máximas o normas, sino en el conocimiento práctico-estimativo del hecho particular y en la intención del fin debido que la virtud de la prudencia presupone.¹⁹ Es ésta, pues, una

¹⁹ Esta "intención del fin debido" es la que, a nuestro entender, garantiza la infalibilidad —e.d., "certeza"— del juicio de la prudencia, la cual no es infalible porque no puede errar en la previsión de los hechos contingentes, sino por el principio que guía su juicio de valor sobre los hechos y que es el apetito del fin rectificado por las virtudes morales. Esto es lo que, sumado sin duda a la "perspicacia", "circunspección", etc., garantiza la corrección de las acciones individuales, sometidas siempre y de todos modos a la contingencia del operable. Esto mismo explica la aparente contradicción entre dos textos del Aquinate referidos al tema. Por una parte, aquél donde dice: "... porque la infinidad de los singulares no puede ser aprehendida por la razón, se sigue que son inciertos nuestros juicios, como se dice en el l. IX de la Sabiduría. Sin embargo, por la experiencia son reducidos los infinitos singulares a la unidad, que es la de lo que sucede en la mayor parte de los casos, y cuyo conocimiento es suficiente a la prudencia humana". (S. Theol., II-II, q. 47, a. 3, ad 2). De ello, en efecto, parece seguirse el carácter "opinitivo" de la prudencia. Pero, por otra parte, está aquel texto donde dice: "... cinco (hábitos) se ordenan siempre a lo verdadero porque importan rectitud de la razón. Pero tres de ellos, la sabiduría, la ciencia y la inteligencia, importan rectitud del conocimiento acerca de lo necesario... Los otros dos, por otra parte, a saber el arte y la prudencia, importan rectitud acerca de lo contingente..." (In I. Post. Anal., lect. 44, 405). Donde "ordenarse siempre a lo verdadero" debe interpretarse como "certeza" si se lo acerca a la comparación que ha hecho antes con la "sospecha" y la "opinión" como hábitos que se ordenan "a lo verdadero y lo falso". De esta aparente contradicción es necesario concluir que hay dos aspectos, uno "teórico" y uno "práctico" en el conocimiento de la prudencia, y que sólo bajo el segundo le debe ser reconocida certeza o "infalibilidad". En este mismo sentido interpreta Maritain al decir que "en el orden moral, el hecho puede fracasar, sin embargo, el acto elicitado según las reglas de la prudencia no por ello habrá dejado de ser infaliblemente recto. Cfr., op. cit., p. 19.

certeza *no generalizable*: la certeza de lo que *yo* debo hacer, aquí y ahora, no puede ser extendida a otros casos, porque lo estrictamente individual es irrepetible.

De lo anterior se deduce que la ciencia práctica es perfectiva sólo de la inteligencia o *razón práctica*; su excelencia pertenece al plano del *conocimiento* moral. La prudencia, en cambio, es perfectiva, además, de la voluntad: es perfectiva del agente moral, como tal; y es por eso una virtud moral además de ser cognoscitiva. Es posible ser un "buen moralista" sin ser un "buen hombre": saber lo que debe hacerse, y por qué, y al mismo tiempo no hacerlo ni *querer* hacerlo. Pero no se puede ser un "hombre prudente", sin ser al mismo tiempo "buen hombre": porque la prudencia implica la recta intención del fin, y el hombre prudente es, así, necesariamente, bueno.²⁰

Sintetizando, pues, desde esta nueva perspectiva el silogismo práctico moral puede, a su vez, ser:

- Silogismo científico-moral, cuando utiliza premisas prácticos-morales universales y deónticamente necesarias y concluye en una máxima general; y
- Silogismo prudencial, cuando aplica una máxima general al caso singular concreto sobre el cual actúa el agente.

Conclusión

Lo expuesto permite concluir que la teoría tradicional del silogismo es lo suficientemente rica y comprehensiva como para poder hacerse extensiva a todo el orden del conocimiento y la ciencia práctica. Provee con ello un fundamento insustituible para resolver las cuestiones metodológicas que en la actualidad se suscitan alrededor del tema de la lógica deóntica y cuya solución resulta altamente problemática con el instrumental conceptual con que habitualmente se lo enfoca, que es el del positivismo lógico. Y es que la extrema formalización de esta última perspectiva deja poco —por no decir ningún— lugar para una matizada discriminación de las formas del raciocinio que resulta de su diversidad de materia. Por el contrario, esta excesiva formalización —que es expresión de racionalismo o idealismo— de la lógica no se encuentra en la lógica de origen aristotélico, que reconoce una Analítica material junto a la Analítica formal y que no extraña nunca a esta última de la primera.

Es en los escritos del *Organon* aristotélico, completados en los *Comentarios* de Santo Tomás donde hemos creído encontrar los elementos para una conceptualización metódica de la argumentación práctica que, sin aislarla del

²⁰ Se puede aplicar a la *ciencia* moral lo mismo que se dice del *arte* en relación con la *prudencia* (porque por un concepto el arte conviene con la ciencia más que con la prudencia). A saber que en el arte "es preferible el que yerra voluntariamente, al paso que en la prudencia es peor, así como en las virtudes (ARISTÓTELES, *Et. Nic.*, VI, 1140b 20).

tronco común de la ciencia, respete las diferencias que se patentizan en la realidad del discurso humano.

Lo que se ha visto como una confirmación de la vigencia de la argumentación silogística en el orden práctico podría ser completado mostrando cómo en el mismo encuentra aplicación analógica otra importante distinción de la teoría tradicional del silogismo. Se trata de la distinción entre la *via inventionis* u orden del "descubrimiento" y de la *via iudicii* u orden de la demostración. La adaptación de la última de las nombradas al campo del silogismo práctico no puede hacerse sin importantes salvedades, pero es posible, y ello mismo ayudaría a poner de relieve la especificidad del mismo. Por su extensión, sin embargo, éste último tema exigiría un desarrollo especial.

FEDERICO MIHURA SEEBER

EL DINAMISMO ETICO-SOCIAL Y LA EDUCACION DEL HOMBRE SEGUN ARISTOTELES

Preciso es reconocer la hondura y la penetración —aun dentro de sus límites históricos y sociales— de un pensador tal como Aristóteles. Ubicado existencialmente en la Grecia del siglo IV a.C., su pensamiento es aún hoy objeto de fructíferos estudios.

Su obra comprende una amplísima gama temática: desde la problemática metafísica hasta la física y la biología, pasando por investigaciones tan diversas como la lógica, la ética, la política, la poética y la retórica. En sus escritos están igualmente presentes las grandes especulaciones teóricas y las agudas observaciones prácticas.

Por nuestra parte, intentaremos aquí abordar la cuestión educativa desde la perspectiva de este filósofo. Poco fue lo que de Aristóteles nos ha llegado explícitamente acerca de la educación, pero de sus textos se desprende un claro sentido educativo. Como en todo pensador griego, el ideal de la *paideia* está siempre presente y busca las vías de su más perfecta realización.

Si bien este tema es susceptible de diversos tratamientos, proponemos introducirnos en él a través de la ética. La razón de ello estriba en que, aunque la contemplación teórica constituye la cúspide —lindante con lo divino— de la perfección del hombre, Aristóteles no olvida que este ideal del sabio es infrecuente y que aún si así no fuera, el hombre no es un ser aislado sino que está inserto en una comunidad de semejantes al punto que la dimensión ético-social no es un agregado externo sino constitutiva del hombre mismo.

Por ello, la conducta de un ser humano, evidenciada en el *dominio que tenga de sí mismo* y en *las relaciones con los otros*, es su expresión viviente y visible: “el hombre tiene entre los animales el privilegio especial de ser el principio y la causa de ciertos actos, porque de ningún otro animal puede decirse, como del hombre, que realmente obra”.¹

En el obrar el hombre se muestra como hombre. En sus acciones confluyen su pensamiento, su voluntad y su sentir. Cada ser humano, dotado de ciertas disposiciones naturales, inserto en determinadas circunstancias particulares, rodeado de otros seres con los que se vincula, talla los perfiles de su humanidad a lo largo de su existencia. Si este desenvolvimiento existencial se despliega “virtuosamente” redundando en una creciente “humanización” o —en términos contemporáneos— en la personalización progresiva del individuo, proceso en el cual la educación juega un papel de suma importancia. El hombre es por esencia un ser educable, el único ser educable en sentido propio, a tal punto que *humanidad* y *educación* aparecen siempre como términos indisolublemente unidos.

¹ ARISTÓTELES, *Moral*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945, *Moral a Eudemo*, II, 6, p. 154.

I- EL COMPORTAMIENTO MORAL DEL HOMBRE EN CUANTO ANIMAL RACIONAL Y SOCIAL

a) *La génesis de la acción:*

Si el hombre accede a su perfeccionamiento mediante un obrar virtuoso, habrá que determinar cuál es el mejor modo de proceder. Pero, para ello, antes será preciso analizar el accionar humano: ¿cuál es la *fente de la acción*? Según Aristóteles

El alma de los animales se define por dos facultades: la de discernimiento, que es obra de la intelección y de la sensación; y por la de moverse con movimiento local.²

Efectivamente, mientras que los vegetales no poseen sensación sino sólo el movimiento de crecimiento y perecimiento, común a todo ser viviente, la vida animal —y por ende también humana— se diversifica en una función *cognoscitiva* y una función *motriz o apetitiva*, generadora de acción, ya que “el movimiento es propio del ser que huye o trata de obtener algo”.³

Ambas funciones o facultades son susceptibles de diferentes grados. En el hombre, el conocimiento progresa en abstracción y complejidad desde la sensación hasta la intelección pasando por la imaginación y el pensamiento discursivo. También en la facultad motriz o apetitiva existe una progresión, desde el mero deseo sensible a la voluntad,⁴ que guarda cierto paralelo con los niveles del conocimiento. Así, el deseo sensible o pasión⁵ se halla estrechamente vinculado a la sensación, “porque donde hay facultad sensitiva, hay dolor y placer; y donde éstos, hay necesariamente apetición”.⁶

El apetito sensible resulta entonces, de la afección que se produce a causa de la sensación. Por ello, apetito y sensación son dos funciones estrechamente vinculadas. Cuando un objeto es percibido como agradable o desagradable, se lo busca o se lo evita. Así, “la facultad que apetece y que huye no difieren mutuamente, ni de la sensitiva; sólo son distintos sus conceptos”,⁷ esto es, deseo y aversión son diferentes funciones de la sensación. A partir de esta íntima unión entre conocimiento y acción a nivel de la sensación, se establece la correspondencia en los niveles superiores.

En suma, el origen de la acción se encuentra en la facultad apetitiva⁸ que comprende tres estadios: el *apetito sensible o concupiscencia*, la *ira o impulsión* y la *voluntad o anhelo razonado*, de las cuales, las dos primeras provienen de la parte irracional del alma mientras que la última pertenece al ámbito de la racionalidad (es el deseo acompañado de razón).⁹

² ARISTÓTELES, *Tratado del alma*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1943, III, 9, 432 a 15-17, p. 239.

³ *Ibid.*, 432 b 28-29, p. 243.

⁴ Cfr. *ibid.*, 432 b 5-7, p. 241.

⁵ El término “pasión” ha de ser entendido en el sentido antiguo, imperante hasta el siglo XVII, como sentimientos o estados afectivos.

⁶ *Ibid.*, II, 2, 413 b 23-24, p. 103. Cfr. 3, 411 a 33, 414 b 3, p. 109.

⁷ *Ibid.*, III, 7, 431 a 13-14, p. 229. Cfr. 431 b 10-13, p. 233.

⁸ Cfr. *Moral*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945, *La gran moral*, I, 11, p. 44. *Trat. alma*, III, 10, 433 a 31, p. 247.

⁹ Cfr. *ibid.*, 9, 432 b 5-6, p. 241.

El hombre actúa entonces, a causa de estos tres principios¹⁰ que tienden cada uno a su modo, hacia el objeto apetecido, sea éste un bien sensible o inmaterial, real o aparente.

Claro que estos impulsos no siempre están en concordancia: “(el apetito) vence a veces y mueve a la voluntad; otras por el contrario, la voluntad vence al apetito”.¹¹ Esta oposición entre los *deseos* y la *razón* sólo se da en el hombre y no en los animales, puesto que aquél está dotado de sentido del tiempo: la concupiscencia impulsa a actuar considerando sólo el presente, mientras que *la razón ordena resistir en vistas de los proyectos lanzados hacia el futuro*.¹² Precisamente, de las relaciones que se establezcan entre estos diferentes móviles resultará la incontinencia o el dominio de sí.

No obstante, aun cuando se produzcan apeticiones contrarias entre sí, la *fuerza de la acción* sigue siendo la facultad *apetitiva* en su conjunto, y, naturalmente, el objeto apetecible en tanto que es captado por la sensibilidad o la inteligencia como un *bien*.

b) *Las acciones propias del hombre:*

Pero si bien el hombre puede emprender múltiples acciones, no todas se corresponden con su naturaleza propia.

Aristóteles ha definido al hombre, por una parte, como “animal racional” considerando que la *racionalidad* es el carácter que distingue por excelencia lo que es humano de lo que no lo es; y por otra, lo ha caracterizado como “animal político”, como *viviente en una organización social*: la polis o ciudad que él mismo realiza.

Acorde con esta definición, las acciones propias del hombre, vale decir, aquellas que atañen a su esencia, son las racionales que, al par, tienen consecuencias éticas y sociales.

Ahora bien, según Aristóteles, en el alma humana pueden distinguirse dos partes: una *racional*, la otra *irracional*. A su vez, en esta última se diferencian la *función vegetativa* —común a todos los vivientes y totalmente ajena a la racionalidad— y la *parte apasionada o instintiva*, que puede participar de la razón hasta cierto punto y obedecerla.¹³

Por consiguiente, la actividad de la razón se desarrolla también en torno a una doble tarea: por una parte, el conocimiento puramente teórico, y por otra, la dirección del deseo y del obrar mediante la aplicación del conocimiento a los fines prácticos. De estos dos modos de ejercer la razón entonces,

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 11, 434 a 15, p. 253. ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, Espasa-Calpe, Madrid, 1978, VI, 1 p. 201. Se ha tenido en cuenta la versión bilingüe *The Nicomachean Ethics*, Harvard University Press, Cambridge-Mass., 1956.

¹¹ *Trat. alma*, III, 11, 434 a 14-15, p. 253-253.

¹² *Ibid.*, 10, 433 b 5-15, p. 247.

¹³ Cfr. *Moral Nic.*, I, 11, pp. 83-85. ARISTÓTELES, *La Política*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946, IV, 13, p. 151. Se ha tenido en cuenta la versión bilingüe *Politics*, Harvard University Press, Cambridge-Mass., 1959.

el uno es "científico" ya que por él conocemos las verdades universales y necesarias que constituyen la ciencia (*razón teórica*), y por el otro, "deliberante y calculador", pues se refiere a la estimación de las cosas variables y contingentes relativas a nuestra acción (*razón práctica*).¹⁴

Puesto que el bien del hombre, como el de cualquier ser, es la *virtud* —excelencia o perfección— de su función propia, la virtud humana consistirá en el *ejercicio de la vida racional* en todas sus manifestaciones, y en ello reside su felicidad. Así, la actividad de la pura razón da lugar a las virtudes *intelectuales*, mientras que la actividad de la parte capaz de obedecer a la razón, vale decir, del instinto guiado por la razón práctica, genera las virtudes *éticas o morales*, referenciadas a la voluntad y al quehacer social.

Por tanto, el proceder óptimo, que constituye el estado del hombre virtuoso, se da cuando la voluntad, en conjunción con la razón, ejerce un *dominio* sobre los apetitos, entendiéndolo por dominio no una sujeción despótica o represiva sino el encauzamiento de las pasiones por las vías que la inteligencia ha mostrado adecuadas.

c) *La virtud moral:*

Se ve, pues, que existen diversos grados en el ejercicio de la actividad racional. Según Aristóteles, las virtudes intelectuales —cuya más alta expresión reside en la sabiduría contemplativa— son superiores a las virtudes éticas, porque aquellas constituyen la perfección de lo mejor que hay en nosotros: la razón. La contemplación aproxima al hombre a lo divino, es la actividad más pura, la más continua, la más autárquica porque es deseable en sí misma y no requiere de ninguna otra cosa para ser ejercida.¹⁵ El sabio es el hombre más feliz¹⁷ porque imita —tanto como es posible para un ser humano— la vida divina, el pensar que se piensa a sí mismo. Pero también por ello, es éste un estado infrecuente, difícil de alcanzar. Incluso el mismo sabio no puede desplegar su actividad contemplativa de manera completa y permanente, puesto que todo hombre es siempre un compuesto de cuerpo y alma, de racionalidad e irracionalidad, y está inserto en una comunidad, sujeto a las acciones que la vida social y cotidiana suponen (aunque en rigor, el ideal contemplativo de Aristóteles no se opone a su visión realista del hombre en la sociedad). No obstante, la vida contemplativa es un ideal al que siempre debemos aspirar aunque no lo logremos absolutamente.

Por el contrario, la virtud ligada a la condición habitual de los hombres —y la única con la que deben conformarse la mayoría de los individuos— es la virtud práctica,¹⁸ punto de partida y fundamento de toda otra virtud. Ella se refiere tanto a la relación del individuo consigo mismo como con la comunidad. Es la que caracteriza al buen ciudadano, porque sin ella no hay orden ni justicia político-social, y es imprescindible para el sabio, porque si

¹⁴ Cfr. *Moral Nic.*, VI, 1, p. 201.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, I, -11, p. 85.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, X, 7, p. 326.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, 8, p. 328.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, VI, 5, pp. 209-210.

no impera la disciplina entre las pasiones no es posible la armonía interior del alma y la inteligencia se ve obstaculizada para ejercer su actividad contemplativa.

Aristóteles la define del siguiente modo: "la virtud es un hábito o disposición permanente de la voluntad, consistiendo en un justo medio respecto de nosotros, determinado por la razón y tal como lo determinaría al hombre prudente"¹⁹

En esta definición se conjugan diversas variables que será preciso establecer:

1. — En primer lugar, la virtud —tanto como el vicio— *depende de nuestra voluntad*, puesto que está en nuestro poder actuar o no de tal modo. En consecuencia, Aristóteles se opone al intelectualismo socrático según el cual sólo se procede mal por ignorancia. Contrariamente, el que yerra por ignorancia no es culpable (a menos que sea responsable de esa ignorancia),²⁰ mientras que el que obra mal, lo hace a sabiendas. Con ello, Aristóteles logra distinguir claramente razón y voluntad, saber y querer, aun cuando se trate de facultades complementarias.

Así, el filósofo explica cómo tanto el hombre templado, que domina sus deseos, como el intemperante, que no logra ordenarlos, obran en realidad libremente, aunque en el primero los deseos parezcan forzados por la razón y en el segundo, la razón por los deseos.

Esto, sin duda, es exacto si se aplica a sus partes, pero el alma entera del hombre templado y del intemperante obra voluntariamente, sin que ni uno ni otro obren por coacción, siendo sólo uno de los elementos que residen en ellos mismos el que obra por fuerza, puesto que tenemos naturalmente en nosotros los dos móviles a la vez.²¹

Por otra parte, si la virtud y el vicio no fueran resultado de la voluntad libre, no tendría sentido la alabanza ni la reprensión de que son objeto.²² Así lo testimonian nuestra experiencia personal y el proceder de los legisladores, que dictan leyes e imponen castigos para los culpables.²³

2. — Ahora bien, no todo acto voluntario es libre, si bien todo acto libre es voluntario. Los animales y los niños pueden actuar voluntariamente no obstante estar privados de libre arbitrio, porque la acción se genera en ellos mismos, espontáneamente, y no en un agente externo.²⁴ Para que la voluntad sea voluntad libre —*elección consciente*—, se requiere la actividad de la razón, la *deliberación* que es función del intelecto práctico. La deliberación, y la consiguiente intención, que permiten la elección consciente, la decisión voluntaria, se dan pues, sólo en los seres dotados de razón.

Pero Aristóteles considera realistamente que no es posible deliberar acerca de todas las cosas, sino sólo acerca de las que están sometidas a nuestro

¹⁹ *Ibid.*, II, 6, p. 98.

²⁰ Cfr. *ibid.*, III, 2, p. 110.

²¹ *Moral Eud.*, II, 8, p. 161.

²² Cfr. *La gran moral*, I, 10, pp. 42 y 46.

²³ Cfr. *Moral Nic.*, III, 6, p. 120.

²⁴ Cfr. *ibid.*, 3, pp. 112-113.

poder. La razón práctica no se aplica a las verdades científicas, universales y necesarias, ni a las cosas azarosas.²⁵

Por otra parte, la deliberación se refiere a los medios para lograr el fin y no al fin mismo,²⁶ puesto que la voluntad, aunque obre mal, siempre tiene como único fin supremo el bien: "por naturaleza quiere el bien, y sólo quiere el mal contra naturaleza y por perversidad".²⁷ En efecto, puede que la voluntad, en vez de optar por los bienes verdaderos y los medios correctos que la aproximen al bien supremo, equivoque el camino:

El bien es el objeto de la voluntad, pero... para cada uno en particular, es el bien tal como le aparece. Y así, para el hombre virtuoso y modesto, es el bien verdadero, para el malo, es lo que el azar le presenta.²⁸

Por ello, aunque la acción siempre se produce en vistas a un objeto apetecible, éste puede ser un bien real o sólo aparente.²⁹

3.— Volviendo entonces a la virtud, sabemos que ésta proviene de la libre actuación de la voluntad. Pero la virtud no consiste en actos aislados sino que es un *hábito*, una manera de actuar constante, "porque una sola golondrina no hace verano"³⁰ ni un buen acto basta para llamar a un hombre virtuoso. La virtud, y también el vicio, son formas de proceder que se han hecho propias del individuo merced a su constante repetición y por las cuales aquél se vuelve virtuoso o lo contrario de ello. "Los actos repetidos, de cualquier género que sean, imprimen a los hombres un carácter que corresponde a estos actos".³¹ He ahí por qué es tan importante contraer buenos hábitos desde la más temprana infancia.³²

4.— Ahora bien, ¿cuándo un acto es virtuoso? Cuando se halla en el *justo medio* entre dos extremos viciosos, el uno por defecto, el otro por exceso (si bien, aclara Aristóteles, hay vicios y virtudes de los cuales no es posible determinar el justo medio). El carácter de orden, armonía y proporción es inherente a la virtud.

Pero ese medio no es un término absoluto, establecido matemáticamente, y no puede serlo porque está referido a un sujeto en determinadas circunstancias particulares. Por eso, es un justo medio en relación a nosotros, a lo que somos y a la situación en que nos encontramos.³³ Así, cada sentimiento puede experimentarse de modo excesivo, deficiente, o bien —y en ello consiste la virtud— de modo justo, cuando se debe y respecto a lo que se debe.

5.— Precisamente por esa razón, el justo medio es, con frecuencia, difícil de lograr. Su determinación proviene de la razón práctica, que delibera y

²⁵ Cfr. *ibid.*, 4, p. 115.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 116.

²⁷ *Moral Eud.*, II, 10, p. 170.

²⁸ *Moral Nic.*, III, 5, p. 119.

²⁹ Cfr. *Trat. alma*, III, 10, 433 a 26-28, p. 247.

³⁰ *Moral Nic.*, I, 4, p. 70.

³¹ *Ibid.*, III, 6, p. 121.

³² Cfr. *ibid.*, II, 1, p. 88.

³³ Cfr. *ibid.*, 2 p. 89.

calcula adaptando los medios a los fines. Claro que esta habilidad intelectual es pasible de un uso ambiguo: para que constituya no una mera astucia sino una verdadera virtud intelectual —la *sensatez* o *prudencia*— debe estar acompañada por una buena disposición del carácter. Se manifiesta nuevamente aquí el realismo aristotélico, su modo concreto de pensar al hombre racional en relación a su base biológica y a su dimensión social contingente y cambiante.

Las virtudes éticas requieren pues además del conocimiento y la voluntad, buenas tendencias naturales que les sirvan de base,³⁴ a tal punto que sin el auxilio de la naturaleza nunca se llegará a ser el más virtuoso de los hombres, aunque si se tiene ese noble propósito se será mucho mejor.³⁵ Si existe una adecuada inclinación natural, el intelecto práctico buscará las vías correctas para la realización del bien —la recta regla— y será posible constituir un buen hábito moral.

La función de la prudencia consiste en fijar la acción en su fórmula correcta. Ese razonamiento moral, según Aristóteles, adopta la forma de un silogismo práctico donde la premisa mayor es una máxima moral, la premisa menor indica la circunstancia actual y la conclusión se manifiesta en la acción voluntaria.³⁶

6. — *Razón* y *apetición* se conjugan pues, en el obrar humano en medio de circunstancias concretas: “no se puede hacer el bien ni tampoco lo contrario del bien, en la esfera de la acción sin la intervención de la inteligencia y del corazón”.³⁷ La razón es estimulada por el deseo, y el deseo guiado por la razón.

Claro que, como habíamos dicho, estas tendencias no siempre se hallan en perfecto acuerdo, e incluso pueden producir fuertes contradicciones. Está lejos de la intención de Aristóteles el *reducir* el hombre a la racionalidad: en él está siempre presente el sentimiento, el deseo y la pasión. No obstante, el hombre no obra plena y verdaderamente sino cuando obra empleando su razón.³⁸

La naturaleza quiere que sea la razón la que mande, puesto que la razón debe existir en nosotros cuando nuestra organización nativa está abandonada a su propio desenvolvimiento y no ha sufrido alteración, lo cual no impide que la pasión y el deseo tengan en ella su asiento, puesto que las hemos también recibido a la par que la vida.³⁹

En suma, en el obrar intervienen —sobre la base de ciertas disposiciones naturales— el *conocer* (la razón práctica), el *querer* (la voluntad) y el *sentir* (las pasiones y sentimientos). En la medida en que se logre la *armonía dinámica* entre ellos se alcanzará una mayor o menor calidad moral.

³⁴ Cfr. *Polit.*, IV, 12, p. 149.

³⁵ Cfr. *La gran moral*, I, 10, p. 44.

³⁶ Cfr. *Trat. alma*, III, 11, 134 a 16-20, p. 253. *Moral Nic.*, VII, 3, p. 230.

³⁷ *Moral Nic.*, VI, 1, p. 202.

³⁸ Cfr. *Moral Eud.*, II, 8, p. 160.

³⁹ *Ibid.*, pp. 161-162.

Casi todos los animales están sometidos solamente al imperio de la naturaleza; algunas especies, pocas, están también sometidas al imperio del hábito; el hombre es el único que lo está a la razón, a la vez que a la costumbre y a la naturaleza. Es preciso que estas tres cosas se armonicen; y muchas veces la razón combate a la naturaleza y a las costumbres, cuando cree que es mejor desentenderse de sus leyes.⁴⁰

7. — Habíamos dicho ya que en lo que hace a las relaciones entre virtudes intelectuales y éticas, Aristóteles considera la sabiduría teórica específicamente superior a la práctica. La prudencia está referida a las cosas puramente humanas, mientras que la contemplación constituye la vida propiamente divina.⁴¹

Sin embargo, la moralidad es condición necesaria para el desarrollo de la actividad intelectual, al establecer orden y armonía en el alma humana.

Obrar según la recta razón es obrar de manera que la parte irracional del alma no impida a la parte racional realizar el acto que es propio de ella... Así, pues, cuando las pasiones no impiden a la inteligencia realizar su función especial, las cosas se hacen entonces según la recta razón.⁴²

Pero, por otra parte, cuando Aristóteles se aboca al estudio de las virtudes éticas, parece dejar de lado su diferencia jerárquica respecto de las intelectuales, otorgándoles un valor propio. Los actos morales son buenos y nobles en sí mismos.

De todos modos, ambas perspectivas resultan perfectamente compatibles. La moralidad, relacionada con los sentimientos que derivan de nuestra naturaleza corporal y social, es la vida virtuosa del *hombre íntegro*, compuesto de cuerpo y alma, y es la fuente de una felicidad "humana" que bien puede ser, en algunos seres privilegiados, la antesala de una felicidad casi "divina" proveniente de la pura actividad del entendimiento.

d) *El hombre prudente:*

El hombre dotado de sabiduría práctica, que ha logrado unidad e integridad armónica entre el sentir, el conocer y el querer, es el *hombre prudente*. Sólo él es capaz de determinar correctamente el justo medio que constituye la virtud.

El hombre virtuoso sabe siempre juzgar las cosas como es debido y conoce la verdad respecto de cada una de ellas; porque según son las disposiciones morales del hombre, así las cosas varían, y las hay especialmente bellas y agradables para cada uno. Quizá la gran superioridad del hombre virtuoso consiste en que ve la verdad en todas las cosas, porque él es como su regla y medida, mientras que para el vulgo el error, en general, procede del placer, el cual parece ser el bien, sin serlo realmente. El vulgo escoge el placer, que toma por el bien, y huye del dolor, que toma por el mal.⁴³

El hombre prudente es el que encarna el máximo nivel de moralidad y, por ello —siendo el más capaz de captar objetivamente la verdad— es *regla*

⁴⁰ *Polít.*, IV, 12, p. 149.

⁴¹ *Cfr. Moral Eud.*, II, 8, p. 160.

⁴² *Ibid.*, 12, p. 107.

⁴³ *Moral Nic.*, III, 5, p. 119.

y medida de la virtud. El no ha logrado únicamente el dominio de sí, porque eso implicaría que aún existen pasiones desordenadas que requieren un esfuerzo para ser contenidas, sino que además su voluntad misma se ha convertido en una "segunda naturaleza", de tal modo que la sensualidad ya no se rebela contra la razón, sino que se desenvuelve permanentemente por los caminos que ésta prescribe. En ello reside una moralidad perfecta.

Aristóteles describe consecuentemente al hombre prudente y templado como aquél que sabe mantenerse en el equilibrio justo, que siente aversión hacia los placeres violentos y los desórdenes, que no goza de lo que no debe gozar, ni tampoco con furor, sin afligirse en demasía por causa de alguna privación. La moderación y la mesura son sus notas distintivas pues sólo hace lo que le dicta la recta razón.⁴⁴ Busca los placeres que contribuyen a la salud y al bienestar y los que no resultan dañinos ni exceden el alcance de su fortuna, puesto que —contra la opinión de muchos— el placer no es ni bueno ni malo en sí mismo sino que todo depende del acto al que acompañe: si el acto es bueno, el placer también lo es, y constituye un complemento que embellece la acción, aunque no le agrega ningún mérito.⁴⁵

La templanza respecto de las tendencias inferiores —que son las más difíciles de ordenar— se completa con otras cualidades como el valor, la magnanimidad, la veracidad, la modestia y, sobre todo, la *justicia* respecto de los demás, virtud fundamental para la vida en sociedad.

Lograr tal equilibrio y armonía no es indudablemente fácil. Como ya vimos, se requieren *buenas disposiciones naturales*, una *elección reflexiva* que sepa lo que hace y quiera actuar de ese modo, y la *firme decisión* de no obrar jamás de otra manera.⁴⁶ Pero además, supone un largo proceso existencial, por el cual se produce el tránsito de una cierta moralidad natural inicial, más o menos indeterminada, a la adquisición de una moralidad consciente y plenamente asumida, el paso de una moral heterónoma infantil a una moral autónoma adulta. En esta evolución, la *educación*, en todas sus manifestaciones, constituye un factor de extrema importancia.

II - LA PAIDEIA EN LA CONCEPCION ARISTOTELICA

a) *El proceso educativo:*

He aquí por qué desde la primera infancia, como dice muy bien Platón, es preciso que se nos conduzca de manera que coloquemos nuestros goces y nuestros dolores en las cosas que convenga colocarlos, y en esto es en lo que consiste una *buena educación*.⁴⁸

El ser humano debe ser orientado hacia el bien desde un comienzo; debe ser ayudado por las costumbres para adquirir las virtudes morales. La educación, en la primera infancia, constituye una suerte de "preparación" que

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, 12, p. 137.

⁴⁵ Cfr. sobre la teoría del placer, *ibid.*, VII, 10, 11, 12 y 13, pp. 246 y ss.; X, I, 2, 3, 4 y 5, pp. 309 y ss. *La gran moral*, II, 9, pp. 95 y ss.

⁴⁶ *Moral Nic.*, VI, 11, p. 221.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, II, 4, p. 93.

⁴⁸ *Ibid.*, 3, p. 90.

ordenando física, volitiva e intelectualmente al individuo, le posibilita progresivamente hacerse dueño de sí mismo. Mediante esta ayuda, el señorío sobre sus pasiones lo torna libre de las tendencias desordenadas, para acceder a la contemplación de la verdad y la práctica del bien.

En razón de que todos somos niños antes de ser hombres, la heteronomía, entendida como docilidad hacia preceptores honestos —padres, maestros y legisladores— consiste en la vía normal de acceso a la autonomía. No obstante, la educación no es únicamente propia de la infancia y la juventud. No basta que los hombres reciban una buena educación sólo en los albores de su vida, sino que aquélla —hecha leyes racionales en la polis— constituye el auxilio constante para que la existencia entera de los hombres se oriente hacia la virtud y la ciencia.⁴⁹

Ahora bien, así como las disposiciones naturales de todo ser humano se desarrollan cada una a su tiempo, así también la educación —que al fin y al cabo tiene por objeto “llenar los vacíos” de la naturaleza⁵⁰— debe seguir un orden determinado. Por ello, Aristóteles se propone indagar “si la educación de la razón debe preceder a la del hábito”.⁵¹

Esta cuestión debe entenderse en el marco preciso de la antropología aristotélica. El hombre constituye una unidad, un compuesto sustancial de cuerpo y alma; además, en el alma pueden distinguirse dos partes diferentes: una *irracional*, la otra *racional*. Siendo ésta la constitución natural del hombre, y como la educación acompaña y perfecciona la naturaleza, ambos órdenes de desarrollo —natural y educativo— seguirán una evolución análoga.

Si el crecimiento del cuerpo precede al del alma, la formación de la parte irracional es anterior a la de la parte racional. Es fácil vencerse de ello; la cólera, la voluntad, el deseo, se manifiestan en los niños apenas nacen; el razonamiento y la inteligencia no aparecen, en el orden natural de las cosas, sino mucho más tarde.⁵²

El proceso educativo en sentido amplio, parte entonces de la base de ciertas disposiciones naturales —físico-biológicas, psíquicas e intelectuales; unas propias de la especie, otras, individuales—, dedicándose en primera instancia al cuidado del cuerpo, luego al dominio del instinto por medio de las costumbres y el hábito, y finalmente, al desarrollo de la razón que abrirá el camino para aspirar a un desempeño virtuoso en la praxis político-social e incluso —en ciertos casos excepcionales— a la vida contemplativa.

Pero tanto el cuerpo como las diversas funciones del alma —sin ser ignoradas ni descuidadas—, deben estar orientadas hacia la mejor de ellas, la que es propia del hombre: la razón, porque, según Aristóteles, en el hombre

el verdadero *fin de la naturaleza* es la *razón* y la *inteligencia*, únicos objetos que se deben tener en cuenta cuando se trata de los cuidados que deben aplicarse, ya a la generación de los ciudadanos, ya a la formación de sus costumbres.⁵³

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, X, 10, p. 334.

⁵⁰ Cfr. *Polit.*, IV, 15, p. 161.

⁵¹ *Ibid.*, 13, p. 154.

⁵² *Ibid.*, p. 155.

⁵³ *Ibid.*, p. 155.

Por tanto, el orden a seguir en el proceso educacional no responde tan sólo a la evolución correlativa de su fundamento natural, sino que está orientado en última instancia en vistas a un fin: el máximo perfeccionamiento de la naturaleza racional e inteligente del hombre, aunque siempre sin olvidar su integridad corpórea y anímica, a la vez material y espiritual.

Así, la salud y la disciplina del cuerpo constituyen un fin deseable en sí mismo, pero a su vez es la base del dominio sobre el instinto y las emociones, esto es, de la virtud moral. Por su parte, la moralidad, la disciplina de los apetitos, es también deseable por sí misma, pero al par es el fundamento imprescindible para que la razón pueda desarrollar su función propia sin obstáculos. Por ello tiene tanta importancia "contraer desde la infancia y lo más pronto posible tales o cuales hábitos".⁵⁴ La enseñanza teórica, los argumentos racionales, no surten el mismo efecto sobre quien ha disciplinado su alma mediante el hábito que sobre aquél en el que impera el desorden de sus tendencias irracionales.

La razón y la educación no ejercen influencia sobre todos los caracteres; siendo preciso que se haya preparado muy de antemano el alma del discípulo, para que sepa ordenar bien sus placeres y sus resentimientos, como se prepara la tierra que debe suministrar el jugo a la semilla que en ella se deposita.⁵⁵

En suma, se debe formar el cuerpo para servir al alma, y el instinto (alma irracional) para servir a la inteligencia (alma racional).⁵⁶ Este proceso pretende mejorar al hombre y logra plenamente su objetivo en el *hombre virtuoso*, en especial, en el buen ciudadano —miembro activo de la polis— y el filósofo —el sabio contemplador de lo divino. Desgraciadamente, la luz de este ideal al que tiende el pensamiento aristotélico ha dejado en la oscuridad lo que se podría hacer por la gran mayoría de personas humanas (esclavos, comerciantes, agricultores, etc.) a los que les resultaba imposible alcanzar este ideal en la sociedad griega de aquel tiempo.

b) *El sistema educativo:*

Una vez establecido el ideal de la educación, es posible determinar su *contenido* y su *método*. Mientras, por el contrario, no se tenga en claro cuál es la finalidad de la educación, cuál es la esencia de la virtud y qué medios han de emplearse para hacer a la juventud virtuosa, reina el desconcierto y la duda acerca de lo que debe comprender la educación. Ello ha generado, según Aristóteles, diferentes sistemas que han tenido sus partidarios, pero que no han logrado resolver el interrogante.

Ni aun se sabe a qué debe darse preferencia, si a la educación de la razón o a la del carácter. El sistema actual de educación contribuye mucho a hacer difícil la cuestión. No se sabe, ni poco ni mucho, si la educación ha de dirigirse a las cosas de utilidad real, o si debe hacerse de ella una escuela de virtud, o si ha de comprender también las cosas de puro entretenimiento.⁵⁷

⁵⁴ *Moral Nic.*, II, 1, p. 88. Cfr. *Polit.*, IV, 15, p. 159.

⁵⁵ *Ibid.*, X, 10, p. 334.

⁵⁶ Cfr. *Polit.*, IV, 13, p. 155.

⁵⁷ *Ibid.*, V, 1, p. 163.

Como Aristóteles ya ha determinado qué es la virtud y, en consecuencia, cuál es el papel de la educación, aborda entonces la cuestión acerca de qué cosas y cómo deben enseñarse.

En primera instancia distingue entre ocupaciones *liberales* o del espíritu —propias del hombre libre— y ocupaciones *serviles* o manuales —desempeñadas por los esclavos, artesanos y comerciantes. Estas últimas son “inútiles para preparar el cuerpo, el alma o la mente de un hombre libre para los actos y la práctica de la virtud”, incluso pueden deformar el cuerpo y su recompensa consiste simplemente en un salario. Estos oficios deben, pues, ser excluidos de la educación “porque quitan al pensamiento toda actividad y toda elevación” (aunque, como mero pasatiempo, puedan realizarse sin perjuicio ciertos trabajos manuales).⁵⁸

No ha de olvidarse que el sujeto de la educación, según Aristóteles, es el hombre libre, el niño y el joven futuro ciudadano, que dispone de tiempo libre (ocio) para cultivar su espíritu y ejercitar la virtud, y no la mayoría de la sociedad —artesanos, comerciantes, esclavos, ocupados exclusivamente en asuntos de pura utilidad (neg-ocio) que no son propios de las almas nobles ni de los hombres libres.⁵⁹

Este privilegio que posee el ciudadano de recibir una esmerada educación se corresponde posteriormente con una gran responsabilidad, puesto que habrá de participar activamente en el gobierno y será encargado de la elaboración de las leyes. De allí el carácter marcadamente moral y selectivo de la educación impartida. Los ciudadanos no tendrán necesidad de un trabajo remunerado. Son preparados para ser buenos soldados, para ser buenos gobernados y luego buenos gobernantes. El Estado es ante todo una institución legal y moral. Su función primordial no consiste en promover el bienestar material, sino en fundar un orden basado en la justicia y la virtud. Lo demás se da por añadidura.

En suma,

la educación debe comprender, entre las cosas útiles, las que son de absoluta necesidad, pero no todas sin excepción. Debiendo distinguirse las ocupaciones en liberales y serviles, la juventud sólo aprenderá, entre las cosas útiles, aquellas que no tiendan a convertir en artesanos a los que las practiquen.⁶⁰

En segundo lugar, Aristóteles estima como *materias* de enseñanza escolar las cuatro tradicionalmente reconocidas por la educación ateniense de aquella época: letras (lectura, escritura y gramática), gimnástica, música y dibujo.⁶¹

En cuanto al orden que debe seguirse en la enseñanza de ellas, ya sabemos que “se debe pensar en formar las costumbres antes que la razón y el cuerpo antes que la mente”.⁶² Por tanto, se debe comenzar por la *gimnástica*,

⁵⁸ *Ibid.*, 2, pp. 163-164.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, 3, p. 166.

⁶⁰ *Ibid.*, 2, p. 163.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, p. 164.

⁶² Cfr. *ibid.*, 3, p. 166.

destinada a procurar al cuerpo salud y vigor. Mediante ella se pretende hacer valerosos a los jóvenes, pero jamás feroces.⁶³ Por ello, si bien esta formación es valiosa y deseable, no es un fin en sí misma; por el contrario, es preciso que esté acompañada por otras cualidades morales como la dulzura, la magnanimidad y la nobleza. De otro modo, al otorgar excesiva importancia a este aspecto secundario de la educación en desmedro de otros más relevantes, se convierte a los educandos en aptos para una única ocupación en la sociedad, y aun en esta especialidad, resultan inferiores a otros que han recibido una formación más apropiada. La educación debe ser integral y dar a cada potencialidad del hombre el lugar que corresponda. Una educación desequilibrada va en perjuicio del ser humano. La ejercitación física es, pues, necesaria, pero tiene sus límites en función de otros niveles de formación.⁶⁴

En lo que respecta a las *letras*, resultan imprescindibles no sólo en la vida cotidiana y el comercio sino que también hacen posible el estudio de las ciencias, las ocupaciones políticas, y la adquisición de innumerables conocimientos. El *dibujo*, por su parte, no es sólo objeto de uso diario sino que, fundamentalmente, nos capacita para juzgar mejor las obras de arte y brinda un conocimiento más exquisito de la belleza de los cuerpos.⁶⁵

Finalmente, la música presenta dificultades acerca de su finalidad, pero Aristóteles concluye que se trata de una digna ocupación para los momentos de ocio, porque al par que entretiene y otorga un mejor sentido estético, constituye un poderoso instrumento de formación moral. Así como la gimnástica influye en los cuerpos, la música lo hace en las almas. No se trata de aprender música al modo de los artistas de profesión que sólo intentan agradar al público, sino que se aconseja practicar la música utilizando los cantos e instrumentos apropiados, con fines que trascienden la simple maestría en el uso de la voz o los instrumentos.⁶⁶

Pero si interesa saber *qué* se debe enseñar, igualmente habrá que determinar *cómo* y *quién* ha de enseñar.

Indaguemos, pues, cómo se educan los hombres en la virtud. Ciertamente, si esto fuese posible, sería preferible educarlos a todos a la par, sin ocuparse de los individuos uno a uno; pero la virtud general no es más que el resultado de todos los particulares.⁶⁷

Aristóteles considera entonces que la educación debiera ser *pública* y *común*, fundándose en la idea de que, puesto que el Estado tiende a un mismo fin (el bien común), la educación debe ser objeto "de una vigilancia pública y no particular". La educación debe ser impartida en común por cuanto cada ciudadano no constituye un ser aislado sino que siempre es miembro del Estado y, en consecuencia, "los cuidados de que son objeto las partes deben concordar con aquellos de que es objeto el conjunto".⁶⁸

⁶³ Cfr. *ibid.*, pp. 166-167.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, p. 167.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, 2, p. 165, 3, p. 166.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, 4, 5, 6 y 7, p. 168 y ss.

⁶⁷ *Ibid.*, IV, 12, p. 149.

⁶⁸ *Ibid.*, V, 1, p. 162.

Además, un hombre no puede regularmente llegar a ser plenamente virtuoso sin el concurso de las leyes. Como la familia es generalmente más indulgente, la educación no puede quedar librada a su sola acción, sino que le corresponde al Estado imponer las buenas costumbres a los futuros ciudadanos mediante la firmeza de sus leyes, que, por su imparcialidad impersonal, no parecerán nunca odiosas. La educación privada y doméstica se hace necesaria sólo donde falta la del Estado, aunque es preciso reconocer que la enseñanza particular tiene ciertas ventajas al permitir que cada uno reciba la clase de atención que le corresponda según sus peculiaridades personales.⁶⁹

En suma, los hombres deben ser educados

por una cierta dirección de la inteligencia o por un cierto orden regular que tenga el poder de hacerse obedecer. El mandato de un padre no tiene este carácter de fuerza, ni de necesidad, como en general no lo tiene el de ningún hombre solo, a menos que sea un rey o tenga alguna dignidad semejante. Únicamente la ley posee una fuerza coercitiva igual a la de la necesidad, porque es, hasta cierto punto, la expresión de la sabiduría y de la inteligencia.⁷⁰

Por tanto, la educación es como debe ser si está regida por las instituciones del Estado como también por las palabras y costumbres de los padres, hacia los cuales nos inclina no sólo la obediencia sino asimismo el amor.⁷¹

Puede afirmarse pues, que en el proceso educativo concurren múltiples factores y que la educación, en sentido amplio, es impartida por la *familia* y el *Estado* (a través de sus legisladores), en lo que respecta particularmente a la praxis ético-social (la cual reviste un cierto carácter compulsivo para garantizar la formación de hábitos morales), y por la *escuela* más específicamente en lo que se refiere a la formación física y, sobre todo, al aprendizaje teórico de las ciencias: "Ya hemos dicho mediante qué condiciones los ciudadanos pueden ser una materia a propósito para la obra del legislador; lo demás corresponde a la educación, que obra mediante el hábito y las lecciones de los maestros".⁷² Nótese de paso cómo estas palabras dejan traslucir el amor de los griegos por la patria, que en casos de extrema necesidad, es capaz de exigirle al ciudadano su vida para defenderla. En este sentido la ciudad-estado interviene en la programación de la educación, pero su intervención no es totalitaria (como acontecía en la República de Platón) y no podía serlo desde el momento en que Aristóteles concedía tanta relevancia a lo individual y concreto. En efecto, en la polis aristotélica hay lugar para la participación privada y para la iniciativa de los maestros, manteniéndose una relación equilibrada entre individuo y sociedad, entre bien particular y bien común.

c) *El fin de la educación:*

Por todo lo dicho, se ve que el fin de la educación presenta dos dimensiones diferentes, aunque complementarias: apunta a la vez a la *perfección*

⁶⁹ Cfr. *Moral Nic.*, X, 10, pp. 335-336.

⁷⁰ *Ibid.*, v. 335.

⁷¹ Cfr. *ibid.*, p. 336.

⁷² *Polit.*, IV, 12, p. 149.

del hombre individualmente considerado y como miembro de la sociedad, vale decir, tiende al logro de un hombre y de un Estado virtuosos. Ambos aspectos se corresponden, en realidad, con la naturaleza propia del hombre: animal racional y político, persona individual y social al mismo tiempo.

1. — *En lo que hace al individuo*, la educación resulta una guía y una ayuda para que todas las potencias del hombre se ordenen según la instancia superior racional (el entendimiento y la voluntad libre), en vistas al logro de un orden integral y armónico. Esencialmente, pues, la educación es el auxilio indispensable en el proceso de estructuración personal.

Esta transformación gradual, redundando en el plano del *conocimiento teórico* en la liberación de la inteligencia de todo obstáculo interior que le impida el ascenso hacia la contemplación de la realidad. La inteligencia descubre progresivamente las formas inteligibles en lo sensible, la estructura inteligible del universo, y —en el extremo— la Forma Inteligible Suprema: Dios, alcanzando la sabiduría.

A *nivel comportamental*, la educación permite la formación de buenos hábitos, tendientes al logro de la virtud moral. La acción educativa de padres, legisladores y maestros pretende ordenar la pasionalidad del individuo para regular la armonía del alma y las relaciones con sus semejantes en la polis.

2. — *En lo que respecta a lo político-social*, Aristóteles manifiesta el convencimiento de que un buen Estado sólo se garantiza mediante una buena educación. “El Estado no es virtuoso sino cuando todos los ciudadanos que forman parte del gobierno lo son, y ya se sabe que, en nuestra opinión, todos los ciudadanos deben tomar parte en el gobierno del Estado”.⁷³

Por ello es que, como vimos, el sistema educativo, al menos en parte, ha de estar bajo el cuidado del Estado y el legislador reviste un papel de suma importancia como educador del ciudadano. “Dondequiera que la educación ha sido desatendida, el Estado ha recibido un golpe funesto”. Como cada forma de gobierno se constituye y se conserva merced al carácter particular de sus ciudadanos, las leyes que los educan deben estar siempre en relación con el principio que sustenta la constitución. “Las costumbres democráticas conservan la democracia, así como las costumbres oligárquicas conservan la oligarquía, y cuanto más puras son las costumbres, tanto más se afianza el Estado”.⁷⁴ Aunque para Aristóteles las constituciones de las ciudades son elaboraciones históricas y cambiantes, él piensa el sistema educativo en función del mantenimiento de la constitución vigente en la Atenas de su tiempo. En efecto, lo importante parece ser no tanto la forma particular de gobierno —si bien Aristóteles tiene sus preferencias— como el comportamiento moral de gobernantes y gobernados. Este convencimiento tiene su faz negativa y positiva: por un lado, la aceptación de ciertas circunstancias epocales —como las divisiones sociales— considerándolas naturales e incuestionables, pero por otro, el destacar la virtud como la única base firme de la comunidad político-social.

⁷³ *Ibid.*, p. 149.

⁷⁴ *Ibid.*, V, 1, p. 162.

Consecuente con lo antedicho, Aristóteles critica a quienes, como Fáleas de Calcedonia, piensan que la cuestión central de un Estado es "la organización de la propiedad, origen único, a su parecer, de las revoluciones" y que, por consiguiente, es primordial la igualdad de fortuna entre los ciudadanos. Aunque para Aristóteles ésta no es una idea desatinada tampoco es relevante puesto que "lo importante es, no nivelar las propiedades, sino nivelar las pasiones, y esta igualdad sólo resulta de la educación establecida mediante buenas leyes".⁷⁵

Estas últimas palabras condensan en cierto modo la esencia de la *paideia* aristotélica. Ella consiste en la ordenación de cada hombre concreto, cuerpo y alma, en lo que hace a su interioridad —racional y emocional— y a sus relaciones con los otros, proceso que parte de condicionamientos naturales y sociales dados, así como de las circunstancias particulares en las que se encuentra el individuo, y que es guiado por la propia razón ayudada desde fuera por padres, maestros y legisladores. Se trata de *lograr* en el ser humano un *orden*, una *armonía* y una *belleza* si se quiere análogos a los del cosmos: unidad jerárquica y dinámica de sustancias, de cuerpos animados e inanimados determinados y organizados por sus respectivas formas inteligibles.

Parece entonces que el hombre se distingue de todos los demás seres del cosmos, no sólo por estar dotado de un alma inteligente, sino porque, a raíz de eso, no constituye como ellos una obra acabada: mientras las otras sustancias poseen un orden completamente definido, que a lo sumo no hace más que desplegarse en el tiempo, el humano nace con una constitución biológica y psíquica regida por ciertas leyes naturales pero, al par, con margen suficiente para que su *actividad inteligente y libre* defina los perfiles de su humanidad. Somos lo que somos, pero también lo que queremos ser. El orden y la armonía que el universo posee de forma perfecta y acabada, no es algo inherente al hombre. Adquirirlo —por cierto no sin un gran esfuerzo, con constancia y a lo largo de toda su existencia— es su misión y su mejor logro. Por ello precisamente, la *educación* constituye un *proceso de construcción consciente* y también por ello, como dijimos al principio, *humanidad y educación* van siempre juntas.

SILVANA FILIPPI

Rosario

⁷⁵ *Ibid.*, II, 4, p. 62.

Frecuentemente se oyen, en cualquier muestra de pintura no representativa, interrogaciones tales como, ¿qué significa ese cuadro?, acompañadas generalmente por una exclamación de desaliento, ¡yo no entiendo nada de pintura!

Hace unos años, también nosotros nos preguntábamos, con cierto desánimo, qué significan esos cuadros que, al carecer de imágenes, se obstinan en no confiarnos su sentido. Sin embargo, y gracias a las espléndidas obras de Etienne Gilson sobre filosofía del arte, lamentablemente poco conocidas, se despejaron para nosotros muchas de las incógnitas que suscita el apasionante mundo del arte.

Las reflexiones de Gilson al respecto datan del año 1916, cuando en sus primeros escauceos con la filosofía del arte asienta lo que podríamos llamar su tesis central sobre la tarea específica del artista, encaminada a "constituir un objeto real que no tenga otra función más que la de ser bello".¹

Por tal motivo, y con vistas exclusivamente a la belleza, el artista ha de producir "nuevas realidades", que servirán para el regocijo y esparcimiento del espíritu. No se tratará, por lo tanto, de repetir la realidad visible, sino de hacer visible esas formas que el artista ha pergeñado a veces lenta y hasta penosamente: "En el arte, como ha señalado Klee, no es tan esencial ver, como hacer visible"²

El arte posee así una misión "poiética", hacedora y creadora de nuevos seres, llamados a la existencia para que nos encanten con su belleza. Y como toda generación de una nueva realidad implica la intervención de causas, también en el nacimiento de una obra artística, en tanto que es una cosa real, concurren las cuatro causas relevadas por Aristóteles. Pensamos, al respecto, que la antigua etiología aristotélica no ha perdido su vigencia, pues las verdades mantienen siempre su actualidad, por viejas que sean.

Las causas son aquellos principios o elementos, que intervienen necesariamente en la constitución de cualquier ente. Ninguna realidad accede al ser, sin que algo o alguien lo haya promovido. Ninguna realidad se altera, ya sea

¹ E. GILSON, "Art et métaphysique", *Revue de métaphysique et de morale*, 23, 1916, p. 252. Este artículo fue escrito en un campo de prisioneros de guerra y las ideas sustentadas en él fueron más tarde desarrolladas y profundizadas en sus obras mayores, entre las cuales figura, en primer término, *Painting and Reality* (traducida al español con el título *Pintura y realidad*, Madrid, Aguilar, 1961). Poco después de la edición en inglés, Gilson redactó en francés *Peinture et réalité* (París, Vrin), obra complementaria de la anterior. No sabríamos insistir lo suficiente sobre la riqueza de estas obras, tanto por el material que recogen, como por las ideas que contienen sobre la naturaleza del arte. Además, también iluminan con viva luz las distintas cuestiones emparentadas con el quehacer artístico *Introduction aux arts du beau*, París, Vrin, como asimismo *Matières et formes*, Vrin, París, 1964.

² P. KLEE, *Diarios*, Era, México, 1970, p. 474.

accidentalmente, ya sea sustancialmente, sin el concurso de una o varias causas, que son justamente las razones explicativas de su cambio.

Del mismo modo, también en la gestación de una realidad artística deben incidir las célebres cuatro causas. Indudablemente, el artista resulta el principio del movimiento, el origen y la fuente de la futura obra y, por ello, él es la causa motriz de la misma. La causa final de la obra, primera en la intención del artista, pero última en su realización, es la belleza misma de la obra, que moviliza al artista a ejecutarla, acuciado por una necesidad interior. A propósito, observa Santo Tomás que la causa final es, a su vez, causa de la causa motriz, en este caso, del artista, porque su deseo de plasmar belleza lo lleva justamente a comenzar su trabajo. Pero el artista debe recurrir imprescindiblemente a elementos materiales (tela, cartón, tintas, etc.) para la consecución de su obra, los cuales constituyen, por tal razón, su causa material. Y algo tiene siempre necesariamente que ser creado, y ese algo es una forma que, en el caso de la pintura, podrá ser imitativa o no. La causa formal es justamente la forma creada y, como toda forma, hace que esa obra sea lo que ella es.

Se trata indudablemente de una realidad artificial, pero elaborada a partir de la realidad natural, dado que el artista no crea *ex nihilo*, sino a partir de la materia existente. Pero si no produce radicalmente su criatura, la forma engendrada puede ser, sin embargo, fruto exclusivo de su imaginación creadora, sin equivalente alguno en el mundo circundante, tal como profusamente lo atestigua en el presente la pintura no imitativa.

Pero también la pintura imitativa, así llamada en tanto que reproduce la silueta visible de las cosas, crea las formas que, en este caso, son imágenes. Teniendo en cuenta que la imagen es la representación de un objeto existente, la pintura imitativa reitera el objeto a título de imagen. Nadie podría negar que la imagen ha dominado la pintura desde sus orígenes y ejercido su imperio hasta nuestro tiempo. Pero en los primeros años de nuestro siglo, ella comenzó a perder vigencia y su quiebra ha quedado registrada en un elocuente texto de Kandinsky, que se atribuye por ello el privilegio de haber pintado el primer cuadro abstracto en el año 1911.

Todo comenzó para él cuando asistió en Moscú a una exposición de los impresionistas franceses. Por primera vez, confiesa Kandinsky, "veía un cuadro" (se trataba de *La parva de heno*, de Monet), pero le resultó difícil saber que era una parva sin la ayuda del catálogo y también le causó pena no haber podido reconocer el objeto: "Sentía confusamente —escribe Kandinsky— que en el cuadro faltaba el objeto".³

Faltaba el objeto o, mejor dicho, la imagen de la parva real no se le presentaba a sus ojos con los contornos definidos que ella ostenta en la realidad. Esta primera experiencia fue seguida por otra, que marcó definitivamente la fractura del objeto y de su imagen: "Era la hora del naciente crepúsculo. Llegaba a mi casa con mi caja de pinturas después de haber llevado a cabo

³ W. KANDINSKY, *Mirada retrospectiva*, Emecé, Buenos Aires, 1979, p. 98.

un estudio y todavía me encontraba sumido en mis sueños y absorbido por el trabajo que acababa de terminar cuando de pronto vi un cuadro de una belleza indescriptible, impregnado de un vigoroso ardor interior. Al principio me quedé paralizado, pero en seguida me dirigí rápidamente hacia ese cuadro misterioso en el cual sólo veía formas y colores y cuyo tema era incomprendible. Pronto encontré la clave del enigma. Era uno de mis cuadros puesto a un lado y apoyado sobre la pared".⁴

La conclusión de esta segunda experiencia no se hizo esperar: "el objeto perjudicaba a mis cuadros".⁵ El objeto representado pictóricamente, imagen del objeto existente, perdía su privilegio, dejando de ser el protagonista principal de la obra artística.

De esta manera, Kandinsky anunció el nacimiento de una nueva era, iniciándose entonces la aventura de la pintura actual. Se trataba ahora de crear belleza sin recurrir al objeto, de pintar sin el apoyo de la imagen. Todo el esfuerzo de la pintura de hoy ha estado dirigido a mostrar justamente que la imagen no es coesencial a la pintura. Imágenes bien logradas pueden ser malas pinturas y, a la inversa, imágenes imperfectas pueden ser buenas pinturas.

"*El flautista* de Meissonier —observa Gilson— es una imagen mejor que *El pífano*, de Manet, pero *El pífano* es una pintura mejor".⁶

Este juicio pone de relieve la disociación entre imagen y pintura que estamos señalando y que se operó a comienzos de nuestro siglo. Esto no quiere decir, por otra parte, que una buena imagen no pueda ser, a la vez, una buena pintura, sino tan sólo que la calidad de la pintura no depende de la perfección de la imagen, ni tiene por qué someterse a ella. Al respecto, sólo queremos subrayar que la imagen no es un componente insoslayable de la pintura, y que se puede plasmar belleza tanto recurriendo a imágenes como prescindiendo de ellas. Como atinadamente escribe Gilson, "la belleza es una y la misma tanto para el arte imitativo como para el no imitativo".⁷

Pero la supresión de la imagen llevó aparejada la eliminación del tema, pues todo tema reclama imágenes. Si entendemos por tema el asunto representado en un cuadro o, como dicen algunos autores, el contenido de la obra, sea de la índole que sea, religioso, histórico, político, social, doméstico, etc., el carácter del mismo no incide en absoluto en la belleza de la obra como tal. En este sentido, resulta sumamente ilustrativa la experiencia que relata Raissa Maritain en *Las grandes amistades*, al confiarnos allí que sentía una profunda admiración por Rembrandt, pero que su cuadro *Carnicería* la desconcertaba. La imagen de un buey desollado, la brutalidad del tema, le parecía indigna de la talla de su autor. Jacques Maritain, que en ese momento la acompañaba,

⁴ *Op. cit.*, p. 110. Hemos leído una traducción francesa de este texto, escrito originalmente en alemán, algo distinta de la traducción que acabamos de citar, ya que, según ella, el cuadro estaba "colgado en la pared de manera invertida". De cualquier modo, y siguiendo una traducción u otra, el cuadro no estaba en su posición adecuada.

⁵ *Op. cit.*, p. 110.

⁶ E. GILSON, *Peinture et réalité*, Vrin, París, 1972, p. 296.

⁷ E. GILSON, *Pintura y realidad*, Aguilar, Madrid, 1961, p. 220.

y con mayor sensibilidad estética que su futura esposa, estimaba, por el contrario, que esa obra poseía la misma calidad pictórica que cualquiera de sus otras grandes obras.

A raíz de esa disparidad en el juicio estético, comenzaron sus reflexiones sobre el arte, y el problema del tema les pareció definitivamente resuelto por los pintores del siglo XX, cuya emoción poética ha generado los espléndidos resultados que hoy podemos apreciar y disfrutar: "Esta emoción puede ser provocada por una realidad inmensa o ínfima, y la belleza de la obra de arte no se confunde jamás con la del tema tratado".⁸

Retengamos esta última observación. De acuerdo con ella, el tema puede ser sublime y su realización pictórica, mediocre. ¿Cuántos cuadros con elevados temas religiosos carecen de nivel pictórico? El tema puede ser brutal, como la imagen del buey desollado y, no obstante, la pintura, excelente; o el tema puede ser noble, y la pintura también buena. Siguiendo a Maritain, la brutal *Carnicería*, de Rembrandt, tiene la misma categoría artística que su noble *Filósofo*. "Brutal" y "noble" son calificativos sólo válidos para la imagen, no para la pintura. Las imágenes podrán ser feas, repulsivas incluso, y no afectar por ello la calidad pictórica de la obra.

Tema y pintura, por lo tanto, resultan independientes entre sí. Temas de gran riqueza pueden ser artísticamente pobres; y, al contrario, temas sin mayor relieve, como una naturaleza muerta o un arlequín, pueden alcanzar una notable madurez pictórica. Por ello, la belleza de la obra no debe nada a la del tema tratado, no se identifica con él, ni depende de él. A temas altos pueden corresponder obras bajas y a temas banales, obras pictóricamente relevantes. Tema y pintura, ambos también pueden ser, al mismo tiempo, de gran estatura y coincidir en una misma obra.

Pero si la belleza no guarda relación con el tema, ¿no será posible prescindir completamente del asunto, sin que por ello se menoscabe la labor artística? La pintura actual ha acometido tal empresa, como decíamos, llegando a demostrar que la anulación del tema, de la imagen en definitiva, no afectaba a la belleza perseguida de la obra. Antes bien, lejos de disminuirla, la ausencia de la imagen favorecía la imaginación creadora del artista, libre ahora de cualquier sujeción a la realidad visible. El quehacer artístico se manifestaba entonces más radical, más liberado y más acorde con sus propias exigencias. Su libertad creadora podía ejercerse más plenamente, pues ni el objeto real, ni su imagen, ni el tema, condicionarían ahora el vuelo de su empeño y fervor poético.

El ocaso de la imagen conllevó la del tema y los artistas se esmeraron desde ese momento en pintar sin representar, ni imitar nada. Crearon entonces formas no representativas, ni imitativas, formas autosuficientes, que agotan su significación en sí mismas, sin remitir a otra cosa, con lo cual las nociones de forma y signo comenzaron también a distanciarse.

⁸ R. MARITAIN, *Las grandes amistades*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1954, p. 49.

Estimamos, al respecto, que la novedad, por no decir revolución, introducida en el arte de pintar por esta nueva actitud, ha consistido en divorciar estas dos nociones capitales de "forma" y "signo". En un breve párrafo, H. Focillon ha tocado el nudo de la cuestión: "Siempre trataremos de buscar otro sentido a la forma, fuera de ella misma, y de confundir la noción de forma con la de imagen, que implica la representación de un objeto, y sobre todo con la de signo. El signo significa, mientras que la forma *se* significa".⁹

En primer lugar, la forma pictórica no es una imagen, y aunque ella sea advertida como tal (el "árbol" pintado resulta reconocido como imagen del árbol real), ella, la forma pintada, goza de un sentido plástico y pictórico propio. Ello deja traslucir la especificidad de la pintura, que crea formas, como decía Kandinsky, con "su propio aroma espiritual",¹⁰ formas que no deben al objeto natural su sabor y carácter típicamente plástico. El caballo pintado puede ser verde, y nadie ha visto en la realidad cosa tal, o una mano pintada tener más dedos que los normales. Tal alteración de la realidad objetiva en nada afecta a la obra artística, porque las formas pictóricas gozan de autonomía, poseen una idiosincrasia propia y no tienen por qué reflejar las cosas existentes con la fidelidad de una cámara fotográfica. El pintor no es un fotógrafo, y aunque la fotografía sea un arte, no es el arte de pintar.

La misión de la pintura es la de crear bellas formas, que pueden evocar las cosas circundantes o no tener el menor parentesco con ellas. Tal es el caso de las distintas formas geométricas (curvas, círculos, rectas, etc.), que pueblan la pintura no representativa. Y hablamos de pintura "no representativa" o "no imitativa", en lugar de "no figurativa", dado que las formas geométricas, que pueden integrar un cuadro, son figuras y, por lo tanto, un cuadro no imitativo puede ser figurativo.

Por otro lado, si el artista recurre a las cosas sensibles no es para trasladar a la tela su semblante exterior, sino porque busca en ellas estímulos para su trabajo poético, produciendo formas con una vida pictórica peculiar, pues, como subraya también Gilson, "toda forma es plástica por sí misma y tiene una significación plástica propia".¹¹

Además, aunque la pintura, desde sus orígenes hasta nuestros días, haya, aparentemente, representado la realidad, ella ha hecho algo más que representar, pues nunca parece haberse sometido escrupulosamente al aspecto exterior de los objetos: "la pintura creadora no ha sido nunca representativa".¹² Toda pintura, en tal sentido, lejos de reiterar lo visible, lo recrea, inventando incluso nuevas formas sin ninguna conexión con la naturaleza. Y así como las nociones de forma e imagen no se cubren perfectamente, tampoco coinciden entre sí las de forma y signo.

Según la clásica definición medieval, el signo es algo que está en lugar de otra cosa: *aliquid stat pro aliquo*. De acuerdo con ella, las palabras, ya sean

⁹ H. FOCILLON, *Vida de las formas*, El Ateneo, Buenos Aires, 1947, p. 12.

¹⁰ V. KANDINSKY, *De lo espiritual en el arte*, Premia, México, 1981, p. 48.

¹¹ E. GILSON, *Pintura y realidad*, p. 215.

¹² *Op. cit.*, p. 220.

habladas o escritas, revisten el carácter de signos, pues ellas reemplazan a las cosas correspondientes. La palabra "vino" es el signo legible o audible del vino que se bebe. Y así como el concepto es la cosa misma concebida o conocida, el signo es la cosa misma significada. De este modo, el concepto es lo conocido, y la palabra, lo significado. En tal sentido, el "concepto" *pan* resulta el verbo interior que el espíritu forja en su intimidad en contacto con el objeto real, mientras que la "palabra" *pan* es el verbo exterior que el espíritu profiere para significarlo. Como señala Santo Tomás, lo propio del signo es remitir a otra cosa: *Signum autem est per quod aliquis devenit in cognitionem alterius* (*S. Theol.*, IIIa, q. 60, a. 4). El signo nos hace conocer otra cosa, porque el semáforo rojo nos indica que debemos detenernos, la flecha qué dirección seguir y las palabras, a qué nos referimos.

Pero la forma pictórica no debe jugar el papel de signo, aunque ella espontáneamente signifique. La forma posee una aptitud natural para significar, pero estéticamente considerada, ella ha de ser contemplada en sí misma, evitando que la imaginación divague y el espíritu se dirija a otra cosa fuera de la tela. Cuando el artista pinta una mandolina, no es para decir "esto significa una mandolina", sino que esa forma *se* significa, absorbiendo entonces su significación en sí misma. Como de suyo, la forma remite al objeto que puede evocar, resulta menester que el pintor, si quiere lograr su fin específico, "disocie, tanto como le sea posible, la forma como elemento plástico, de la misma forma como signo pintado de la forma real correspondiente".¹³

Al pintar un jarrón con flores, el artista no tiene evidentemente la intención de decirle al observador, que el jarrón pintado significa un jarrón y que las flores significan flores. El jarrón y las flores, en tanto que formas plásticas, gozan de una "personalidad pictórica"¹⁴ propia, como observaba J. Gris. Todo el esfuerzo de la pintura moderna ha consistido justamente en romper la ligazón entre forma y signo, tratando de mostrar que, estéticamente hablando, la forma pictórica se basta a sí misma. Escribe Gilson al respecto: "tan pronto como la forma aparece, puede ser leída de diversos modos. Leerla como significativa de sí misma es leerla como un artista, pero puede leerse como representando un ser natural (un hombre, un caballo, un árbol, etc.), o como *significando* una significación (un crucifijo). El problema originado por estos otros modos de leer una forma consiste en saber si son importantes para la pintura tomada en cuanto pintura".¹⁵

Se trata, por tanto, de leer las formas como significativas de sí mismas y no de buscar su sentido allende la obra. La pintura ha de ser considerada como tal, en su carácter mismo de pintura, las formas, contempladas en sí mismas y no como signos pintados del mundo que nos rodea.

Indudablemente, el artista deberá esmerarse para que el signo no se imponga sobre la forma, para que la significación de la obra no eclipse a la pintura misma, para que la forma como signo no sustituya a la forma como

¹³ E. GILSON, *Peinture et réalité*, p. 282.

¹⁴ Palabras citadas por G. PICON en su *Panorama des idées contemporaines*, Gallimard, París, 1957, p. 448.

¹⁵ E. GILSON, *Pintura y realidad*, p. 166.

elemento pictórico. "Pues es verdad, como lo ha dicho el admirable Focillon, que toda forma, siendo a la vez y en el mismo momento, elemento plástico y signo, la tarea principal del pintor es de subordinar al valor plástico de la forma, el poder natural que ella tiene de significar. Es lo que han hecho siempre los maestros, y lo han hecho en todos los géneros de pintura".¹⁶

Esta subordinación de la forma significativa a la forma plástica, puesta de relieve espléndidamente por Gilson, que desata así el nudo de la cuestión, resulta indispensable para que el espíritu humano perciba y aprecie lo pictórico como tal. Estimamos que, de esta manera, se despejan los numerosos equívocos que pululan en torno al arte. En el caso concreto de la pintura, se ha sostenido que el artista pinta para decir algo, para comunicar un sentido, para transmitir un mensaje, para expresar un sentimiento o una idea. "Difícil resulta desarraigar la convicción de que el arte sea la comunicación de un sentido, que el artista formula y el espectador comprende".¹⁷

Como decía Aristóteles, todos los hombres desean naturalmente saber; pero este afán por comprender no debe ejercerse en el territorio del arte, tierra prometida sólo a quienes saben admirar. En este sentido, el inveterado deseo de entender no debe reemplazar al placer de ver o de oír, ni suprimir la contemplación desinteresada de la belleza artística.

No se trata, por ende, de entender o comprender la pintura, sino de admirarla y deleitarse con ella; no se trata de ver la imagen y detenerse en el objeto, sino de apreciar la pintura misma. La misión del arte estriba esencialmente en engendrar belleza para recreo de nuestra sensibilidad y de nuestro espíritu, y no en enseñar, ni instruir, ni en promover la acción.

Un cuadro representativo podrá hacernos conocer la vida doméstica de una época, o la moda femenina del momento, o alguna circunstancia política o social, algún acontecimiento histórico o algún misterio religioso, pero la finalidad de su autor no ha sido precisamente la de darnos a conocer tales cosas, sino la de crear belleza con motivo de o a propósito de ellas. El artista no está principalmente interesado en significar la realidad física, social, política o religiosa, sino en producir nuevas realidades con vistas a su belleza.

Resumiendo, el arte no imita, ni copia, ni representa, ni expresa, ni "significa", en definitiva, nada, aunque él tenga una enorme significación para la existencia terrestre del ser humano.

Y esta carencia de significación resulta válida para cualquier tipo de formas, pues, imitativas o no, su sentido sólo anida en ellas mismas. Sin duda, la pintura no representativa parecería realizar mejor la esencia misma del quehacer artístico, ya que al haber anulado la imagen, la significación queda prácticamente desvalida. Reiteramos que el hallazgo de la pintura de nuestro tiempo consiste en haber cancelado la imagen para que se pueda discernir lo pictórico mismo y apreciar mejor la belleza, que se da o está allí como más suelta, al estar desprendida del objeto.

¹⁶ E. GILSON, "Dialectique du portrait", *La Table Ronde*, N° 133, 1959, pp. 41-42.

¹⁷ E. GILSON, *Introduction aux arts du beau*, Vrin, París, 1963, p. 21.

La belleza causa placer al ser contemplada, pues, como decía Santo Tomás, bello es aquello "cuya misma aprehensión place" (*S. Theol.*, I-II, q. 27, a. 1). En consonancia con esta definición, Gilson cita las últimas palabras escritas por Delacroix en su *Journal*, que aluden espléndidamente al sentido mismo del hecho pictórico: "El primer mérito de un cuadro es el de ser una fiesta para el ojo. Esto no quiere decir que no sea necesaria la razón: lo mismo sucede con los bellos versos, toda la razón del mundo no les impide ser malos, si ellos chocan al oído. Uno dice: *tener oído*; no todos los ojos son capaces de gustar las delicadezas de la pintura. Muchos tienen el ojo falso o inerte; ellos ven literalmente los objetos, pero lo exquisito, no".¹⁸

Algunos ojos no ven lo exquisito, es decir, no advierten lo pictórico mismo; ven únicamente los objetos, o sea recalán en la imagen, atendiendo a su posible significación y descuidando así la factura pictórica de la obra, que ha de ser sustancialmente un festejo para la mirada, y a través de ella, para el espíritu.

Por eso, como escribe sugestivamente Gilson, el arte produce "flores divinamente inútiles",¹⁹ pero que sirven eficazmente para solaz de nuestra sensibilidad y deleite de nuestro espíritu, que se dilata entonces como espíritu con el precioso obsequio de su belleza.

RAÚL ECHAURE

¹⁸ E. DELACROIX, *Journal*, Plon, Paris, 1981, pp. 306-309.

¹⁹ E. GILSON, *Introducción aux arts du beau*, p. 1983.

EL EVOLUCIONISMO ¿UNA EVIDENCIA?

En el periódico "La Nación" de esta Capital (14-4-86) apareció una extensa entrevista al Profesor estadounidense de apellido Watson Dewey,¹ en presencia de muchos alumnos argentinos, según decía el entrevistador. Dicho Profesor de los Estados Unidos afirmaba, dogmáticamente, que la evolución (generalizada) es un hecho tan probado como la ley de gravitación; y que la misma —en su extensión abarcante de todo el universo y de su génesis— se debía sólo al azar; agregaba que no había existido ninguna intervención creadora divina en la misma. (Los alumnos, que lo apaludieron —según el periódico— ¿habían ya perdido su Fe cristiana, o es que algunos la perdieron precisamente ante las tajantes afirmaciones del dicho Profesor?).²

Sin embargo, en el excelente libro del gran filósofo e historiador de la Filosofía, Etienne Gilson, intitulado "*De Aristóteles a Darwin, y vuelta*" (ed. castellana, EUNSA, Pamplona, 1976) se pueden leer estas líneas del Prof. Roberto Saumells, epistemólogo y físico-matemático español, bien al tanto de las últimas adquisiciones de la ciencia: "*¿Por qué (...) la biología sigue aferrada a la imagen de la transformación o de la evolución como punto de partida en la explicación de la estructura actual de los seres vivientes? ¿Será que la investigación biológica ha aportado una explicación científica acabada y satisfactoria de esta imagen lamarckiana (o darwiniana, añadimos)? Nada más lejos de la verdad. Ni siquiera se va a intentar aquí mencionar la historia de las contradicciones, de las renovaciones, de las yuxtaposiciones entre teorías distintas llevadas a cabo con el fin de fundar científicamente la imagen de la evolución (...) Ningún biólogo contemporáneo dirá que su adhesión al evolucionismo proviene de que lo considera sostenido por un aparato de argumentos científicos razonablemente convincente*". Y llega a la conclusión de que, si la Biología contemporánea acepta la idea de la evolución (generalizada), lo hace como un "a priori", como un resultado de la idea que el biólogo contemporáneo "se hace de la Biología como Ciencia"; esto es, se trata de un *postulado* —diremos nosotros— puesto "a priori" y sin discusión; un resultado de lo que en otras obras nosotros —no Saumells— hemos llamado "el fideísmo de la modernidad" (*Op. et edit. cit.*, Prólogo, pp. 11-12).

Y el mismo Gilson —de la Academia Francesa— cita en su *Prefacio* a Lucien Cuénot, de la Academia de Ciencias: "*Cuanto más profundamente se penetra en los determinismos, más se complican las relaciones; y como esta*

¹ Es curioso que los dos apellidos de este Profesor, al parecer de un extremo positivismo o materialismo, sean los de: a) Watson: el materialista creador de la psicología conductista (*behaviourism*, en Inglaterra; *behaviorism*, en los EE.UU.); b) Dewey, un pragmatista y empirista, quien escribió, entre otras cosas, una *Experimental Logic*.

² No ignoramos que la Iglesia Católica permite adoptar el evolucionismo biológico como una *hipótesis*; pero siempre que se deje a salvo la creación por Dios del alma humana, en el momento mismo de la generación del nuevo ente viviente, el animal *racional*. Mas el profesor estadounidense a quien nos estamos refiriendo parece ser agnóstico o ateo; niega toda creación divina en el curso de la evolución y atribuye ésta a combinaciones surgidas por el azar. Ello no es compatible con la Fe.

complejidad lleva a un resultado unívoco que la menor desviación puede turbar, nace, inevitablemente, la idea de una dirección finalista; concedo que tal idea sea incomprendible, indemostrable (para el científico; no para el filósofo)... pero es necesario; es tanto más necesaria cuanto mejor se conocen los determinismos, pues no se puede prescindir de un hilo conductor en la trama de los acontecimientos. No es temerario creer que el ojo está hecho para ver (Op. cit., p. 21).

Y termina así Gilson su libro: *¿Pero cuánto hay de científico en el pensamiento más exigente en materia de ciencia? En lugar de intentar hacernos tomar por certezas científicas el largo tren de ensoñaciones a que se entrega su imaginación, los científicos nos harían el mayor servicio, advirtiéndonos cada vez, con la mayor precisión posible, cuál es el punto en que su pensamiento, impaciente por los rigores de la prueba, se concede el placer de imaginar inteligentemente lo que no espera llegar a saber. Pero quizá haya que imaginar demasiado para saber tan poco* (Op. cit., p. 338).

También es curioso —decimos nosotros, no Gilson— que tantos biólogos tomen al evolucionismo como algo evidente o riguroso y definitivamente probado, cuando toda la epistemología de las ciencias positivas o experimentales admite hoy que sus leyes son sólo probables y reformables, y que sus teorías son hipótesis cómodas y útiles; pero de ningún modo evidentes (Cfr. E. SIMARD, *La Nature et la Portée de la Méthode Scientifique*, Paris-Vrin y Québec-Laval, 1958; ed. castell., Gredos, Madrid, con el título de *La Naturaleza y Alcance del Método Científico*, passim).

Y ahora, desde un punto de vista estrictamente filosófico, se puede objetar al evolucionismo absoluto y anti-finalista:

1º) Supuesta la evolución generalizada, ¿se explica por ello la supuesta existencia inicial de un polvo cósmico extremadamente disociado (Theilhard de Chardin) o de un átomo inicial superconcentrado (otros)? ¿Por qué y cómo existían al principio ese polvo o ese átomo, o lo que fuere (también hace no mucho se habla de la "nebulosa inicial")? ¿No resulta necesario recurrir a la Creación —conjuntamente dada con el tiempo?

O, si no, si el universo siempre hubiera existido —lo que filosóficamente niega la existencia de un Creador y Primer Motor— ¿no será necesario, como creían griegos y orientales, recurrir a un tiempo cíclico indefinidamente proseguible? Pero entonces, a la evolución tendría que seguir un período de involución, luego otro de evolución y así al infinito. ¿Por qué tantos filósofos —Leibniz, Schelling, Heidegger— se han preguntado: *¿"Por qué hay antes y no más bien nada?"*, a la que consideran como la pregunta metafísica radical?

2º) ¿Lo menos, de por sí solo ¿puede engendrar lo más? ¿El virus al hombre? El azar —o la no-finalidad— ¿puede explicar la formación del ojo? ¿La potencia como mera capacidad de ser, al acto (ser efectivo), sin una causa en acto? La semilla ¿puede producir el árbol sin las influencias del sol, del agua, del aire y de las sustancias de la tierra (y, además, sin la virtualidad, finalísticamente orientada —entelequia— de un principio o forma inmanente a la semilla)?

3º) Si todo resulta del azar, y ello también respecto del hombre —en todo su ser, alma comprendida—, ¿cómo el hombre, supuesto fruto del puro azar, puede haber llegado a la idea de finalidad (no-azar), y a vivir y obrar según

finés, propósitos (Cfr. el "purposive behavior" del americano, conductista mitigado, Tolman)?

4º) Hace pocos años, ¿no se descubrieron acaso huesos fósiles humanos, prácticamente iguales a los de hoy, y *de la misma o mayor edad* que los del *australopithecus*, supuesto antepasado semisimiesco del hombre? Y ¿qué nos dicen del fraude de Piltdown? ¿Y de la aventurada o improbable explicación de Theilhard de Chardin sobre el *Sinantropus pekinensis*, cuando junto a sus restos se descubrieron otros de hombres normales, y que cada *Sinantropus* tenía un agujero en la parte occipital, señal de que un ente superior le extraía el cerebro—quizá como alimento— y de la cual serían obra, y no del *Sinantropus*, los objetos técnicos allí hallados?

5º) La *materia*, por definición ex-tensa e impenetrable ¿puede acaso reflexionar perfectamente sobre sí misma, y llegar en el hombre, a decir "yo"? Un pedazo de materia (segunda) ¿puede llegar a decir y pensar "yo"? Lo material, ¿explica por sí solo el que nuestros conceptos universales y abstractos sean inmateriales? (el *concepto* de miriángono no está formado por mil lados reales, físicos o geométricos; ni el edificio Cavanagh, en mis ojos primero; en mi imaginación, luego y, por último, en mi inteligencia consta de cemento, ni tiene como cien metros de altura). Y mi *concepto* de hombre, ¿cómo puede aplicarse por igual a Don Quijote, alto y flaco y a Sancho Panza, gordo y bajo? Y el *concepto* de triángulo, si es "material" o al menos imaginario, ¿cómo puede decirse distributivamente del triángulo equilátero del isósceles y del escaleno, por igual? Y los *conceptos* de entes positivamente inmateriales, como honor, deber, derecho, espíritu, relación, virtud, Dios, ¿pueden nacer de y por la materia, y ser "cosas" materiales en nuestra inteligencia?

Es evidente que el evolucionista absoluto Uena mediante su imaginación y razón, formando "entia rationis", todos los tramos "perdidos" de la evolución, dando así aparente continuidad a una "línea" discontinua. Este proceso de "relleno" (como el del polígono de "infinitos" lados, "igual" al círculo por obra de la razón humana) es típicamente *dialéctico*, en el sentido de Aristóteles y de Santo Tomás (como lógica inventiva, o de lo probable), que procede, en materia no-lógica, mediante intenciones de la razón, "que son extrañas a la naturaleza de las cosas" (Cfr. SHEILA O'FLYNN, "The first meaning of rational process., according to St. Thomas in Boeth, de Trinitate", *Laval Théologique et Philosophique*).

También es importante al respecto el artículo del P. J. Isaac, O. P., "La notion de dialectique chez St. Thomas", *Revue des Sciences Théologiques et Philosophiques*, París, octubre de 1950. Dice allí —en lo que aquí nos interesa— (traducimos nosotros): ... uno se da cuenta fácilmente, para tomar, al terminar, un ejemplo fácil (...), que una noción como la de *evolución generalizada* y la proposición correspondiente: "*todo evoluciona*", son construcciones del espíritu. La evolución, en efecto, es primeramente una noción biológica, válida para las sustancias vivientes,³ pero analógica por otra parte, porque la realidad que ella cubre se encuentra de manera esencialmente diferente en los protozoarios, los vegetales y los animales superiores, y también en el interior de esos grupos. Cuando uno imagina extenderla además a campos tan diversos como las artes y las ciencias, las instituciones políticas y los conceptos

³ Esta validez, empero, como surgirá de lo que a continuación dice el P. Isaac en su imprescindible artículo, no deja de ser una validez hipotética, dentro de ciertos límites; y una pura creación de razón más allá de ellos.

morales, etc., hasta a la historia geológica de la tierra y la de la vida en conjunto, es necesario, por cierto, confesar que uno construye lógicamente, por acercamientos sucesivos entre ideas vecinas, un mundo ideal. La afirmación "todo evoluciona" no es, por su parte, sino el fruto de esas elaboraciones racionales, y no cabría negar que ella forma parte en nuestro tiempo de aquellas concepciones comunes de las que hablaba ya el viejo Aristóteles (...). Pero, ¿cuál es el valor de esas construcciones? ¿Quién (...) osaría pretender que nos proporcionan más que probabilidades? ¿No habría entonces que examinar cada caso en particular y esforzarse por resolverlo individualmente *ex propriis*? Pudiera ser que así se llegaría a demostrar que la evolución, en cuanto a eso que le concierne es verdadera... o falsa, y según qué modalidades exactas —lo que permitirá asimismo confirmar o "falsar", o precisar, la tesis general" (*Op. cit.*, pp. 504-505). Y agrega Isaac que, así, no se está lejos de lo que el Aquinate llamaba "lógica inventiva", incapaz, de por sí, de dar otra cosa que opiniones probables. Y concluye su artículo diciendo: "el paso de una concepción a otra (la de Santo Tomás a la de los modernos, que pretenden darle un valor real) se debe manifiestamente al racionalismo con su confusión del orden lógico con el orden real, y al idealismo con su identificación del pensamiento y del ser. En esas condiciones, efectivamente, la dialéctica, en su *función ejecutiva*, toma inevitablemente una forma histórica: en lugar de ser únicamente la actividad del sujeto cognoscente, esforzándose para progresar en el descubrimiento de la verdad, se vuelve —por una serie de ampliaciones de esa noción primitiva, y de una manera completamente dialéctica— el movimiento del Todo (Espíritu o Materia, Clase o Yo), "inventándose" en cierto modo de manera progresiva (...). En cuanto a la dialéctica en su *función legislativa*, no nos extrañaremos que ella se vuelva al mismo tiempo la ciencia demostrativa por excelencia, porque le corresponde, en adelante, el determinar las reglas que siguen el Espíritu, la Clase o el Yo, etc., en su evolución histórica de seres que se buscan. Esta vez, como nos encontramos en la teoría, y no es posible recurrir al futuro, se juzgará por referencia al pasado: la historia con sus hechos y sus leyes proporcionará los principios de la ciencia nueva" (*art. cit.*, pp. 505-506).

Es indudable, pues, que la teoría evolucionista absoluta, y su evolución generalizada —aún limitándonos a lo biológico, pero sin exclusión de lo humano en todo su ser— es un caso típico del modo de pensar que nos ha descrito el P. Isaac, O.P.: un modo típicamente *dialéctico*, en el sentido de Aristóteles y S. Tomás, en que la mente humana *completa los hechos, llena imaginativamente los vacíos y discontinuidades, y lo hace mediante entes de razón que reemplazan a los entes reales no encontrados (o inexistentes)*. Por eso transforma la Biología en Historia, y sólo "históricamente" explica la existencia y estructuras de los entes vivos actuales.

JUAN ALFREDO CASAUBÓN

EL ANALISIS SOCIAL EN LA PERSPECTIVA FILOSOFICO-CRISTIANA *

Cumpliendo su tarea como Presidente de este Coloquio, el P. Stanislavs Ladusans, S. J. Director del COMPEFIL, presentó el día 5 de agosto de 1985, durante la sesión plenaria final, una reflexión filosófico-cristiana conclusiva, condensando las principales contribuciones de 20 peritos y de sus interlocutores, los cuales debatieron en las sesiones el mencionado tema, en todas sus articulaciones.

¿Cuáles son las conclusiones finales del 16º Coloquio Filosófico Internacional, que contó con la participación de 80 interesados en el tema social de gran actualidad: el análisis social en la perspectiva filosófico-cristiana? Después de asomarse por seis días sobre la actual problemática social, compleja, importante y delicada ¿es posible integrar o no, en un resumen final, las contribuciones de los eminentes pensadores de 12 nacionalidades? ¿Existe o no alguna unidad en la multiplicidad de las ideas expuestas en las 15 comunicaciones y en las 8 conferencias, que fueran pronunciadas con brillo en las 17 sesiones plenarias del Coloquio y completadas por 11 análisis de las realidades concretas, efectuadas en 11 sesiones especiales? ¿Es viable o no un mensaje final de las 34 investigaciones científicas y de los debates sostenidos en las 28 sesiones realizadas por el Coloquio Internacional, un mensaje que interese y beneficie a un vasto público y no solamente a los estudiosos especialistas?

La respuesta a estas preguntas es afirmativa. Ella consiste en una inserción de los resultados alcanzados conjuntamente, en una filosofía cristiana del humanismo pluridimensional actuante, articulando las respectivas conclusiones, que forman un todo orgánico.

Estos resultados serán presentados por extenso en las actas del 16º Coloquio Filosófico Internacional, que serán publicadas oportunamente.

Los presentamos ahora, como es obvio, sólo en grandes líneas y sumariamente. Destaquemos que dichas investigaciones tienen, en el Coloquio, una gran unidad orgánica. Se concentran en la Doctrina Social de la Iglesia, que tiene como fuentes la realidad de la persona humana, la razón filosófica y la revelación divina.

De allí, precisamente, resulta que el punto de partida de la problemática es la persona humana, real y concreta, considerada no unidimensionalmente, como lo hacen las ideologías, sino pluridimensionalmente. Por ello, el análisis social desarrollado tiene el carácter realista crítico. Partiendo de los datos de la experiencia integral, está abierto a la pluralidad de los puntos de vista. Resulta así, en virtud del filosofar social del Coloquio, la inserción de la Doctrina Social de la Iglesia en la antropología cristiana o en la filosofía cristiana del humanismo pluridimensional.

* Este es el tema exacto del 16º Coloquio Filosófico Internacional realizado por el Conjunto de Investigación Filosófica —COMPEFIL— y por la Asociación Católica Interamericana de Filosofía —ACIF— del 30 de julio al 5 de agosto de 1985, en Río de Janeiro (RJ), bajo el patrocinio de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro —PUC/RJ.

Las consideraciones introductorias generales, así como las consideraciones retrospectivas o históricas, las visiones prospectivas, referentes a los trabajos científicos planeados para los futuros congresos mundiales de filosofía cristiana, las indagaciones temático-metodológicas del Coloquio, suscitaron un problema central, punto alto para las reflexiones filosófico-sociales en conjunto. Este problema es el siguiente: ¿En qué consiste el orden social profundo? ¿Cuáles son sus fundamentos últimos, sus fines específicos, sus últimas profundidades? ¿Cuáles son, por otro lado, las causas de los actuales desórdenes sociales, que nos preocupan tanto?

Este problema, suscitado por la reflexión programada e ilustrado concretamente por la situación social de las tres Américas y del mundo actual en crisis, encontró en el proceso científico del Coloquio algunas instancias fuertes, que aguzan hoy, dramáticamente, la reflexión filosófico-social. Estas instancias son las siguientes: el materialismo marxista, el capitalismo materialista, las teologías radicales de la liberación, que constituyen hoy desvíos graves, perjudiciales a la fe y a la vida cristiana, porque están empleando de manera insuficientemente crítica, conceptos asumidos de diversas corrientes del pensamiento marxista y neomarxista.

El Coloquio reconoció que existe una Teología de la Liberación perfectamente válida: es aquella que desenvuelve la reflexión teológica sobre el tema bíblico de la liberación y de la libertad, así como sobre la urgencia de sus exigencias prácticas en el tiempo presente. Además de eso, existe una filosofía cristiana de la libertad, y de la liberación, que se armoniza íntimamente con la auténtica Teología de la Liberación, y se integra, como parte la Doctrina Social de la Iglesia.

En este sentido doctrinal, filosófico-teológico, la liberación es, ante todo, la liberación de la esclavitud del pecado, y de muchas otras esclavizaciones de orden económico, político, social, cultural, derivadas todas, en último análisis, del pecado, como está aclarado con penetración por la reciente "Instrucción sobre algunos de los aspectos de la Teología de la Liberación", publicada por el Vaticano en fecha 6 de agosto de 1984. Estas esclavitudes constituyen obstáculos que impiden a los hombres vivir según la propia dignidad. La auténtica Teología de la Liberación que tiene en cuenta la libertad de los hijos de Dios y la construcción de la vida social fraterna, justa y pacífica se integra, como parte la Doctrina Social de la Iglesia. Como tal debe ser desenvuelta hoy, para que cada persona encuentre su autorrealización espiritual y material, sin perjudicar la prosperidad social.

En esta perspectiva del orden social justo, es urgente hoy liberar a millones de la miseria espiritual y material, liberar a millones de oprimidos y perseguidos, que aspiran a reencontrar las libertades fundamentales de que están privados por regímenes ateos e injustos, que tomaran el poder violentamente por caminos revolucionarios, en nombre de la liberación. Si, por una parte, son muchísimos los que son marginalizados por el egoísmo humano y viven en condiciones de miseria material inhumana, sin un trabajo estable, sin medios de subsistencia, por otro, numerosos son también los que se apartan día a día de Dios y de su ley de amor, arrastrados por el egoísmo, por el odio, por la soberbia y por otras pasiones desordenadas, aquellas que propagan el ateísmo y el laicismo. De ahí resulta, en último análisis, la miseria moral, ~~causa de la miseria material, en todas sus formas!~~

La actual cuestión social, así entendida, compleja y crucial, recibió en el Coloquio su solución por etapas.

La solución a dicho problema, fue dada, inicialmente, por un análisis filosófico cristiano social destacando que el hombre está relativamente ordenado a la sociedad, no obstante, la sociedad está ordenada absolutamente para el hombre, equidistante del capitalismo individualista, por un lado, tanto como por otro del totalitarismo materialista en todas sus formas. Urge una mejor distribución de la riqueza, a través de los medios modernos de la técnica económica.

A continuación, la mencionada solución fue profundizada en el Coloquio por la reflexión sobre la ley natural, evidenciando que esta ley constituye el fundamento del análisis social filosófico cristiano.

Esta misma reflexión continuada, se profundizó aún más a través de la investigación filosófica sobre la persona humana, evidenciando que ella es una realidad subsistente, que trasciende, en virtud del alma espiritual e inmortal, el mundo material y se abre a Dios. Encuentra su perfección moral, a través de la realización del orden moral natural, alcanzando en la actual economía de la salvación, su elevación, purificación y justificación a través de los medios sobrenaturales de la Iglesia de Cristo.

El análisis social filosófico-cristiano, encontró, además, una ampliación orgánica en las investigaciones filosóficas, en conformidad con la Doctrina Social de la Iglesia, sobre la familia, sociedad nacional e internacional. Las luces que surgieron, ilustraron las interrelaciones sociales fundamentales, que están aguardando hoy la normalización para bien de los pueblos y de la humanidad entera.

Los análisis sociales de Santo Tomás de Aquino, comentados por Bernard Lonergan, S. J., así como los análisis sociales de los Papas de los siglos XIX y XX, especialmente el análisis social de Juan Pablo II contribuyeron, de un modo inequívoco, a esclarecer a fondo todos los aspectos de la dignidad humana. Estos análisis se orientaron para insertar en los proyectos sociales los valores que llevan a una organización social más humana, más justa, más fraterna. Ellos contribuyeron para superar la actual cultura de la muerte, promover la civilización de la vida y del amor efectivo y afectivo, teniendo en consideración, de un modo especial, la formación de la juventud.

Las investigaciones subsecuentes del Coloquio, subrayaron que, en este servicio fundamental y renovador, es indispensable y urgente, hoy, la vivencia de la fe cristiana y la promoción de la justicia, en todas sus dimensiones.

Un análisis teológico-bíblico de la actual situación espiritual de la humanidad hecha en conexión con "Dos Ciudades", de S. Agustín y "Dos Banderas", de San Ignacio de Loyola, trascendió todos los análisis concretos realizados anteriormente, en sesiones especiales, haciendo resaltar la necesidad del amor de Dios y del prójimo, que lleve a superar el egoísmo y el odio y fundamente la renovación en todos los sectores de la vida y de la cultura.

El recurso a la Revelación de Dios, que eleva y completa el conocimiento humano, hizo entender que la maldad humana imperante en el mundo actual,

en sus formas tremendamente degradantes, no se explica por los actores meramente humanos, sino que tiene una conexión con las fuerzas demoniacas. La Sagrada Escritura, proyecta, en este sentido, como se hizo resaltar, abundantes luces para interpretar con acierto la lucha entre el Bien y el Mal, en la historia de la humanidad y especialmente en el tiempo presente, tan perturbado por las instigaciones que exceden las fuerzas humanas, despertando las fuerzas vivas del cristianismo, para que se unan y obren conjuntamente, produciendo frutos concretos de la renovación pluridimensional en el campo de la teoría y de la práctica, personal y social. Son los siguientes los imperativos categóricos de la ciudad de Dios y del Reino de Cristo en nuestros días: las renovaciones del orden económico, del orden político, del orden jurídico, del arte, de los medios de comunicación social, de la sexología, de la familia, de la convivencia nacional e internacional, del sistema escolar, de la vida religiosa y cultural, del hombre personalmente sobre todo en su interioridad como agente responsable de todas aquellas renovaciones urgentes. Necesitamos hoy, más que nunca de los santos y de las santas, esto es, de los hombres y de las mujeres que vivan profunda e intensamente el cristianismo en su pureza integral y uniendo vitalmente la fe cristiana a la razón filosófica sean, en verdad, "la sal de la tierra" (Mt. 5, 13) y la "luz del mundo" (Mt. 5, 14), agentes realmente capaces de contribuir con autenticidad y en gran medida a la mencionada renovación pluridimensional. Es urgente en nuestros días actuales neopaganizados, aquella evangelización de la vida y de la cultura, de la que tanto habla Juan Pablo II.

Este análisis agustiniano e ignaciano, fue precedido en el Coloquio por una serie de análisis sociales filosófico-cristianos de las actuales realidades concretas de Africa, Argentina, Brasil, Chile, Ecuador, Italia, México, de los países socialistas del Este, del Paraguay y de Portugal. Constituyendo la originalidad especial del Coloquio, estas indagaciones, destinadas a urgir la "encarnación" de la Doctrina Social filosófico-cristiana en las realidades concretas de los pueblos revelaron, no sólo una aplicación insuficiente y transgresiones graves de la Doctrina Social de la Iglesia, sino también una ignorancia flagrante de esta misma doctrina en el mundo actual, aun entre los cristianos.

He aquí lo que dice, después de un análisis de la situación italiana, el P. Battista Mondin: "Mentre nelle sue manifestazioni pubbliche, in tutto ciò che riguarda la cultura come espressione dell'anima della società, l'Italia attuale, e totalmente laica, senza nessuna volente attenzione ai principi, ai valori del cristianesimo, nella vita privata, la grande maggioranza aderisce ancora alla fede cristiana, ma ciò è solo un affare privato. Così abbiano le leggi orrendamente disumane oltre che anticristiane, come l'aborto. Certo, non si capisce, come un popolo possa accettare questa legge, se è, davvero, cristiano".

El profesor mexicano Agustín Basave Fernández del Valle, después de presentar un análisis de la realidad de su país en el mismo sentido y realizado en el lugar por un equipo de nueve colaboradores, concluyó diciendo lo siguiente: "Sin duda alguna, el país está en crisis, la cual se manifiesta en todas las realidades presentadas... En cuanto a la ideología adoptada por nuestro país, que es mixta: liberal-socializante, constantemente no nos podemos inclinar por ningún extremo, sino que tenemos que decir que la vida política, económica y sociocultural debe tomar como base al hombre integral, a la persona que posee su dignidad, y de ahí partir para buscar el bien común, para buscar

el desarrollo que tiene como ley fundamental, el beneficio del hombre, para buscar la justicia, la paz y la fraternidad en toda la dimensión socio-cultural, la cual debe abarcar a todos y a todo el hombre y con ello estar abiertos a la trascendencia que nos lleva a escalar las alturas del amor y poder así llegar a la liberación del hombre: liberación del egoísmo, de la corrupción, de la injusticia social, de la guerra, de la mentira, en pocas palabras, del pecado y de las garras del mal".

De allí resulta, inequívocamente, conforme al Coloquio, la urgencia de la acción, de la praxis, pero no en el sentido relativista-marxista, subversivo de la verdad y violento, sino en el sentido realista integrante, indicado por la Doctrina Social de la Iglesia: contemplación en la acción ("intellectus quaerens fidem", "intellectus quaerens intellectum per fidem", "fides quaerens intellectum") acción en la contemplación.

En cuanto a la acción social, el Coloquio destaca la luminosa orientación del documento eclesial del 6 de agosto de 1984, "Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación". Este documento dice acertadamente, en el Item XI, Nº 14, lo siguiente: "La enseñanza de la Iglesia, en materia social, proporciona las grandes orientaciones éticas. Pero para que se pueda alcanzar directamente la acción, son necesarias personas competentes desde el punto de vista científico y técnico, así como en el dominio de las ciencias humanas y de la política. Los Pastores estarán atentos a la formación de estas personas competentes, profundamente impregnadas por el Evangelio. Se contemplan aquí, en primer lugar, a los laicos, cuya misión específica es la de construir la sociedad". Hace exactamente unos diez años, Paulo VI caracterizó ya, en concreto, esta misión específica de los laicos: "El campo propio de su actividad evangelizadora es el mismo mundo vasto y complicado de la política, de la realidad social y de la economía, como también el de la cultura, de las ciencias y de las artes, de la vida internacional, de los "mass media" y, además, otras realidades abiertas para la evangelización, como son el amor, la familia, la educación de los niños y de los adolescentes, el trabajo profesional y el sufrimiento" (Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 8 de diciembre de 1975, nº 70).

Fue recordado que, en esta perspectiva, importante y actual hoy, Puebla, al considerar las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia, exige una colaboración armoniosa entre las fuerzas eclesiales y civiles. Se destacó, con Puebla, que ni la Iglesia sola, ni el Estado solo jamás resolverán la cuestión de la prosperidad social y de la paz. Es inevitable que surjan, en este terreno, problemas de competencias y atribuciones, generando tensiones entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, las soluciones aparecerán cuando las fuerzas disponibles de ambas partes, traten de cooperar entre sí, de distribuir sus incumbencias y de dividir sus trabajos. Por eso, el documento de Puebla recuerda, en el número 1238, la orientación del Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes*, nº 76) de que "la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada cual en su propio terreno. Sin embargo, ambas, aunque por títulos diferentes, se encuentran al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio, ambas lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más y mejor cultiven una sana cooperación entre sí, teniendo en cuenta las circunstancias de tiempo y lugar."

Las investigaciones del Coloquio, articularon así, orgánicamente, un filosofar humanista y cristiano, dentro de la Doctrina Social de la Iglesia, armo-

nizando la vocación personal y social del hombre y la teoría y la práctica humanas. En este proceso, se impone, lógicamente, la exigencia de responder a la siguiente pregunta: ¿cuáles son exactamente los aspectos esenciales de la inserción de la vida social en la filosofía cristiana, del humanismo pluridimensional actuante? En otras palabras, ¿la dimensión social a la cual el hombre está naturalmente abierto, constituye la única dimensión real de existir humano, o la dimensión humana social entra, como una parte, en un conjunto estructurado de las relaciones fundamentales del hombre, considerado como persona?

Respondiendo sintéticamente a esta indagación, el presente resumen explícita y ordena sistemáticamente lo que ya fue implícitamente dicho por el Coloquio o, además, expresamente, pero en el contexto de otras consideraciones antropológicas. Intenta así esclarecer filosóficamente mejor la dimensión social del hombre y, de ese modo, el mismo análisis social en la perspectiva filosófica cristiana.

El Coloquio destacó, sobre todo en esta perspectiva, la dimensión "intrahumana" que evidencia metafísicamente la espiritualidad e inmortalidad del alma humana, salvaguardando así la auténtica vida espiritual del hombre y, por consiguiente, su vocación ética. En esta perspectiva dignificante, el hombre, como persona, exige que hoy sean superados muchos desórdenes sociales, degradantes para la dignidad humana, y que sean respetados, entre otros, los siguientes derechos naturales o humanos, de carácter individual, relacionados con los respectivos deberes: el derecho a la vida, segundo, el derecho a la integridad, tercero, el derecho a un proceso judicial justo, cuarto, el derecho a la fama y quinto, el derecho a la intimidad.

La dimensión filosófica cristiana "intrahumana" ilumina profundamente la dimensión social o "interhumana", pues se evidencia la igualdad esencial de todos los hombres, haciendo así descubrir el recto orden que debe relacionar al hombre con el hombre, como fin en sí, como prójimo, hermano y no como otra cosa, objeto, instrumento explotable, número utilitario. Este orden, abolición de todos los desórdenes sociales, implantados por las esclavitudes actuales, exige que sean respetados los siguientes derechos naturales o humanos, implicando los respectivos deberes: 1) el derecho al matrimonio, revalorizando la licitud y el valor del celibato; 2) el derecho a la educación; 3) el derecho de participar de la vida pública; 4) los derechos relacionados con el bien común: derecho al sufragio, derecho a participar de los bienes de la cultura, derecho al trabajo, derecho a la verdad, derecho de asociación y de reunión.

La dimensión filosófica cristiana intrahumana, proyecta también una luz abundante para entender la dimensión "intrahumana" del humanismo, que resulta de aquel orden, que debe reinar entre el hombre superior a la materia, en virtud de su alma espiritual y los valores materiales: económicos, técnicos y otros afines. Este orden condena todas las idolatrías de los materialismos actuales, exigiendo positivamente, que sean respetados los siguientes derechos naturales: el derecho a la propiedad particular y el derecho al bienestar material.

Teniendo el hombre la vocación espiritual en virtud de la dimensión intrahumana del humanismo, resulta inteligible la dimensión "suprahumana" de la filosofía cristiana del humanismo: el hombre y la humanidad entera depen-

den totalmente de Dios, Ser Supremo Trascendente, Fuente Última de la Felicidad, su Valor máximo. Este orden, que rechaza todos los desórdenes de los ateísmos y secularismos actuales, exige que sean observados los derechos naturales del hombre, en cuanto abierto al Bien Común trascendente, haciendo entender que él no se reduce a ser miembro de la sociedad familiar, nacional e internacional, sino que trasciende toda la sociedad humana, y posee el derecho natural a la religión y a la libertad de conciencia. Esta dimensión metafísico-ética del humanismo envuelve también los derechos divinos en relación con los hombres y con los pueblos, así como encuentra su elevación en el orden sobrenatural, que resulta en virtud del cristianismo, hecho histórico innegable y don absolutamente gratuito de Dios.

No sólo los signos manifestativos de la contingencia del mundo y del hombre en el mundo, sino también la verdad de la historia del cristianismo, un signo extraordinario, proclaman la realidad de Dios y su presencia real y actuante en el universo.

Resulta así la inserción de la vida social de la dimensión interhumana en el conjunto de las otras dimensiones del humanismo: interhumana y suprahumana. Resulta así, en otras palabras, la inserción de la vida social en la filosofía cristiana del humanismo pluridimensional, que es metodológicamente antropocéntrico y teocéntrico desde el punto de vista metafísico-ético. ¡Este humanismo no puede ser sino actuante, activo en la contemplación!

La urgente exigencia de hoy pide que la actividad práctica sea realmente constructiva, ardorosa, cristiana y pluridimensional, como es pluridimensional nuestro filosofar humanista cristiano, teoría profunda que fundamenta y orienta el obrar práctico humano de una manera creativa y segura, eliminando las ideologías.

El filosofar y el obrar práctico del cristiano, convergen así hacia una unidad dinámica sobrenatural. Es impresionante cómo Jesucristo, nuestro Salvador divino, y por ello Libertador en verdad y por excelencia, abarca todo eso maravillosamente, cuando, en el Sermón de la Montaña (Mt., 5, 7) código de la perfección moral, en todos los sentidos, enseña a los hombres la oración ("Padre Nuestro"), (Mat. 6, 9-13), que contiene, de modo eminente, las dimensiones de la filosofía cristiana del humanismo, fundamentales para la solución integral del problema social, garantizando a la filosofía cristiana su legítimo carácter racional. La revelación divina presupone la naturaleza humana, no la destruye.

1º La dimensión vertical "suprahumana", que nos lleva a buscar la gloria de Dios, está contenida, de un modo superior, en la primera parte de la oración, en que rezamos: "Padre Nuestro, que estás en el Cielo, santificado sea Tu Nombre!...".

2º La dimensión interna "intra-humana", está contenida eminentemente en la segunda parte de la oración, que nos hace pedir: "Venga a nosotros Tu Reino, hágase Tu voluntad así en la tierra como en el Cielo!...".

3º La dimensión terrena "infrahumana", referente al uso indispensable de los bienes materiales, está contenida, de un modo sublime, en la tercera parte de la oración, que nos hace pedir: "El pan nuestro de cada día dánosle hoy!...".

4º La dimensión social "inter-humana" está contenida de un modo altísimo en la cuarta parte de la oración, en la cual rezamos así, queriendo ser fuertes en el amor, ley fundamentalísima de la convivencia social y vínculo de la perfección humana: "perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a quienes nos han ofendido!...".

5º Finalmente, la dimensión libertadora de los obstáculos a la perfección, está contenida luminosamente en la quinta parte de la oración, que nos lleva a rezar: "Y no nos dejes caer en la tentación mas libranos del mal!...", es decir, libtadnos, de todo el mal del pecado, en la interioridad de nuestro yo, y de todas las otras esclavitudes que el pecado del hombre origina, abusando de su libertad, contra el hombre, contra la sociedad, en la cual deben reinar la justicia y el amor, la fraternidad y la paz.

El Padre Nuestro, oración densísima de contenido sublime, enseñada por el Libertador Divino, "el Camino, la Verdad y la Vida" (Jo., 14,16) está destinada a plasmar la praxis cotidiana del hombre, llamado a ser honesto, en todos los sentidos y realmente santo.

Esta oración implica una metafísica y una ética realistas. Constituye, por eso, una perspectiva filosófico-cristiana por excelencia para el análisis social en su plenitud. Elevando a las alturas sobrenaturales la vida contemplativa del hombre peregrino en la tierra, el Maestro de los Maestros y Salvador de los hombres y de los pueblos, eleva, amplía y enriquece el filosofar gnoseológico-metafísico-ético con un presupuesto, que debe ser preservado y cultivado en su racionalidad para que fundamente y oriente la praxis personal y social. He aquí el camino fecundo para estructurar armoniosamente la filosofía social, parte de la filosofía cristiana.

¿Qué es la filosofía cristiana en su totalidad, indispensable para revigorar su parte integrante, la filosofía social, como exigencia de la renovación de la vida humana, bajo todos sus aspectos?

La filosofía cristiana, amplia y abierta a los valores del pensamiento moderno y contemporáneo, significa una ciencia racional de las últimas evidencias de la totalidad de lo real, constituida sistemáticamente por la luz natural de la razón. Ella existe hoy, en el cristiano concreto, pensante en profundidad, crítico en relación con las ideologías. Esta filosofía existe también en la historia de casi veinte siglos. Tiene sus raíces profundas en la filosofía griega, en cuanto realista. Evolucionó orgánicamente por un conjunto de temas nuevos y de contenidos originales amplios, alcanzados racionalmente por los cristianos, en virtud de la influencia creativa de la Revelación de Dios.

La filosofía cristiana, basándose en la experiencia integral, y por eso, en la realidad total, incluye como grandes categorías ontológicas el hombre, el universo y Dios. Es capaz, por eso, de examinar a fondo, y objetivamente, bajo todos sus aspectos, la compleja cuestión social, es decir, de proporcionarnos un análisis social auténticamente científico, rechazando los análisis sociales acientíficos tendenciosos y anticientíficos, inspirados por el pensar ideológico, apriorístico, como es el del marxismo. La filosofía social cristiana, restaurada y actualizada que el magisterio social de la Iglesia continuamente incentiva, es capaz de desarrollar un diálogo equilibrado y constructivo con el mundo actual en crisis. La humanidad actual entera está aguardando ansiosa nuevos análisis

y síntesis, realmente salvadores, fundamentados sólidamente en la evidencia objetiva.

Por eso, la restauración de la filosofía cristiana social, en su pleno vigor, exige urgentemente la normalización de la enseñanza de la filosofía cristiana, ante todo, en las escuelas católicas, universidades, seminarios mayores, escolasticados de los religiosos y escuelas de enseñanza secundaria (donde la filosofía cristiana está casi ausente) adaptando, didácticamente esta enseñanza a los diversos tipos de escuelas, a las necesidades de tiempo y de lugar.

Haciendo eso será vencida la crisis actual de la formación que se manifiesta dolorosamente por los siguientes síntomas: una desvalorización de la reflexión filosófica seria en la solución de los problemas educacionales y sociales, la desvalorización de la función instrumental de la filosofía para el estudio de la Teología, un fideísmo renaciente y el sentimentalismo imperante, el cientificismo de varias modalidades, el pragmatismo inmediateista, el descrédito de la filosofía cristiana, la falta de un discernimiento crítico frente a las ideologías, difundidas irrespetuosamente, la disminución de las materias propiamente filosóficas o, simplemente, su ausencia en la formación de los cristianos y de los candidatos al sacerdocio, una prisa impaciente en el administrar las disciplinas filosóficas a los mismos candidatos y la atrevidad temeraria de sus currícula, el querer luchar contra el ateísmo, secularismo y contra otras varias formas de la inmanencia actual, sin una preparación filosófica suficiente, la ausencia de una inculturación filosófica integrante en el diálogo con las culturas, resaltando los valores universales, la falta de solidez, un apartarse arbitrario de las fuentes históricas del filosofar de los cristianos de casi veinte siglos, la desvalorización de la filosofía de Santo Tomás de Aquino, filósofo cristiano por excelencia, un descuido en la constitución y actualización de las bibliotecas, capaces de colocar científicamente en contacto con las fuentes históricas y los mejores estudios del cristianismo, también con las fuentes de pensamiento de los autores antiguos, modernos y contemporáneos en general, como exigencias de un diálogo competente con el mundo actual, influenciado por el ateísmo y secularismo, la veledad en la formación de los profesores de filosofía, un desconocimiento irrespetuoso y la violación de varios documentos del Vaticano, ya publicados para la restauración plena de la filosofía cristiana, en los institutos católicos, etcétera.

Solamente así, restaurando, revigorizando y actualizando la filosofía cristiana en toda su amplitud, pureza y profundidad, en su apertura a todo lo que es verdadero, la filosofía cristiana social tomará un impulso consistente y serio, contribuyendo grandemente para la formación de liderazgos auténticos para los pueblos y para la renovación del actual mundo descristianizado.

Esta es la síntesis final filosófico-cristiana de los trabajos del 16º Coloquio Filosófico Internacional, que puede servir, como punto de partida, para los respectivos estudios, debates y para investigaciones en profundidad, intentando normalizar la praxis social en todas sus dimensiones y superando así, competentemente, las ideologías disgregadoras, ya sea en el Viejo Mundo en decadencia, sea en el Nuevo Mundo, asaltado principalmente por los marxismos y neo-marxismos. Las actas del 16º Coloquio Internacional, publicadas oportunamente, ilustrarán ampliamente, desde un punto de vista constructivo, tanto como desde el punto de vista crítico-objetivo con relación a las ideologías.

La renovación general exige fundamentalmente la verdad. Ella debe ser conocida y debe ejercer su influencia en el accionar humano, como lo acentúa el Salvador Divino: "conoceréis la Verdad, la Verdad os hará libres" (Jo., 8,32).

P. STANISLAVS LADUSANS S. J.
(Traducción directa del portugués por la doctora
Judith García Caffarena)

BIBLIOGRAFIA

V. GARCIA HOZ, *Calidad de educación, trabajo y libertad*, Editorial Dossat, Madrid, 1982.

A las puertas del Congreso Pedagógico Nacional a celebrarse en nuestro país en el presente año resulta oportuno leer la tesis de este pensador español, quien —dentro de la línea de una filosofía clásica— muestra la necesidad de aumentar ya no la cantidad de educación —la cual, lamentablemente sigue siendo deficitaria en gran parte del planeta— sino su calidad en vistas al desarrollo laboral y a la educación para la libertad.

Fundamentado en una antropología que insiste sobre la unicidad cóporo-anímico-espiritual del hombre, el autor propone el desarrollo integral de todos los aspectos del existir y atento a la realidad contemporánea hace hincapié en una educación que, sin descuidar ni desvalorizar la teoría, se abra a la actividad laboal, al trabajo, el lugar donde se desarrolla plenamente el hombre y que fuera caracterizado por Juan Pablo II como la clave de la cuestión social.

Por otra parte resulta de máximo interés la crítica del autor a lo que denomina los "reduccionismos pedagógicos" cuyo "resultado común" es "el vaciamiento del hombre y el desplazamiento de la función educadora". Así, en "una educación despreocupada de la interioridad, ni los impulsos biológicos son regulados de acuerdo con la dignidad humana ni el sentido de las destrezas técnicas es comprendido. El hombre actúa a ratos como bestia y a ratos como autómeta. En realidad no hay educación sino biología y técnica" (p. 86).

Finalmente en las antípodas de tan nefastos reduccionismos el autor desarrolla la educación para la libertad que sólo se da dentro de un contexto en el que se cumpla la premisa de libertad para la educación pues ésta "no puede desarrollar la capacidad de obrar libre en el hombre si ella misma no se desenvuelve en un ambiente de libertad" (p. 95). Por eso ha de evitarse el peligro de la manipulación para impedir que el hombre actúe por reflejos cuasi pavlovianos de acuerdo con criterios que le son extraños. Y en esto radica el derecho a la educación al que, certeramente, García Hoz centra en lo cualitativo más que en lo cuantitativo.

En resumen, calidad de educación, trabajo y libertad en el sentido que les otorga el autor, son tres fundamentos insoslayables en los que ha de basarse una política educativa cuyos frutos germinados en el transcurrir histórico proseguirán su proceso madurativo en el siglo que se avecina.

MARTA J. A. DANERI

SAPIENTIA, 1986, Vol. XLI

JACQUES GENET, *Chine et le catholicisme*, Gallimard, Paris, 1985.

No acostumbra esta revista presentar obras de historia de la Iglesia, simplemente porque no entran en el campo de su especialidad. Sin embargo, este libro —que se ubica dentro de ese género de estudios— está sustentado por una tesis filosófica que merece un análisis.

La obra plantea el problema de la incomprensión y la agresividad de los chinos ante la tarea evangelizadora de los jesuitas desarrollada desde fines del 1500 hasta principios del 1700 y propone una explicación a este hecho. Es admirable el estilo expositivo y la habilidad con que el autor maneja los datos históricos; son acertadas —desde el punto de vista actual— sus observaciones sobre la condenación por una congregación pontificia de los “ritos chinos” supuestamente paganizantes. Pero su tesis explicativa choca contra los hechos.

Según su autor, para los chinos resultó imposible aceptar la fe cristiana porque sus cuadros mentales son absolutamente distintos de los occidentales. El pensamiento de cada pueblo —explica Genet— se estructura en “cuadros mentales” ligados al idioma propio; ahora bien, la lengua china carece de sintaxis y hasta de lógica; por lo tanto, los chinos son incapaces de comprender nociones tales como las de “substancia” y “accidentes”, indispensables para exponer diversos aspectos de la fe católica.

Aunque mi desconocimiento de la lengua china sea total (y por lo tanto nada puedo decir sobre su sintaxis o su lógica) me parece inconcebible que un pueblo como el chino haya desarrollado una cultura refinada contando con un instrumento lingüístico tan caótico como afirma Genet; más aun, no veo cómo podrían comunicarse entre sí los que emplean ese idioma. Como contrapartida cabría recordar que un compatriota del autor, educado por jesuitas, René Descartes, con “cuadros mentales” típicamente occidentales, tampoco comprendió muy bien esas nociones filosóficas.

El autor no puede ignorar que pese al rechazo que padeció, el catolicismo logró afincarse en China, soportó persecuciones y dió a la Iglesia Católica mártires y santos, creyentes fervorosos, sacerdotes, obispos y cardenales, cuyos “cuadros mentales” ligados a su idioma no obstaculizaron la aceptación de la fe cristiana.

Ya desde al época de Platón y de Aristóteles, los filósofos reflexionaron sobre lo que hoy se denomina el “triángulo semiótico” (cosa-concepto-palabra). Es un hecho claro que designamos las cosas con palabras que expresan nuestras ideas; y aunque pensamos apoyándonos en imágenes mentales que muchas veces no son ya representaciones de cosas sino de los términos mismos, éstos varían de un idioma a otro, lo que muestra que son independientes en su formulación idiomática de las nociones mentales por ellos expresadas: son “voces significativas convencionales”.

Esto es un hecho tan obvio que no puede pensarse que Genet lo desconozca; tal vez habría que interpretar sus “cuadros mentales” relacionados con el lenguaje, no como categorías sino como estructuras complejas del pensamiento. Sin embargo, los ejemplos que aduce son los ya citados: “substancia”,

"accidentes" y otros como "Dios personal", "alma inmortal", "premio o castigo ultraterreno", "infierno", "paraíso", nociones "occidentales" que, para decirlo con franqueza, tampoco el autor parece comprender muy bien.

Es un hecho que las lenguas son dinámicas; están constantemente cambiando su fonética, su sintaxis, su semántica; el proceso es lento pero continuo. Por esto la lingüística subraya la importancia del estudio "diacrónico" de las diversas lenguas. Pero este cambio supone, como todo cambio, un sustrato permanente (todo cambio es cambio de algo; si no hay algo que cambie no hay cambio). Ese sustrato es el espíritu humano que siendo el mismo crea continuamente nuevas formas de manifestarse, entre ellas formas idiomáticas.

El lenguaje es expresión de un plano más profundo que el de las imágenes sensoriales; precisamente este es el ámbito en el que se establecen las nociones con las que pensamos. Es reflexionando sobre la expresión lingüística de nuestros razonamientos que un macedonio elaboró, en el siglo IV antes de Cristo, una ciencia esquemática de los modos típicos de inferencia. Nadie duda de la validez actual de las leyes lógicas descubiertas por Aristóteles, aplicables a cualquier lengua moderna aunque hayan sido formuladas en griego antiguo.

De ser cierta la teoría del autor sería imposible que la China actual tenga como ideología oficial la construida por un judío alemán a mediados del siglo pasado cuya obra fundamental es una crítica al capitalismo de su época, sobre todo del vigente en Gran Bretaña; el pensamiento de Marx sería ininteligible a los chinos. Tampoco podría explicarse cómo el cristianismo, predicado por un grupo de orientales, judíos palestinos, haya prendido tan rápida y profundamente en occidente. Las estructuras lingüísticas y los "cuadros mentales" tienen raíces muy profundas, en el espíritu humano, semejante en todos los hombres pese a las diferencias raciales e idiomáticas.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

GABRIEL J. ZANOTTI, *Economía de mercado y doctrina social de la iglesia*, Ed. de Belgrano, Colección Textos, Buenos Aires, 1985, 120 pp.

El tema es de actualidad por ambas partes, por el de la economía de mercado y por el de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). Desde la aparición de *Rerum Novarum* (1891) los documentos oficiales de la Iglesia parecen cada vez más preocupados por los temas económicos. Sin embargo, difícilmente encontremos un terreno menos desarrollado en la tradición del pensamiento cristiano que la relación del cristianismo con la economía. En este aspecto está casi todo por hacerse, aquí se abre un inmenso campo a cultivar por filósofos y teólogos para superar la tradicional ignorancia católica sobre economía moderna y su cuasi oposición a la misma. Hasta ahora, los grandes analistas y conocedores de economía moderna han sido en su mayoría intelectuales no católicos, como Von Mises, Hayek, Friedman, Adam Smith. Ha faltado una reflexión de índole filosófica y teológica sobre economía política. Esta situación se está revertiendo recién ahora, desde que surge en el horizonte el filósofo y teólogo católico laico Michael Novak quien, en varias obras,

en especial en *El espíritu del Capitalismo Democrático* desarrolla filosófica y teológicamente el tema.

La pregunta que debe hacerse y responderse en este campo de las relaciones entre cristianismo y economía es semejante a la que oportunamente se hizo en su momento Jacques Maritain con respecto a la democracia. En su obra *Cristianismo y Democracia* (1948) Maritain demostró de una vez por todas la consonancia entre democracia y cristianismo, aportó una luz definitiva sobre la compatibilidad entre el sistema democrático y el cristianismo, mostrando las raíces judeo-cristianas de la democracia.

Hoy, como los más acuciantes problemas de los gobiernos democráticos aparecen como provenientes del sistema económico, se impone completar el trabajo de Maritain, en relación a la esfera económica. Filósofos y teólogos deben responder, por ejemplo: ¿Con cuál sistema económico es compatible la democracia política? ¿Con cuál sistema económico es compatible el cristianismo? ¿El sistema económico basado en el respeto a los derechos de la persona, en mercados e incentivos personales tiene —como la democracia— raíces cristianas? Si bien en otros medios intelectuales cristianos se está trabajando intensamente al respecto —lo hace Novak en E.E.U.U.—, sin embargo, en nuestro medio la tarea es casi inexistente.

La obra que ahora comento se refiere a la cuestión de las relaciones entre la economía de mercado según la Escuela Austriaca de Economía —EAE— (limitación que restringe los más vastos alcances del tema) y la DSI. No abarca tampoco este libro la señalada cuestión más amplia, de mayores alcances, menos elaborada filosófica y teológicamente y lógicamente anterior, que es la cuestión de con cuál sistema económico es compatible el cristianismo.

El tema propuesto de las relaciones —coincidencias y diferencias— entre la EAE y la DSI es tratado por Gabriel J. Zanotti de manera clara y documentada, trayendo interesantes problemas a la mesa de discusión. El objetivo es abordado desde cuatro grandes temas: La primacía del Bien Común (cap. 1), El Principio de Subsidiariedad (cap. 2), La Función Social de la propiedad (cap. 3), La Justicia en las retribuciones salariales (cap. 4). Si bien los cuatro capítulos son prolijos estudios, me parece que el referente a la primacía del bien común merece un elogio aparte porque raras veces este tema es tratado con tanta limpieza conceptual, claridad y comprensión.

La II Parte de la obra la forman cinco anexos sobre: La "Laborem Exercens", Las Relaciones Internacionales y la "Populorum Progressio", El problema de la revolución industrial, La economía de mercado y la concentración de capitales, y los derechos sociales. Termina con un apéndice que contiene la versión latina oficial de las citas de los documentos del magisterio eclesástico utilizadas.

El autor, Gabriel J. Zanotti, es un joven profesor de 25 años, licenciado en filosofía, graduado en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA), Católica de Tucumán. Aunque joven ya presenta un pensamiento claro y seguro sobre el tema.

La obra se limita a los textos existentes, tanto de parte de la DSI cuanto de la EAE. Los temas urgentes que la DSI debe elaborar a partir de sus

principios, como la ética del desarrollo, la ética de la justicia productiva, que preside la creación de riqueza, casi no son aquí mencionados.

Tampoco se analizan existencialmente los modelos económicos de las sociedades desarrolladas en las que se demuestra "andando" cómo se resguardan en ellas los principios de la DSI, al mejorar notoriamente las condiciones de la vida humana en dichas sociedades, que es lo que la Iglesia busca. Este acudir poco a la reflexión empírica tal vez lo explique la juventud del autor pues, como decía Aristóteles, el valorar la experiencia y recurrir a ella es obra de los años.

Pero si bien las reflexiones no se complementan con la rica experiencia de las sociedades desarrolladas, con todo el análisis de los textos mismos está inteligentemente realizado y aporta nueva luz interpretativa sobre algunos aspectos mal comprendidos de la DSI.

Al respecto debo destacar que el autor, que ha consultado las fuentes en el original latino, descubre en la versión castellana algunas inexactitudes que modifican el texto más allá de lo puramente accidental. Por ejemplo, Zanotti comenta el pasaje en el cual Pio XI en QA dice: "...Ad liberum certamen...rem economicam dirigere plane nequit", traducido al castellano como "la libre concurrencia de ninguna manera puede regir la economía". En realidad, observa Zanotti, "Plane" no significa "de ninguna manera" sino "enteramente, completamente, del todo", lo cual implica, dice, "un matiz conceptual que cambia totalmente la cuestión". Es decir, lo que dijo Pio XI es que "la libre concurrencia no puede dirigir enteramente la economía".

Si el cambio de una sola palabra conduce a descubrir un sentido diferente del pensamiento de Pio XI sobre un tema, bien valdría la pena proponerse una relectura general del pensamiento pontificio sobre doctrina social. (En este sentido ya en Francia lo ha hecho Mons. Paul Poupard, como lo demuestra su exégesis de la "Populorum Progressio" de Pablo VI, concluyendo que en ese documento no parece haber una condena papal al liberalismo sino a algunos excesos del mismo, que no es evidentemente lo mismo).

Las coincidencias entre la EAE y la DSI estudiadas en el libro de Zanotti son temas candentes y hasta polémicos, si se quiere. En este sentido esta obra sirve de estímulo para proseguir con el estudio de nuevas lecturas de los textos pontificios. El autor trae algunas citas de Pio XII, por ejemplo, escritas hace 46 años, que hoy han ganado fuerza de convicción, dada la mayor experiencia mundial al respecto. Dice Pio XII el 7 de mayo de 1948 (AAS vol 41, p. 285, en francés en las actas): "L'économie —pas plus d'ailleurs qu'aucune autre branche de l'activité humaine— n'est de sa nature une institution dé l'état. elle est, a l'inverse, le produit vivante de la libre initiative des individus et de leurs groupes librement constitués".

Creo importante recordar estas ideas de Pio XII porque la DSI actualmente no parece partir de una reflexión empírica sólida sobre los resultados de los modelos socialistas y estatistas de economía —que, según Pio XII violentan la naturaleza de la actividad económica— ni sobre los modelos contrarios observados en las sociedades desarrolladas que han aplicado el principio enunciado por Pio XII. Tal vez Juan Pablo II ha comenzado a ver

la diferencia entre ambos modelos económicos y parece haberse detenido a pensar en las causas generadoras de riqueza en las sociedades desarrolladas.

El intelectual católico tiene en esta materia de las relaciones entre la actividad económica y los principios cristianos un vasto terreno, y urgente, como dije, por cultivar. Es de desear que el pensamiento cristiano supere su ignorancia sobre economía moderna y pueda iluminar a gobernantes y gobernados en su común convivencia sobre la tierra.

Por eso ha de celebrarse la aparición de esta obra que toma en parte el tema y lo analiza encontrando coincidencias de fondo —no disparidad— entre la economía moderna y la DSI.

ANA M. MALLEA

ERNESTO LA CROCE, *Ética e Metafísica nell'Ética Eudemia di Aristotele*; extracto da: *Elenchos, Rivista di studi sul pensiero antico*, Anno VI, 1985. fascicolo 1; ed. Bibliopolis, pp. 19-41.

El joven investigador argentino, Ernesto La Croce, ya era conocido por su participación en la edición de Gredos (Madrid), referida al pensamiento antiguo. A La Croce le tocó estudiar a Empédocles de Agrigento, y en tal trabajo reveló sus conocimientos en ese vasto campo. También ha escrito artículos para *Ethos*, la revista del Instituto (argentino) de Filosofía Práctica, que dirige Guido Soaje Ramos.

Ahora nos llega esta "separata" de la revista italiana *Elenchos*, con el trabajo cuyo título dimos al encabezar esta recensión.

La Croce estudia allí la relación entre Ética y Metafísica en la Ética Eudemia de Aristóteles, en comparación siempre con la Ética Nicomaquea del gran clásico. Se trata de los resultados de una investigación realizada en la Universidad de Padua con la contribución del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, de la República Argentina.

Consta este estudio de una *Introducción* y de varios capítulos; (traducimos al castellano): *Desarrollos teóricos de la EE*; *Bases metafísicas de la doctrina ética*; *Perfección ética y perfección metafísica*, y *El conocimiento metafísico como "guía" de la praxis moral*. El trabajo se cierra con unas conclusiones.

En este artículo el autor —como en todos sus trabajos— muestra, no sólo un buen conocimiento del filósofo antiguo estudiado, sino también una gran erudición en libros o artículos contemporáneos sobre el tema respectivo y asuntos conexos: ingleses (ante todo) y también alemanes, estadounidenses, italianos y franceses.

El contenido de su trabajo está resumido en sus *Conclusiones* (pp. 40-41): La Ética Eudemia no ofrece un concepto de *eudemonía* diverso del de la Ética Nicomaquea, aunque se halla expuesto en forma menos desarrollada y de algún modo preliminar. Aunque la Ética Eudemia no afirma que la "perfección ética" sea una *eudemonía* de segunda clase con respecto a la "perfección metafísica", pone sin embargo a ésta como término de referencia de aquélla. Para alcanzar la primera se requiere un cierto deseo de la segunda. La Ética Nicomaquea lleva al acto un desarrollo conclusivo que la Ética Eudemia no quiere llevar a completa expresión, pero al cual deja campo abierto.

Afirma luego La Croce que la distinción entre escritos aristotélicos exotéricos y esotéricos es un poco estrecha. Existen diversos grados de exo- y esoterismo, tanto en los escritos de amplia circulación como en los reservados a la escuela. Por ejemplo —agrega— el *De Ideis* es más esotérico que el *Protréptico*, y la *Metafísica* más que las *Éticas*.

Y añade que, probablemente sobre ese fundamento se puede tratar de explicar las diferencias entre la *Ética Nicomaquea* y la *Ética Eudemia* (no sustanciales), y hacerlo de una manera más adecuada que recurriendo a la hipótesis genética, la cual, si no se reduce a lo meramente cronológico, supone una diversidad de doctrina. En realidad, más exotérico es aquel tratado que llega a interesar a un público más vasto, y éste sería el caso —así lo propone— de la *Ética Eudemia* con relación a la *Ética Nicomaquea*. Porque la primera presenta la perfección humana como un bien alcanzable por un mayor número de personas, dado que no incluye descripciones —como las de la *Ética Nicomaquea*, libro X— de una vida que hoy sería llamada, por lo menos, “angélica”. Pero no obstante, expresa, no se deberá decir que los desarrollos de la *Ética Nicomaquea*, libro X, resulten extraños o incompatibles con la doctrina de la *Ética Eudemia*, aunque tal cosa destruya el deseo de cierta orientación moderna, que querría encontrar en la *Ética Eudemia* un Aristóteles menos intelectualista, menos metafísico —y, por tanto, más “moderno”— que el que escribió la *Ética Nicomaquea*, libro X. Y cita, en esta orientación a J. M. Cooper (*Reason and Human Good —¿errata por Good?— in Aristotle*, Cambridge, Mass., 1975, pp. 179-80) y ya antes a A. Kenny (*The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, 1978, espec. pág. 208, citado por La Croce en la nota 29, pág. 32 del artículo que reseñamos).

La verdadera diferencia entre ambas *Éticas* residiría, según el autor, solamente en que en la *Ética Eudemia* se usan términos menos técnicos y más populares que los de la *Ética Nicomaquea*, libro X, tan estrechamente vinculados con la *Metafísica* y su terminología “esotérica”. Y por eso la *Ética Eudemia* sería más accesible al público.

Así, casi traduciendo las *Conclusiones* de La Croce, podemos dar una interpretación “auténtica” del contenido, propósitos y resultados de su valioso artículo, aquí reseñado.

JUAN A. CASAUBON

GABRIEL J. ZANOTTI, *Persona humana y libertad*, Centro de Estudios Públicos, Documento de Trabajo N° 52, Santiago de Chile, 1985, 40 pp.

Concurren en este trabajo diferentes planos de reflexión. Avanza desde la metafísica, pasa por la ética, se ocupa del problema teológico del orden sobrenatural y acaba con algunas consideraciones del Concilio Vaticano II. Un tema, el de la *dignidad humana*, es el operador a través del cual estos diferentes planos de reflexión adquieren la unidad de un ensayo.

En las páginas dedicada a la cuestión metafísica del tema se ocupa de los trascendentales, especialmente del Bonum. Bonum es, como lo expresa el autor en la página cuatro, el término que usa Santo Tomás para hablar de la dignidad del ser. El bonum, dignidad, es el valor entitativo de una realidad en tanto que es tal.

Luego de determinar en su plano metafísico el Bonum, se ocupa de uno de los modos en que este bonum se participa: la dignidad humana.

La segunda parte del ensayo está dedicada a "Las exigencias éticas de la dignidad humana". Aquí desarrolla las implicancias ético-sociales de los presupuestos metafísicos de la dignidad de la persona.

Merecen destacarse algunas de las indicaciones que ofrece el autor, acerca de la libertad de conciencia (pp. 12-16). Citando a Derisi, dice el autor, que el hombre se encuentra obligado y necesitado de seguir los dictámenes de su conciencia, sean éstos verdaderos o no; ya que la obligación moral llega al hombre a través del camino de la conciencia. De aquí deriva las siguientes conclusiones: A) La tolerancia adquiere a la luz de este derecho a la libertad de conciencia su fundamento último, que no es admitir cualquier opinión porque no podemos llegar a la verdad, sino que debemos tolerar en razón de que podemos llegar a la verdad y llegar a la verdad supone el camino de la conciencia. B) Los contenidos culturales encuentran su criterio de aceptación en la propia conciencia del individuo, es él quien tiene el derecho de juzgar acerca de su verdad o falsedad. La imposición del estado, por medio de los diferentes modos de ejercicio del poder, de una ideología o de determinados contenidos culturales constituye una forma de totalitarismo que se ubica en la antípoda de la concepción tomista de la persona humana y de su dignidad.

De igual modo el avasallamiento de la propiedad privada, que es también un derecho por naturaleza, repugna a la concepción ética de la persona que se sigue de los principios metafísicos expuestos por Zanotti. Además muestra, a propósito de las investigaciones de la Escuela Austriaca de Economía (Ludwig von Mises) cómo la propiedad privada es necesaria para el cálculo económico, permite economizar recursos y aumentar el nivel de vida.

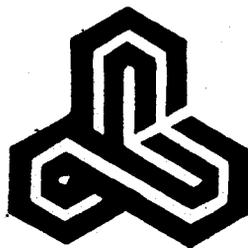
De todo esto se sigue que constituye una exigencia ética del estado evitar las vías coactivas cercenando la libre iniciativa y cortando el derecho a la propiedad privada. El estado debe garantizar estos derechos y valerse de ellos como los medios más eficaces y naturales para la realización del bien común.

En las partes finales del trabajo que comentamos se ocupa el autor del problema del orden sobrenatural y de las declaraciones del Concilio Vaticano II en su constitución "Gaudium et Spes", sobre la dignidad de la persona humana.

Este ensayo de Zanotti, al igual que otras de sus publicaciones, especialmente las aparecidas a través de la revista "Libertas" (órgano del ESEADE: Escuela Superior de Economía y Administración de Empresas), manifiesta su deseo de vincular la reflexión tomista a los problemas de la economía. Creemos que esta labor es fecunda y muestra la perenne actualidad de una filosofía que no deja de ser nueva.

EDGARDO CASTRO

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



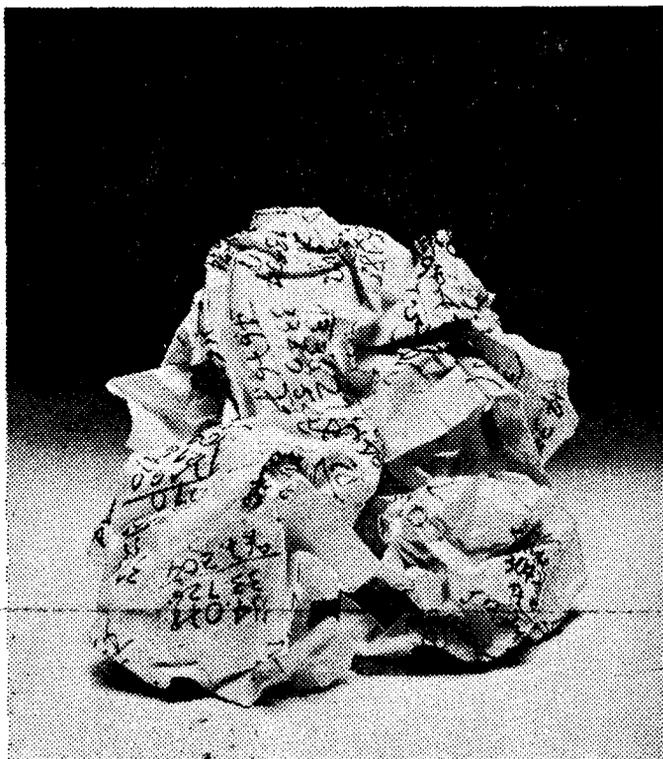
Ledesma s.a.a.i.

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

Ledesma una empresa que ES argentina



BANCO RIO



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

EL RIESGO DE INVESTIGAR.

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

PENSAMIENTO

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

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

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento

Pablo Aranda, 3

28006 Madrid-España

Adhesión de la

Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

48-6789 y 6833

CALZADO
E
INDUMENTARIA
DEPORTIVA

A T O M I K
La expresión del movimiento



Panamérica de Plásticos S.A.I.C.

SANCHEZ ELIA

PERALTA RAMOS

SEBRA S. C. A.

ARQUITECTOS

**ARENALES 1132
CAPITAL**

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Az. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394 - 1360 - 1364

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.



FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES

PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD

BAZAR FRANCES

IMPORTACION - REPRESENTACIONES

**Carlos Pellegrini y Rivadavia
1009 Capital Federal
Tel. 35-2021/9**

YERBA MATE Y TE



Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

