

DEL ACTO DE SER A LA ACCIÓN MORAL

1. PLANTEAMIENTO

Uno de los caracteres tipificantes de la modernidad es la preocupación metodológica. Cada actividad humana debe, para realizarse correctamente, seguir un camino determinado, y es fundamental el fijarlo con precisión. Este hecho obvio, conocido desde el paleolítico (la similitud de los utensilios encontrados en estratos de regiones muy distantes muestra igualdad de técnicas de fabricación y de uso), fue estudiado por los filósofos de la antigua Grecia. Insinuada por los presocráticos, la reflexión sobre el método adquirió forma explícita en la maieútica de Sócrates, se desarrolló con la dialéctica de Platón y alcanzó su culminación en la analítica de Aristóteles. Entonces, ¿de dónde su modernidad?

La novedad introducida por el pensamiento moderno estriba no sólo en que el método —no tanto técnico, sino el del saber en general— se convierte en un tema casi obsesivo (como en Bacon o Descartes), sino en que adquiere hegemonía el método deductivo-matemático. Es el camino seguido por el grueso de la filosofía moderna (que se identifica con la ciencia). Así se desarrolla el proyecto de Descartes (partiendo del *cogito*), el de Spinoza (a partir del concepto de «substancia»), el de Leibniz (de la «mónada»), el de Kant (de las «formas» y «categorías»), el de Fichte (del «Yo Puro»), el de Schelling (del «Absoluto»), el de Hegel (del concepto de ser).

Con variantes, éste fue el procedimiento propio de los pensadores racionalistas (deducir un sistema desde un principio *a priori*), pero no con exclusividad. Sus clásicos adversarios, los empiristas, se contagiaron de algún modo. Pese a insistir en la experiencia, ubicaron, en lugar de los principios, las «ideas» (como se ve en Locke, Berkeley y Hume). Y sus epígonos más recientes, los neopositivistas, han axiomatizado la lógica matemática y referido a ella todo el resto del saber. Un caso clásico de este deductivismo es la *Ética* de Spinoza, inspiradora del posterior idealismo alemán. Por pasos sucesivos va desde el concepto de «substancia» hasta la determinación de la moralidad de los actos humanos, en un esfuerzo titánico de pasar de lo más abstracto a lo más concreto (sin que se muestre cómo en un sistema panteísta pueda, sin incoherencia, hablarse de moralidad).

Frente a esta fuerte presencia de la modernidad tuvo el tomismo una actitud realista. Asentando la ineludible función inicial de la experiencia, siguiendo la inspiración aristotélica, que en este tema es decisiva, subrayó la función rectora de los principios, pero sin caer en la tentación de deducir de ellos un «sistema», y menos aun en la contraria de considerarlos meras formas lógicas carentes de contenido. Santo Tomás, al analizar los procesos demostrativos, asciende (por «resolución») hasta pro-

posiciones evidentes por sí mismas que convalidan, desde el punto de vista lógico (y también gnoseológico) la argumentación propia de cada tipo de saber¹. Pero si éstas pueden hacerlo es porque se apoyan en el sólido fundamento de lo real²; surgen de la experiencia sensitivo-intelectual inmediata de las cosas³. «No se puede ser y no ser simultáneamente y por la misma razón»: este principio no señala solamente la absoluta oposición entre las nociones de «ser» y de «no ser», sino que expresa, ante todo, que el ser que confiere realidad a las cosas excluye la nada⁴.

Esta fidelidad a lo real impide al tomismo constituirse en un «sistema» en el sentido racionalista del término: un todo estructurado deducido a partir de uno o varios principios. La realidad tiene aspectos claramente inteligibles, muestra un orden admirable, pero a la vez hay en ella franjas oscuras y hasta misteriosas que resisten a la conceptualización. Quienes han denominado «sistema» al tomismo han querido más bien subrayar su notable coherencia interna y la armónica relación entre sus conclusiones y sus principios⁵.

Nadie entre sus cultores niega que el tomismo sea un todo, aunque abierto, y que su unidad sea real, aunque analógica. Pero este hecho, el de su unidad, parece implicar un principio unificador, al menos de su inspiración. De ahí la preocupación generalizada en los primeros decenios del siglo XX por determinar la «esencia del tomismo». Se han señalado como tal, ya su realismo, ya su intelectualismo, ya la dupla acto-potencia, ya la noción de participación, ya el ser como *esse*⁶. Todos estos aspectos son fundamentales y ninguno excluye a los demás; más bien los implica. Pero ninguno llega a tener la primacía que posee el acto de ser, el *esse*.

¹ Cfr. S. TOMÁS, *In I Post. analyt.*, lect. 9-11, ed. R. M. Spiazzi, Marietti, Torino 1955, pp. 177-183.

² Cfr. S. TOMÁS, *Ibid.*, lect. 17-18, ed. cit., pp. 202-208.

³ Cfr. S. TOMÁS, *Ibid.*, lect. 30; *In II Post. analyt.*, lect. 20, pp. 251-253 y 401-404.

⁴ Cfr. S. TOMÁS, *In IV Metaphys.*, lect. 4; *In X Metaphys.*, lect. 5, ed. M.-R. Cathala, Marietti, Torino 1960, pp. 166-168 y 524-527.

⁵ Cfr. M. GRABMANN, *Des hl. Thomas von Aquin*, Kösel, München 1912, trad. españ. de S. Mingujón, Ed. Labor, Barcelona-Buenos Aires 1930, 2a. parte: «El sistema de Santo Tomás de Aquino», pp. 59-163.

⁶ Han considerado como tesis central del tomismo: a) su realismo, J. KLEUTGEN, *Die Philosophie der Vorzeit*, Paderborn 1860; Z. GONZÁLEZ, *Philosophia elementaria*, ed. López, Madrid 1868; V. REMER, *Summa philosophiae*, Prato 1895; b) su intelectualismo, P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1908; J. MARTAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, ibi 1924; c) la dupla acto-potencia, A. FARGES, *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance*, ibi 1891; G. M. MANSER O. P., *Das Wesen des Thomismus*, Paulus Verlag, Freiburg (Schweiz) 1935; d) la noción de participación, L. DE RAEYMAEKER, *Metaphysica generalis*, 2e. éd., Varny, Louvain 1935; ID., *Philosophie de l'être*, Institut Supérieur de Philosophie, ibi 1946; C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, S.E.I. Torino 1939; e) el acto de ser, É. GILSON, *Le thomisme*, 4e. éd., Paris 1941; ID., *L'être et l'essence*, ibi 1948; C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1960. Habría también que recordar que la obra de R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun et la philosophie de l'être*, Paris 1909, caracteriza al tomismo como «la filosofía del ser», pero entiende por *être* el ente, no el acto de ser. Lo mismo habría que decir de S. GILLET, *Thomas d'Aquin*, Dunot, ibi 1949, y aun de J. MARTAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Hartmann, ibi 1947.

Muchas veces se ha mostrado, recorriendo los diversos ámbitos de la filosofía y la teología del Santo Doctor, cómo uno de los mencionados principios aparecía como el hilo conductor y vertebrador de la síntesis tomista. Podríamos intentar hacerlo con el acto de ser. Sin desligarse de la necesaria referencia a lo real y respetando la diversidad de géneros del saber, el *esse* se muestra en cada paso como el sostén de todo hallazgo intelectual.

2. EL ACTO DE SER

Santo Tomás asienta: «Lo *pimero* que concibe nuestro entendimiento como patentísimo y en lo que todas las demás concepciones de nuestro intelecto se resuelven es el *ente*»⁷. Tan patente es esta noción primaria y simple que resulta imposible aclararla por otras: «Lo primero y simple no puede definirse»⁸. Sólo podemos describirla diciendo: «Se llama “ente” lo que tiene ser»⁹. En efecto: «El *ente* o sea “lo que es”, es en cuanto participa del *acto de ser*»¹⁰.

No acostumbran los tomistas citar el concepto de «ente» entre los llamados «primeros principios»¹¹; los estudian al tratar de las proposiciones inmediatas fundantes de la demostración o bien al exponer lo que consideran la primera manifestación de lo real en el orden del juicio: el ser opuesto al no-ser. Sin embargo, Santo Tomás insiste: «Lo *pimero* que cae en la concepción del entendimiento es el *ente*»¹². Esta antelación surge del hecho de que se lo aprehende en forma inmediata: no tiene antecedente. Lo que vale para toda noción universal captada en las cosas sensibles, es decir lo que «de *inmediato* ante la presencia de la cosa percibida sensorialmente es aprehendido por el entendimiento»¹³, vale para la primera de todas las concepciones intelectuales.

El problema se plantea porque, cuando se realiza el análisis lógico de la argumentación, expresión del razonamiento, se la descompone en proposiciones que expresan juicios mentales y luego se descomponen las mismas proposiciones para concluir en términos que expresan conceptos. El concepto indica una *esencia*. Ahora bien, el ente no designa una esencia, sino algo que la desborda y trasciende: indica «lo que

⁷ S. TOMÁS, *De verit.* q. 1. a. 1: «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens» (*Quaestiones disputatae*, ed. R. M. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1949, t. I, p. 2).

⁸ S. TOMÁS, *In IX Metaphys.*, lect. 5, n. 1826: «Prima simplicia definiti non possunt» (p. 427).

⁹ S. TOMÁS, *In XII Metaphys.*, lect. 1, n. 2419: «Ens dicitur quasi habens esse» (p. 567).

¹⁰ S. TOMÁS, *In II Boeth. De hebdom.*, lect. 2, n. 23: «Ens sive quod est, sit in quantum participat actum essendi» (*Opuscula theologica*, ed. M. Calcaterra, Marietti, Torino-Roma 1954, t. II, p. 396).

¹¹ Cfr. G. E. PONFERRADA, «Los primeros principios», *Sapientia* XXXIV (1979) 171-206.

¹² S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 5 a. 2: «Primo autem quod cadit in conceptione intellectus est ens» (ed. P. Caramello, Marietti, Torino-Roma 1949, t. I, p. 25). *Ibid.*, I-II q. 94 a. 2: «Ens est quod cadit in apprehensione intellectus simpliciter» (t. II, p. 426).

¹³ S. TOMÁS, *In I De anima*, lect. 13, n. 396: «Statim quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectus» (ed. A. M. Pirotta, Marietti, Torino 1936, p. 138).

es». Lo señala Santo Tomás: «El ente no es sino “lo que es”, y así parece significar tanto la cosa al decir *lo que*, como el ser al decir *es*»¹⁴.

Esto desconcierta a lo acostumbrados al análisis lógico: si *ente* indica *lo que es*, este último término sería un concepto que parece expresar un juicio. Sin embargo, el juicio es la segunda operación de la mente que «compone y divide» conceptos y, por tanto los supone: debe ser posterior a la captación de los mismos. Por la primera operación «el entendimiento aprehende la esencia de la cosa en sí misma»¹⁵. Parecería incongruente que la noción de «ente», fruto de la composición de dos aspectos distintos de lo real, la esencia concreta y el acto de ser, fuera anterior al juicio, que es la operación que compone a ambos¹⁶. Lo lógico sería que primero se capte la esencia, luego el acto de ser y finalmente se una a ambos. Pero Santo Tomás no piensa así: «La proposición se entiende simultáneamente, *no primero el sujeto y después el predicado*, porque las partes se conocen por una sola *species* del todo»¹⁷. El «ente», *lo que es*, se capta en forma unitaria: *lo que*, sujeto, y *es*, predicado, conforman la unidad del *habens esse*¹⁸. «*Simultáneamente* entendemos el sujeto y el predicado en cuanto se unen en orden a la afirmación de *uno*»¹⁹ aprehendido por una única *species* cognoscitiva. Aun en la segunda operación de la mente la intelección es unitaria: no hay pasos en ella. Con más razón en la primera, cuando aprehendemos el ente. Así lo expone el Aquinatense: «En la *primera operación* de la mente hay un *primero* que cae en la

¹⁴ S. TOMÁS, *In I Peri hermen.*, lect. 5, n. 71: «Ens nihil aliud est quam “id quod est”. Et sic videtur et res significare per hoc quod dico “quod” et esse per hoc quod dico “est”» (ed. R. M. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1955, p. 28).

¹⁵ S. TOMÁS, *In I Peri hermen.*, lect. 1, n. 1: «Duplex est operatio intellectus: una quidem dicitur “indivisibilium intelligentia” per quam scilicet apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa» (p. 5). *Ibid.*, lect. 3, n. 25: «Una duorum operationum intellectus est indivisibilium intelligentia: in quantum scilicet intelligit absolute cuiusque rei quidditatem sive essentiam per seipsam» (p. 15).

La expresión *indivisibilium intelligentia*, tomada de Aristóteles (cfr. *De anima* Γ 6: 430 a 26), es generalmente interpretada por Santo Tomás como la aprehensión de una esencia. Sin embargo, él mismo explica que este acto no se restringe a la captación de esencias, pues lo «indivisible» puede ser ya lo uno por continuidad (no dividido en acto, pero divisible en potencia), ya la especie con partes homogéneas o heterogéneas, ya lo que excede al conocimiento positivo y es entendido por su opuesto: cfr. *In III De anima*, lect. 11, nn. 752-759 (pp. 246-248). Pero queda en pie que no hay en esta operación afirmación o negación explícitas.

¹⁶ Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 85 a. 6: «Intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo (t. I, p. 422). Véase también *In I Peri hermen.*, lect. 1, nn. 24-25 (pp. 15-17). La expresión *compositio intellectus* es también aristotélica (cfr. *De anima* Γ 5: 430 b 2-4) e indica, como señala el Aquinatense, la unión o separación mental de aspectos inteligibles de una realidad: en esta operación hay verdad o falsedad: cfr. *In III De anima*, lect. 11, nn. 747-751 (pp. 94-95).

¹⁷ S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 55: «Simul intelligit propositionem, non prius subiectum et postea praedicatum, quia secundum unam totius species partes cognoscit» (ed. Leonina manualis, Desclée, Roma 1934, p. 51).

¹⁸ Cfr. S. TOMÁS, *In XII Metaphys.*, lect. 1, n. 2119, p. 567.

¹⁹ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 113 a. 4 ad 2um: «Simul intelligimus subiectum et praedicatum in quantum uniuntur in ordine affirmationis unius» (t. II, p. 561).

concepción del intelecto y esto a lo que llamo *ente*; y no puede la mente concebir algo por esta operación si no entiende el ente²⁰. Y aclara que aunque «la primera operación mira a la esencia de la cosa»²¹, lo primero que concibe el entendimiento como notísimo y en lo que todas las concepciones se resuelven es el ente²². Y explica: el nombre *ente* —*ens* proviene del verbo *sum* (*ser*)—, como todo verbo, indica un acto o acción. Por tanto, *esse* designa el acto de ser: «Este nombre “ente” deriva del *ser* mismo»²³; y *ser*, por su parte, «significa el *acto de ser*»²⁴. El acto de ser confiere realidad a las cosas: «Toda cosa *es* porque tiene *ser*»²⁵. Y tener ser equivale a participarlo: «Podemos decir que el *ente* o sea “lo que es”, es en cuanto *participa* del acto de ser»²⁶.

¿Qué significa «participar»? Es como formar parte de un todo, pero no de un modo físico: «*Participar* es como tomar parte; por esto, cuando algo posee particularmente lo que pertenece a otro de manera universal, se llama a esto “participar”»²⁷. En el caso del ente compuesto de esencia y ser hay una doble participación: «Algo *es* simplemente porque *participa* del *ser*; pero cuando ya es por participar del ser, debe *participar* de algo para que sea “algo”»²⁸. Este «algo» es la esencia específica: «El ser del hombre está limitado a la *especie* porque es recibido por la especie humana»²⁹. Hay, pues, una doble participación en el ente: la del acto de ser y la de la esencia específica; la primera analógica y la segunda unívoca, pero ambas reales y de orden metafísico.

Del ente, primer principio, llegamos a su constitutivo, el acto de ser, fundamento de toda realidad y por ello de toda noción. Consciente de la novedad de su enfoque, Santo Tomás, que ha transportado la perfección aristotélica del acto a la intimidad del ente, asienta: «Esto, a lo que yo llamo *esse* [ser] es el acto de todos los actos y

²⁰ S. TOMÁS, *In IV Metaphys.*, lect. 6, n. 605: «In prima quidem operatione est aliquod primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico “ens”; nec aliquid hac operatione potest mente concipi nisi intelligatur ens» (p. 155).

²¹ S. TOMÁS, *In I Sent.* dist. 19 q. 5 a. 1 ad 7um: «Prima operatio respicit quidditatem rei» (ed. P. Mandonnet, Léthielleux, Paris 1929, p. 429).

²² Cfr. S. TOMÁS, *De verit.* q. 1 a. 1, cit. supra nota 7.

²³ S. TOMÁS, *In IV Metaphys.*, lect. 2, n. 558: «Hoc nomen “ens” imponitur ab ipso esse» (p. 155). Sobre la naturaleza del nombre y del verbo, cfr. *In I Peri hermen.*, lect. 4-5, pp. 20-29.

²⁴ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 3 a. 4 ad 2um: «Esse dupliciter dicitur; uno modo, significat actum essendi» (t. I, p. 17). Por «acto» se entiende «perfección». *Ibid.*, I q. 5 a. 3: «Omnis actus perfectio quaedam est» (p. 26). Sobre la noción de acto, cfr. *In IX Metaphys.*, lect. 5, nn. 2823-2828, pp. 437-438.

²⁵ S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 22: «Omnis res est per hoc quod habet esse» (p. 24).

²⁶ S. TOMÁS, *In Boeth. De hebdom.*, lect. 1, n. 24: «Est autem participare quasi partem capere; et ideo in quantum aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter dicitur participare illud» (p. 396).

²⁷ S. TOMÁS, *In Boeth. De hebdom.*, loc. cit., *ibid.*

²⁸ S. TOMÁS, *In Boeth. De hebdom.*, lect. 2, n. 30: «Aliquid est simpliciter per hoc quod participat ipsum esse; sed quando iam est, scilicet per participationem ipsius esse, restat ut participet quocumque alio, ad hoc scilicet ut sit aliquid» (p. 398).

²⁹ S. TOMÁS, *De potent.* q. 1. 2: «Esse hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae, et similiter est esse equi vel cuiuslibet creaturae» (ed. P. M. Pession: *Quaestiones disputatae*, ed. cit., t. II, p. 11).

por ello es la perfección de todas las perfecciones»³⁰, también de las esencias. Por ello, «Toda nobleza de cualquier cosa proviene del *ser*»³¹. Y añade: «El ser mismo es lo más perfecto de todo, pues es *acto* en relación con todo»³². «El ser es la perfección de toda forma o naturaleza [...] Por eso es preciso que el ser mismo se relacione con la esencia, que es distinta de él, como el acto con la potencia»³³.

Estas precisiones semánticas, propias del Aquinense, muestran lo que lo separa de otros autores, contemporáneos o anteriores (incluso de los Santos Padres de formación platónica) y aun de tomistas posteriores que, sin atender a la gramática, traducen *esse*, infinitivo verbal, por *existencia*, sustantivo abstracto, y *ens*, sustantivo concreto, por *ser*, infinitivo verbal. Ya en su tiempo había confusiones; por ello Santo Tomás prudentemente hace notar que «Algunas veces se toma el *esse* por la *essentia*»³⁴, lo que resulta inaceptable porque precisamente «El *esse* es el *acto* de la esencia»³⁵, y «En cualquier creatura el ser es distinto de su esencia»³⁶.

3. SER Y PERSONA

Al actuar a la esencia concreta el acto de ser constituye con ella el ente, al que confiere realidad o existencia³⁷. Desde lo más íntimo de cada cosa, el ser irradia su energía que da consistencia a todo lo real: «El ser es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente está en todo»³⁸. «El ser es lo que más inmediatamente y más íntimamente conviene a las cosas»³⁹.

La reflexión filosófica ha rastreado al ser en el cosmos, pero sobre todo en el hombre. Santo Tomás ha seguido las huellas del ser metafísico en el orden físico, en

³⁰ S. TOMÁS, *De potent.* q. 7 a. 2 ad 9um: «Hoc quod dico "esse" est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum» (p. 192).

³¹ S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 28: «Omnis nobilitas cuiuscumque rei est secundum suum esse» (p. 29).

³² S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 4 a. 1: «Ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus» (t. I, p. 21).

³³ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 3 a. 4: «Esse est actualitas omnis formae vel naturae [...] Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam» (t. I, p. 17).

³⁴ S. TOMÁS, *In III Sent.* dist. 6 q. 2 a. 2: «Aliquando tamen "esse" sumitur pro essentia» (ed. F.-M. Moos, Léthielleux, Paris 1933, p. 258).

³⁵ S. TOMÁS, *In I Sent.* dist. 4 q. 1 a. 1 ad 2um: «Esse quod est actus essentiae» (t. 132).

³⁶ S. TOMÁS, *De verit.* q. 10 a. 12: «Cuiuslibet creaturae esse est aliud ab eius essentia» (p. 220).

³⁷ El término *existentia* proviene del verbo *existere* (o *existere*), presentarse, manifestarse como viniendo de otro lugar (*ex* indica origen). En Santo Tomás indica ya la «realidad» de algo, ya su «presencia»: cfr. *De verit.* q. 2 a. 5 ad 15um (p. 41); *De potent.* q. 7 a. 7 (p. 203); *Summ. c. Gent.* II 81 (p. 192); *Ibid.*, II 82 (p. 195); *Summ. theol.* III q. 2 a. 2 (t. III, p. 23).

³⁸ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 8 a. 1: «Esse est quod est magis intimum cuiuslibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt» (t. I, p. 36).

³⁹ S. TOMÁS, *De anima* a. 9: «Esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus» (ed. M. Calcaterra et T. S. Centi: *Quaestiones disputatae*, ed. cit., t. II, p. 314).

el psíquico y en el moral, hasta verlo en la intimidad de la conciencia personal. Ha distinguido los planos a la vez que su continuidad basada, precisamente, en el acto de ser. Veamos cómo.

«El ente considerado en sí, se divide en diez predicamentos, de los cuales nueve pertenecen al género de accidentes, aunque según una absoluta consideración del ente [éste] se divida en *substantia* y *accidentes*»⁴⁰. Porque, según explicó Santo Tomás, «Hay diversos *modos de entidad* según se distinguen los diversos *modos de ser* y según estos modos se dividen los diversos géneros de cosas. Así la *substantia* no agrega al ente ninguna diferencia que signifique una naturaleza sobreañadida al ente, sino que con el nombre de “substantia” se expresa un modo especial de ser, el *ente de por sí*, y así los otros géneros»⁴¹. Así, en orden nocional, «Es preciso que el *ente* se contraiga a diversos géneros según el diverso *modo de predicar* que sigue al diverso *modo de ser*»⁴².

El modo de ser fundamental, la *substantia*, «se divide en “primera” y “segunda”, pero no es una división de ese género en especies —ya que no hay en la *substantia* segunda nada que no se contenga en la primera—, sino que es una división del género en diversos modos de ser, pues la *substantia segunda* significa la naturaleza absoluta del género *en sí*; en cambio, la *substantia primera* significa la *substantia* como *individualmente subsistente*»⁴³. Cada realidad concreta es individual y subsistente (algo que existe en sí); posee rasgos inteligibles que Aristóteles clasificó denominándolos *categorías*⁴⁴. Boecio tradujo este término por *praedicamenta*: el sujeto concreto es la

⁴⁰ S. TOMÁS, *In V Metaphys.*, lect. 9, n. 890: «Ens secundum se dividitur in decem praedicamenta, quorum novem sunt de genere accidentis; ens igitur dividitur in substantiam et accidens secundum absolutam entis considerationem» (p. 237).

⁴¹ S. TOMÁS, *De verit.* q. 1 a. 1: «Sunt enim diversi gradus entitatis secundum quos accipiuntur diversi modi essendi et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam quae significet aliquam naturam superadditam enti, sed sub nomine substantiae exprimitur specialis modus essendi, scilicet per se ens et ita in aliis generibus» (p. 2).

⁴² S. TOMÁS, *In V Metaphys.*, lect. 9, n. 890: «Oportet quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi qui consequitur diversum modum essendi» (p. 238). Nótese la distinción y a la vez la correlación entre el plano lógico y el metafísico.

⁴³ S. TOMÁS, *De potent.* q. 9 a. 2 ad 6um: «Cum dividatur substantia in primam et secundam non est divisio generis in species —cum nihil contineatur sub secunda substantia quod non sit in prima— sed est divisio generis secundum diversos modos essendi. Nam secundum substantia significat naturam generis secundum se absolutam; prima vero substantia significat eam ut individualiter subsistens» (p. 228).

⁴⁴ El título *Categorías* de una obra de Aristóteles sobre los géneros supremos que comprenden los diversos atributos predicables de los entes no se debe al Filósofo, sino al editor tardío de sus obras. Sin embargo, el mismo Aristóteles utiliza el término para designar la división del ente en *substantia* y *accidentes* (cfr. *Metaphys.* Γ 5: 1009 a 38, E 2: 1016 a 36, Z 2: 1028 a 28, K 9: 1066 a 17, etc., ed. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1975). Muchas veces trata de los géneros, diferencias y especies en cuanto nociones universales (por ejemplo, en *Metaphys.* E 4: 1014 b 11), pero sin establecer un ordenamiento entre ellas, al menos de un modo explícito. Esto fue obra de Porfirio (*Isag.* 2, ed. A. Busse: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. Academiae Borussicae, G. Reimer, Berlin 1891, vol. IV, pars I) al desarrollar lo expuesto por el Estagirita en los *Tópicos* A 4:

«substancia primera», la cual, a su vez, es expresada en abstracto por la «substancia segunda»⁴⁵.

«La substancia individua es algo completo *existente de por sí*»⁴⁶. Pero debe advertirse: «La substancia que es sujeto tiene dos propiedades: la primera, que no necesita de un fundamento extrínseco en el que se sustente, sino que se sustenta por sí misma, y por ello se dice que subsiste como que existe *en sí* y no en otro. La segunda es que es el fundamento *sustentante* de los accidentes, y por esto es que se dice que sustenta»⁴⁷. Subsistir y sustentar son las características de la substancia: el ente que las posee es substancia. Nuevamente nos hallamos con el acto de ser: «El ser mismo se relaciona con todas las *substancias* como su *acto propio*. De lo que se sigue que en toda substancia creada hay composición de acto y potencia»⁴⁸.

De entre las substancias hay una que constituye la culminación de lo real y por ello lleva un nombre especial: «El individuo del género substancia tiene un nombre especial porque la substancia se individualiza por principios propios, no por algo externo, como el accidente por el sujeto. Entre los individuos de la substancia, el individuo de naturaleza *racional* tiene un nombre especial porque a él compete propia y verdaderamente *actuar por sí*. Como el nombre de «hypóstasis» para los griegos o «substancia prima» para los latinos es el nombre especial del individuo en el género substancia, así el nombre de *persona* es el nombre especial del *individuo de naturaleza racional*»⁴⁹.

101 b 18. Por mi parte, no me explico por qué cuando se trata del «árbol de Porfirio» no se menciona la *Carta LVIII* de Séneca (cfr. *Epistulae morales*, ed. B. Axelson, Leipzig 1939), donde dos siglos y medio antes el estoico español expuso un orden de géneros y especies similar al porfiriano.

⁴⁵ A. M. S. T. BOECIO, *In Categ. libros I*: PL LXIV. Los «predicamentos» son nociones universales unívocas que por diferencias específicas se contraen a especies. Porfirio expuso un ordenamiento del «predicamento» substancia que la tradición medieval dibujó en forma de árbol (el «árbol de Porfirio»). Estas nociones tienen correlatos en aspectos reales de las cosas y por tanto no son sólo expresiones lingüísticas o lógicas, sino también ontológicas. En cambio, los «predicables» indican sólo relaciones lógicas de predicado a sujeto. Cfr. S. TOMÁS, *De spirit. creat.* a. 11, ed. T. S. Centi: *Quaestiones disputatae*, ed. cit., vol. II, p. 413.

⁴⁶ S. TOMÁS, *De potent.* q. 9 a. 3 ad 13um: «Substantia individua sit aliquid completum per se existens» (p. 229).

⁴⁷ S. TOMÁS, *De potent.* q. 9 a. 1: «Substantia vero quae est subiectum duo habet propria. Quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso et ideo dicitur «subsistere» quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa; et pro tanto dicitur «substare»» (p. 226).

⁴⁸ S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 53: «Ipsum autem esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum. Ex quo relinquitur quod in qualibet substantia creata sit compositio actus et potentiae» (p. 146).

⁴⁹ S. TOMÁS, *De potent.* q. 9 a. 2: «Individuum in genere substantiae speciale nomen sortitur: quia substantia ex propriis principiis individuatur, —non ex alio extraneo, sicut accidens in subiecto. Inter individua etiam substantiarum rationabiliter individuum in rationali natura, speciali nomine nominatur, quia ipsius est proprie et vere per se agere [...] Sicut ergo nomen hypostasis, secundum Graecos, vel substantia prima secundum Latinos, est speciale nomen individui in genere substantiae; ita hoc nomen persona, est speciale nomen individui rationalis naturae» (p. 228).

Si lo propio de la persona es el «actuar por sí», lo es porque su acción surge de su realidad: existe por sí. En efecto, «Cada cual obra conforme a lo que es»⁵⁰, y así, «Quien obra por sí también puede tener *existencia por sí*»⁵¹. Pero esta existencia, como toda realidad, surge y tiene su raíz en el acto de ser, que es constitutivo de la persona: «El *ser* pertenece a la misma constitución de la persona»⁵².

4. SER Y OBRAR

Los textos citados expresan que el ente, constituido por el ser que actúa su esencia y confiere realidad o existencia al todo, se realiza en diversos grados de entidad según los diversos modos de ser. El grado supremo es la substancia, que existe por sí; y cuando ésta es no sólo individua, sino que subsiste en una naturaleza racional, es persona: «De un modo más especial y perfecto se halla lo particular e individual en las substancias racionales, que tienen *dominio de sus actos* y no sólo son impulsadas a obrar, como sucede en otras, sino que *actúan por sí*»⁵³.

Para Santo Tomás el ser y el obrar están indisolublemente unidos. La acción responde el modo de ser determinado por la esencia que especifica a la substancia: «Obrar es propio de la hipóstasis subsistente, pero *según su forma* o naturaleza de la que recibe su especie»⁵⁴. «Todo el que tiene un obrar propio está ordenado a su operar: cada cosa tiende a su propia *perfección* como a su propio fin; y el *obrar* es la última perfección de cada cosa»⁵⁵.

El universo, para el Aquinense, es esencialmente dinámico: todo tiende a la acción porque todo ente está en tensión hacia su propia realización, que consiste en el obrar. Algunas exposiciones del tomismo puede dejar la impresión de que hay una ruptura entre lo estructural y lo dinámico: parecerían dos mundos aparte el uno del otro. Pero los textos de Santo Tomás son claros.

La razón de esta ordenación a la acción tampoco ha sido debidamente subrayada. La tensión natural de todo ente a su plenitud proviene de la coartación de sus elementos: el acto de ser y la esencia concreta, que son *participados*, adoleciendo por e-

⁵⁰ S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 81: «Unumquodque enim secundum hoc agit secundum quod est» (p. 192).

⁵¹ S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 82: «Quod per se habet operationem, et per se existentiam habere potest» (p. 195).

⁵² S. TOMÁS, *Summ. theol.* III q. 19 a. 1 ad 4um: «Esse pertinet ad constitutionem personae» (t. III, p. 142).

⁵³ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 29 a. 1: «Adhuc quodam specialiori et perfectiori modo inveniuntur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus et non aguntur, sicut alia, sed per se agunt» (t. I, p. 156).

⁵⁴ S. TOMÁS, *Summ. theol.* III q. 19 a. 1 ad 3um: «Operari est hypostasis subsistentis sed secundum suam formam et naturam a qua sua operatio speciem recipit» (t. III, p. 142).

⁵⁵ S. TOMÁS, *In II De caelo*, lect. 4, n. 334: «Unumquodque quod habet suam propriam operationem, est propter suam operationem: quaelibet enim res appetit suam perfectionem sicut suum finem, operatio autem est ultima rei perfectio» (ed. R. M. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1952, p. 163).

llo de la imperfección propia de lo limitado. Ahora bien, Santo Tomás hace notar: «Siempre lo imperfecto *tiende* a lo más perfecto»⁵⁶.

La perfección fundamental, el acto de ser, está coartada por la esencia a la que actúa: «Toda creatura es *finita* simplemente en cuanto su *ser* no es absolutamente subsistente, sino que está *limitado* por la naturaleza a la que adviene»⁵⁷. «Tiene “ser” *recibido* en algo por lo que el ser mismo está *contraído*»⁵⁸. En cambio, «El ser mismo, considerado absolutamente, es *infinito*, pues puede ser participado por infinitos sujetos y de infinitos modos»⁵⁹.

La perfección específica de la esencia también está participada: «Los individuos singulares de una especie *participan* igualitariamente de la razón de la especie»⁶⁰. «Los individuos singulares de las cosas naturales que aquí existen son *imperfectos* porque ninguno de ellos comprende en sí todo lo que pertenece a toda la especie»⁶¹. «Todo lo que se predica unívocamente de muchos conviene a cada uno de ellos *por participación*: la especie, en efecto, participa del género y el individuo de la especie»⁶². Esta doble limitación, fruto de ser participados sus principios últimos constitutivos, es la raíz de la tensión a la plenitud que todo ente posee. Así sucede en el *hombre*: «El ser del hombre está *limitado* por la especie del hombre por estar recibido por la naturaleza de la especie “hombre”»⁶³. Una perfección que en sí misma es infinita y se halla coartada por el sujeto que la participa tiende a expandirse. El ser del hombre está coartado por la naturaleza humana, pero esta misma naturaleza está a su vez coartada por estar participada por un sujeto individual, como antes vimos.

Sin embargo, surge aquí una dificultad muy seria. Ni el acto de ser podría aumentar porque, aun en su condición de participado y, por ello, de coartado, es de suyo «perfectísimo», pues, como afirma Santo Tomás, «*Ipsum esse est perfectissimum om-*

⁵⁶ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 16 a. 4: «Omne autem imperfectum tendit in perfectionem» (t. II, p. 79). In *XII De div. nomin.*, lect. 1, n. 996: «Dicitur aliquid imperfectum quia tendit in perfectionem» (ed. C. Pera, Marietti, Torino-Roma 1950, p. 254).

⁵⁷ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 50 a. 2 ad 4um: «Omnis creatura est finita simpliciter in quantum esse eius non est absolute subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit» (t. I, p. 254).

⁵⁸ S. TOMÁS, *De sprit. creat.* a. 1: «Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur» (ed. T. S. Centi: *Quaestiones disputatae*, t. II, p. 371).

⁵⁹ S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 43: «Ipsum esse absolute consideratum infinitum est, nam ab infinitis subiectis et infinitis modis participari possibile est» (p. 41).

⁶⁰ S. TOMÁS, *In De causis*, prop. 4a, n. 114: «Individua unius speciei aequaliter speciei rationem participant» (ed. C. Pera, Marietti, Torino-Roma 1955, p. 29).

⁶¹ S. TOMÁS, *In I De caelo*, lect. 19, n. 197: «Singula autem individua rerum naturalium quae sunt hic, sunt imperfecta quia nullum eorum comprehendit in se totum quod pertinet ad suam speciem» (p. 95).

⁶² S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 32: «Omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuilibet eorum convenit de quo praedicatur: nam species participare dicitur genus, et individuum speciem» (p. 33).

⁶³ S. TOMÁS, *De potent.* q. 1 a. 2: «Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia receptum est natura speciei humanae» (p. 11).

nium»⁶⁴; ni tampoco la *esencia*: «Si tal forma está recibida en algo, *necesariamente* está *limitada* al ser debido a tal forma, y no sólo al ser simplemente porque no tiene la plenitud absoluta del ser, sino tampoco todo el ser posible a tal naturaleza»⁶⁵. «Lo que determina la especie de algo debe ser *fijo, estable y indivisible*, porque todo lo que le pertenece está contenido en su especie y todo lo que se aleja de ella en más o en menos pertenece a otras especies»⁶⁶.

Tanto el ser como la esencia participados tienden a desbordar los límites que les fijan el constituir perfecciones coartadas. En este orden, *estructural*, es imposible que los principios constitutivos de un ente cambien y dejen de ser lo que son. La única manera de trascender la limitación del sujeto está en el orden *dinámico*. Por la acción el ente aumenta su realidad propia sin dejar de ser lo que es: se enriquece, se perfecciona, se realiza. Santo Tomás llega a decir que el dinamismo es tan esencial al ente creado que, si no obrase o no pudiese obrar, carecería de sentido; no existiría: «Todas las cosas creadas parecerían ser *inútilmente* si carecieran de sus propias *operaciones*, que son *para lo que cada cosa es*. Siempre lo imperfecto es para lo perfecto, como la materia para la forma, que es acto primero, y la forma para la operación, que es acto segundo. Así la *operación* es el fin de toda cosa creada»⁶⁷. Por ello, «Ninguna cosa creada está privada de su propia operación»⁶⁸.

5. SER Y LIBERTAD

Santo Tomás, que tan vivamente subraya el dinamismo universal, advierte que éste revela en cada ente un *principio* de actividad. Este principio, dice el Aquinate, puede ser interno o externo al sujeto que se mueve o es movido: «El principio de algunos actos o movimientos está *en el agente*, o sea, en lo que se mueve, mientras el principio de otros movimientos o actos está *fuera*. De las cosas que se mueven por un principio *intrínseco*, algunas se mueven *por sí mismas*, algunas no. Y como todo agente, ya se mueva, ya sea movido, lo es *por un fin*, se mueven perfectamente por un principio aquéllos que poseen ese principio no sólo para moverse, sino para mo-

⁶⁴ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 4 a. 1, t. I, p. 21.

⁶⁵ S. TOMÁS, *In III Sent.* dist. 13 q. 1 a. 2 ad 2um: «Si forma talis sit recepta in aliquo, de necessitate limitata est quantum ad esse debitum illi formae, non solum quantum ad esse simpliciter, sed nec totum esse quod naturae illius est possibile fore» (p. 402).

⁶⁶ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 52 a. 1: «Illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile: quaecumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quaecumque autem recedunt ab illo, vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem, vel perfectiorem vel imperfectiorem» (t. II, p. 229).

⁶⁷ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 105 a. 5: «Omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra si propriam operationem destituerentur, cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius; sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae» (t. I, pp. 498-499).

⁶⁸ S. TOMÁS, *De ente et essentia* 1 n. 3: «Nulla res propria operatione destituitur» (ed. R. M. Spiazzi: *Opuscula philosophica*, Marietti, Torino-Roma 1954, p. 6).

verse hacia un fin. Pero para que se haga algo por un fin es preciso algún conocimiento del fin⁶⁹. Y prosigue: «Todo el que obra o se mueve por un principio intrínseco y tiene algún conocimiento del fin, tiene en sí no sólo el principio de su acto, sino de su actuar *por un fin*. Por provenir ambos, el obrar y el obrar por un fin, de un principio intrínseco, sus movimientos y sus actos se llaman *voluntarios*, porque el nombre de *voluntario* indica el movimiento y el acto que provienen de la inclinación propia»⁷⁰. Tal es el caso de la acción humana⁷¹.

Sin embargo, no todo acto voluntario debe considerarse como «humano» en sentido estricto, sino los que surgen «de la razón y de la voluntad»; por ello «se llaman *propriadamente humanas* las acciones que proceden de una *voluntad deliberada*»⁷². Estos son los actos *libres*: «Lo propio del libre arbitrio es la *elección*, pues se dice que tenemos libre arbitrio cuando podemos aceptar algo rechazando otra cosa: esto es elegir. Ahora bien, en la elección concurre en parte la facultad cognoscitiva y en parte la facultad apetitiva. Por parte de la cognoscitiva se requiere el consejo por el que se *juzga* qué debe preferirse; por parte de la apetitiva, la *aceptación* de lo juzgado por el consejo»⁷³.

Como en todo ente, también bulle en el hombre una inquebrantable tensión a realizarse plenamente, una tensión que se traduce en acción. Pero, como por naturaleza el hombre es racional, tiene capacidad para juzgar el fin al que se orienta, los medios para alcanzarlo y las relaciones de éstos con el fin. Dice al respecto Santo Tomás: «El hombre, que en virtud de su razón *juzga* lo agible, puede juzgar su propio arbitrio en cuanto conoce la razón de fin y lo que lleva a él y también la relación del uno con el otro y por esto es causa de sí mismo no sólo actuando, sino juzgando.

⁶⁹ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 6 a. 1: «Quorundam actuum seu motuum principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorundam autem motuum vel actuum principium est extra [...] Earum autem quae a principio intrinseco moventur, quaedam movent seipsa, quaedam autem non. Cum enim omne agens seu motum agat seu moveatur propter finem [...], illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aequalis» (t. II, p. 39).

⁷⁰ S. TOMÁS, *Summ. theol.*, loc. cit.: «Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem [...] Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii: hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione» (ibid.).

⁷¹ Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 82 aa. 1-5, q. 83 aa. 1-4; I-II q. 6 aa. 1-8, etc. Véase G. E. PONFERRADA, «El tema de la libertad en Santo Tomás: fuentes y desarrollo»: *Sapientia* XLIII (1988) 7-50.

⁷² S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 1: «Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur quae ex voluntate deliberata procedunt» (t. II, p. 2).

⁷³ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 83 a. 3: «Proprium liberi arbitrii est electio: ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur quod possumus unum recipere alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognoscitivae virtutis et aliquid ex parte appetitivae; ex parte enim cognoscitivae, requiritur consilium per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae requiritur quod appetendo acceptetur quod per consilium diiudicatur» (t. I, p. 405).

Tiene, pues, *libre arbitrio*⁷⁴. La razón no solamente juzga su propio actuar, sino que motiva la acción de la voluntad: «Si se propone a la *voluntad* un objeto universalmente bueno según toda consideración, la voluntad *tiende* hacia él, si quiere algo, y no puede querer lo opuesto. Pero si se propone un objeto que *no sea bueno* por cualquiera de sus aspectos, la voluntad *no tiende* necesariamente a él. Y porque la razón de *no-bien* surge de *cualquier defecto* de bien, sólo el bien perfecto y al que nada le falta es el bien que la voluntad no puede no querer: tal es la felicidad absoluta»⁷⁵.

La voluntad humana tiende al bien simplemente tal, al bien absoluto. Pero como los bienes que se le presentan en esta vida son limitados, como es obvio, puede quererlos o no quererlos; es libre en su elección. Esto ha sido ampliamente estudiado por Santo Tomás y los tomistas⁷⁶. Pero no ha sido suficientemente subrayada la relación entre el acto de ser y la libertad. El acto libre origina algo nuevo en el orden del ser y tiene su raíz en el acto de ser del sujeto actuante. Como antes quedó establecido, todo ente, por tener su ser coartado por su *esencia* y a ésta por su *sujeto* individual, tiende a superar su limitación. Y sólo puede hacerlo, como vimos, por su acción: actuando adquiere su perfección: «perfección» (de *per factum*, totalmente hecho) equivale a acabamiento, realización: aquí aparece nuevamente el *actus essendi*: «El *ser* es la actualidad de todos los actos y por ello la *perfección* de todas las perfecciones»⁷⁷. «Acto» (de *actum*, hecho) expresa realización, precisamente porque el acto de ser es la «actualidad de todos los actos» es, por ello, «la perfección de todas las perfecciones».

«Todo ente tiende a su perfección»; ésta es su propio bien; y «cada cosa es apetecible en la medida de su *perfección*. Y algo es perfecto en cuanto está en acto. Y así es manifiesto que algo es bueno en cuanto que es ente, porque el ser es la actualidad de cada cosa»⁷⁸. Por definición, lo que es de algún modo buscado es un *bien* (sea real o aparente, ordenado o desordenado). Y se lo busca por poseer perfección, y como la

⁷⁴ S. TOMÁS, *De verit.* q. 24 a. 1: «Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum; et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii» (p. 345).

⁷⁵ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 10 a. 2: «Si proponatur aliquod obiectum voluntati quid sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponetur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non de necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo» (t. II, p. 58).

⁷⁶ Cfr. G. E. PONFERRADA, «El tema de la libertad en Santo Tomás: fuentes y desarrollo»: *Sapientia* XLIII (1988) 7-50.

⁷⁷ S. TOMÁS, *De potent.* q. 7 a. 2: «Esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum» (p. 192).

⁷⁸ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 5 a. 1: «Unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu; unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, intantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei» (t. I, p. 24).

perfección se mide por su grado de actualidad y ésta se resuelve en el ser, todo, en última instancia, tiende al ser.

El hombre, como todo ente participado, se perfecciona por su acción. Y la acción es esencialmente tensión hacia un fin: «Llamamos “fin” a aquello hacia donde va dirigido el impulso del agente. Luego, es preciso que todo agente, al obrar, tienda a un fin»⁷⁹. El fin al cual se tiende es siempre un bien. Pero como todo ente, por estar constituido por el acto de ser, es bueno⁸⁰, cualquier ente sería el fin que perfecciona al hombre. Esto, evidentemente, no es así. Si bien todo ente es metafísicamente bueno, para determinar el bien perfectivo del hombre hay que precisar más. Y lo hace Santo Tomás: «Primero y principalmente se llama “bueno” al ente *perfectivo de otro* a modo de fin»⁸¹. Por tanto, aunque todo ente sea metafísicamente bueno, no todo ente es perfectivo de otro como fin de éste: «Aquello a lo que tiende determinada-mente el agente debe necesariamente serle algo *conveniente*, pues no tendería a él si no porque de algún modo le conviene. Y como lo que conviene a cada uno es su *propio bien*, se sigue que todo el que obra, obra por un bien»⁸².

El bien conveniente es, ante todo, un bien: «Lo que es máximamente natural y primero para el hombre es que ame lo bueno»⁸³. Puesto que lo bueno surge del ser, «Hay en las cosas un natural deseo de *ser*»⁸⁴. Pero como el ser participado está determinado por una naturaleza específica, que es el modo propio de la substancia, «Cada uno se perfecciona según el modo de su substancia»⁸⁵. Ahora bien, «“Hombre” significa la naturaleza humana en cuanto le compete existir en un sujeto concreto»⁸⁶. Y «La razón es lo más esencial en la naturaleza del hombre, porque por ella está constituida en su especie»⁸⁷. Por tanto, el bien propio del hombre debe ser conforme a su condición *racional*. Y es propio del animal racional gozar de libertad: «Es necesario que el hombre, por ser racional, posea *libre arbitrio*»⁸⁸. Porque, «La raíz de la *libertad* está en la razón»⁸⁹. A su vez, la razón como capacidad cognoscitiva surge de la *inma-*

⁷⁹ S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* III 2: «Hoc dicimus esse finem in quod tendit impetum agentis [...] Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem» (p. 377).

⁸⁰ Cfr. el texto de Santo Tomás cit. supra nota 78.

⁸¹ S. TOMÁS, *De verit.* q. 22 a. 1: «Primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis» (p. 377).

⁸² S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* III 3: «Id autem ad quod agens determinate tendit oportet esse conveniens ei; non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem est conveniens alicui, est ei bonum. Ergo omne agens agit propter bonum» (p. 205).

⁸³ S. TOMÁS, *Summ. theol.* II-II q. 34 a. 5: «Id autem quod est maxime et primo naturale homini est quod diligat bonum» (t. III, p. 149).

⁸⁴ S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 55: «Inest rebus naturale desiderium essendi» (p. 149).

⁸⁵ S. TOMÁS, *Ibid.*: «Unumquodque perficitur secundum modum suae substantiae» (ibid.).

⁸⁶ S. TOMÁS, *Summ. theol.* III q. 4 a. 4: «Homo significat naturam humanam secundum quod nata est in supposito esse» (t. IV, 46).

⁸⁷ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 31 a. 7: «Ratio est potissime hominis natura quia secundum eam homo in specie constituitur» (t. II, p. 150).

⁸⁸ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 83 a. 1: «Necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est» (t. I, p. 403).

⁸⁹ S. TOMÁS, *De verit.* q. 24 a. 2: «Totius libertatis radix est in ratione constituta» (p. 438).

terialidad del alma humana: «La naturaleza de los no cognoscentes es más *coartada* y limitada; la naturaleza de los cognoscentes tiene mayor amplitud y extensión. La coartación de la forma proviene de la *materia*. Por eso antes dijimos que las formas cuanto más inmatrimales sean, tanto más se acercan a una cierta infinitud. Por ello es claro que la *inmaterialidad* de una cosa es razón de que tenga conocimiento»⁹⁰.

Este emerger sobre la materia hace que las formas substanciales superen en su actuar, en grados diversos, el determinismo propio de lo corpóreo. Así, «El alma humana es un principio incorpóreo y subsistente»⁹¹. De este modo se abre paso la *libertad*, cuya última fuente está precisamente en el *esse* no coartado del alma humana: «El alma humana, en cuanto se une al cuerpo como forma, tiene un ser superior al cuerpo y *no dependiente* de él»⁹².

6. SER Y MORALIDAD

El acto de ser determina, como hemos visto, la realidad de todo ente y de toda acción; también aparece en el ámbito de la moralidad. La moralidad es, sin duda, una realidad, aunque, también sin duda, está en un ámbito distinto del que tratan los textos del Angélico que hemos ido hilvanando. Lo *bueno* es, ante todo, lo perfectivo de otro (por poseer perfección). Pero no es lo mismo la perfección que puede adquirir un mineral al cristalizarse o una planta al desarrollarse, florecer y reproducirse, que la propia del hombre. La perfección humana se adquiere por obra de la libertad (que implica la razón). Entonces el problema es: ¿cómo el acto libre perfecciona a la persona? Por supuesto, en cuanto que es acto ya es una perfección que enriquece al sujeto; pero no se trata de ésto, sino del perfeccionamiento específicamente *humano* que valoriza a la persona con lo «bueno conveniente» a ella.

Sigamos los pasos de Santo Tomás. «En los actos humanos lo bueno y lo malo se denominan por su conformidad a la *razón*, porque como dice Dionisio, “el bien del hombre es según la razón y lo malo lo contrario a ella”, pues para cada cosa lo bueno es lo que le conviene según su *forma* y lo malo lo contrario al orden de la forma»⁹³.

⁹⁰ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 14 a. 1: «Natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata: natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem [...] Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus [...] quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis» (t. I, p. 76).

⁹¹ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 76 a. 2: «Principium intellectualis operationis, quod dicimus anima hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens» (t. I, p. 352).

⁹² S. TOMÁS, *De anima* a. 1: «Anima humana, in quantum unitur ad corpus ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo» (ed. M. Calcaterra: *Quaestiones disputatae*, ed. cit., t. II, p. 90).

⁹³ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 5: «In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem: quia, ut Dionysius dicit, 4. cap. *De div. nom.* [PG III 732], bonum hominis est “secundum rationem esse”, malum autem “quod est praeter rationem”. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est praeter or-

La forma específica del hombre es su alma racional: «En el hombre no hay otra forma substancial que el alma racional por la que no sólo es hombre sino animal, vivo, cuerpo, substancia y ente»⁹⁴. En consecuencia, «El *bien* se presenta a la voluntad por la *razón* como objeto. En cuanto cae bajo el *orden de la razón* pertenece al género «moral» y causa la bondad de la voluntad»⁹⁵. Porque el hombre específicamente es *racional*, lo conveniente a su naturaleza, es decir su *bien* perfectivo, es de orden racional. Y de este modo entramos en el orden moral: «Todo acto recibe su especie de su *objeto*; y el acto humano, que se denomina *moral*, tiene su especie del objeto referido al principio de los actos humanos, que es la *razón*»⁹⁶.

Es obvio que aquí no se trata de la razón como facultad psíquica: el orden moral es distinto del orden del psiquismo, aunque se asiente en él. No podría una facultad especificar una acción moral: «Como el acto en común recibe su especie de su objeto, así el *acto moral* recibe su especie de su *objeto* moral»⁹⁷. Se trata de la razón en su función ordenadora de la acción al fin del acto humano: «La regla y medida de los actos humanos es la razón, que es el principio de los actos humanos, pues pertenece a la razón el ordenar los actos al fin, que es el primer principio del obrar»⁹⁸.

Esta «ordenación al fin» la realiza la razón por un juicio: «El *juicio* es el acto de la *razón*, pues el decir o definir algo es propio de la razón»⁹⁹. Pero no todo objeto juzgado por la razón como fin de la acción es bueno; lo es moralmente si reúne determinadas condiciones. La limpidez del juicio puede estar maleada por un mal uso de la razón: «La razón corrupta no es razón, como un falso silogismo no es propiamente silogismo; por ello la regla de los actos humanos no es cualquier razón, sino la recta razón»¹⁰⁰.

Las potencias del alma, precisamente por ser potencias, están en sí mismas *indefinidas* con respecto a tal o cual objeto. Dentro del amplio marco de su objeto

dinem suae formae» (t. II, p. 90).

⁹⁴ S. TOMÁS, *De spirit. creat.* a. 3: «In hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam non solum est homo, sed animal, et vivum, et corpus, et substantia, et ens» (p. 381).

⁹⁵ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 19 a. 1 ad 3um: «Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum; et in quantum cadit sub rationis ordine pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis» (t. II, p. 97).

⁹⁶ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 8: «Actus omnis habet speciem ab obiecto: et actus humanus qui dicitur moralis habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum quod est ratio» (t. II, p. 93).

⁹⁷ S. TOMÁS, *De malo* q. 2. 6 ad 2um: «Sicut actus in communi recipit speciem ab obiecto, ita actus moralis recipit speciem ab obiecto morali» (p. 481).

⁹⁸ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 90 a. 1: «Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet: rationis enim est ordinare ad finem qui est primum principium in agendis» (t. II, p. 411).

⁹⁹ S. TOMÁS, *Summ. theol.* II-II q. 60 a. 1 ad 1um: «Iudicium est actus rationis: dicere enim vel definire aliquid ratio est» (t. III, p. 313).

¹⁰⁰ S. TOMÁS, *In II Sent.* dist. 24 q. 3 a. 3 ad 3um: «Corrupta ratio non est ratio, sicut falsus syllogismus proprie non est syllogismus, et ideo regula humanorum actuum non est ratio quaedam, sed recta ratio» (p. 624).

especificativo puede actuarlas cualquier objeto determinado. Por ello la *rectitud* de lo que dictamine la razón sobre la bondad o falta de ella en un objeto moral exige que esta facultad sea *recta*. Y para ello debe estar «rectificada» por tres hábitos que la inclinen a actuar correctamente: 1) el hábito de los primeros principios del obrar; 2) el saber práctico, adquirido por experiencia o por estudio; y 3) la prudencia. «La *recta razón* —dice Santo Tomás— preexige los *principios* de los cuales procede la razón. Pero para descender a los casos particulares debe proceder no sólo de los principios *universales*, sino también de los *particulares*. Con respeto a los principios universales del obrar, el hombre está rectamente dispuesto por el entendimiento natural de los principios, por el cual el hombre conoce que no debe hacer nada malo, o por algún *saber práctico*»¹⁰¹. Sin embargo, «esto no es suficiente para razonar rectamente sobre casos particulares. Por ello, para estar rectamente orientado por los principios particulares del obrar, que son los fines, necesita perfeccionarse por algunos hábitos que al hombre le hagan cierto modo connatural juzgar rectamente del fin. Y esto lo alcanza por la *virtud moral*. Por ello, para la recta razón de lo agible, que es la *prudencia*, se debe tener virtud moral»¹⁰².

En consecuencia, para que el objeto apetecido por la voluntad posea bondad moral debe estar adecuado el «orden de la razón» dictaminado por un juicio: de este modo, el acto voluntario, al tender a él, será bueno. Y aquí nos encontramos nuevamente con el ser: «El *ser* mismo tiene razón de *bien*. Por ello, así como es imposible que haya algún ente que no tenga ser, así también es preciso que todo *ente* sea *bueno* precisamente por tener *ser*; aunque en algunos entes se *sobreañaden* otras razones de bondad sobre el ser por el que subsisten»¹⁰³. Tal el caso de la acción voluntaria ejercida por el hombre.

El «ser por el que subsiste» el hombre es su ser substancial, que participa a sus accidentales la realidad que tienen; posee una bondad fundamental que se expande en otras formas de bondad. Explica Santo Tomás: «En cuanto algo posee ser, en esa medida posee *bondad*; en cuanto a algo le falta la *plenitud del ser*, en esa medida adolece de bondad y se denomina malo. Así, toda *acción* tiene tanto de *bondad* cuanto tiene de *ser*; en cuanto le falta la plenitud de ser *debida a la acción humana*, en esa medida

¹⁰¹ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 58 a. 3: «Recta autem ratio praeexigit principia ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilia, homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum; vel per aliquam scientiam practicam» (t. II, p. 257).

¹⁰² S. TOMÁS, *Summ. theol.*, loc. cit.: «Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia [...] Ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilia, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine [...] Et ideo ad rectam rationem agibilia, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem» (ibid.).

¹⁰³ S. TOMÁS, *De verit.* q. 21 a. 2: «Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquid ens quod non habeat esse, necesse est quod omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet, quamvis in quibusdam entibus multas rationes bonitatis superadduntur supra suum esse quo subsistunt» (p. 378).

le falta bondad y se dice que es mala»¹⁰⁴. Pero hay que distinguir formas de bondad: «En la acción humana puede considerarse una *cuádruple bondad*. Una *genérica*, en cuanto es acción, porque cuanto tiene de acción y de entidad tanto tiene de bondad. Otra *específica*, que proviene del objeto conveniente. La tercera bondad es la debida a las *circunstancias*. La cuarta, la debida al *fin*»¹⁰⁵. La primera bondad es la todo acto en cuanto posee ser; en cambio, las tres restantes son propias del *orden moral*, que presupone el *esse physicum* común a todo ente y plenifica pero en otro plano.

La acción voluntaria debe poseer, además del ser del cual participa en cuanto es ente, otro triple ser sin el cual carecerá de la plenitud que le compete en cuanto acto humano: «Porque es esencial a lo bueno la plenitud del ser, si algo *le falta* de lo *debido* a su plenitud *ya no será bueno simplemente*, sino en algún aspecto, es decir, en cuanto es ente»¹⁰⁶.

¿De dónde proviene esa triple determinación que confiere al acto su *ser moral*? Ante todo, del objeto adecuado que le da su especie: «La primera bondad del acto moral deriva del *objeto conveniente*»¹⁰⁷. Este objeto posee determinaciones: análogamente a lo que ocurre en el orden físico, donde la «forma substancial» confiere la especie al sujeto y las «formas accidentales» le dan perfecciones secundarias, también el acto moral tiene determinantes accidentales: «Su plenitud de bondad no consiste solamente en su especie sino también en lo que se le añade por aquello que lo determina a modo de accidentes; y son las *circunstancias debidas*»¹⁰⁸.

Toda acción es esencialmente una tensión a un fin; por ello el fin especifica la acción. También esto se da en el orden moral: «Las acciones humanas y todo aquello cuya bondad depende de otro, poseen su bondad del fin del cual dependen»¹⁰⁹. De modo que hay dos especificativos del ser moral: el objeto y el fin —las circunstan-

¹⁰⁴ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 1: «In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse [...] Quantum igitur habet de esse tantum habet de bonitate: in quantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, et dicitur malum [...] Omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate: in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala» (t. II, p. 88).

¹⁰⁵ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 4: «In actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio: quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate [...] Alia vero secundum speciem: quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis» (t. II, p. 90).

¹⁰⁶ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 2: «Quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicitur simpliciter bonum, sed secundum quid, in quantum est ens» (t. II, p. 88).

¹⁰⁷ S. TOMÁS, *Summ. theol.*, loc. cit.: «Prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti» (ibid.).

¹⁰⁸ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 3: «Plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentia quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debita» (t. II, p. 89).

¹⁰⁹ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 4: «Actiones humanae, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependet» (t. II, p. 90).

cias acrecientan la bondad— o su falta de ella¹¹⁰; pero ambas confieren una misma especie, ya que las dos se relacionan entre sí tan íntimamente como la materia y la forma: «La especie del acto humano se considera *formalmente* según su *fin* y *materialmente* según su *objeto*»¹¹¹.

La acción voluntaria versa sobre un objeto, pero se realiza con un fin determinado: «El fin propiamente es el objeto del acto interior de la voluntad, mientras la acción exterior tiene por *objeto* aquello sobre lo cual versa»¹¹². «La bondad de la voluntad depende propiamente del objeto. Pero el objeto de la voluntad le es propuesto por la razón [...] Por ello, la bondad de la voluntad depende de la razón a la manera que depende del objeto»¹¹³. ¿Cómo puede decirse que la bondad de la voluntad dependa de la razón? Para aclararlo es preciso tratar de la conciencia.

7. SER Y CONCIENCIA

El acto consciente y libre está patente al espíritu. El entendimiento que ha motivado a la voluntad y actuado con ella en la realización de la acción conoce no solamente la realidad de ese acto, sino que capta su conformidad o falta de ella con las exigencias de la naturaleza humana. Percibe así, aunque no la formule, como es obvio, la plenitud de ser, o su falta de ella, y dictamina su bondad o malicia. Lo hace en forma espontánea por un juicio que profiere denominado «conciencia».

Desde la «era cartesiana», el término *conciencia* ha sido entendido en tantos sentidos distintos que el lector inadvertido queda desconcertado. Aunque se lo refiera generalmente a la conciencia moral, también se lo hace significar la «conciencia de sí», la «conciencia de lo otro», la «conciencia testigo», la «conciencia juez», la «conciencia concomitante», la «conciencia psicológica», la «conciencia individual», la «conciencia social», etc. A la inversa, Santo Tomás es preciso. Ante todo analiza el vocablo mismo: «*Conciencia*, si se toma con propiedad el término, indica el orden de la ciencia a algo, pues con-ciencia equivale a “con(otro)ciencia”»¹¹⁴. La idea es clara, aunque evidentemente no se trata de la etimología del vocablo, pues indica un acto de conocimiento de otro acto. Esta noción abarca tanto un juicio sobre la realización o no de un acto como su evaluación moral; es decir, hay una doble aplicación

¹¹⁰ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 3: «Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentia quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitae» (t. II, p. 89).

¹¹¹ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 6: «Actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum ibiectum exterioris actus» (t. II, p. 91).

¹¹² S. TOMÁS, *Summ. theol.*, loc. cit.: «Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii: id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius» (ibid.).

¹¹³ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 19 a. 3: «Bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem [...] Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quod dependet ab obiecto» (t. II, p. 99).

¹¹⁴ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 79 a. 13: «Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid: nam conscientia dicitur “cum alio scientia”» (t. I, p. 393).

del saber: una fáctica y otra moral. Leamos los textos. Una primera aplicación del saber a un acto nos anoticia de su realización: «Según el primer modo de aplicación, se dice tener *conciencia* de un acto en cuanto sabemos si ese acto *fue hecho o no fue hecho*, como en el modo común de hablar se dice: “tengo conciencia de que no se hizo eso”, o “no sé o no supe si esto se hizo o si se hará”¹¹⁵. En este primer caso, el acto sobre el cual se aplica el saber es ante todo de orden sensible, ya sea la memoria de algo hecho en el pasado, ya la percepción actual de lo que estamos haciendo: «En la primera aplicación de la ciencia a un acto para saber si fue hecho hay una aplicación a un *acto particular* del conocimiento sensitivo, ya de la *memoria*, por la que recordamos lo que fue hecho, ya de los *sentidos*, por los que percibimos lo que ahora hacemos»¹¹⁶.

Pero nos interesa la aplicación del saber al orden moral. Ante todo, hay un juicio directivo que indica que el acto es recto o no lo es: «Según el segundo modo de aplicación, por el cual el conocimiento se aplica a un acto para saber si es recto o no, hay un doble camino. El primero, según el cual somos *dirigidos* por el hábito de la ciencia a *hacer* algo o a *no hacerlo*»¹¹⁷. Se trata de un juicio normativo anterior a la realización de la acción. Otro juicio posterior es de carácter evaluativo: «Hay otro modo según el cual se *examina* el acto después de que fue hecho para que el hábito de la ciencia indique si fue *recto o no*. Cuando se aplica la ciencia al acto para examinar lo que ya fué hecho, se dice que la conciencia acusa o remuerde cuando lo hecho es encontrado como discordante con la ciencia que examina; o que defiende o excusa cuando lo hecho es hallado como procedente según la forma de la ciencia»¹¹⁸.

La conciencia no es ni una potencia ni un hábito, sino un acto, un juicio que Santo Tomás denomina *dictamen*: «La conciencia es un *dictamen* de la mente»¹¹⁹. Dejando aparte el dictamen sobre hechos para centrarnos en lo moral, notemos que los otros dos tienen caracteres distintos. El primero es *normativo*: su función es *directi-*

¹¹⁵ S. TOMÁS, *De verit.* q. 17 a. 1: «Secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicuius actus in quantum scimus illum actum esse factum vel non factum, sicut in communi usu loquendi quando dicitur “hoc non esse factum de conscientia mea”, vel “nescio vel nescivi an hoc factum sit vel fuerit”» (p. 328).

¹¹⁶ S. TOMÁS, *De verit.*, loc. cit.: «In prima applicatione, quae applicatur scientia ad actum ut sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiae sensitivae, ut memoriae per quam eius quod factum est recordamur; vel sensus per particularem actum quem nunc agimus, percipimus» (ibid.).

¹¹⁷ S. TOMÁS, *De verit.*, loc. cit.: «Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an rectus sit, duplex est via. Una secundum quod per habitum scientiae dirigimur ad aliquid faciendum vel non faciendum [...]» (ibid.).

¹¹⁸ S. TOMÁS, *De verit.*, loc. cit.: «Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus [...] Secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quae iam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiae» (ibid.).

¹¹⁹ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 79 a. 13 ad 1um: «Conscientia [...] est quoddam mentis dictamen» (t. I, p. 393).

va, pues indica el realizar o no un acto cuando el objeto es conforme o no a la exigencia de racionalidad que debe regir el actuar humano; por ello se puede asentar que es la norma regulante de la moralidad, encuadrada en el marco de la ley eterna: «La regla de la voluntad humana es doble: una, próxima y homogénea, que es la misma razón humana; la otra es la regla primera, que es la ley eterna»¹²⁰. El segundo dictamen, posterior al acto, juzga si el mismo está o no conforme al primer dictamen sobre la bondad o falta de ella del objeto determinado por el fin como forma y modificado por las circunstancias. Es a este juicio al que generalmente se designa como «conciencia». Ambos dictámenes de la razón práctica señalan el grado de participación del acto moral del bien convertible con el ser: «El bien particular es *participativamente* bueno»¹²¹. Si un bien particular no participase del bien metafísico, no sería deseable ni finalizaría la acción. Si lo hace, es porque ese bien, cuya raíz está en el ser, se traduce en un bien sensible, que puede ser o no moral: un bien intelectual, técnico, científico o artístico.

Todo bien, aun el que lo sea sólo en apariencia, es en alguna forma participación del bien absoluto: «Todo lo que el hombre apetece, lo apetece en cuanto es un bien. Si no lo apetece como el bien perfecto, que es el fin último, necesariamente lo desea como tendiendo al *bien perfecto*, que es el último fin, porque el comienzo de una perfección se ordena a la perfección consumada, que es el fin último»¹²². Los bienes particulares, para ser propiamente «buenos», deben integrarse al bien «conveniente» a la naturaleza humana total, que es el bien moral, al que tiende el acto voluntario como a su fin.

El término del acto humano es aquello a lo cual la voluntad del hombre tiende como a su fin; pero «De ningún modo es posible —afirma Santo Tomás— una progresión al infinito, porque si no hubiese un fin último nada se apetecería ni terminaría ninguna acción, ni se aquietaría la tendencia de quien obra»¹²³. Hay un fin último de la vida humana: la *felicidad* total, la «beatitud», que sólo puede hallarse en el bien por esencia, en el ser absoluto: *Dios*¹²⁴.

¹²⁰ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 71 a. 6: «Regula autem voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna» (t. II, p. 321). *Ibid.*, I-II q. 21 a. 1: «In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna» (*ibid.*, p. 111).

¹²¹ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 103 a. 2: «Bonum participare est quod est participative bonum» (t. I, p. 487).

¹²² S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 6: «Quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio perfectionis ordinatur ad perfectionem consumatam quae est per ultimum finem» (t. II, p. 5).

¹²³ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 4: «Ex neutra parte possibilis est in infinitum procedere, quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiescere intentio agentis» (t. II, p. 5).

¹²⁴ Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 3 a. 1: «Ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere» (t. II, p. 16). *Ibid.*, I q. 6 a. 4: «Perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cuius solius essentia est suum esse» (t. I, p. 21).

8. CONCLUSIÓN

Esta recorrida por los textos de Santo Tomás nos ha permitido esbozar un desarrollo lógico de su pensamiento ético. Partiendo del primer principio, el *ente*, hasta la acción más concreta: el acto más personal, el juicio concienial, para concluir en Dios, el Ser por esencia y fin último de todo. El hilo conductor ha sido el *acto de ser*, constitutivo analógico de todo lo real y participado en grados diversos por todo lo que es.

Justamente, es la *participación* del ser la que coarta este acto a una esencia determinada constituyendo el ente concreto que, a su vez, es *coartado* al realizarse en un individuo. Esta doble coartación sólo puede canalizarse en el orden *dinámico* por la *acción*, ya que en el orden estructural cada ente debe conformarse a ser lo que es. Y es por la acción, a la cual, como señala Santo Tomás, está ordenado todo existente, que se perfecciona y realiza todo sujeto, enriqueciéndose sin transformarse en otro, con lo que perecería su identidad, como es obvio.

Sin caer en un deductivismo de tipo racionalista, es posible ordenar los textos del Angélico en un cuadro donde, sin confundirse, se entrelazan lo metafísico, lo antropológico y lo ético, lo teórico y lo práctico, en una armonía que excluye saltos cualitativos respetando la diversidad lógica de sus respectivos ámbitos. Esta recorrida esquemática permite ver la unidad del pensamiento del Santo, destacando aspectos que muchas veces no han sido suficientemente subrayados, como la citada tensión al obrar de todo ente y la distinción entre el juicio directivo de la razón y el evaluativo del acto voluntario.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Seminario Arquidiocesano de La Plata.

LA DIGNIDAD HUMANA DESDE UNA PERSPECTIVA METAFÍSICA

La cultura actual se desarrolla de modo preferente en el horizonte antropológico. El hombre se interesa ante todo por sí mismo y por lo que dice relación a él. Es una época de adolescencia cultural, de un cierto narcisismo. Esto tiene sus inconvenientes. Las mayores dificultades le salen al paso al hombre cuando intenta trascender ese mundo menor, salir de sí mismo, dar la caza al ser. La modernidad, una vez que cree haber descubierto el «yo», se ha instalado en su propia tienda, y desde su interioridad inmanente trata de hacer la «lectura» de los signos que observa en su contorno.

Por fortuna también la caverna del ser humano es un horizonte que se dilata en la medida que se trata de recorrer. Ya lo advertía Heráclito en una de sus sentencias que abren surco en la historia: «Camina, camina, por más que avances no llegarás nunca a los confines del alma, ni agotarás todos los senderos; tan profundo es su «lógos»¹. Esa apertura hacia el infinito desde la tienda del hombre la confirma Aristóteles con su acertada descripción del alma *quodammodo omnia*². El pensamiento medieval recogió esta herencia y la completó desde las fuentes de la revelación, en las que el hombre se presenta como la obra maestra de Dios en el mundo. Tomás de Aquino interpreta el ser del hombre en el mundo como el lugar donde se dan cita todas las perfecciones que la mano creadora ha derramado en el cosmos, como si el hombre fuera el cauce donde convergen todos los afluentes, corporales, los espirituales, para que desde sus manos, puedan retornar al mismo principio originario³.

En este horizonte de lectura de toda la realidad con signo antropológico se despliegan ante nuestros ojos diversas interpretaciones y «lecturas» del llamado «fenómeno humano». Una de ellas se concentra en la palabra *dignidad*, que viene asociada, en la mayor parte de los casos a la «persona». Son dos indicios de cómo la cultura de la modernidad vive de las migajas que siguen cayendo de la abundante mesa cristiana. Chesterton lo advertía a propósito de la revolución francesa del siglo XVIII, añadiendo que esas ideas cristianas, lejos de la casa paterna, «se habían vuelto locas». En el proceso ascendente de la conquista de lo humano la persona ha cobrado relieve y puede decirse que hoy domina la escena. Y como «acólito» de la persona viene siempre la «dignidad». Asistimos a un feliz retomo del tema de la dignidad humana. Hay

¹ HERÁCLITO, *Frag. 22 B 45: Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels, Berlin 1951.

² ARISTÓTELES, *De anima* III 8: 431 b 21.

³ SANTO TOMÁS, *In III Sent.* prol.: «In homine quodammodo omnia congregantur».

en ello un eco de la exhortación navideña de San León Magno: «Reconoce, cristiano, tu dignidad...»⁴. El cristiano descubría la nobleza y dignidad del hombre al contemplar el rostro de Dios en el niño nacido en el establo de Belén, una dignidad por encima de todo lo que podía soñar⁵.

El tema tuvo un momento de apogeo literario en el Renacimiento, y logró su máxima expresión en la *Oratio pro hominis dignitate* de Pico de la Mirándola de 1486⁶. Kant contribuyó a su modo a dar nuevo impulso a este proceso al unificar la persona y la dignidad, y distinguir, de modo radical, entre cosas y personas. Sólo la persona es un fin, nunca un medio, y por ello tampoco tiene precio ni se puede cambiar por otra realidad. Es célebre su sentencia: «En el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad...»⁷. Los sujetos humanos perciben su dignidad de personas y no toleran ser tratados como cosas. Un claro «signo de los tiempos» como la Declaración universal de los derechos humanos de 1948 toma como punto de partida la dignidad que compete a toda persona humana. Los documentos del magisterio eclesiástico, a partir del Vaticano II, insisten en el tema de la dignidad humana, en el ser personal, en la familia, en las actividades. El decreto sobre la libertad religiosa se denomina *Dignitatis humanae*. Juan Pablo II ha tratado de la vocación y destino de la mujer en su Carta *Mulieris dignitatem*.

Todo indica que el retorno del tema es una realidad. Hay que alegrarse de ello, porque se trata de algo positivo, de un modo de aproximación al hombre que nos devela de algún modo su profundo misterio. Este retorno del tema de la persona y su dignidad, trae consigo el problema de cómo interpretar en nuestro tiempo la dignidad de la persona. En el pasado ha habido dos grandes líneas de «lectura»: hasta la Edad Moderna prevalecía la interpretación de la dignidad de la persona humana como una cualidad que brotaba de su misma realidad; en la hora moderna se tiende a ver la dignidad como idéntica a la misma realidad de ser personal. Esto es un efecto de la «fuga de la metafísica», del «olvido del ser», del giro antropológico.

Esta pérdida cultural ha tenido muchas consecuencias. Cuando se requiebrajan los fundamentos el edificio se desploma y los diversos materiales quedan amontonados sin orden ni concierto. La huída de la metafísica ha repercutido de modo inmediato en la ética, en cuyo campo la dignidad tiene un sentido preciso y resplandece frente a su opuesto, el envilecimiento. Lejos de las cosas en sí mismas, y sin un fundamento en la ley fundamental del ser humano, se explica la tendencia actual a reducir la dignidad al orden externo, positivo, legal. Hay una estima por la dignidad humana y se trata de conseguirla, pero de modo distinto. No se intenta restaurar las clases en la sociedad y volver a los títulos y dignidades, que reconoce la nobleza sólo para algunos, sino de lograr que todos los hombres por el hecho de serlo sean dignos al

⁴ SAN LEÓN MAGNO, *Sermo I De nativ. Domini*: PL LIV 192.

⁵ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* III q. 1 a. 2: «Per hoc instruiamur quanta sit dignitas humanae naturae».

⁶ PICO DE LA MIRÁNDOLA, *De hominis dignitate*, ed. E. Semprini, Atanor, Roma 1986. Cfr. L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *Pico de la Mirándola. De la dignidad del hombre*, Editora Nacional, Madrid 1984.

⁷ I. KANT, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, p. 160.

mismo nivel igualitario. Esta gran tarea dignificante se confía a las leyes, a la ordenación jurídica. A este orden recurren ahora buena parte de los que se ocupan de la promoción humana desde la dimensión socio-jurídica. No importa el ser, ni tampoco el actuar de la persona para comprender su dignidad. Basta con ordenar la sociedad en torno a los puntos en los cuales se muestran de acuerdo los hombres de nuestro tiempo, cuyo signo más visible son los «derechos humanos» y, a partir de su positivación, conferir a todos los hombres en la sociedad la dignidad que les compete. La dignidad humana extiende su radio y queda así al alcance de todos.

Tal es la paradoja de nuestra situación ante el tema de la dignidad del hombre. Todos los hombres desean ser dignos, con la dignidad del ser personal y luego se contentan con una proclamación legal, o una ordenación de tipo social. La respuesta al deseo natural de dignidad que tiene todo hombre es a todas luces inadecuada. Con esa solución se retorna en cierto modo al problema de las «investiduras», al mundo de las apariencias. Lorenzo el Magnífico decía que le bastaban siete varas de paño rojo para hacer de un criado todo un señor en su séquito. Carlos V podía anunciar desde el balcón siciliano, que todos los hombres reunidos en la plaza, desde ese momento, pasaban de villanos a «caballeros».

El hombre actual tiene muchas proclamaciones de su dignidad en los documentos, pero no puede contentarse con esa dimensión externa de los mismos. La dignidad humana requiere ser reconocida en su dimensión legal, porque el hombre es un animal político, pero tiene que estar también en relación con su libertad, la cual tiene una estructura moral y se define en las diversas opciones, en su ejercicio y en los caminos de su especificación. A su vez la libertad, que está en la raíz de todo lo humano, tiene que apoyarse en una estructura más profunda del ser del hombre. Nuestro problema actual, frente a la emergencia de la dignidad en su relación con la persona, está en comprenderla en su totalidad. En medio de tantos signos negativos de la cultura científico-técnica, es un buen signo de los tiempos, como anuncio de una nueva primavera, constatar que hay movimientos en la sociedad actual que se ocupan de la defensa y promoción del hombre y de todo lo humano.

El ser humano se devela a sí mismo frente al otro, no sólo cuando ese otro presenta su rango de plenitud, sino también cuando se encuentra en situación inhumana, como desfigurado de tal modo que apenas parece hombre. Basta mirar en torno para observar que todavía en nuestro tiempo hay tantos seres humanos en esa triste condición, descrita por Isaías en el Siervo de Yahvé. El «otro» es un espejo de la condición de la propia humanidad. Hay como una percepción instintiva en todos los hombres del significado del ser humano, de su dignidad personal. Este dato es anterior a toda idea o concepto sobre el hombre. En esa cierta intuición de lo humano se apoyan todas las culturas y surgen en nuestro tiempo los movimientos proféticos que denuncian las situaciones de opresión, de marginación, de humillación de los hombres. La dignidad del hombre también puede ser descubierta, *a contrario*, en los rostros envilecidos, deformados, humillados. Los cristianos sabemos leer la imagen de Cristo en cada uno de los pequeños y de los pobres de este mundo.

El filósofo judío Emmanuel Lévinas, que acaba de fallecer en la Navidad de 1995, lo dice con expresión afortunada: el rostro del hombre es el lugar excelso donde hoy

Dios se manifiesta a los hombres⁸. Hay que alegrarse que esta lectura de lo humano, en el orden de la praxis, sea una fuerza en marcha.

Es laudable el esfuerzo de muchos por lograr que la organización socio-jurídica de nuestro tiempo preste atención a todos los hombres, y no solo a nivel individual, sino al menos en la misma medida a nivel universal, a los pueblos, como pedía Juan Pablo II, orientando el futuro de la O.N.U. en la celebración de sus cincuenta años⁹, hasta que todos consigan una suerte de familia de las naciones y unidos primero como hermanos, puedan colaborar como políticos, superando los cauces estrechos de la burocracia, para ser también constructores de paz, por encima y más allá de los utilitarismos y totalitarismos de la hora presente. Estos movimientos de tipo práctico son valiosos, deben ser alentados. Pero al mismo tiempo es preciso atender a las dimensiones más profundas del hombre, a la estructura ética de la libertad y a la dimensión metafísica de la dignidad.

Este recurso, hoy desatendido, no estorba ninguna de las otras perspectivas, sino más bien les da su base y logra que la edificación humana se haga no sobre la arena movediza de las leyes de un parlamento, sino sobre la roca de los principios del ser humano. La dimensión metafísica del hombre es esa roca bien firme y sólida, pues no depende sólo de la inteligencia humana, ya que coincide con la verdad del ser del hombre. Esta verdad no se reduce a una teoría, sino que resulta ser el apoyo de toda teoría y de cualquier lectura de esa dignidad personal.

Este ensayo, centrado en la perspectiva metafísica de la dignidad humana, se ocupa del ser digno del hombre, del límite y del proceso de desarrollo implicado en su misma condición humana. Todo ello es previo a las otras dos dimensiones, la ética y la socio-jurídica que deben confrontarse con ésta.

La palabra *dignidad* tiene su carga semántica. En su raíz está emparentada con los vocablos que expresan «decoro», «decencia». Es un nombre que significa perfección, excelencia, nobleza. La dignidad del hombre es ante todo una peculiaridad del ser del hombre. El ser es el horizonte en el cual se mueve la metafísica, por lo cual se le confía a ésta mostrar el fundamento en que descansa la dignidad. La dignidad del hombre se puede comprender también desde su opuesto, la indignidad, el envilecimiento. Si todos tenemos como una intuición, un primer dato, que nos lleva a admitir la dignidad del ser humano, la historia y la experiencia nos presentan la realidad y la fuerza de su contrario. La existencia humana está sujeta a la miseria, al mal, a la caída, al pecado. No hay hombre que no lo experimente. Tenemos aquí, bajo un aspecto diferente, la misma realidad que observaba Avicena a propósito del conocer del alma: que el hombre tiene como dos rostros, uno en el cual resplandece la nobleza y la dignidad y puede lograr un esplendor siempre nuevo, y otro en el cual se refleja el dolor, la miseria, la degradación, el eclipse de los valores¹⁰.

⁸ E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, The Hague 1961, p. 51: «Le visage de l'homme est l'hauteur où Dieu se révèle».

⁹ Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso en la O.N.U.*, 5 de octubre de 1995: «L'Osservatore Romano» 6.X.1995, pp. 6-7.

¹⁰ Cfr. AVICENA, *De anima* V 1, Venetiis 1508, fol. 105v.

La dignidad del hombre implica un discurso sobre el ser humano. El entendimiento descubre esa dignidad o plenitud del ser cuando considera al hombre en su verdad o en la totalidad de los entes. La inteligencia humana es apta para conocer, es capaz de alcanzar la realidad, por estar dirigida al ente como a su propio objeto, como lo primero que conoce y lo último en lo cual todo lo resuelve. Es capaz de penetrar en el ente y verlo a la luz del ser. Y en este proceso logra su conquista más alta, el paso de lo contingente a lo absoluto, de los entes al Ser.

Frente a esa posición que amplía la del sentido común, el hombre moderno adopta la posición kantiana. Kant ha realizado la «revolución copernicana», invirtiendo el orden habitual del conocer; en vez de poner los entes en el punto central, y al entendimiento humano girando en torno, como los judíos ante los muros de Jericó a la espera que una puerta se abra y sea posible entrar, colocó el sujeto en el centro y fuerza a los objetos a acomodarse a las estructuras del mismo. Lo decisivo es el modo de ser del sujeto, el cual piensa y condiciona así todo lo demás¹¹.

El conocer implica ciertamente los dos polos, el ente y el entendimiento personal. El problema está en cuál de los dos tiene más peso ontológico, y cuál se ordena al otro desde su misma realidad. La mejor filosofía coincide con el sentido común: la inteligencia es para captar el ser y decir su verdad. El ser la antecede y la sobrepasa en cierto modo. El punto de partida es la actividad del sujeto, pero no es el término, ni la medida. La inteligencia se hace uno con las cosas conocidas en el orden intencional. Y esta actividad es su nobleza y el camino de perfección del hombre, ser cognoscente, racional.

El mismo Heidegger, atraído por el peso y la luz del ser, y denunciando el «olvido del ser» en la filosofía occidental, descubría el engaño de Kant, y si bien exigía que en toda cuestión profunda estuviese implicado el mismo hombre que se la plantea, dejaba en claro que el ser humano no puede ser el atlante que lleve sobre sus débiles hombros todo el enorme peso del ser. El hombre puede, en vez de eso, contentarse con ser la casa, la tienda donde se hace presente, el portador de la palabra en la cual el ser habla y hace sus signos, sus «guiños», y posibilita todo lenguaje¹².

Para conocer la dignidad del hombre tenemos que recurrir al ser del hombre. Y en este ser, que se nos manifiesta en las dos caras, tenemos que develar su realidad. El hombre es un ser en el confín de los dos órdenes de la realidad, el de la materia y el del espíritu, del acto y la potencia, entre el ser y el hacerse. Tales son sus puntos de apoyo y sus límites.

Por ello le compete la dignidad de un ente finito singular, de un ente en proceso. El hombre es un ser digno, pero en una cierta medida y en un determinado proceso. Por todo ello, el discurso acerca de la dignidad del ser humano debe dejar en claro tres problemas: el primero y principal es *el ser digno*, el segundo, *sus límites*, y el tercero su devenir en la historia.

¹¹ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, § 16: «Ich denke überhaupt!».

¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 5; ID., *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 236.

1. EL SER DIGNO

La comprensión metafísica del ser es la que da razón del mismo desde las causas. La filosofía tiene esta noble vocación «arqueológica», la de remontarse a los principios, desde cuya luz llega la inteligibilidad de los entes. Por ello para dar razón de la dignidad del ser humano hay que lograr una aproximación a los tres momentos decisivos, el origen, la estructura y el destino. En ellos hay una resolución del ser humano en sus causas. Las tres perspectivas son integrantes esenciales de toda antropología, son los senderos por los cuales se puede realizar con garantía de acierto la búsqueda de la verdad sobre el hombre. El fundamento de toda experiencia de lo humano se encuentra más allá de la experiencia misma, en los principios causales. Desde sus orígenes la metafísica está orientada a este saber originario, fontal. No todas las causas tienen el mismo peso ontológico. Las causas intrínsecas son más bien componentes esenciales. Las extrínsecas son las verdaderas causas, más difíciles de investigar porque exceden nuestra experiencia concreta.

El pensamiento moderno las ha dejado de lado, sobre todo la causa final, ya que estima, en el mejor de los casos, como el de Hartmann, que ésta no tiene lugar sino en las cosas humanas. El pensar de la modernidad se va deslizado entre gustos y rechazos, entre preferencias y náuseas. Ya en los orígenes se advierte el rechazo de Descartes a los elementos constitutivos: *A formis abhorreo!* Pero a lo largo y ancho del desarrollo en este período es mucho mayor el rechazo hacia la causa final, que en definitiva es la que tiene la clave de toda explicación causal, dado que todo agente obra en vistas a un fin, sin el cual el agente no podría determinarse a la acción¹³. El sentido común y la filosofía realista de Aristóteles, en la búsqueda del orden sapiencial que hay en las cosas, ponen el fin como la primera de las causas, *causa causarum*, porque en el orden intencional es la primera y todo proceso en la existencia es la realización de un proyecto en vistas al fin. Tal es el fin, tal debe ser la estructura y el proceso para lograrlo.

La pregunta por la dignidad del hombre es una pregunta que implica la totalidad, el qué, el por qué, y el para qué. Cada hombre se la hace de modo inconsciente o de modo reflejo, como se la hacía Agustín: *¿Qué soy, por tanto, Dios mío? ¿Cuál es mi condición natural?*¹⁴. Cuando nos hacemos esta pregunta, desde el contexto actual, topamos con la siguiente paradoja: por un lado el hombre de hoy antepone esta cuestión sobre sí mismo a todas las demás; pero, por otro, se obstina en negarse a buscar la comprensión del propio ser por encima y más allá de sí mismo. El hombre de hoy no quiere comprenderse desde nada que le sea extraño. Culpa al mundo griego de que lo haya querido explicar desde una precomprensión del mundo, de una realidad que no puede dar razón del sujeto, como si el hombre fuera un elemento del mundo envolvente, de la *physis* o del *cosmos*. El pensamiento moderno se sitúa en posición de autonomía, autosuficiencia, autarquía. Del mismo modo que hay un re-

¹³ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 2. En contra, N. HARTMANN, *Teleologisches Denken*, Berlin 1951.

¹⁴ SAN AGUSTÍN, *Confess.* X 33,50: «Quid sum ergo, Deus meus, quae natura mea?».

chazo instintivo a toda situación social donde haya *señores*, porque implica que ellos vivan a costa de los que no lo son y tienen que ser *esclavos*, lo hay también hacia toda explicación que tenga que recurrir a la trascendencia para dar razón del hombre.

Desde esta actitud subjetiva, Dios no sólo queda excluído por ser distinto y distante del hombre, sino que además está rechazado *a priori* para poder afirmar que el hombre es principio de sí mismo. Se piensa en un Dios lejano, objeto, como si fuera un opresor de la libertad, alguien que osa irrumpir desde fuera en el santuario del sujeto. Sartre ha expresado de mil modos esta profunda antítesis que el hombre moderno encuentra entre la experiencia de la propia libertad y la realidad de Dios. A lo más, llega a hacer como Bloch una total ruptura entre el Dios Señor, que crea el mundo para dominarlo, y el Dios Liberador del Apocalipsis, que se encuentra sólo al final de un proceso que se ha puesto en marcha y si sitúa entre el *ya*, y el *todavía no*¹⁵.

Son grandes los descarríos en este itinerario que ha recorrido el pensamiento moderno desde el Iluminismo hasta el postmodernismo, en un constante alejamiento de la trascendencia y por lo mismo de la posibilidad del encuentro con Dios. Hoy ya podemos ver la parábola que ha seguido este proceso intelectual. Es como un camino trágico, de soledad y abandono. Desde la situación actual, de impotencia y rechazo, el hombre no se encuentra en grado de desandar ese mismo camino y recuperar la trascendencia perdida. Tiene que renunciar al punto de partida, al método, al concepto de inteligencia y a la pretendida suficiencia. Un camino lleno de obstáculos dentro y fuera¹⁶.

Es necesario oponerse a este modo superficial de concebir a Dios, como un ser situado en oposición al hombre, frente a él, opresor de su libertad y autonomía. Ése sólo puede ser un ídolo, fabricado desde la astucia de la razón egoísta. Dios no puede ser enemigo del hombre, ni puede estar fuera y en región lejana. Ya Plotino lo encontraba *interior intimo meo, et superior summo meo*. El Dios verdadero es fuente y origen de todo, también de la libertad y de la dignidad humana. Todo ello porque es el origen de todo ser, de los entes, de cuanto existe. El hombre actual necesita situarse en su verdad sin el complejo de superior que le impide verse en su finitud y en su auténtica grandeza, en su dignidad.

1. 1. *El origen de la dignidad humana.*

El origen del hombre es una cuestión ineludible. El hombre ha comenzado a estar presente en este mundo habitable, ha comenzado en el tiempo, y ha tenido su morada primera en un lugar del planeta. Este origen y primera presencia temporal es una cuestión apasionante. Los datos de las ciencias que ayudan a develar estos primeros pasos retrotraen siempre un poco más en el tiempo esa primera presencia y la enlazan más radicalmente en el proceso de la totalidad, de la evolución de la materia

¹⁵ Cfr. E. BLOCH, *Ateísmo nel cristianesimo*, Milano 1971, pp. 25-45.

¹⁶ Cfr. A. LOBATO, «Gli ostacoli all'incontro con Dio nella cultura odierna», in AA. VV., *L'incontro con Dio*, a cura di A. Lobato, ESD, Bologna 1993.

y de la vida. Desde la fe, desde las tradiciones, esto parecía muy claro; desde el saber comprobado resulta siempre más enigmático. Nos ocurre con el primer momento de la humanidad algo análogo a lo que acontece con el principio de la vida personal: no tenemos la suficiente claridad para afirmar rotundamente cuándo y cómo se da el principio real de la existencia del ser humano. Esto es debido tanto al hecho de no tener acceso posible al hecho como tal, cuanto porque el verdadero principio está en el alma humana, forma del cuerpo, principio que se sitúa más allá de toda observación inmediata.

Pero nuestro problema del origen no es el del momento de la primera aparición en el tiempo, sino el del origen desde la causa que lo produce. El hombre no es fruto del acaso, no se explica con suficiencia desde la mera evolución de la materia y de la vida, no se produce a sí mismo, y de hecho está en el mundo como una realidad, existe en cada uno de los singulares. Es un efecto, tiene realidad, tiene existencia. Si él no se la da, es claro que tiene una causa de la cual depende en el ser. El origen de un ser concreto no se puede explicar sino desde el no ser del mismo, desde su previa nada. Había ya en los griegos una aproximación a esta cuestión, reflejada en el dilema de Parménides, pero el pensamiento griego no logró escalar la cima de la pregunta por el ser, como lo hace el pensamiento religioso del pueblo judío, remontándose al Dios creador de cielos y tierra. En ese contexto formula Leibniz su afortunada pregunta: *Quare ens et non potius nihil?* Heidegger reitera esa pregunta, apropiándose la indebidamente, y se atreve a anteponer la nada al ente: «La antigua sentencia *Ex nihilo nihil fit* recobra ahora un significado distinto que toca el problema mismo del ser y viene a decir *ex nihilo omne ens qua ens fit*»¹⁷. Por esa puerta se entra en el nihilismo.

Para dar razón del origen de los entes desde la nada es preciso el recurso a un principio absoluto, al ser creador. La razón humana es capaz de suyo de llegar a comprender este modo original de llegar a la existencia, un proceso que no requiere presupuestos, no implica condiciones, no exige ninguna clase de proceso previo, no tiene semejante en lo que ocurre en el mundo, porque surge de la nada, en cuanto antes es nada, pero más bien su origen está en la plenitud de quien es absoluto y del cual todo ente participa. La nada es un verdadero concepto, pero es mero concepto de la razón. El origen de los entes hay que ponerlo en el ser absoluto.

La inteligencia humana puede remontarse de suyo hasta ese principio. Pero de hecho, en la presente situación, esta ascensión no le resulta nada fácil. El judío Maimónides había expresado felizmente su pensamiento acerca de esta capacidad del hombre frente a cuestiones últimas. Él afirma, que aún siendo el hombre capaz de alcanzarlas, en la realidad sólo algunos pocos lo logran y eso sí, después de largo tiempo y con muchos errores. Como se trata de verdades fundamentales, desde las cuales la vida humana adquiere consistencia, Dios ha provisto el remedio con la revelación y con la fe, para que todos, sin apenas esfuerzo y con la máxima certeza puedan poseerlas. Lo que es difícil aún para el sabio, se ha hecho sencillo para el creyente¹⁸. La

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, ed. 1949, p. 31.

¹⁸ SANTO TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 4.

fe ha venido en ayuda de la razón y ambas ayudan al hombre a conocer la dignidad de su origen. Como dice Fray Luis de Granada, «cuando se casa la fe con la razón y la razón con la fe, contestando la una con la otra, cáusase en el ánima un nobilísimo y suavísimo conocimiento de lo que testifica la fe [...] La fe nos esfuerza con su firmeza y la razón se alegra con su claridad»¹⁹.

La razón humana nos pone en la pista de este origen absoluto del hombre. El hombre tiene origen por vía de creación, y ésta es una acción que excede el poder de cualquier ente finito, aún de los ángeles y de los demonios, porque implica la omnipotencia. Por ello la creación es propia y exclusiva de Dios²⁰. La creación se distingue de todos los procesos de origen de las cosas, porque implica la producción total del ente sin ningún presupuesto²¹. El hombre ha sido creado por Dios, en una manifestación de su amor que es efusivo y está en el origen de todas las bondades y perfecciones derramadas con tanta magnificencia en el mundo.

Este alto origen es el punto de partida de la dignidad del hombre. Hay en el ser del hombre, creado de la nada, una cierta participación de Dios. Lo que Dios crea de modo inmediato es el alma del primer hombre y de cada hombre singular. La crea y la infunde en el cuerpo para que sea su forma sustancial. El ser del hombre resulta una singular participación de la naturaleza divina: por su corporeidad ocupa el lugar más alto de la jerarquía de los cuerpos, por su alma participa de la espiritualidad y entra en la esfera de los seres espirituales en los cuales se da la imagen de Dios, que es espíritu. La fe había revelado que «Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza» (Gen. I 26-28). El acto creativo termina en el sujeto existente singular, concreto, en este hombre, que es un ser personal, sujeto capaz de conocer y de tener dominio de sí mismo como ser libre. De este modo el sujeto humano posee la dignidad del ser de modo excelente.

Se comprende la dignidad del hombre desde esta participación originaria, sagrada, teúrgica. Por este origen causal, el hombre se encuentra en una relación singular con Dios. Ciertamente hay una dependencia de Dios, como principio absoluto de su ser, pero no hay en ello ninguna opresión, sino más bien una fuente de libertad. El hombre ha sido puesto por Dios en el mundo. Pero con una diferencia radical de todos los demás seres que forman parte del cosmos visible. Sólo al hombre se le ha concedido ser dueño de sí mismo, ser libre para realizar la propia existencia de modo personal. Esta es su nobleza, el parentesco que tiene con los espíritus. Dios lo ha creado un poco menor que los ángeles, dice el Salmo 8, un *secundus deus*, decía el Cusano, un principio absoluto de libertad, glosaba Kierkegaard. A partir de Darwin se busca una explicación del origen del hombre cual lo puede hacer la ciencia, por la vía de la evolución. Un tiempo esa teoría fascinaba a los intelectuales. Teilhard de Chardin la sostenía con tesón y la quería prolongar hasta los confines de la historia de la salvación, sin rupturas entre el proceso natural y el de la gracia. En la actualidad la teoría

¹⁹ LUIS DE GRANADA, *Introducción al símbolo de la fe* V 1: *Obras*, ed. M. Cuervo, t. IX, p. 15.

²⁰ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 45 a. 5: «Creatio est actio ipsius Dei».

²¹ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 45 a. 1: «Creatio est emanatio totius esse ex non ente quod est nihil».

ha perdido ya su poder de fascinación y no causa tantos adeptos cuantos críticos. En verdad no puede ir más allá de una teoría. Aún en el caso que lograrse, por imposible, decir con toda certeza, el lugar y el tiempo exacto de la aparición del primer hombre, y mostrarse sus restos, el cráneo resistente y los huesos que han superado toda erosión, no habrá desmentido la necesidad del recurso a la primera causa del ser por vía de creación. Allí donde hay un ente hay una presencia del ser, y donde hay espíritu hay una acción creadora de Dios. El efecto lleva el sello de la causa.

Todo hombre, creado por Dios, tiene un estrecha relación constitutiva con su principio. El origen del hombre hunde sus raíces en el misterio de Dios, del cual participa de modo singular. Tal es la primera y radical raíz de la dignidad del hombre. Todas las religiones lo han reconocido y han visto en el rostro del hombre un reflejo de la «gloria» de Dios. La antropología cristiana tiene aquí su punto de apoyo: el hombre es «imagen de Dios». Y esta imagen se realiza de modo análogo, en las diversas dimensiones del hombre, personal y familiar²². La dignidad humana hunde sus raíces en el misterio de Dios. Por ello tiene esplendor el rostro del hombre. Así lo había descifrado la exégesis clásica en el Salmo 4,7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine!*

1. 2. *La raíz esencial de la dignidad.*

La estructura es el resultado de la acción de Dios al crear el alma, infundirla en el cuerpo, en vistas al destino que ha querido darle. El análisis de la estructura, nos lleva a las causas intrínsecas, de modo especial a la causa formal, desde la cual podemos describir en qué consiste la naturaleza de todo hombre. La dignidad humana reside, desde esta perspectiva, en el modo singular de participar el ser. En el ser del hombre se encuentran los diversos niveles del ser: naturaleza, potencia, y subsistencia. Todo ello es causa de la excelente dignidad que le compete.

Ciertamente es singular la naturaleza del hombre. Hoy se tiende a negar esta dimensión humana, porque se piensa que está en oposición a la libertad, que es lo típico del hombre, como insinuaba Pico de la Mirándola. Pero la verdad es la contraria: no hay contradicción entre la naturaleza y la libertad del hombre, sino que hay una naturaleza a la que compete ser libre.

En efecto, el hombre es un ser compuesto, descrito desde los pensadores griegos como animal racional. La unidad de los elementos del ser humano es efecto del alma, la forma substancial del cuerpo. El alma humana es espiritual y al mismo tiempo es forma substancial de la corporeidad. La antropología tomista tiene gran solidez y se impone aún a los investigadores del hombre desde las ciencias porque da razón de la unidad y las diferencias, de los fenómenos y de la sustancia. El ser del hombre es integral, como ya venía siendo admitido entre los pensadores cristianos a partir de Nemesio de Emessa; está compuesto de materia y de espíritu, de cuerpo y del alma. La

²² Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 93. Vide A. LOBATO, «La famiglia umana, icona di Dio», in AA.VV., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*, a cura di A. Lobato, ESD. Bologna 1994, pp. 234-268.

forma da el ser y por ello el alma, que es forma, resulta lo decisivo en el hombre; da el ser al cuerpo y no al revés. El alma humana en cuanto forma ejerce dos funciones: da el ser, y realiza la unidad de los diversos elementos. Esta realidad esencial dice además una singular relación al acto de ser. Porque a diferencia de los demás seres del cosmos, en los cuales el acto de ser pertenece al compuesto, y lo que existe es el compuesto, y en él la materia y la forma, en el caso del hombre el acto de ser pertenece en primer lugar al alma, que es creada de modo inmediato por la acción de Dios, y del alma se comunica a la totalidad del compuesto. Al llegar la corrupción el alma se separa del cuerpo por la muerte, pero el acto de ser no se separa del alma. El alma no puede morir, muere el hombre, y el alma, en una situación de cierta «violencia», anhela el retorno de su cuerpo en la resurrección²³. El alma es la que da la nobleza y dignidad al hombre, porque es una forma singular, más noble, una forma emergente²⁴.

La dignidad estructural del hombre está precisamente en esto: que una cierta substancia espiritual sea la forma del cuerpo humano²⁵. La novedad y la radicalidad de la antropología tomista consiste en esta visión del hombre desde lo alto y lo profundo, desde el alma, que no sólo es principio de actividad, un principio motor, sino que es verdadera y única forma sustancial, por la cual el hombre se sitúa en un rango especial en la escala o jerarquía de los entes. Todos los grados del ser confluyen en el hombre. El alma humana está en el confín de dos mundos y los abraza en el único ser del hombre. La nobleza y dignidad le viene de lo alto, de su condición espiritual, realizada en la corporeidad, reflejada en el rostro humano y comunicada a todos los miembros del cuerpo. Todo esto es esencial al ser humano y se verifica en cada individuo de la especie. Ésta es su nobleza esencial²⁶.

La potencia emana de la naturaleza. Tenemos experiencia del poder del hombre a través de sus operaciones, ya sean inmanentes, ya sean transitivas. El obrar sigue al ser y lo manifiesta. El hombre se realiza a través de sus operaciones, en cuanto conoce, ama y logra el dominio sobre el mundo al que puede someter para remedio de sus necesidades. De aquí nace el intento de describir el hombre a través de los actos que realiza. El hombre se devela en lo que indican sus operaciones. Podemos encontrar antropologías desde todos los ángulos de la actividad humana. El ser humano es *homo sapiens, volens, faber*. La actividad intelectual ha sido privilegiada como la que precede y orienta todas las demás, como la que brota de modo inmediato del alma en cuanto forma espiritual. Aristóteles decía en forma lapidaria: «El «nous» es lo divino en el hombre»²⁷, no sólo porque a él le resultaba difícil pensarlo como facultad del al-

²³ Cfr. SANTO TOMÁS, *De motu cordis*. Vide A. LOBATO, *El hombre en cuerpo y alma*, Edicep, Valencia 1994; e ID., «El tratado de Santo Tomás *De motu cordis*», en AA.VV., *Littera, sensus, sententia*, pp. 341-380.

²⁴ Cfr. SANTO TOMÁS, *De unit. intell.* 2, ed. A. Lobato, Città Nova, Roma 1989; y *Summ. theol.* I q. 87 a. 1.

²⁵ Cfr. SANTO TOMÁS, *De spirit. creat.* a. 2.

²⁶ Cfr. A. LOBATO, «Anima quasi horizon et confinium», en AA.VV., *Lanima nell'antropologia di San Tommaso*, PUST, Roma 1987, pp. 53-80.

²⁷ ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* X 8: 1178 a 2.

ma, sino porque ya el filósofo presocrático Anaxágoras lo había revestido de notas a lo divino.

Tomás de Aquino acogió esta orientación intelectual y propuso la facultad intelectual como la más peculiar del hombre, como su principio de emergencia de todo lo demás, de apropiación de toda la realidad de modo intencional, y como distintivo peculiar del hombre: «Lo típico del hombre, en cuanto tal, es el bien de la razón, porque el ser del hombre coincide con el ser racional»²⁸. El entendimiento antecede y funda la libertad de la voluntad, la orientación del apetito racional. Las dos potencias son del alma, y tienen mutuos efectos, como si entre ambas hubiera una constante circularidad. Por ello es posible descubrir la primacía de una y de otra, conforme al punto de vista: en la orientación precede el entendimiento, en el orden del ejercicio va por delante la voluntad. Se puede decir que el hombre ama porque conoce, y conoce porque ama²⁹.

El pensamiento moderno, que había tenido su punto de partida en el racionalismo, terminó desacreditando la razón como incapaz de llegar a lo real, y pasando el cetro a la libertad, que domina la escena de la praxis en los dos últimos siglos. A su vez, hay también intentos de dar la primacía al *homo faber*, el que produce la técnica y con ella el señorío del hombre sobre el mundo. En realidad en las tres dimensiones el poder del hombre se desarrolla de modo singular. Se verifica la descripción aristotélica del *anima quodammodo omnia* por la mente y por la mano. El poder del hombre está en esa apertura a la totalidad. Cada una de las potencias admite grados de desarrollo, adquiere su plenitud cuando no sólo actúa hasta alcanzar el objeto, sino que consigue el método de hacerlo bien, como revestido de una segunda naturaleza mediante la adquisición de las virtudes. Esa potencia es capacidad que tiene que actualizarse, y sólo se logra en la recta orientación y armonía de las actividades. Conociendo, amando, dominando el mundo, el hombre manifiesta su rango especial, su dignidad singular³⁰.

Hay un tercer modo estructural del hombre en el cual se manifiesta de modo pleno la dignidad que le compete: es la realidad personal. El ser humano es una subsistencia, un ser personal. La dignidad de la persona le viene de la participación en los dos campos nobilitantes en la esfera del ser: la subsistencia y la espiritualidad. Por la primera, el ser humano subsiste en sí mismo y no depende de ningún otro al modo de los accidentes. El ser personal está en total oposición a esa suerte de inferioridad en el rango del ser: no puede ser parte, accidente, posesión de otro, algo abstracto y universal. Bien al contrario es un todo, un ser completo, realidad única e irrepetible, sujeto con interioridad, un ser libre que da origen a una realidad la cual sin él no se daría. Por la segunda el sujeto humano tiene acceso a su interioridad, posee la capa-

²⁸ SANTO TOMÁS, *De carit.* a. 2: «Proprium bonum hominis, in quantum est homo, est bonum rationis, eo quod homini esse est rationale esse».

²⁹ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 82 a. 3: «Simpliciter intellectus est nobilior quam voluntas». *De malo* q. 6 a. un.: «Intelligo quia volo, et utor aliis potentiis quia volo».

³⁰ Cfr. A. LOBATO, «La humanidad del hombre en Santo Tomás», en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Pont. Accad. di S. Tommaso, Città del Vaticano 1991-1992, vol. I, pp. 51-82.

cidad de conocerse, dispone de sí mismo, trasciende el tiempo y el espacio, tiene afinidad con el reino de los espíritus buenos y malos. La dignidad humana procede de la condición del ser personal. Esta realidad es análoga, sólo se verifica donde se da el espíritu, se dice de Dios, de los ángeles, de los hombres. La persona lleva consigo el rango de la más alta dignidad y nobleza. Tomás lo ha expresado en fórmula lapidaria: «La persona es lo más digno en todos los grados del ser»³¹.

1. 3. *La dignidad del destino humano.*

El destino del hombre nos ayuda a un nuevo descubrimiento de la dignidad humana. Tenemos que superar el escollo de la dificultad que presenta siempre la causa final. J. Monod ha dejado en claro la fuga de los científicos de una propuesta de la causa final en dar razón de la vida y del hombre: todo se puede explicar desde la necesidad de la materia, lo demás es obra del caso: *le hasard et la nécessité*. En realidad no hay tal explicación y menos de las cosas humanas. El recurso al caso sólo indica nuestra ignorancia de los procesos causales. La necesidad va con la materia y tampoco es una explicación causal ni estructural completa. De hecho, ni la vida en su principio, ni el pensamiento en la cima, se explican a través de esos dos factores.

La causa final es integrante de los procesos del ser, no solo de los humanos, sino también de los cósmicos. Lo que sí es real, es que algunos agentes conocen el fin y obran en vistas a él, otros no pueden conocerlo y no por eso dejan de estar ordenados hacia el fin, por quien los ha puesto en la existencia con una clara teleonomía. La certeza de que «Dios no juega a los dados», como decía Einstein, es la misma que los antiguos tenían cuando afirmaban que la naturaleza nada hace sin sentido. *Natura nihil facit frustra*. Donde hay orden hay finalidad. Tomás de Aquino nos ayuda a distinguir dos clases de orden, uno el de las partes en el todo, otro el de las cosas al fin³². Este *ordo rerum in finem* es el que decide del primero, *ordo partium in toto*. Porque es el fin el que dispone y mueve al agente para que dé principio al movimiento. Es también el fin el que dispone de la estructura de la materia en orden a que sea posible lograr el fin. Tomás recoge el ejemplo de Aristóteles, de la sierra que se dispone en su materia y forma para que sea capaz cortar la madera o el hierro. En realidad el fin está presente de un modo intencional en todo el proceso de la realidad. Hay una proporción entre fin y agente, como la hay entre materia, forma y fin. La finalidad es un principio que incide en la realidad y no es sólo una teoría³³.

Desde esa ordenación al fin se comprueba también la dignidad del hombre. Dios ha creado al hombre en vistas a un fin. Lo ha creado por amor, y ha querido darle u-

³¹ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 29 a. 3. Cfr. A. LOBATO, «La persona en el pensamiento de Tomás de Aquino», en *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Città del Vaticano 1974, vol. VII, pp. 754ss.

³² Cfr. SANTO TOMÁS, *In I Ethic.*, lect. 1, n. 1. Vide S. RAMÍREZ, *De ordine placita quaedam thomistica*, Salamanca 1965; y J. GARCÍA LÓPEZ, *Santo Tomás de Aquino, maestro del orden*, Madrid 1987.

³³ Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El realismo del principio de finalidad*, Buenos Aires 1965; y A. LOBATO, «Itinerario filosófico de R. Garrigou-Lagrange»: *Angelicum* XLII (1965) 53-116.

na estructura de tal naturaleza que sea capaz de vivir en comunión con él. Dios ha creado al hombre *capax Dei*, en expresión agustiniana³⁴, capaz de la trascendencia, capaz del ser, del bien y de la belleza. Esta huella de Dios en el hombre, bien impresa en su alma, es el origen de toda trascendencia, y el principio de este itinerario inacabado del hombre hacia la felicidad.

El hombre está hecho a la medida de Dios. Ésta es su alta dignidad. El fin ilustra esta nueva dimensión de todo lo humano. La dignidad está en función del fin a que se destina el hombre, todo hombre. Esta relación con el fin es principio radical del dinamismo humano, es la raíz de que el hombre se sienta siempre inclinado a trascender todo lo que hace, el principio de su divino descontento ante todo lo finito. La expresión agustiniana es la más acertada para esta realidad humana: «Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón se sentirá a disgusto mientras no descanse en Ti»³⁵. La relación el fin es como una fuerza de atracción que extiende lo humano hasta el infinito. La creatura humana recibe cierta infinitud de parte de Dios, conforme al modo como se encuentra unida a su fin. Tomás de Aquino establece una jerarquía de participación en este infinito en relación con la proximidad a él. La más alta dignidad compete a Jesucristo, en quien está unida la divinidad a la naturaleza humana, luego María, en tercer lugar quienes tienen la gracia, finalmente todo el universo en cuanto está ordenado a Dios. La dignidad admite esa cierta extensión al infinito allí donde Dios se hace presente³⁶.

Esta perspectiva acerca de la dignidad del hombre nos lleva a una conclusión importante. El hombre es un ser digno por el solo hecho de ser hombre. Hay en esta dignidad algo absoluto que va con el ser, por su origen, su estructura, su destino. Todo hombre tiene esta dignidad de tipo metafísico. El origen del ser por vía de creación divina, la naturaleza en la cual, junto con la materia, entra de modo prevalente el espíritu, la subsistencia personal, la vida inmortal, el destino de la comunión con Dios, son los componentes de la dignidad del hombre, de todo hombre, desde el momento en que comienza a ser y durante toda la eternidad. Es una dignidad substancial, que sigue al ser y por ello se encuentra en todo hombre. Por el hecho de ser intrínseca y constitutiva, no se puede perder.

Tal es el núcleo metafísico de la dignidad humana, principio y fundamento de cualquier otra clase de dignidad. Ésta es la que se refleja en todo rostro humano, sean cuales fueren sus obras, su comportamiento, y sea cual fuere la sociedad en que vive. Esta dignidad antecede a todas las demás y tiene una superioridad sobre ellas. Ésta es la dignidad que tiene que ser reconocida: de ella nacen los derechos y en ella se fundan los deberes. Hay, por tanto, algo absoluto en la dignidad de ser hombre. Todo rostro la revela y todo hombre debe respetarla. Es la dignidad metafísica la que acompaña a cuantos pueden decir con verdad: *homo sum!* Entre las maravillas que Dios ha puesto en el mundo ésta de la dignidad humana es la primera. Puede decir

³⁴ Cf. SAN AGUSTÍN, *De vera relig.* 22.

³⁵ SAN AGUSTÍN, *Confess.* I 1.

³⁶ SANTO TOMÁS, *In I Sent.* dist. 44 q. 1 a. 4: «Dignitas creaturae recipit quamdam infinitatem ex infinito cui comparatur, sicut natura humana in quantum est unita Deo».

con verdad Pico de la Mirándola: *Magnum miraculum est homo!* Puede escribir con su agudeza habitual el poeta Antonio Machado: *Por mucho que valga un hombre, nunca tendrá valor más alto que el de ser hombre*³⁷. Esa dignidad es anterior y superior, en el nivel del ser, a las que se siguen en los diversos oficios que el hombre ejerce. Por ello puede escribir Jaime Balmes: *Si para ser filósofo, tengo que dejar de ser hombre, renuncio a ser filósofo*³⁸.

2. LOS LÍMITES DE LA DIGNIDAD HUMANA

El hombre es digno por su mismo ser, pero su dignidad no es infinita. Los límites a esta dignidad en cierto modo sacra, le vienen de su misma realidad finita. Hay dos límites de lo humano, uno en el acto de ser que se actúa la esencia, otro en la materia que limita la capacidad de la forma. Esencia finita y materia concreta ponen vallas a la dignidad metafísica de lo humano. La finitud es condición de la creatura, y la materia es peso que agrava la condición espiritual del alma. No es justo concebir la corporeidad como elemento negativo de lo humano, porque el cuerpo es esencial, y es perfectivo como lo es el alma. Pero sí hay que reconocer la finitud como límite.

Por la materia entra el hombre en el espacio y en el tiempo, es un ser en el mundo, al cual llega como describía el mito griego, desnudo, descalzo y desarmado. Por ella está sometido a todo un cúmulo de necesidades que lo apremian a lo largo y ancho de su existencia³⁹. Por esta condición de ser finito y en condición corporal, el hombre está sometido a las necesidades de la materia. Nada cósmico le es ajeno: las leyes de los cuerpos, los procesos ascendentes y descendentes de la vida, la adquisición y pérdida de dotes, las miserias y el mal de la muerte. Desde la perspectiva bíblica hay otra miseria inherente al hombre, desde su primera caída: la del pecado, que concentra todo el misterio del mal en el mundo.

Esta condición en la que entran las miserias y afectan al ser mismo del hombre ha sido motivo de meditación constante. El libro de Job es un clásico que presenta esta cara de la existencia, la de las miserias. El hombre vive poco tiempo, pero su vida tiene muchas calamidades. Los filósofos estoicos habían descrito estas miserias de la vida con cierta fruición. Los medievales tuvieron su expresión más lograda en el libro de Lothario dei Conti di Segni, que describe crudamente la «miseria de la humana condición». Fray Luis de Granada tuvo su época de *fuga mundi* y en las meditaciones de Scalacoeli pone ante los ojos con pinceles de artista esta cara negativa de la existencia humana. El dolor es pedagogo del hombre y es quien lo empuja a meditaciones más profundas que el placer. Por eso cada época vuelve al análisis del problema de las congojas de la vida. El siglo XX parece haber superado todos los anteriores. El existencialismo ha prolongado los análisis de Heidegger sobre la realidad del ser humano, arrojado en el mundo, caído, errabundo, condenado a la muerte. El mal persi-

³⁷ A. MACHADO, *Juan de Mairena* XLVIII.

³⁸ J. BALMES, *El criterio*, BAC., Madrid 1950, p. 234.

³⁹ Cfr. PLATÓN, *Protag.* 321-322; y ARISTÓTELES, *De anima* III 4: 431 a 1.

gue a los hombres en su existencia y los alcanza de muchos modos. El optimismo parece vedado a los hombres en situación de exilio. La felicidad se da a cuentagotas, los males a cántaros. La existencia trágica pone a prueba a los hombres, a las culturas, y llama en causa esa profunda relación que el ser humano tiene con Dios. La experiencia del sufrimiento, de la desgracia, del mal, plantea de modo crudo la realidad de la existencia de Dios y de esas relaciones que la consideración metafísica presenta como sustrato de la dignidad.

El límite de la dignidad es cierto, pero no deja de ser problemático. Para los antiguos la admiración estaba en el origen de la filosofía, en cambio para los modernos, en grado mayor suele ser la experiencia del mal, la frustración y los absurdos que comporta la existencia. El dolor es compañero inseparable del hombre. Los cristianos hemos aprendido a dar solución al problema del mal y de la existencia trágica, desde el ejemplo de Jesús de Nazaret que asumió la condición humana y en el dolor de la pasión y de la muerte manifestó su amor y su gloria. La dignidad humana es cierta, pero se encuentra en situación de ser dignificada, y sólo en la redención de Jesucristo logra volver a su primer esplendor. Es aleccionador en la historia observar el desplome de todas las ideologías que han soñado una utopía humana en la cual no haya límites ni tenga cabida el mal. Han confundido el hombre con un dios, o al menos, con un Prometeo capaz de escalar el Olimpo. Todas han dejado huellas inhumanas, «caída de los dioses». La dignidad humana no es infinita, ni está por encima ni más allá del bien y del mal.

3. EL DESPLIEGUE DE LA DIGNIDAD

Finalmente el devenir es también condición de la dignidad humana desde su condición metafísica. El ser finito no se realiza de una sola vez, en un instante. Tiene que desplegar sus virtualidades, pasar de la potencia al acto, de lo posible a lo real y existente. Mientras los griegos pensaban que todo proceso es signo de imperfección y todo movimiento, excepto el local, es exclusivo de los seres sublunares, Aristóteles descubrió el paso de la potencia al acto como clave de todo devenir en el mundo e indicó un acto más profundo que es crecimiento en sí mismo y en una nueva actuación, y así delineó, mejor que Heráclito, lo que era el proceso de planificación en el ser a través del despliegue del acto fontal y de los actos del sujeto humano⁴⁰.

La dignidad humana está llamada, como el ser en proceso, a un crecimiento. Todo ser humano está invitado a seguir el consejo de Píndaro, *Llega a ser el que eres!* La apertura del ser humano a la totalidad, su vocación hacia la plenitud, van más allá de todo límite. Y esto es del orden del ser. Ciertamente lo vemos más factible en el niño que comienza, en el joven que descubre sus posibles caminos de ser hombre, que no en quienes ya han agotado el tiempo y se mueven con dificultad en el espacio. Pero también es verdad que la dimensión espiritual del hombre no decrece con los años, más bien, si ha adquirido la virtud, alcanza la dorada madurez de los sabios y

⁴⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima* II 5: 417 a 15.

prudentes, de los místicos y los santos. Ahí está la mayor dignidad. El santo es el hombre que logra el grado más alto de dignidad en el ser. El esplendor de lo divino se manifiesta en su imagen en el mundo.

Podemos cerrar estas consideraciones en torno a la dimensión metafísica de la dignidad humana. *Dignidad* no es una palabra vacía, no está desligada del ser, es un modo de expresar la condición humana, en relación con la proximidad y la distancia que le separa de Dios y le sitúa en el mundo. La dignidad del hombre tiene la respuesta a la cuestión que planteaba Max Scheler acerca del *puesto del hombre en el mundo*. No sólo se trata de un lugar central, en el cual se dan cita todos los elementos dispersos en el cosmos. Eso indica el nombre de *microcosmos*, aplicado al ser humano. Su puesto es además eminente, porque excede el mundo de los cuerpos. Esto que era obvio para la mentalidad clásica, resulta enigmático para la mentalidad científica de la hora actual. Prevalece hoy una tendencia a pensar la realidad de modo homogéneo, horizontal, cuantitativo. En ese caso el hombre, por más que ocupe el centro, es como dice Rostand, un átomo irrisorio en la inmensidad del espacio. El puesto del hombre, coherente con su dignidad metafísica, le corresponde por su participación en la escala del ser, en su acceso al orden espiritual, por el cual se convierte en sujeto personal, único, irrepetible, destinado a la comunión con Dios. El Salmo 8, comentado por Tomás con tanta penetración, sitúa al hombre en su puesto metafísico, ante Dios como imagen y amigo, un poco inferior a los ángeles, en sí mismo desbordante de gloria y dignidad, destinado a las relaciones interpersonales con los demás, señor del mundo. Esta regia dignidad compete a todo hombre. Así entró en el mundo el hombre, «coronado de gloria y de honor». De hecho él, por su condición de libre, abusó de su poder de decisión y alejado de Dios, perdió su realeza y pasó a ser esclavo y a vivir en un cierto exilio.

El cristiano tiene conciencia de esa dignidad perdida por la culpa del hombre y restaurada por el amor de Dios: Jesucristo, el redentor del hombre, Dios con nosotros, ha significado al hombre al hacerse como uno de nosotros. En el misterio de la encarnación se devela al hombre su dignidad. Esta dignidad singular del hombre tiene que proyectarse en otros dos horizontes: el de la vida personal digna, y el de la vida con dignidad en la sociedad⁴¹. Es ahí donde tienen su puesto los deberes, los derechos, la promoción, la significación. Porque hay un fundamento en el ser, hay una capacidad en el obrar, y todo un itinerario ético y jurídico de desarrollo. Estas dos nuevas dimensiones de la dignidad humana suponen el fundamento metafísico, pero no se identifican con él. La dignidad fontal es la cualidad inherente al ser espiritual. Pero la dignidad ética y la jurídica, apoyadas en esa capacidad de ser libre, pueden au-

⁴¹ Cfr. W. PANNENBERG, *Il destino dell'uomo*, Morcelliana, Brescia 1984, p. 14: «Atraverso la morte di Cristo il singolo è divenuto radicalmente indipendente da ogni pretesa assoluta che società e stato potevano avanzare sulla sua vita».

mentar o disminuir en tanto en cuanto se conformen con las exigencias de su ser o se aparten de ellas. La cultura actual está en situación de peligro porque deja de lado el «sentido moral», y abusa del poder legislar al margen de la ley natural.

Urge una restauración de la dignidad del hombre en las tres dimensiones, y no es posible sino desde la autoconciencia de la dignidad que compete a todo hombre. El siglo XXI tiene que hacer a la inversa otro «giro antropológico», capaz de develar al hombre la dignidad que le compete por el hecho de ser hombre, nada menos que *todo un hombre*, como decía Unamuno. Esta dignidad es una cualidad que sigue al ser y se realiza, de modos complementarios en tres niveles distintos: el metafísico como base, el ético como camino de la libertad, y el socio-jurídico como explicitación existencial de ambos. La dignidad integral del hombre abraza los tres niveles y exige una coherencia entre ellos. El retorno a la perspectiva metafísica es garantía de la nueva conciencia y de la posible conquista de esa dignidad olvidada.

ABELARDO LOBATO O. P.

Pontificia Universidad de los Estudios
de Santo Tomás de Aquino, Roma.

SER Y NO SER EN EL SOFISTA DE PLATÓN

Antes de entrar decididamente en el terreno metafísico para abordar la noción clave del no ser, que constituye el eje del diálogo, Platón trata de definir al sofista, recurriendo al pescador de caña para advertir la similitud que existe entre ambos. Tanto el sofista como el pescador se dedican a la caza; pero el primero es un cazador de jóvenes ricos y un mercader del conocimiento, pero un comerciante al por menor de los conocimientos que él mismo produce. Al mismo tiempo, discute incansablemente las ideas, tratando incluso de purificar las almas que se presumen de sabias, a fin de que puedan liberarse de sus errores y conocer las cosas tal como realmente son.

Platón caracteriza todavía al sofista como un contradictor de ideas y asimismo como un mago y un ilusionista, fabricante de imágenes engañosas, que, entre otras cosas, podrían inducirnos a pensar que «existe lo que no es, pues, de otro modo, lo falso no podría llegar a ser»¹. Indudablemente, «lo que no es» (τὸ μὴ ὄν) debe gozar de una cierta realidad, pues si no la tuviera no podría explicarse, ni justificarse lo falso (ψευδος), lo cual remite, de alguna manera, a lo que no es. Pero semejante afirmación implica contradecir palmariamente a Parménides, quien negaba rotundamente que «sean las cosas que no son» (εἶναι μὴ ὄντα), con lo cual Platón incoa aquí su presunto y temible parricidio del filósofo de Elea. Pero acaso, inquiere Platón, «¿nos atrevemos a pronunciar lo que no es en modo alguno?» (τὸ μηδαμῶς ὄν²). ¿A qué podemos aplicar la expresión «lo que es»? Ella no conviene, desde luego, a las cosas que son.

Algunos críticos estiman que, a esta altura del diálogo, Platón identifica ser y existir. Si consideramos la palabra «existir» etimológicamente, resulta indudable que los entes, para los griegos, no ex-sisten, en el sentido de que no provienen (*ex*) de ninguna parte, careciendo por tanto de origen, al no haber sido creados. Pero estimamos que los entes tampoco existen, en el sentido de que estén ejerciendo el ser o existir como algo distinto de lo que son. Los entes efectivamente *son*, y son reales y existentes, pero ello significa tan sólo que ejercen el ser en el sentido de ser lo que son. Por tal motivo, el término «ser» carece de toda connotación existencial, diluyéndose y disolviéndose en el seno de la esencia e identificándose, en consecuencia, con lo que el ente es. En tal sentido, el ser del ente, para usar la expresión heideggeriana, indica la esencia, y ser, para todo ente, significa ser lo que se es.

¹ *Sofista* 237a.

² *Sofista* 237b. A juicio de N. L. Cordero, a cuya traducción recurrimos frecuentemente, «el no-ser es el no-ser absoluto» (Cfr. PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1992, p. 386).

Ya que la expresión «lo que no es», continúa Platón, no puede aplicarse a lo que es, podría convenir a «algo» que no es; pero la noción de «algo» ya indica lo que una cosa es; habría entonces que decir «no algo», pero quien se exprese así no dice absolutamente nada. Con motivo de este texto, N. L. Cordero estima que Platón «intenta “construir” la noción de “nada”»³. Por el contrario, J. Marías escribe al respecto: «No hay palabra griega para decir *nada*: se dice *no ser* (en forma más débil, *me ón*, en forma más fuerte, *ouk ón*), pero en definitiva se trata de *no ser esto* o *no ser aquello*»⁴.

Pensamos que J. Marías tiene razón con respecto a Platón, en última instancia, como luego veremos, pero su juicio no es válido con referencia a Parménides. En un notable pasaje de su poema, el filósofo de Elea se pregunta acerca de un posible nacimiento del universo. En tal sentido, si el ente hubiese nacido, tendría que haber sido desde lo que no es (ἐκ μὴ ἔόντος); pero como «lo que no es», no resulta ni pensable ni expresable, es imposible que el ente haya provenido del no ser. Además, interroga Parménides, ¿qué necesidad lo habría hecho surgir antes o después, si procediera de la nada (τοῦ μηδενός)?

Indudablemente, pensamos que aquí está presente la idea de «nada» entendida como el no ser absoluto y Platón pareciera también visualizarlo cuando trata de pensar «lo que no es» valiéndose del número, aunque su intento finalmente fracasa. Al hablar de las cosas que no son, estamos recurriendo a la pluralidad, así como recurrimos a la unidad al mentar lo que no es. Sin embargo, no resulta correcto agregar lo que es, en este caso el número, ya sea la unidad, ya sea la pluralidad, a lo que no es, con lo cual, concluye Platón «no es posible, correctamente, ni pronunciar, ni afirmar, ni pensar lo que no es —en sí y de por sí (τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό)—, puesto que ello es impensable, indecible, impronunciable e in formulable»⁵.

«Lo que no es», por tanto, excluye tanto la unidad como la multiplicidad y no resulta posible obtener una teoría correcta acerca de él. Tal como decía Parménides, no se puede ni pensar, ni expresar «lo que no es», con lo cual también Platón, como decimos, pareciera advertir la nada como el no ser absoluto. Si esto fuera así, Platón habría concebido la nada como lo contrario del ser, aunque, como luego veremos, terminará finalmente desestimando tal idea, despojándola de toda significación filosófica⁶.

Pero, aún habiendo negado el ser, la unidad y la multiplicidad, ¿no se podría decir algo sobre «lo que no es»?⁷. Quizás nos ayude al respecto la noción de «imagen», ya que ella designa realmente lo que no es. Sin duda alguna, la imagen es verdaderamente, pero no es el objeto del cual es imagen, con lo cual Platón comienza a temer que «el no ser esté entrelazado con el ser mediante una combinación (συμπλοκή)» a la

³ PLATÓN, *Diálogos*, ed. cit., p. 388.

⁴ J. MARÍAS, «Filosofía y cristianismo»: *Cuenta y Razón* IV (1981) 15; texto citado por J. BALLESTEROS, *El problema de Dios y otros problemas*, Buenos Aires 1993, p. 21.

⁵ *Sofista* 238b.

⁶ Comentando este pasaje, N. L. Cordero escribe que Platón ha intentado «refutar la realidad de un no-ser absoluto, existencial» (PLATÓN, *Diálogos*, p. 392). Nos permitimos señalar que un no ser absoluto es la nada y que la nada no tiene ninguna realidad, ni, por ello, carácter existencial.

⁷ Cfr. *Sofista* 239b.

cual recurrirá después para hablar sobre la comunidad mutua que reina entre las formas. En suma, Platón advierte ya que «lo que no es, en cierto modo es»⁸, ya que la imagen es verdaderamente tal, aunque no sea el objeto que representa.

Por otra parte, Platón vuelve a reiterar que un pensamiento falso piensa lo que no es, en cuyo caso, lo que no es, de algún modo es, con lo cual se ve nuevamente tentado a cometer un parricidio: «En efecto, para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar a lo que no es a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que en cierto modo no sea»⁹. En este momento, Platón nos confiesa, en un texto conmovedor, que cuando «era joven, creía comprender claramente cuando se hablaba de esto que ahora nos tiene a mal traer, el no-ser»¹⁰.

Asimismo, Platón considera que tanto Parménides, como muchos de los filósofos que le precedieron, hablaron con ligereza acerca de los entes, debido a lo cual resulta necesario revisar sus opiniones. Al referirse a los filósofos llamados «pluralistas», por sostener la existencia de varios principios supremos, Platón les interroga sobre el sentido de la palabra *es* al afirmar que todas las cosas son lo caliente y lo frío: «¿Qué suponemos que es este “ser”?»¹¹. Pues si lo caliente «es» y lo frío «es», el ser no puede convenirles del mismo modo, con lo cual el ser sería como un «uno doble» por aplicarse a cosas opuestas. Si los pluralistas tienen razón, el ser resulta doble, pero si insisten en que tanto lo caliente como lo frío «son», entonces todos los entes son uno. Pero, ¿a qué llaman «ser» los que así opinan? Al pensar así, ellos estiman que hay algo único, y que él es «uno y total»¹². Sin embargo, Platón argumenta dialécticamente al respecto, destacando las dificultades insalvables que presenta tanto la determinación del ser como algo único como también las que implica la concepción del ser como algo doble. Habrá que considerar entonces, opina Platón, el pensamiento de los que se interrogaron por el ser con mayor pulcritud y entre los cuales se libra como un combate de gigantes acerca de la realidad (οὐσία)¹³.

Los que sostienen, como Demócrito, que todo es corpóreo, tendrán que admitir que las cosas reales son aquéllas que poseen la potencia de actuar y de padecer. Los amigos de las formas, en cambio, dirán que a las cosas reales o esencias, no les afecta ni el actuar ni el padecer. Pero, si esto último fuese así, o sea, si las esencias resultasen incompatibles con el devenir, quedarían excluidos de la realidad total de las cosas (τὸ παντελῶς ὄν), el cambio, la vida, el alma y el pensamiento.

Platón inquiere entonces si «lo que es» implica el cambio o el reposo, concluyendo que, si bien los abarca, resulta algo distinto de ellos. Si ellos, por otra parte, no tuvieran ninguna comunicación con «lo que es», no podrían ser. Tanto los que sostienen que todo cambia, como los que afirman que todo es inmutable, tendrán por

⁸ *Sofista* 240c.

⁹ *Sofista* 241d.

¹⁰ *Sofista* 243b.

¹¹ *Sofista* 243e.

¹² *Sofista* 245b.

¹³ Cfr. *Sofista* 246a.

ello que admitir una comunión entre las formas, en este caso, entre el ser, el cambio y el reposo. A partir de este momento, Platón habla indistintamente de entrelazamiento o combinación (συμπλοκή), comunión o comunidad (κοινωνία), mezcla (σύμμιξις) y participación (μέθεξις) de los géneros o ideas supremas entre sí. En tal sentido, Platón escoge las tres formas o géneros mayores, a saber, lo que es (τὸ ὄν), el reposo (στάσις) y el cambio (κίνησις) para ver cómo se comunican y se mezclan entre ellas. A juicio de Brochard, este segmento del diálogo constituye la piedra angular de todo el platonismo¹⁴.

Evidentemente, ya que tanto el reposo como el cambio «son», el ser se mezcla con ambos. Cada uno de ellos, por su parte, resulta diferente (ἕτερον) de los otros dos, pero es igual a sí mismo. Lo mismo y lo diferente se distinguen del cambio y del reposo, aunque estos últimos participan de los primeros. Por otro lado, si el ser y lo mismo se identificaran, el cambio y el reposo tendrían también que coincidir, dado que ambos son. Resulta, por ello, imposible, que el ser y lo mismo convengan, con lo cual se debe añadir lo «mismo» como cuarta forma. Por otro lado, lo «diferente» debe considerarse como la quinta forma suprema, ya que «cualquier cosa que sea para nosotros absolutamente diferente —anota Platón— lo es por necesidad en función de otra cosa»¹⁵. Y esta última forma penetra y atraviesa todas las otras: «Cada una de ellas, en efecto, es diferente de las demás, pero no por su propia naturaleza, sino porque participa de la forma de lo diferente»¹⁶.

Con el propósito de pasar revista a cada una de las formas, Platón comienza analizando la idea de cambio o movimiento, la cual se presenta en primer lugar, como diferente del reposo, aunque ella «sea» por participar del ser o lo que es: (Ἔστι δέ γε διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος¹⁷). Al respecto, no nos parece pertinente decir que el cambio «existe» por participar del ser. El cambio «es», o sea, es real, porque participa de «lo que es». Reiteramos que, a nuestro entender, no resulta totalmente legítimo traducir εἶναι por «existir», ni οὐσία por «existencia», como propone A. Diès, ni τὸ ὄν por «lo que existe», teniendo en cuenta la índole tan netamente esencialista de la ontología platónica.

Por otra parte, el cambio resulta una idea diferente del género lo «mismo», aunque sea lo mismo, en tanto que participa de esta idea. Por tal motivo, el cambio es lo mismo y no es lo mismo, y Platón aclara que al decir esto no lo hace en el mismo sentido. El cambio es lo mismo por participar del género lo «mismo», pero no se identifica con el género citado, por comulgar en la idea de lo «diferente». El cambio resulta entonces distinto de lo «diferente», como así también de lo «mismo» y del «reposo». Pero él es también distinto del género «ser» por la comunidad que él mantiene con lo «diferente», aunque él indudablemente «es» por participar de «lo que es».

¹⁴ Nos permitimos señalar aquí que, si bien la expresión τὸ ὄν puede traducirse por «el ente» o por «el ser», ella indica siempre «lo que es», o sea, un sujeto (lo que) ejerciendo el ser (es). Si quisiéramos trasladar el τὸ ὄν a nuestro idioma con una sola palabra, tendríamos que forjar el neologismo «lo siente», es decir, lo que está siendo, lo que es.

¹⁵ *Sofista* 255d.

¹⁶ *Sofista* 255e.

¹⁷ *Sofista* 256a.

Por tanto, parece ineludible afirmar que hay no ser no sólo con respecto al cambio, sino también con relación a todas las otras formas. En efecto, al participar de lo «diferente», cada uno de los géneros resulta distinto del ser y, por ello, sin duda alguna, se inscribe en el no ser. En tanto que participan del ser, las formas son, pero en la medida en que participan de lo «diferente», resultan distintas del ser, y, por tal motivo, no son. Hay, por ende, alrededor de cada forma, «multiplicidad de ser, infinita cantidad de no ser»: πολὺ μὲν ἔστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλῆθει τὸ μὴ ὄν¹⁸.

Por otro lado, si un ente es, los otros entes no son, por ser distintos del primero, y resultan distintos del primero por no ser lo que él es. A su vez, si estos entes son, el primero no es, por ser distinto de lo que estos entes son. De ello se desprende que el no ser (μὴ ὄν) no señala algo contrario (ἐναντίον) del ser, sino tan sólo algo diferente (ἕτερον), con lo cual Platón asienta uno de los hitos fundamentales de su pensamiento.

Una cosa «es», en la medida misma en que es lo que es; pero, al resultar distinta de cualquier otra cosa, por comulgar con lo «diferente», es la razón o fundamento último del no ser platónico, de modo tal que si ser significa ser lo que se es, no ser significa no ser eso que se es, por ser otra cosa. De esta manera, y por insólito que pueda parecer, el ser y el no ser conviven simultáneamente en una ontología como la platónica.

Una vez más, se puede apreciar aquí la concepción típicamente esencialista del ser. En tal sentido, la piedra es, en la medida en que es lo que es; pero por no ser planta, ni animal, ella no es. Como lo señala notablemente Platón, las cosas miles y miles de veces son, infinitas veces no son.

«En una doctrina donde “lo mismo” —escribe Gilson al respecto— es la condición del ser, “lo otro» es la condición del no ser. En consecuencia, en lugar de concebir el ser como excluyendo el no-ser, habrá necesariamente que sostener que, ya que ser lo mismo que sí es, al mismo tiempo, ser otro que el resto, ser es, al mismo tiempo, no ser. ¿Cómo sostener aún con Parménides, que es imposible que el no-ser sea? Alrededor de lo que cada cosa es, y establecido necesariamente por su ser mismo, surge la inmensa multiplicidad de lo que ella no es. Por una vez que cada ser es lo que él es y que, por tal motivo, es, hay una infinidad de veces que él es distinto de lo que él es, y que, por tal razón, él no es. Así, el no-ser se instala en el corazón mismo del ser, la mezcla de los géneros resulta la regla y el todo homogéneo de Parménides se abre a todas las contradicciones»¹⁹.

Y así como lo no-bello es, y lo no-justo es, también el no-ser es, con lo cual Platón estima haber «desobedecido a Parménides más de lo permitido»²⁰. En tal sentido, A. Diès ve en el *Sofista* la negación misma de la tesis parmenídea. Pero pensamos que Platón no ha cometido ningún parricidio, porque más que negar simétricamente la tesis de Parménides, ha propuesto una nueva noción del no ser y, con ello, una noción distinta del ser.

¹⁸ *Sofista* 256e.

¹⁹ É. GILSON, *L'être et l'essence*, 2e. éd., Vrin, Paris 1962, p. 37.

²⁰ *Sofista* 258c.

Si la palabra «ser» gozase de la misma significación en uno y otro autor, se podría hablar de un parricidio, pero como posee un sentido distinto, ambas posturas no se contraponen; antes bien las dos resultan legítimas, e incluso, absolutamente compatibles entre sí. En efecto, cuando Parménides afirma que la vía de la verdad consiste en decir y pensar que el ente «es», está entendiendo el ser como el *estar siendo* del ente y cuando se refiere al no ser, del cual el ente no puede provenir, ni proceder, está visualizando el no ser como la nada absoluta. En cambio, como hemos visto, el ser para Platón significa el ser lo que se es y el no ser, finalmente, quiere decir ser algo «diferente». Sin duda alguna, para ambos filósofos las cosas «son», pero que «sean» significa para Parménides que *están siendo*, mientras para Platón significa que *están siendo lo que son*. En el primer caso, el término «ser» goza de un relieve que podríamos llamar «existencial», mientras en el segundo posee una dimensión «esencial». «Uno puede estar seguro de encontrarse en la tradición del platonismo auténtico —anota Gilson— cada vez que las nociones de existencia y de nada son remitidas a las nociones puramente esenciales de lo mismo y de lo otro, *de eodem et diverso*»²¹.

En todo caso, el parricidio platónico habría consistido en sustituir la índole existencial que tienen ambas expresiones en el pensamiento parmenídeo por una dimensión puramente esencialista de las mismas, lo cual se asocia, por otra parte, con el olvido del ser pregonado por Heidegger. En efecto, Parménides reparó en el ser del ente, en el hecho de que el ente *sea*, y no se interesó, como lo hará más tarde Platón, por *lo que* el ente es. Por ello, tanto en la filosofía platónica como también en la aristotélica, la esencia ha encubierto y eclipsado al ser, pues ella se ha confesado como la raíz única y última de lo real.

Por otro lado, ambas posturas no son, en última instancia, antagónicas, porque el ente puede, a la vez, *ser*, como lo subraya Parménides, y *ser lo que es*, como destaca Platón, tal como Santo Tomás lo afirmará siglos después con su célebre tesis acerca de la composición real de *essentia* y *esse*, que afecta a toda cosa creada. De acuerdo con esta tesis, todo ente ejerce el ser (*esse*) y, al mismo tiempo, tiene una *essentia* por la cual es lo que es. Si un ente designa «lo que es» o «lo que está siendo», Parménides reparó en el «es» o «estar siendo» del ente, mientras Platón visualizó exclusivamente el «lo que». Santo Tomás, por su parte, conjugando ambos aspectos, y asumiendo la noción aristotélica de «acto», sostendrá que el «es» actualiza el «lo que», o sea, la esencia, haciendo de ella y con ella un ente realmente existente.

Asimismo, Platón asevera que existe una forma (εἶδος) que corresponde al no ser: «El no ser se nos mostró como un cierto género»²², esparcido por todos los seres. «La existencia del no-ser se establece —acota A. Diès— al remitir el εἶδος del no-ser al εἶδος de lo otro»²³. Pero Platón aclara inmediatamente, que, al sostener que el no ser es, no se está refiriendo a algo contrario del ser. De este no ser, o, como antes decía, de «lo que no es en sí y de por sí», hace ya mucho tiempo que se ha des-

²¹ É. GILSON, *Le thomisme*, 6e. éd., Vrin, Paris 1965, pp. 54-55.

²² *Sofista* 260b.

²³ A. DIÈS, *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Vrin, Paris 1932, p. 2.

pedido, no preocupándose por saber «si es o no es, si es racional o completamente irracional» (ἄλογον)²⁴.

Algunos autores, como Bréhier, estiman que Platón ha distinguido entre el no ser relativo o lo diferente y el no ser absoluto o la nada²⁵. Mas, teniendo en cuenta que la noción de «nada» excluye de suyo y espontáneamente todo tipo de existencia y realidad, como también toda racionalidad, resulta difícil pensar que Platón la esté considerando, dado que no quiere preguntar acerca de ella, si es o no es, si es racional o no. De todos modos, y aún en el caso de que el no ser como lo contrario del ser, fuese la nada absoluta, al despedirse de él está cancelando el no ser de Parménides y quitándole a la idea de nada todo relieve filosófico.

El ser y lo diferente penetran todos los géneros, y éstos son en la medida en que participan del ser, pero no son cuando participan de lo diferente, ya que, al hacerlo, resultan distintos del ser y, debido a ello, no son. En tal sentido, las cosas «en muchos casos son, y, en muchos otros, no son»²⁶.

El no ser se mezcla también con el juicio y con el discurso (λόγος). Si no fuera así, no habría juicios, ni discursos falsos, los cuales expresan lo que no es. Pero «nadie piensa —argumenta el sofista— ni dice lo que no es: pues el no ser no participa en modo alguno de la realidad (οὐσία)»²⁷.

Por su parte, la realidad (οὐσία) resulta expresada por dos tipos de sonidos: el verbo, que indica las acciones, y el nombre, que señala el sujeto que las ejecuta. En el discurso verdadero, ambos se combinarán a fin de expresar algo acerca de lo que los seres son, y en el falso, manifestarán cosas diferentes de las que son. Aunque no sea quizás el objetivo principal del diálogo, éste tiene como «fin confesado —escribe Diès al respecto— resolver el problema del error; para establecer la posibilidad del error, se trata de demostrar la existencia del no-ser»²⁸.

Refiriéndose finalmente a la técnica productiva, Platón considera que es por obra de un dios artesano «como llega a ser todo cuanto antes no era»²⁹. Indudablemente, no se trata aquí de un surgimiento de lo que es a partir de lo que no es, porque del no ser como algo contrario del ser, o sea de la nada, Platón se ha despedido definitivamente.

Como ya lo había anticipado Parménides, el universo no pudo haber nacido, porque de haber surgido tendría que haber sido desde la nada, pero como ésta no es ni pensable, ni expresable, como también el mismo Platón lo reafirmará, resulta total-

²⁴ *Sofista* 259a.

²⁵ É. BRÉHIER, *Études de philosophie antique*, P.U.F., Paris 1955, p. 257. En igual sentido, N.L. Cordero estima que «Platón mismo afirma que él utiliza “no ser” con dos significaciones distintas: lo contrario del ser y lo diferente del ser» (PLATÓN, *Diálogos*, pp. 441-442). Y concluye: «Ambas significaciones (la existencial y la que indica mismidad o identidad) coexisten en el *Sofista*» (*Ibid.*, p. 442).

²⁶ *Sofista* 259b.

²⁷ *Sofista* 260d.

²⁸ A. DIÈS, *Op. cit.*, p. 1.

²⁹ *Sofista* 265c.

mente descartada una emergencia radical de las cosas. Los entes *están siendo* para Parménides y *están siendo lo que son* para Platón desde siempre y para siempre.

RAÚL ECHAURI (†)³⁰

³⁰ Este artículo póstumo del Dr. Raúl Echauri se publica gracias a la amable autorización de la Sra. Úrsula Hellwig de Echauri. La Dra. Silvana Filippi, profesora de la Universidad Nacional de Rosario, ha tenido a su cargo la preparación final del texto en vistas de su edición en la presente entrega de *Sapientia*.

FEMINISMO Y TERCER MILENIO¹

Al llegar la plenitud de los tiempos,
envió Dios a su Hijo, nacido de mu-
jer (Gál. 4,4).

1. LA CONCEPCIÓN TOMISTA DE LA MUJER Y LA NATURALEZA FEMENINA

«El género neutro es informe, pero lo masculino es formado y distinto, y de modo similar lo femenino. Y por esto está convenientemente significada por el género neutro la esencia común, pero por lo masculino y lo femenino, algún sujeto [es] determinado en la naturaleza común»².

Santo Tomás presenta su concepción acerca de la mujer tomando como punto de partida la posición aristotélica y algunos pasajes de las Sagradas Escrituras entendidos dogmáticamente. Siguiendo al Filósofo en su *Comentario a la Metafísica*, se plantea si el hombre y la mujer son de diferentes especies o contrarios dentro de la misma³. Precisa que la diferencia que proviene de la forma es la que genera diversidad de especies, pero no la que proviene de la materia. Así, observa que macho y hembra son cualificaciones propias del animal implicadas en la definición de uno y otra, pero que le convienen por la materia y el cuerpo⁴. La prueba de esto se encuentra en que la misma esperma puede producir un macho o una hembra, según la diversidad de las circunstancias, lo cual no sería posible si ellos fueran de diferentes especies, ya que

¹ Comunicación leída en la XX Semana Tomista celebrada por la Sociedad Tomista Argentina en Buenos Aires del 5 al 9 de septiembre de 1995.

² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I q. 31 a. 2 ad 4um.

³ «Masculus et femina sunt proprie passionis animalis, quia animal ponitur in definitione utriusque. Sed non conveniunt animali secundum substantiam et formam, sed ex parte materiae et corporis. Quod patet ex hoc, quod idem sperma potest fieri masculus et femina, secundum quod diversimode patitur aliquam passionem; quia cum fuerit calor operans fortis, fiet masculus; cum autem erit debilis, fiet femina. Hoc autem non posset esse vel contingere, si masculus et femina differrent specie. Non enim ex uno semine diversa secundum speciem producuntur. Quia in semine vis est activa, et omne agens naturale agit ad determinatam speciem, quia agit sibi simile. Unde relinquunt quod masculus et femina non differant secundum formam, nec sunt diversa secundum speciem» (*In X Metaphys.*, lect. 11, n. 2134; cfr. 2127-2135). Cfr. G.-C. CAPELLE, *Saint Thomas féministe?*, Vrin, Paris 1982.

⁴ «Anima rationalis non est ex traduce, sed a Deo creata [...] Quintuplex autem hic cadit distinctio inter homines: una secundum sexum corporeum, et hanc excludit, dicens ubi non est masculus et foemina, quia non differunt mente, sed secundum sexum corporeum» (*In Epist. ad Coloss.*, cap. 3, lect. 2)

en aquel está el principio activo que determina la especie: el mismo semen no puede producir entes de distinta especie. Entonces, como lo masculino y lo femenino no difieren según la forma, en el sentido metafísico de la palabra, el varón y la mujer no son distintos según la especie. Tal es la conclusión a la que siempre se atenderá el Aquinate. Cualquiera sea la perfección o la imperfección de tales o cuales individuos de la especie, cualquiera que pueda ser la debilidad de la naturaleza femenina, jamás abandonará este principio absoluto: la mujer es un ser humano completo, que, además, por el carácter subsistente de su forma sustancial tiene la individualidad por la forma con referencia a un cuerpo también individuado⁵.

El hombre, como todo animal superior, engendra *per coitum*: la fuerza activa está en el semen masculino y la materia del feto es provista por la mujer⁶. Por tanto, en la generación el varón es considerado principio determinante, actual, el que educa la forma, mientras que la mujer se toma como principio determinado, potencial, mate-

⁵ «Quaedam enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem, quem habet ad formam specialem, sicut masculinum et femininum in animalibus, quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in X *Metaph.* Unde remota forma animalis dicta accidentia non remanent nisi aequivoce. Quaedam vero consequuntur materiam secundum ordinem, quem habet ad formam generalem, et ideo remota forma speciali adhuc in ea remanent, sicut nigredo cutis est in aethiope ex mixtione elementorum et non ex ratione animae, et ideo post mortem in eis remanet. Et quia unaquaeque res individuatur ex materia et collocatur in genere vel specie per suam formam, ideo accidentia, quae consequuntur materiam, sunt accidentia individui» (*De ente et essentia* 5). «Tria sunt genera accidentium: quaedam enim causantur ex principiis speciei, et dicuntur propria sicut risibile homini; quaedam vero causantur ex principiis individui. Et hoc dicitur quia, vel habet causam permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia inseparabilia, sicut masculinum et femininum et alia huiusmodi; quaedam vero habent causam non permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia separabilia, ut sedere et ambulare. Est autem commune omni accidenti quod non sit de essentia rei, est ita non cadit in definitione rei. Unde de re intelligimus quod quid est, absque hoc quod intelligamus aliquid accidentium eius. Sed species non potest intelligi sine accidentibus quae consequuntur principium speciei. Potest tamen intelligi sine accidentibus individui etiam inseparabilibus; sine separabilibus vero esse potest non solum species, sed et individuum. Potentiae vero animae sunt accidentia sicut proprietates. Unde licet sine illis intelligatur quid est anima, non autem animam sine eis esse est possibile neque intelligibile» (*De anima* a. 12 ad 7um). «Licet corpus non sit de essentia animae, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus, in quantum hoc est ei essentiale, quod sit corporis forma; et ideo in definitione animae ponitur corpus. Sicut igitur de ratione animae est quod sit forma corporis, ita de ratione huius animae, in quantum est haec anima, est quod habeat habitudinem ad hoc corpus» (*De spirit. creat.* a. 9 ad 4um). «Si natura animae haberet integram speciem, ita quod secundum se crearetur, ratio illa procederet, ut per se in principio crearetur, sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore» (*Summ. theol.* I q. 90 a. 4 ad 1um; cfr. ad 2um); cfr. *De ente et essentia* 5-6; *In II De anima*, lect. 5; *Summ. theol.* I q. 47 a. 2.

⁶ «Animalibus vero perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum, virtus vero passiva secundum sexum femininum» (*Summ. theol.* I q. 92 a. 1). «In omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva. Unde, cum in omnibus in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit mare, virtus vero passiva sit in femina; naturae ordo exigit ut ad generandum conveniant per coitum mas et femina» (*Ibid.* I q. 98 a. 2). «In animalibus perfectis, quae generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundum Philosophum in libro *De generat. animal.*; materia autem foetus est illud quod ministratur a femina» (*Ibid.* I q. 118 a. 1 ad 4um).

rial⁷. Esta oposición activo-pasiva, esta relación acto-potencial, que distingue los sexos, sugiere la superioridad masculina y su consiguiente aplicación a las funciones sociales. Los hombres son mas fuertes físicamente, van a la guerra y gobiernan; en cambio, las mujeres, más débiles, se dedican a las tareas domésticas.

Si es así, en un matrimonio, lo mejor será que el hombre domine a la mujer que, por su *infirmetas* (debilidad), necesita ser dirigida por quien tiene mas discernimiento⁸: si el marido es jefe de familia, no es señor de su mujer más que en la casa. Pero es una sumisión política y no servil, del libre («causa de sí», «agente») y no del esclavo, por el propio beneficio de la mujer y no por la utilidad que el siervo brinda al amo⁹. De ahí, que Santo Tomás critique a los bárbaros¹⁰ por no distinguir el fin del

⁷ «Id quod ad perfectius est desiderabilius est, mares autem comparantur ad feminas sicut perfectum ad imperfectum» (*In Iob* cap. 1, n. 64). «Naturaliter masculinum est melius, et femininum deterius; et masculus principans, femina autem subiecta» (*In I Polit.*, lect. 3, n. 11, ed. R. Busa). «Ad quamlibet generationem oportet duo concurrere: scilicet agens quod inducit formam, et patiens quod offert materiam; nec haec duo in idem reducuntur, cum nihil patiatur vel moveatur a seipso: in omnibus enim viventibus perfectis in quibus est sexus distinctio, femina se habet ut patiens et materiam ministrans et mas se habet ut agens et formam inducens, ut in XV *De animal.* dicitur. Unde non poterat compleri generatio humana nisi per coniunctionem maris et feminae; propter quod mulier in adiutorium viri facta dicitur, Gen. 2» (*In II Sent.* dist. 20 q. 1 a. 2). «Mulier subditur viro propter imbecillitatem naturae quantum ad vigorem animi et quantum ad robur corporis» (*In IV Sent.* dist. 44 q. 1 a. 3 ad 2um). «Sexus masculinus est nobilior quam femineus» (*Summ. theol.* III q. 31 a. 4 ad 1um).

⁸ «Mulierculas, quae sunt minoris discretionis et sexus fragilioris» (*In Epist. Ad Tim.* cap. 3, lect. 2). «Duplex est subiectio. Una servilis, secundum quae praesidens utitur subiecto ad sui ipsius utilitatem, et talis subiectio introducta est post peccatum. Est autem alia subiectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subiectis ad eorum utilitatem et bonum. Et ipsa subiectio fuisset etiam ante peccatum, defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alio sapientiores gubernati non fuissent. Et sic tali subiectione naturaliter femina subiecta est viro, quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis» (*Summ. theol.* I q. 92 a. 1 ad 2um).

⁹ «Mulier autem ex natura habet subiectionem, et non servi» (*In IV Sent.* dist. 25 q. 2 a. 2 ad 4um). «Manifeste apparet inconveniens esse si mulier virum dimittere possit: cum mulier naturaliter viro subiecta sit tanquam gubernatori; non est autem in potestate eius qui alteri subiicitur, ut ab eius regimine discedat. Contra naturalem igitur ordinem esset si mulier virum deserere posset. Si ergo vir deserere posset mulierem, non esset aequa societas viri ad mulierem sed servitus quaedam ex parte mulieris» (*Summ. c. Gent.* III 123). «Dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque, et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominos dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur, sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset. Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui, ut dicitur in principio *Metaph.*; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum. Propter quod, in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem. Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune»

siervo del fin de la mujer, conforme a sus distintos atributos¹¹:

«Así, la naturaleza no hace que uno se ordene a diversos oficios, sino que destina a uno a una tarea, y por esto, la mujer no está destinada por naturaleza a servir, sino a engendrar»¹².

Este oficio propio de la mujer de engendrar hijos, de ser madre, es lo que, en primer lugar, rescata Santo Tomás del término «matrimonio»: «También puede decirse matrimonio como “tarea de madre”, es decir, su oficio, porque a la mujer incumbe máximamente el oficio de educar»¹³, aunque esto no descarte la tarea del padre, pues, la mujer sola no basta para la crianza de los hijos, y más específicamente se hace necesario su aporte por la perfección de su razón para enseñar y su más fuerte poder para castigar¹⁴. También significa «el que cuida a la madre»: «A saber, el varón, porque lo más pronto posible tiene que ser defendida y protegida»¹⁵. Pero, en cualquier caso, propone para la relación entre el marido y la mujer una igualdad de proporción, no aritmética: «Así como se tiene el varón a la esposa en el acto conyugal y en la administración de la casa en aquello que a él pertenece, así la esposa se tiene al varón en aquello que a ella corresponde; y, según esto, se dice que son iguales al entregar y pedir lo debido»¹⁶. No sólo se unen en vistas de la procreación, como ocurre en los animales brutos, sino también para llevar una vida apropiada, tienen diversas ac-

(*Summ. theol.* I q. 96 a. 4).

¹⁰ «Apud barbaros femina et servus habentur quasi eiusdem ordinis; utuntur enim feminis quasi servis, potest autem hic esse dubium qui dicantur barbari» (*In I Polit.*, lect. 1, n. 14).

¹¹ «Femina et servus naturaliter distinguuntur. Femina enim naturaliter est disposita ad generandum ex alio; non autem est robusta corpore, quod requiritur in servo» (*In I Polit.*, lect. 1, n. 12).

¹² *In I Polit.*, lect. 1, n. 13.

¹³ *In IV Sent.* dist. 27 q. 1 a. 1.

¹⁴ «Non sufficeret ad hoc sola femella. Unde manifestum ex divina providentia est naturaliter inditum mari in talibus animalibus, ut commaneat femellae ad educationem fetus. Manifestum est autem quod in specie humana femina minime sufficeret sola ad proles educationem: cum necessitas humanae vitae multa requirat quae per unum solum parari non possunt. Est igitur conveniens secundum naturam humanam ut homo post coitum mulieri commaneat, et non statim abscedat [...] Rursus considerandum est quod in specie humana proles non indiget solum nutritione quantum ad corpus, ut in aliis animalibus; sed etiam instructione quantum ad animam [...] Ad hanc etiam instructionem longum tempus requiritur. Et tunc etiam, propter impetus passionum, quibus corrumpitur aestimatio prudentiae indigent non solum instructione, sed etiam repressione. Ad haec autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est et ratio perfectior ad instruendum, et virtus potentior ad castigandum» (*Summ. C. Gent.* III 122).

¹⁵ *In IV Sent.*, loc. cit., ibid.

¹⁶ «Duplex est aequalitas, scilicet quantitatis, et proportionis. Aequalitas quidem quantitatis est quae attenditur inter duas quantitates eiusdem mensurae, sicut bicubiti ad bicubitum; sed aequalitas proportionis est quae attenditur inter suas proportionales eiusdem speciei, sicut dupli ad duplum, loquendo ergo de prima aequalitate, vir et uxor non sunt aequales in matrimonio neque quantum ad actum conyugalem, in quo id quod nobilius est, viro debetur; neque quantum ad domus dispensationem, in qua uxor regitur, et vir regit. Sed quantum ad secundam aequalitatem sunt aequales in utroque: quia sicut tenetur vir uxori in actu conyugali et dispensatione domus ad id quod viri est, ita uxor viro ad id uxoris est; et secundum hoc dicitur in Littera, quod “sunt aequales in reddendo et petendo debitum”» (*In IV Sent.* dist. 32 q. 1 a. 3).

tividades y se auxilian mutuamente¹⁷. Esto incluye esta afirmación categórica:

«Aunque el padre sea más digno que la madre, sin embargo, en torno de los hijos es más oficiosa la madre que el padre. Porque la mujer está hecha principalmente para esto: ser para el hombre en auxilio de la prole; en cambio, el varón, no; de donde pertenece más a la índole del matrimonio la madre que el padre»¹⁸.

El Doctor Angélico cree encontrar en las Sagradas Escrituras las pruebas de esa supuesta jerarquía varón-mujer, pero en realidad, no es más que su interpretación de los textos. Así, cuando comenta la creación de la mujer¹⁹, afirma que ella es un ser *deficiens* por su no semejanza con el ser humano perfecto que es el varón, y *occasionatum* por haber sido producida por azar, sin la intervención de una voluntad humana, imprevisible en sus causas²⁰. Sin embargo, por ocasional que ella sea por relación a la naturaleza particular del padre, respecto de la naturaleza universal está ordenada por la intención de Dios, autor de la naturaleza, a la obra de la generación. La igualdad de los sexos queda nuevamente salvada en la misma cuestión:

«Fue conveniente que la mujer fuera formada de la costilla del varón, primero, para significar que entre el varón y la mujer debe haber una unión social, no que la mujer deba mandar al varón, y por esto no fue formada de la cabeza, ni que deba ser despreciada por el varón, como si estuviera sujeta servilmente, y por esto no fue formada de los pies. Segundo, por el sacramento, porque del costado de Cristo que duerme en la cruz salieron los sacramentos, es decir sangre y agua, por los que queda instituida la Iglesia»²¹.

Pero aquella inferioridad natural declarada por Aristóteles y de la cual Santo Tomás no logró desprenderse totalmente, es ilustrada por la escena del pecado original (Gén. 3). Aquel *occasionatus* (de *occasio*), también significó en el cristianismo «ocasión para pecar»: la mujer, más fácilmente seducible por su falibilidad, e instrumento apropiado en razón de su intimidad con el varón, es la que instiga, pero es él el responsable principal²² y de quien todo hombre recibe la mancha del pecado²³, afirma

¹⁷ Cfr. *In Isaiam*, cap. 4, n. 1.

¹⁸ *In IV Sent.*, loc. cit., *ibid.*

¹⁹ «Per respectum ad naturam particularem, femina est aliquid deficiens et occasionatum. Quia virtus activa quae est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum, secundum masculinum sexum, sed quod femina generetur, hoc est propter virtutis activae debilitatem, vel propter aliquam materiae indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco [...] Sed per comparisonem ad naturam universalem, femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturae universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturae. Et ideo instituendo naturam, non solum matrem, sed etiam feminam produxit» (*Summ. theol.* I q. 92 a. 1 ad 1um). Cfr. ad 2um.

²⁰ Cfr. el empleo del término griego αὐτομάτος en ARISTÓTELES, *De generat. animal.* IV 2.

²¹ *Summ. theol.* I q. 92 a. 3. Cfr. a. 4.

²² «Homo compositus est ex duplici natura, intellectiva scilicet et sensitiva. Et ideo diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccando dupliciter. Uno quidem modo, ex parte intellectus, in quantum promisit divinitatis similitudinem per scientiae adeptionem, quam homo naturaliter desiderat. Alio modo ex parte sensus. Et sic usus est his sensibilibus rebus quae maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eadem specie, tentans virum per mulierem» (*Summ. theol.* II-II q. 165 a. 2).

²³ «Peccatum originale a primo parente traducitur in quantum ipse movet ad generationem naturum, unde dictum est quod, si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, origina-

ción corroborada por la tradición judía. Sin embargo, por otra parte, intenta demostrar que la acción de Eva sobre el «jefe de la humanidad» es determinante, lo cual agrava su responsabilidad, superando la de Adán²⁴.

Lo cierto es que en el plano estrictamente teológico-doctrinal, declara la igualdad entre varón y mujer. En primer lugar, al comparar la circuncisión, para los varones judíos, con el bautismo, que contiene toda la eficacia de Cristo, causa universal de la salvación, y más aun en relación con la vida eterna²⁵:

“No se debe pensar que en los cuerpos de los resucitados falte el sexo femenino, como algunos creyeron. Porque, como por la resurrección hayan de ser reparados los defectos de la naturaleza, no se quitará a los cuerpos de los resucitados nada de cuanto pertenece a la perfección de la misma. Pero, así como los restantes miembros del cuerpo pertenecen a la integridad del mismo, así también pertenecen los que sirven a la generación, tanto en los varones como en las mujeres. Luego, resucitarán estos miembros en unos y en otras [...] Igualmente, la debilidad del sexo femenino tampoco se opone a la perfección de los resucitados. Pues no es una debilidad ocasionada por un desvío de la naturaleza, sino intentada por ella misma. Incluso esta misma distinción de la naturaleza en los hombres demuestra su perfección y la sabiduría divina, que dispone todas las cosas con cierto orden»²⁶.

Y, por último, afirma que María, llamada por un don excepcional de Dios a una primacía de gracia, es una mujer dispuesta de una naturaleza al menos equivalente a la de todo ser humano²⁷. Todo lo que Jesucristo tiene de humanidad, lo tiene recibido de su Madre, desde la Anunciación. Cuando Santo Tomás responde por qué es conveniente que le fuera anunciado a la Virgen que iba a concebir al Salvador, destaca algunas cualidades de María: la sabiduría, el testimonio seguro, la aceptación voluntaria y la unión espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana²⁸, que ra-

le peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam philosophorum, quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre» (*Summ. theol.* I-II q. 81 a. 5).

²⁴ «Peccatum mulieris gravius est; mulier enim ex sola elatione mentis ad peccandum mota fuit, vir autem non ex sola elatione, sed simul cum hoc ex quadam amabili benignitate ad uxorem, quod aliquo modo peccatum ejus mitigat. Item elatio quae movit mulierem, major fuit quam elatio quae movit virum» (*In II Sent.* dist. 22 q. 1 a. 3). «Peccatum mulieris fuit gravius quam peccatum viri» (*Summ. theol.* II-II q. 163 a. 4).

²⁵ «Spiritualis circumcisio, quae fit per Christum, indifferenter convenit utrique sexui, quia in Christo non est masculus neque femina, ut dicitur Coloss. ergo inconvenienter est circumcisio instituta, quae competit solum maribus» (*Summ. theol.* III q. 70 a. 2 ad 4um).

²⁶ *Summ. c. Gent.* IV 88.

²⁷ «Beata autem Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam» (*Summ. theol.* III q. 27 a. 5).

²⁸ «Congruum fuit beatæ Virgini annuntiari quod esset Christum conceptura. Primo quidem, ut servaretur congruus ordo coniunctionis Filii Dei ad Virginem, ut scilicet prius mens eius de ipso instrueretur quam carne eum conciperet [...] Secundo, ut posset esse certior testis huius sacramenti, quando super hoc divinitus erat instructa. Tertio, ut voluntaria sui obsequii munera Deo offerret, ad quod se proptam obtulit, dicens, “ecce ancilla Domini”. Quarto, ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam. Et ideo per annuntiationem expetebatur consensus Virginis loco totius humanae naturae» (*Ibid.* III q. 30 a. 1).

tifican en María la existencia de una mujer en pleno uso de su inteligencia, libre en el ejercicio de sus actos, comprometida con su realidad, y con una actitud de servicio que la enriquece aún más.

¿Qué consecuencias se pueden extraer del pensamiento de Santo Tomás acerca de lo que es la mujer en sí y desde siempre? Mas allá de no tener informaciones de orden biológico y psicológico al respecto²⁹, supo entender en qué consiste la femineidad³⁰, no sólo según un *hic et nunc*. ¿Quién mejor para justificar este reconocimiento de la naturaleza femenina que hizo Santo Tomás hace siete siglos que una mujer, filósofo y contemporánea, como Edith Stein?:

“Al pedir la sumisión de la mujer al hombre, la Escritura no exige nada arbitrario, opuesto a la lógica de las cosas. Este mandamiento bíblico es, por el contrario, la expresión de la metafísica de los sexos. Si se compara la pareja a un árbol, el hombre estará figurado por las ramas y las hojas, y la mujer por las raíces. La raíz oculta da la vida a las ramas más altas, en tanto que todo el ramaje bañado de sol está en relación con las raíces más profundas, raíces que colman de fuerza las ramas; y el desarrollo de las ramas regula el de las raíces”³¹.

La función esencial del varón era, habíamos dicho, ser el jefe del hogar. Esta voluntad providencial no exige esclavitud como contrapartida: está penetrada de una profunda responsabilidad, tanto de la esposa como de los hijos, y va desde lo físico hasta lo espiritual³². En vistas de este cometido, se realizan en el hombre las características propias de su masculinidad, cuyo epicentro es la fuerza: «Por el bien de su esposa, el marido cuidará de poseer las cualidades de la verdadera virilidad sin sus deformaciones: se mostrará sereno, dueño de sí mismo, enérgico de carácter, firme y decidido, dando, por toda su actitud ante los acontecimientos y las dificultades de la vida, una impresión de entereza, de valentía y de seguridad. Pero esta fuerza no se transformará ni en violencia, ni en dureza, ni en frialdad, como tampoco se mostrará autoritaria, orgullosa o despótica»³³. Frente a la fragilidad (antes que debilidad) de la mujer, él es su protección, su estabilidad (aunque conlleve falta de maleabilidad), la prudencia y el realismo (aunque a veces se vuelva monótono), para contrarrestar las variaciones de humor o fragilidad nerviosa de ella; robustez que no aplasta sino que provee (aunque a veces con torpeza); que admira la delicadeza femenina y rinde honor y respeto a la mujer por serlo, por ser distinta al serlo, a su armonía que, sobre todo, es unidad exigida entre la belleza y el bien, integridad de vida, entereza moral

²⁹ Me refiero a biólogos y psicólogos que no rechazan la existencia de la naturaleza de las cosas, como es el caso de Ph. Lersch, en su obra *La esencia de los sexos*, Oriens, Madrid 1968: la mujer es una unidad bio-psíquico-espiritual que, desde los huesos, los músculos, la piel, los gestos y los movimientos, hasta el modo de relacionarse con Dios, es femenina.

³⁰ Cfr. en el *Index thomisticus* del P. R. Busa las concordancias correspondientes a *femina, mas, masculus, mater, matrimonium, mulier, sponsa, uxor* y otras.

³¹ Cita tomada de J. M. OESTERREICHER, *Sept philosophes juifs devant le Christ*, trad. de M.-J. Béraud-Villars, Cerf, Paris 1955.

³² Cfr. Ef. 5,21-33.

³³ P. DUFOYER, *Intimité conjugale. Le livre du jeune mari*, Action Familiale-Casterman, Bruxelles-Paris 1951.

y fidelidad, debida proporción y cuidado entre lo externo y lo interno, que se manifiesta en la constitución física, la gracia y el embellecimiento del entorno; que no descansa de entregar su sensibilidad en la coquetería, el culto del detalle, la fantasía creadora y la renovación permanente, que también la hacen vulnerable y compleja, pueril e inocente, aunque sacrificada y seductora. Perceptiva, intuitiva, sensible espiritualmente, responde con el corazón y la mente, «adivina» las causas inmediatas y puede exasperarse por el razonamiento calculado, seguro, sintético, frío y lento del hombre, de quien, sin embargo, siempre espera que sea consciente, sensato, hábil y sepa qué debe decir, qué hacer, cómo y cuándo.

Esta persona del sexo femenino no es fuerza motora que se dispersa en distintos sentidos (hogar, trabajo, patria, patrimonio, escenario internacional...), pero tampoco pura pasividad. Es receptáculo y recipiente de amor, que vibra en el sentido del hogar y de los que más quiere: recibe y concibe. Es esposa que acerca a Dios y es madre que transmite la fe.

Como ser humano, puede llegar a ser lo que todo ser humano: filósofo, teólogo, mecánico,... o boxeador, si se lo pide el cuerpo. Pero eso no irá ligado a su femineidad como tal. Y aquí es donde yace su función esencial: la femineidad, por la cual la mujer es don y acogida, dice relación a la masculinidad y se manifiesta hasta el fondo en la maternidad. Así lo sintetiza el poeta J. Altarejos:

«Esposa y madre. Y Dios, por tus ventanas,
entrándose invisible cada día;
y tu quehacer, el rezo donde hermanas
calor de vida y vida de alegría.
Y el “quiero ser” de todas tus mañanas
y tu actitud humilde, y la armonía
de tu entrega a las cosas cotidianas
llenándolas de limpia poesía.
A veces —yo lo sé—, sobre tu frente
declinará un ocaso de fatiga
o un cansancio fugaz. Pero, valiente,
dejarás, toda amor, que todo siga
y seguirás ahondando tu simiente.
Esposa y madre... el cielo te bendiga».

2. EL FEMINISMO Y LA «CULTURA DE LA MUERTE»

“Como la forma es cierto bien y apetecible, la materia, que es otra distinta de la privación y de la forma, está capacitada para apetecerla y deseirla según su propia naturaleza. Pero a algunas cosas, que no distinguen la materia de la privación, les acaece el inconveniente de que lo contrario apetece la corrupción de sí mismo [...] Si se pone que la materia y la privación son de la misma razón, se sigue que la privación apetece la forma, y así, también, su propia corrupción, lo cual es imposible [...] Sin embargo, la materia es aquello que tiene la privación, como si la mujer deseara lo masculino y lo feo deseara lo bueno, no que la misma fealdad apetezca el bien contrario a sí misma, sino accidentalmente, porque aquello a lo que le acaece

ser feo, desea ser bueno; y de modo semejante, la femineidad no apetece lo masculino, sino aquello a lo que le acaece ser mujer»³⁴.

El sentido unitario de la vivencia femenina, la unidad connatural de su interioridad y de su actuación externa, pelagra y puede sucumbir, sobre todo, cuando es la mujer la que actúa en contradicción con las exigencias de su peculiar naturaleza. Actuar por debajo de las propias capacidades es penoso; pero es mucho más grave hacerlo de modo incompatible con la naturaleza femenina objetiva.

Si se mira hacia atrás, se pueden recordar los gestos grandilocuentes que los medios de comunicación exponían como indicadores de un renovado desorden: en el año 1968, unas mujeres norteamericanas representan el «entierro de la femineidad tradicional» con un desfile de antorchas en el cementerio nacional de Arlington, otorgan la corona de Miss America a una oveja viva o arrojan sostenes, fajas y pestañas postizas a un «basurero de libertad». Dos años más tarde, las mujeres francesas depositan en el Arco de Triunfo de París una corona de flores en honor de la «esposa desconocida del soldado desconocido» y, junto a ella, otra que lleva la siguiente observación demográfica sarcástica: «De cada dos hombres, uno es una mujer». Este feminismo ha atacado las raíces mismas de la naturaleza femenina, tal como han sido presentadas³⁵.

Una de sus vertientes, la igualitarista, ha relativizado la diferencia sexual promoviendo el género neutro: esa eliminación de la diferencia significó la masculinización de la mujer. La corriente diferencialista absolutizó la oposición entre los sexos para impedir la creciente tendencia a la desaparición de la diferenciación sexual. «Frente al hombre», aquella propone la autonomía y hermandad solidaria femenina; «frente al colonialismo patriarcal masculino», ésta, la liberación del yo, que es la liberación del cuerpo. En cualquier caso el motor fue la «autorreconstrucción de la mujer-sujeto», la «reconstrucción de un sujeto social femenino».

El hecho es que nuestra sociedad está impregnada, por lo menos inconcientemente, de esta desfeminización de la mujer. ¿Clamaba ella por su liberación de la opresión masculina? Pues se ha masculinizado compitiendo con el hombre, y en el territorio del hombre. Doble error: sólo puede estar llamada a perder. Es la negación de la mujer, que no puede ser en una mutua donación de sí con el varón (*adiutorium*); y no va a ser. ¿Ella quería liberarse de la esclavitud a la cual el varón la sometía? Pues se ha autoprostituido con tal de que no fuera el hombre quien la prostituyera antes. Infamia: se ha desnaturalizado. Es la degradación de la mujer, que no puede ni recibir ni dar amor (*simile sibi*): es una máquina. Si lo tiene al hombre como nada, ella queda diluida (mujer-hombre). Si lo tiene al hombre como macho, ella

³⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Phys.*, lect. 15, n. 8. Según el *Index thomisticus* de P. Busa, ésta es la única vez que en las *Opera omnia* de Santo Tomás aparece el término *femineitas* en nominativo.

³⁵ No desarrollo el tema del feminismo, ni tampoco el de sus orígenes filosóficos inmediatos en corrientes marxistas, psicoanalíticas, antimetafísicas, estructuralistas, posmodernistas, etc., sino la repercusión en nuestra cultura de los últimos movimientos feministas, a partir de la década del '60. Por otra parte, lo trato en sus formas extremas, prescindiendo de ciertos logros en buena recibidos.

se hace hembra (mujer-objeto). Ahora sí es doblemente usada: ciertamente, es «siero».

Se trata de una desorientación y de una crisis de carácter personal y social que exponen al hombre a la indiferencia ética, el aturdimiento hedonista, la autoafirmación agresiva y siempre lejana de la lógica del verdadero amor. Es una conjura contra la vida, una «cultura de la muerte». Una sociedad humana asentada sobre estos cimientos es hedonista, pansexualista, permisivista, violenta, mecanizada, comercializada, masificada, «sin alma», deshumanizada sin la presencia femenina...

En una cultura cifrada por estos males, impedida de ciertos bienes, sin ideales, empobrecida y, hasta el extremo, en muchos aspectos; robotizada y tecnocratizada, monopolizada por los medios masivos de comunicación; carente de delicadeza, que cultiva lo desagradable, lo feo y lo disociado; que confunde la realidad con el simulacro, el sueño psicoanalítico y el espejismo del aparecer y figurar en el presente, para no acabar o sucumbir; de la exaltación de la materia y la idolatría; de la economía universal despersonalizada y de las guerras sin ideas, de la caída del muro de Berlín y las ideologías, pero mucho más de la pérdida de la verdad y de su consiguiente búsqueda; del nuevo orden mundial, que es nuevo porque es sin Dios, horizontal y fraterno... A las puertas del Tercer Milenio, ¿nos cabe ser impasibles o resignados, o tendremos que tener en cuenta lo que dice Ch. Péguy:

«La jornada de ayer está cumplida, hijo mío, piensa en la de mañana; y en tu salvación, que está al término de la jornada de mañana»³⁶.

III. EL «EVANGELIO DE LA VIDA» Y EL TERCER MILENIO

«Pero llega la hora, ha llegado la hora en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud, la hora en que la vocación de la mujer adquiere en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás alcanzados hasta ahora. Por eso, en este momento en que la humanidad conoce una mutación tan profunda, las mujeres llenas del espíritu del Evangelio pueden ayudar tanto a que la humanidad no decaiga»³⁷.

¡Qué visión la de Pablo VI a mediados de la década del '60! El mandato es: transformar la cultura, porque está pervertida. Es una «cultura de muerte». El mandato no podía no ser destinado como a su agente principal sino a aquéllas cuya estructura personal es ser don. Ésta es la «cultura de la vida», que es el Evangelio de siempre, el que presenta renovadamente Juan Pablo II: «El Evangelio del amor de Dios al hombre, el Evangelio de la dignidad de la persona y el Evangelio de la vida son un único e indivisible Evangelio»³⁸. El Evangelio pretende transformar desde dentro, renovar la misma humanidad.

En Eva, primera mujer, se encuentran los datos acerca de lo que es la identidad femenina. La mujer es otro «yo» en la humanidad común, en la unidad de lo masculi-

³⁶ CH. PÉGUY, *Le mystère des Saints Innocents*, en ID., *Oeuvres poétiques complètes*, Collection La Pléiade, Gallimard, Paris 1954.

³⁷ CONCILIO VATICANO II, *Mensajes a la humanidad*. A las mujeres, n. 3.

³⁸ JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, n. 2.

no y lo femenino querida por Dios, explicándose y complementándose mutuamente. Creada con Adán en la unidad de los dos, mujer y hombre, llamados a existir recíprocamente, la una para el otro, evidenciando el carácter sponsal de las relaciones humanas, cuya primera dimensión es la matrimonial. Equilibrio resquebrajado por el pecado, que pone un dominio pecaminoso de él sobre ella, y en ella la apetencia dirigida hacia él: el hombre dueño de su esposa, la mujer cerrada en sus instintos.

«Pero Dios enviará a su Hijo, nacido de mujer»; no dice «de María», sino «de mujer», señalando la dignidad extraordinaria de esa mujer: representa en ella a toda la humanidad, masculina y femenina, pero, también, manifiesta un modo de unión con el Hijo de Dios, que es propio sólo de la mujer, la de madre e hijo. Es el tiempo de la consumación, de la participación plena del «yo personal y femenino» en el «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí» (Lc. 1,38), el «tuya, por mi voluntad», «libre, en la obediencia», «disponible, en la aceptación del hijo por la acogida y el don». Es la «plenitud de la mujer»:

«Quien acogió la “Vida” en nombre de todos fue María, la Virgen Madre, la cual tiene, por tanto, una relación personal estrechísima con el Evangelio de la Vida. El consentimiento de María en la Anunciación y su maternidad son el origen mismo del misterio de la vida que Cristo vino a dar a los hombres. A través de su acogida y cuidado solícito de la vida del Verbo hecho carne, la vida del hombre ha sido liberada de la condena de la muerte definitiva y eterna»³⁹.

Estamos por celebrar los dos mil años de la plenitud de los tiempos y la Iglesia, experta en humanidad, llama y envía a las mujeres a evangelizar la vida, que siempre es don que hay que acoger con amor, y proteger y cultivar con respeto.

El papel particular de la mujer en la procreación debe considerarse como la fuente de la sensibilidad femenina específica con respecto a la vida humana y al crecimiento humano. A ese papel se hallan vinculadas claras responsabilidades éticas. Frente a los desafíos de nuestro tiempo, tan avaro de ternura y tan lleno de tensiones, es más urgente que nunca la manifestación de aquel «genio» de la mujer que asegura en toda circunstancia la sensibilidad por el hombre⁴⁰. Evangelizar la cultura familiar, social, política y económica de nuestro tiempo, para que recobren la dimensión moral y trascendente. Ser mujer, transmisora de vida y cultura. Por eso nos dice el Papa que, a ella

«Dios le confía de un modo especial el hombre, es decir, el ser humano [porque] la dignidad de la mujer se relaciona íntimamente con el amor que recibe por su femineidad y también con el amor que, a su vez, ella da [...] La mujer no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí misma a los demás»⁴¹. «Frente a todas estas inmensas tareas a las que os llama la Providencia del Señor, María se os presenta como modelo permanente de toda riqueza de la femineidad, de la originalidad específica de la mujer, tal como Dios la quiso»⁴².

³⁹ JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, n. 102.

⁴⁰ Cfr. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, n. 30.

⁴¹ JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, loc. cit.

⁴² JUAN PABLO II, Mensaje del 4 de diciembre de 1993 a los participantes del Congreso sobre la Mujer.

4. CONCLUSIÓN

Debemos tener presente que, para Santo Tomas, hay una igualdad fundamental y una misma vocación sobrenatural en el hombre y en la mujer; son dos sujetos concretos de una misma naturaleza racional y libre, creados por Dios a su imagen y semejanza, según su plan, pues Él es el autor de la naturaleza y su fin último. Sin embargo, y a pesar de ser dos modos de estar la misma especie en la realidad, no difieren por la mente, sino en razón del sexo corpóreo, por lo cual cada uno tiene una determinación sexual propia.

Aquí es donde el Aquinate, también hombre de su tiempo, se provee de Aristóteles y de ciertas interpretaciones judaizantes de algunos textos escriturísticos, para responder a las necesidades de su cultura, y atribuye mayor dignidad al hombre que a la mujer; no en cuanto a su naturaleza, sino en razón de su sexo, pues considera más elevada la actividad masculina que la femenina. Pero esto no significa que el hombre sea superior a la mujer, sino el hombre en razón de su sexo, por los atributos y tendencias a fines propios, que le acaecen accidentalmente. Nada obsta, por tanto, el suponer que, en otro tiempo, la mujer deba asumir un rol crucial.

En esta cultura de fin del segundo milenio, estamos como en el tiempo de la primera caída: queriendo ser como Dios. Esta sociedad sin más expectativas que «el ahora» y en vistas de una vida mejor —entiéndase, «más adulta» o «de país más desarrollado», que propone como modelos de vida cualquier sexualidad, o ninguna, el «bebé de probeta» o el aborto, la marginación por inactividad o la eutanasia— está condenada a su destrucción.

Pero también hoy, en que curiosamente se denigra como nunca a la mujer que es capaz de dar un «sí» completo, comprometido y comprometedor en lo esponsalicio y maternal de su femineidad, hoy estamos próximos al tercer milenio de que Dios se haya hecho hombre en y a través de su Madre, la Santísima Virgen María, estableciendo la Alianza definitiva entre lo divino y lo humano [...] En este tiempo, que es el nuestro, resuenan con nuevo vigor las palabras del Protoevangelio:

«Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: Él te pisará la cabeza, mientras acechas tú su calcañar» (Gen. 3,15).

MARÍA FERNANDA BALMASEDA CINQUINA

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

¿LA FILOSOFÍA COMO AMOR DEL SABER O SABER EFECTIVO?

En el prefacio a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel subraya que el fin que se ha planteado es hacer que la filosofía pueda «dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*»¹. Tal afirmación se inserta en el seno del debate que no ha cesado de ser objeto de numerosas reflexiones, de cuestiones disputadas y de controversias en el curso de la historia de la filosofía: cuál es la naturaleza del acto filosófico. Piénsese, por ejemplo, en la constante puesta entre paréntesis del acto filosófico teórico por el mundo de la *praxis*, que la describe como inútil, como un puro lujo intelectual sin relación con el mundo concreto; la filosofía no puede realizarse sin la orientación hacia la razón instrumental, en cuyo ámbito solamente la eficacia y la productividad máximas miden su valor y su éxito. Piénsese en los debates sobre el objeto del conocimiento filosófico, de sus límites; la *scientific philosophy*, para la cual no hay saber propiamente dicho más que al nivel científico, la filosofía especulativa de sistema, sin olvidar la cuestión del tipo de relación entre la filosofía y la teología. Se puede ya yuxtaponerlas, excluyendo todo lazo intrínseco o accidental entre ellas, ya reducir la una a la otra. Algunos estiman que la filosofía se debe liberar de la tutela esclavizante de la teología para devenir una ciencia plenamente autónoma y libre, fundada únicamente sobre la razón adulta. Otros sostienen que el creyente —como, por ejemplo, el cristiano— no debería aspirar al conocimiento filosófico, percibido como la consecuencia del pecado original, la expresión del orgullo humano. Algunos textos de la Sagrada Escritura parecen condenar la filosofía, esa «vana falacia» (Col. 2,8; I Cor. 1,17-2,5) o, como la llama Lutero, esa prostituta. Viene bien citar a este respecto las célebres preguntas de Tertuliano: «¿Qué de parecido tienen un filósofo y un cristiano, el discípulo de Grecia y el del cielo?»; «¿Qué hay de común entre Atenas y Jerusalem, entre la Academia y la Iglesia, los herejes y los cristianos?»². Otros todavía buscan distinguir las dos disciplinas para unir las en seguida en el seno de un conjunto más amplio, de una polifonía contrapuntística, sea únicamente al nivel de las dos ciencias en cuestión, sea en el plano existencial, proyecto que uno de los más eminentes teólogos protestantes de nuestro siglo, Barth, denuncia de manera categórica.

¹ G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México 1982, p. 9.

² TERTULIANO, *El Apolagético*, Apostolado Mariano, Sevilla 1991 (=Serie Los Santos Padres 6), cap. XLVI 18,96. ID., *De praescriptione haereticorum*, VII.

«Nada hay más desolador que la tentativa, puesta en práctica hace siglos, de establecer un lazo sistemático o, inversamente, una distinción sistemática entre el campo de la teología y el de la filosofía. ¿Ha habido un solo filósofo digno de ese nombre, que prestara la menor atención a las ingeniosas construcciones de los teólogos empeñados en tal tarea? La inquietud y la incertidumbre con que se han entregado a ella, ¿no hubieran debido recordar que no se puede acometer semejante empeño más que con mala conciencia? Es evidente que la teología no puede resultar interesante para la filosofía más que desde el momento en que renuncia a interesarla»³.

El filósofo alemán Josef Pieper consagra desde el fin de la Segunda Guerra Mundial muchos estudios a la problemática del acto filosófico, de la relación entre el amor del saber y el saber efectivo, entre la filosofía y la teología. Me limitaré aquí a un análisis de su posición original en relación con las soluciones propuestas en nuestro siglo, algunas de las cuales han suscitado vivos debates y que evitaré deliberadamente examinar de manera detallada. Discutiré la concepción pieperiana (1) de la filosofía, poniendo en evidencia algunos de sus elementos constitutivos, comparándola con la ciencia y al mundo de la *praxis*, (2) de la teología y (3) de la relación entre ellas.

1. LA FILOSOFÍA

J. Pieper describe el acto filosófico —de manera ciertamente general, pero no vaga—, como una reflexión sobre la totalidad de lo que el sujeto percibe, por la experiencia tanto sensible como intuitiva. Esta totalidad de las cosas, que los griegos llaman *tò pân*, es considerada en su significación última, en sus raíces más profundas y bajo todos los aspectos posibles⁴. En resumidas cuentas, el filósofo inquiriere siempre en todas sus preguntas —por ejemplo, sobre la materia, el conocimiento, el hombre, la muerte, la esperanza, el sentido de la historia, la ética, la política— de qué se trata intrínsecamente el *Dasein*. «¿Qué hay sobre todo esto?»⁵, resume Whitehead, el cofundador de la lógica matemática moderna. Contrariamente al técnico especialista o al científico, cuyas exigencias metodológicas implican, en vistas de los resultados concretos a conseguir, una delimitación exacta del objeto de investigación, una puesta entre paréntesis de lo que excede su campo de visión, el filósofo está ante todo y esencialmente vuelto hacia el conjunto, la totalidad de la realidad. Su objeto no es ú-

³ K. BARTH, *Revelación, Iglesia, teología*, Studium, Madrid 1972, p. 44.

⁴ Ver J. PIEPER, «Philosophie heute. Die Situation des Philosophierenden heute», en A. SCHIFFERLE (ed.), *Verantwortung und Freiheit. Vocation spirituelle de l'Université*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1990, pp. 229-249, 230. ID., «Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Thomas von Aquin», en P. KOSŁOWSKI (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Artemis, Zürich 1988, pp. 81-93, 81, 83. ID., *Defensa de la filosofía*, Herder, Barcelona 1973², pp. 12, 18. ID., *El fin del tiempo. Meditación sobre la filosofía de la historia*, Herder, ibi 1984, pp. 9ss. ID., «¿Qué significa filosofar?», en *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1962, pp. 77-169, 122. ID., «Das Geheimnis und die Philosophie», en *Schriften zum Philosophiebegriff* (ed. por B. Wald), t. III de las *Werke in acht Bänden*, Felix Meiner, Hamburg 1995, pp. 309ss.

⁵ A. N. WHITEHEAD, «Remarks»: *Philosophical Review* XLVI (1937) 178.

nicamente la totalidad de la experiencia, como en las ciencias que se dicen positivas, sino «la totalidad *a secas*»⁶, la totalidad del ser. La filosofía, cuya intención es el hallazgo del *por qué*, es un esfuerzo de reflexión racional y sistemático —es decir, teniendo en cuenta lo que puede ser establecido y confirmado por nuestra propia autoridad— sobre el fundamento último de la realidad y de la existencia humana, sobre su sentido global. El proyecto filosófico tiende hacia una saber auténtico de los principios, una *epistème* que aduce las razones últimas y que rompe con un conocimiento del orden de la opinión. Esta concepción de la filosofía, que se une a la de la tradición occidental, se opone por una parte a la *scientific philosophy*, para la cual no hay saber propiamente dicho más que a nivel de lo científico, es decir de lo observable y medible, y que se delimita en función de un objeto determinado. Para llegar a resultados válidos, el filósofo debe entonces, bajo esta óptica, recurrir en su dominio a los métodos de la ciencia exacta, parámetros ideales del conocimiento humano racional, y renunciar a la totalidad *a secas*. Por otra parte, se opone a *ciertas formas de filosofía lógica reduccionista*, al *historicismo*, a toda forma de especialización reduccionista, así como a una *filosofía especulativa de sistema*, que niega todo carácter propio y fundamental al acto filosófico, que es el cuestionamiento (como bien lo ha puesto en evidencia Heidegger). Esta última encierra la totalidad de lo real en proposiciones bien delimitadas, en tesis profesadas con un ronroneo beato, una marcha serena que nada puede perturbar.

El acto filosófico es, como acabamos de ver, la búsqueda del significado último e intrínseco de todo lo que existe, la totalidad de la sabiduría. Pero, ¿es posible conocerla? Mientras para algunos la razón del mundo es incognoscible, otros sostienen que es inexistente y que es vano plantearse preguntas sobre el asunto. Sólo existen los objetos perceptibles por la experiencia, por la ciencia. En su opúsculo *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*, Stalin afirma que «no hay en el mundo cosas incognoscibles, sino únicamente cosas todavía no conocidas, las cuales serán descubiertas y conocidas por los medios de la ciencia y de la práctica»⁷. El hombre será capaz de conocer y de comprender, algún día, exactamente lo real, por el solo medio de la ciencia que su intelecto ha elaborado. El físico Hawking dice que el objeto último de la ciencia es «el proporcionar una única teoría que describa correctamente todo el universo», fin que constituirá «el triunfo definitivo de la razón humana [...] conoceríamos el pensamiento de Dios»⁸. Engels, por su parte, ridiculiza la pretensión de hablar de un fundamento oculto de la realidad, idea que califica de capricho filosófico. Para el Círculo de Viena, todo es accesible al hombre, y es absurdo querer buscar la raíz de las cosas, su significado último. «La concepción científica del mun-

⁶ E. AGAZZI, *Philosophie. Science. Métaphysique*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1987, pp. 27. Ver pp. 61ss. y 78. ID., *Science et foi. Perspective nouvelle sur un vieux problème. Scienza e fede. Nuove prospettive su un vecchio problema*, Massimo, Milano 1983.

⁷ J. STALIN, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, Editions Sociales, Paris 1950, p. 12.

⁸ S. W. HAWKING, *Breve historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*, Alianza, Madrid 1990, pp. 27 y 231.

do no conoce *enigmas insolubles*⁹. Dewey escribe hacia el fin de su ensayo *The Influence of Darwinism on Philosophy* que «aunque la historia muestra que se trata de una alucinación, persiste la convicción de que todas las preguntas planteadas por el espíritu humano puede recibir una respuesta dada a partir de las alternativas que contienen las preguntas mismas»¹⁰. Para el pragmatismo, la búsqueda platónica de «la naturaleza intrínseca de la realidad detrás de la experiencia, es desesperanzada»¹¹. La ciencia puede, por principio, encontrar respuestas definitivas a las preguntas que propone. Desde el instante en que se desprende una respuesta, la esperanza que impulsaba la investigación desaparece para resurgir como principio motor de una nueva pregunta. No sucede sin embargo lo mismo en lo que concierne a la filosofía, que está empeñada en un camino interminable. Por su naturaleza no puede jamás pretender haber respondido definitivamente y de manera absolutamente precisa sus propias preguntas (que alcanzan el fundamento último del mundo y de la existencia). El verdadero filósofo no puede salir, según Pieper, del estado de asombro que le es natural y que constituye el principio de su vocación, estado que traduce el hecho de que no comprenderá jamás enteramente el aspecto de lo real ante el cual se ha detenido. «En la línea divisoria en la que se tocan la cognoscibilidad y la insondabilidad, comienza el acto filosófico; se inicia con la aprehensión de la incomprendibilidad del mundo y de la existencia»¹². Los diálogos platónicos expresan bien esta realidad: no aportan una verdad bien redondeada que podría ser formulada como un resultado adquirido, sino más bien la certeza de la imposibilidad para el ser humano de asir el misterio del mundo. Para fundamentar esta incognoscibilidad del mundo, Pieper se refiere a la distinción de dos clases de *res*: *naturalis* y *artificialis*. Antes de comenzar a trabajar la madera, el carpintero se hace, en un primer momento, una idea de la forma, de la esencia del objeto concreto —por ejemplo, de la silla— que tiene la intención de fabricar. Pieper llama a esta idea una «pre-forma» (*Ur-Form*), una «pre-figura» (*Ur-Bild*)¹³. Sin embargo, la idea de silla se encuentra por el momento materialmente en potencia, siendo su forma todavía invisible a los ojos ajenos. Solamente el

⁹ *La conception scientifique du monde. Le Cercle de Vienne (1929)*, en A. SOULEZ (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Presses Universitaires de France, Paris 1985, p. 115.

¹⁰ Continúa: «Pero, de hecho, el progreso intelectual se realiza pura y simplemente a través del abandono de las preguntas, y con ello de las alternativas que suponen —este abandono procede de su vitalidad decreciente y de un cambio que corresponde a un interés acuciante. No les damos una solución, las superamos» (J. DEWEY, *The Middle Works of John Dewey*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1978, t. IV, p. 14, cit. por R. RORTY, *L'Espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Albin Michel, Paris 1995, p. 51).

¹¹ R. RORTY, *op. cit.*, pp. 61-62.

¹² J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, p. 90. Ver pp. 18, 72ss. y 88ss. Cfr. ID., «Theologie - philosophisch betrachtet»: *Münchener Theologische Zeitschrift*: XV (1964) 3, 181-189, 182. ID., *¿Qué significa filosofar?*, pp. 84, 138ss. y 143s.

¹³ Cfr. J. PIEPER, «La realidad y el bien», en ID., *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid 1974, pp. 13-100 y 28ss. ID., «La verdad de las cosas. Una investigación sobre la antropología de la Alta Edad Media», en *El descubrimiento de la realidad*, pp. 101-229 y 142ss. ID., «Wahrheit der Dinge - ein verschollener Begriff», en *Festschrift für Leo Brandt*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1969, pp. 417-429 y 421s.

intelecto creador la conoce, hasta tanto no la haya exteriorizado en la materia o comunicado a otro intelecto. La proyección de la idea de silla en la existencia material se realiza por medio de una actualización voluntaria, coordinada con causas instrumentales tales como la mano del carpintero y sus herramientas. En cuanto a su naturaleza, la *res artificialis* tiene su origen en un intelecto humano. El mismo pensamiento se encuentra en Sartre, cuando describe un asiento, un libro o un cortapapeles:

«Consideramos un objeto frabricado, por ejemplo un libro o un cortapapel. Este objeto ha sido fabricado por un artesano que se ha inspirado en un concepto; se ha referido al concepto de cortapapel, e igualmente a una técnica de producción previa que forma parte del concepto, y que en el fondo es una receta»¹⁴.

El filósofo francés concluye que en lo que concierne a las *res artificiales*, la esencia precede a la existencia. Para él, como para Pieper, el intelecto humano está en el origen de la naturaleza de la *res artificialis*. Él es su medida. Corresponde ahora subrayar que la medida (la «pre-forma» que se encuentra en el intelecto) y lo medido (la *res artificialis*) son siempre idénticos en cuanto a su naturaleza. Luego de haber descrito el mecanismo interno de la actualización de una *res artificialis* y de haber subrayado la relación de dependencia entre el intelecto humano y la naturaleza de la cosa fabricada, dirigiremos ahora nuestra mirada sobre el origen de las *res naturales*. Para responder a la cuestión de su origen, Pieper se sirve de una analogía, cuyos límites no ignora y que tiene como base la semejanza estructural de la actualización de las *res artificiales* y de las *res naturales*. En efecto, todo ente tiene siempre y necesariamente su origen, en cuanto a su naturaleza, su forma o su esencia, en una idea que un intelecto se hace, el cual, para que se vuelva realidad, debe proyectarla todavía en la existencia material por un acto voluntario. Todo intelecto creador, el del artista o el que forma las *res naturales*, crea en su fuero interior una forma original, una idea o una «pre-forma» que contiene la esencia particular de la cosa a crear y que determina así lo que ella es. Esta realidad, el hecho de ser pensada por un intelecto que otorga al ente su esencia, no debe entenderse en sentido figurado, sino al pie de la letra. La voluntad creadora, por sí misma, determina libremente que una cosa sea, que exista¹⁵. Apoyándose en la relación intrínseca entre una *res* y un intelecto, entre su existencia y una voluntad, y discutiendo siempre la posición sartriana de que «no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla»¹⁶, Pieper afirma que el enten-

¹⁴ J.-P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona 1989, p. 14.

¹⁵ Cfr. J. PIEPER, «Creaturidad. Observaciones sobre los elementos de un concepto fundamental», en *Creaturidad y tradición*, FADES, Buenos Aires 1983 (=Estudios y Discusiones 4), p. 21. ID., *La realidad y el bien*, pp. 26 y 30. ID., *La verdad de las cosas*, p. 138. ID., *Unaustrinkbares Licht. Über das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, Kösel, München 1963, pp. 20s. y 33.

¹⁶ Sartre, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, pp. 17; cfr. pp. 15ss. Sobre este punto, véase J. PIEPER, «Creaturidad. Observaciones sobre los elementos de un concepto fundamental», cit.; ID., «Creaturidad y naturaleza humana. Notas sobre el planteamiento filosófico de Jean-Paul Sartre», en *La fe ante el reto de la cultura contemporánea (Sobre la dificultad de creer hoy)*, Rialp, Madrid 1980, pp. 254-268. ID., *Unaustrinkbares Licht*.

dimiento y la voluntad que se encuentran en el origen de las *res naturales* son los de Dios y que, por este hecho, son independientes del intelecto humano. Adhiere a la analogía tomasiana, según la cual «todo lo creado mantiene con Dios la misma relación que la obra de arte con el artista»¹⁷, que se refiere a la analogía de Aristóteles, para quien existe una semejanza profunda entre la producción del arte y la de la naturaleza, es decir que el arte imita a la naturaleza en su operación: según se fabrica algo, así se produce por naturaleza, y según la naturaleza produce una cosa, así se la fabrica¹⁸. Se puede distinguir entre conocer una cosa, que significa tomar en sí la forma de lo conocido y devenir idéntico al objeto, y comprender una cosa, lo cual corresponde a un conocimiento que englobe todo lo cognoscible de la cosa conocida. Ciertamente ha sido dado al hombre conocer todas las cosas en una determinada medida, puesto que su intelecto es *capax universi*. Conoce la esencia de los entes, cuyas «post-formas» capta. Pero se encuentra en la imposibilidad esencial de conocer la analogía entre la «post-forma» y la «pre-forma» que reside en el intelecto creador, es decir de comprender realmente lo que ella es: «Rerum essentiae sunt nobis ignotae», no cesa de subrayar Tomás de Aquino¹⁹. Este último agrega también que los esfuerzos de los filósofos no han conseguido todavía captar o separar la esencia de una mosca²⁰. El intelecto no puede comprender hasta sus pliegues mínimos las cosas por las cuales es medido. Él no es su creador. «Para el espíritu finito, la notoriedad del ser no se agota nunca, sino que lo cognoscible de las cosas siempre va inalcanzablemente más allá de lo que de ellas se conoce»²¹. Esta imposibilidad de comprender lo que la cosa es, esta *philosophia negativa*, tiene su origen último en una *metafísica de la creación*, corazón de la filosofía pieperiana, que la hace objeto de un conocimiento racional del *intellectus* y que se inserta seguidamente en un conocimiento de la *ratio*:

«Tan pronto como pregunto en sentido propiamente filosófico, en el mismo instante tengo que vérmelas formalmente con lo insondable y lo incomprendible:

¹⁷ «Comparantur igitur omnes res creatae ad Deum sicut artificata ad artificem. Sed artifex per ordinem suae sapientiae et intellectus artificata in esse producit. Ergo et Deus omnes creaturas per ordinem sui intellectus fecit» (*Summ. c. Gent. II 24. Ver III 40 et 100*). Cfr. *Summa theol.* I q. 117 a. 1.

¹⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Física II*: 194 a 199.

¹⁹ *De verit.* q. 10 a. 1 et a. 4 ad 1um et 8um. Cfr. *De spirit. creat.* a. 11 ad 3um. Ver J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, p. 82. ID., «Creaturidad. Observaciones sobre los elementos de un concepto fundamental», p. 20. ID., «Das Geheimnis und die Philosophie», pp. 310ss. ID., *Unaustrinkbares Licht*, pp. 38, 67, 70 y 77s. «Esta relación de correspondencia que existe entre el arquetipo en Dios y la imagen creada [...], esta relación misma, como lo hemos dicho, no podemos jamás verla formalmente con nuestros ojos. No podemos nunca establecernos en un lugar desde el cual pudiéramos comparar el arquetipo con su imagen; somos absolutamente incapaces de asistir a la salida de las cosas desde "el ojo de Dios", de ser de alguna manera los espectadores. Pero, puesto que es así, nuestro conocimiento, cuando intenta conocer la naturaleza de las cosas, incluso las más triviales y las más simples, se compromete en un camino que, por principio, no tiene fin, y esto porque las cosas son *creaturas*, es decir porque su luminosidad interior tiene su origen arquetípico en la plenitud infinita de luz del conocimiento divino» (*Unaustrinkbares Licht*, pp. 35-36).

²⁰ Cfr. *In Symb. Apost.*, prol., n. 864.

²¹ J. PIEPER, *La verdad de las cosas*, p. 170.

porque pertenece a la naturaleza de esta pregunta considerar las raíces de las cosas, es decir abrirse paso hasta su dimensión originaria, la dimensión de su ser concebidas y de su ser proyectadas; en otras palabras: de su ser creadas»²².

Uno puede preguntarse si esta imposibilidad de comprender las cosas propia del intelecto humano depende de su naturaleza, de modo que la analogía entre la «post-forma» y la «pre-forma» es en sí comprensible por el entendimiento, pero que éste es muy débil para comprenderla efectivamente, o bien si la imposibilidad existe intrínsecamente, siendo esta analogía esencialmente incognoscible por el intelecto humano, de tal manera que no habría en ella absolutamente nada que pudiera ser conocida. Excluyendo la segunda posibilidad, Pieper sostiene que es porque la cosa posee tanta luminosidad y brillo que obnubila la inteligencia humana. Ella se comporta frente a las cosas como el ojo del ave nocturna con el sol: «Solem etsi non videat oculus nycticoracis, videt tamen eum oculus aquilae»²³.

El filósofo no puede responder definitivamente a las preguntas que se plantea. Como lo subraya Jaspers, con Heidegger, Blondel, Marcel y Pieper, «hacer filosofía es estar en camino»²⁴, es decir que la verdadera filosofía no está orientada hacia una conceptualización total del mundo y del ser, sino más bien está movida por el deseo de ir hasta el fondo de las cosas, que están marcadas por el sello del misterio e impregnadas de luminosidad. Su punto de partida es la pregunta por la razón última del mundo y del *Dasein* y no una delimitación clara y distinta o metódica del objeto de investigación. El pensamiento no es un saber puro, sino fundamentalmente un camino en dirección de una comprensión del fundamento último del mundo y de la existencia, sin poder no obstante alcanzarlo jamás, así como una acogedora escucha de la voz silenciosa del mundo donde se desvela la verdad del ser. La filosofía no ofrece jamás respuestas definitivas, y se podría decir que menos aún *la* respuesta; plantea eternamente la pregunta que no tiene fin y que escapa a toda respuesta: «¿qué es el ser?», para retomar las palabras de Aristóteles, o también «¿por qué es el ente y no más bien la nada?», valiéndome de Leibniz y de Heidegger²⁵. No obstante, esta situación no conduce a una resignación agnóstica, ni a la desesperanza que llevaría al sujeto a dejar en suspenso todos los problemas filosóficos, porque la búsqueda a-

²² J. PIEPER, *Unaustrinkbares Licht*, p. 76. Ver pp. 32, 40, 44, 75 y 94s. ID., *Defensa de la filosofía*, pp. 12ss, 69 y 74. «La razón de esta inagotabilidad es ésta: que el mundo es creación, es decir que tiene su origen en el pensamiento incomprehensible y creador de Dios» (ID., «Das Geheimnis und die Philosophie», p. 313).

²³ TOMÁS DE AQUINO, *In II Metaphys.*, lect. 1, n. 286. Ver J. PIEPER, *Unaustrinkbares Licht*, p. 31. ID., «El académico, el funcionario y el sofista», en *El ocio y la vida intelectual*, pp. 171-228, 185s y 216s. ID., *¿Qué significa filosofar?*, p. 133. ID., *La verdad de las cosas*, p. 171. ID., «Das Geheimnis und die Philosophie», pp. 313ss.

²⁴ K. JASPERS, *Einführung in die Philosophie*, Piper, München 1973, p. 13. Cfr. la versión española: *La filosofía*, Fondo de Cultura Económica, 13a. reimpr., México-Buenos Aires 1983 (= Brevariarios del Fondo de Cultura Económica 77), p. 11.

²⁵ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und Gnade*, en ID., *Philosophische Schriften*, ed. H.H. Holz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985s, francés-alemán, t. I: «Opusculs métaphysiques/Kleine Schriften zur Metaphysik», pp. 426-427. M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona 1993, pp. 13 y 21.

morosa de la sabiduría es estimulada por el *principio esperanza* (Bloch), como lo es también el *Dasein* fundamentalmente, y este principio determina igualmente la estructura del conocimiento, como lo han destacado Ricoeur, Ladrière y Fendt, luego de Pieper. «La esencia y la totalidad de las cosas, no le son dadas con el carácter de finitvo de un concebir sin residuos, sino “en esperanza”»²⁶. Esta imposibilidad inherente a la razón y a la filosofía de comprender plenamente lo que es, traduce la naturaleza ontológica y antropológica del *status viatoris*, que se caracteriza por el *no-ser-todavía*, fundamento ontológico de una filosofía de la esperanza que Pieper ha puesto en evidencia antes que Bloch al referirse al análisis de la temporalidad y de la historicidad del *Dasein* heideggeriano, que él (Pieper) inserta sin embargo en un movimiento de trascendencia con trascendencia, donde la superación puede ser también comprendida, contrariamente a la concepción blochiana, como rebasando la finitud temporal inmanente, que no constituye la totalidad de la realidad. Mientras la ciencia, así como la filosofía científica o de sistema, enseña una absolutización de la exactitud sólo en la dimensión empírica —Whitehead destaca al respecto, al final de su vida, que «la exactitud es un fraude»²⁷—, la filosofía es principalmente un acto de *no-ser-todavía*, de esperanza, situándose sobre un camino de no acabamiento. Recuerdese aquí la definición pitagórica de la filosofía, constantemente retomada en el seno de la tradición occidental: el hombre no puede llegar a ser sabio, sino a lo más un buscador amoroso de la sabiduría; no es un *sophos*, sino un *philosophos*. Platón retoma esta distinción otorgando a Solón y a Homero no la cualidad de sabios, sino de «amigos de la sabiduría, “filósofos”»²⁸. El filósofo camina en esperanza hacia la posesión amorosa de la sabiduría, que Platón y Pitágoras definen como el conocimiento que posee Dios. Éste no podría encerrarse en un sistema lógico o de pensamiento, sino que es del orden del don, de la receptividad gratuita según el modo de posesión de lo amoroso. La filosofía se diferencia, además, de la ciencia, que consigue ciertamente numerosos resultados concretos y muy interesantes, haciendo al hombre erudito y conocedor, pero no sabio. Rechazando la intención hegeliana de hacer que la filosofía se debe deshacer de su nombre de amor del saber en vez de devenir un saber efectivo, Pieper defiende una concepción de la filosofía como contemplación amorosa de la sabiduría que posee el totalmente Otro, que siempre escapará entonces al buscador *viator*, sin inducirlo sin embargo a desesperar de alcanzarla. En efecto, el acto de esperanza está implícito en el proceso de investigación del «¿Qué hay sobre todo esto?» de la filosofía, y rechaza por tanto el objetivo de un conoci-

²⁶ J. PIEPER, *¿Qué significa filosofar?*, p. 116; cfr. pp. 138, 140 y 143s. ID., *Defensa de la filosofía*, pp. 98, 109 y 135. ID., «Philosophie heute», p. 239. Ver P. RICOEUR, «Hope and the Structure of Philosophical Systems»: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association XLIV* (1970) 55-69. J. LADRIÈRE, «Raison et eschatologie»: *Revue de l'Université d'Ottawa LV* (1985) 173-192. G. FENDT, *For What May I Hope? Thinking with Kant and Kierkegaard*, P. Lang, New York-Bern-Frankfurt am Main-Paris 1990, p. 179.

²⁷ A. N. WHITEHEAD, «Immortality», en P. A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Tudor Publishing Company, New York 1951², p. 700.

²⁸ PLATÓN, *Fedro* 278d. Cfr. *Banquete* 204a.

miento absoluto: «Debemos elegir entre la esperanza y el saber absoluto. No podemos tener los dos. O uno u otro, pero no los dos juntos», dice Ricoeur²⁹. La filosofía está marcada por una actitud de apertura y de confianza, rechazando la resignación, espera siempre encontrar una respuesta a sus cuestionamientos. A pesar de las incertidumbres constantes, la tarea de la filosofía es orientar e indicar la dirección, el camino a seguir. Es esencialmente una aventura en un mundo desconocido, continuamente acompañado de incertidumbre, marcado por una continua vuelta a poner en cuestión de manera crítica y racional, cuando la razón parece satisfecha con una respuesta, de una profunda vulnerabilidad, de un asombro constante y de una escucha silenciosa de lo real. La filosofía, que es esencialmente cuestionamiento, no busca ante todo proponer respuestas bien armadas y positivas a las múltiples preguntas que surgen, sino analizar las respuestas ofrecidas.

En un mundo donde los imperativos de utilidad, de eficacia, de producción, penetran progresivamente la totalidad de la existencia humana, donde el trabajo tiende a devenir totalitario, el lugar de la filosofía está comprometido. Nuestra época transforma, como lo nota la filósofa Arendt³⁰, la sociedad toda entera en una sociedad de trabajo, y tiene como consigna que «no se trabaja solamente por el hecho de vivir, sino que se vive para trabajar»³¹. Toda actividad desinteresada corre el riesgo de ser excluida cuando predominan las preguntas tales como «¿cómo se pueden procurar los elementos necesarios para la vida cotidiana o tal objeto preciso?», «¿dónde se consigue esto?». En estas condiciones, la pregunta fundamental de la metafísica —¿por qué existe el ente y no más bien nada?— toma el carácter de un lujo intelectual, de una actividad inútil, insensata, peligrosa, perjudicial, puesto que impide o estorba la actualización de los objetivos concretos y prácticos de la existencia cotidiana. La pregunta propia de la filosofía carece por naturaleza de medida común con el mundo del trabajo, de la *praxis*. La filosofía no sirve para nada, como remarca Heidegger³², es un fósil sin valor práctico, no conduce a la realización de fines. Ella es, en efecto, fundamentalmente un acto libre en el sentido de las *artes liberales*, y tiene sentido en sí misma. El mundo del trabajo que tiende a volverse totalitario —se puede hablar aquí de un frenesí ininterrumpido del trabajo por el trabajo, de un suicidio por el trabajo, que Nietzsche cuenta entre los vicios modernos, que Scheler denuncia como la característica del hombre moderno en Occidente, actitud en la que Pascal ve, acompañado por el *divertissement*, un abandono de la auténtica realidad humana, un rechazo del silencio— afirma con fuerza que «el hombre es un ser funcional», que «toda actividad libre sin utilidad social es condenable y debe ser suprimida»³³. El hombre

²⁹ P. RICOEUR, «Hope and the Structure of Philosophical Systems», 64.

³⁰ H. ARENDT, *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona 1974, p. 15.

³¹ Cita del Conde Zinzendorf retomada por J. PIEPER, «Ocio y culto», en *El ocio y la vida intelectual*, pp. 9-76 y 12.

³² Cfr. M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, p. 21.

³³ J. PIEPER, «Vic Humaine et Loisirs», en *Way Forum*, Paris 12.1957. Cfr. ID., *Defensa de la filosofía*, pp. 23s, 29-33 y 46ss. ID., «Ocio y culto», pp. 13, 42 y 44s. ID., *Arbeit, Freizeit, Musse* -

de la *praxis* rechaza las *artes liberales* en beneficio de las *artes serviles*, reduciendo la primera categoría a la segunda. Siguiendo a Kant, impugna el acto de conocimiento intuitivo, del *intellectus*— penetrado del espíritu del don, de la receptividad gratuita, del no-trabajo—, rechaza ver allí un acto de la inteligencia, en beneficio de la sola *ratio*, que llega a resultados luego de numerosas operaciones, como la abstracción, la comparación, la precisión, la demostración, es decir después de haber trabajado.³⁴

Was ist eine Universität?, Akademische Reden und Beiträge 4, Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Regensburg, et Biermann Verlag, Münster 1989, p. 21.

³⁴ En relación con el modo en que se realiza el conocimiento intelectual, Pieper (cfr. por ejemplo *Arbeit, Freizeit, Musse y Ocio y culto*) evoca en primer lugar la experiencia de la vida cotidiana, deteniéndose, por ejemplo, en la manera en que un viajero observa el paisaje a través de la ventana de su compartimento del ferrocarril. Puede observar: con calma, descontracturado, bebiendo simplemente y sin resistencia de la fuente de lo real, sin escrutarlo, sin esfuerzo, sin trabajo o con los nervios tensos, analizando, midiendo, examinando la realidad bajo un determinado punto de vista y con una intención precisa. La mirada es en un caso contemplación, en el otro observación. ¿Sucede lo mismo en lo que concierne al conocimiento intelectual? ¿Se pueden también distinguir dos tipos de conocimiento, uno sometido al trabajo y el otro a la pura contemplación, en la cual el objeto conocido sería dado gratuitamente a la inteligencia, escapando así a la *praxis*? Las opiniones divergen en este punto o, mejor, se constata un cambio de concepción después del fin del siglo XVIII. Una corriente de la filosofía moderna y contemporánea sostiene que la única característica del conocimiento humano es la actividad, el trabajo que se expresa por actos de precisión, de comparación, de abstracción, de demostración. El pensamiento no tiene más que estas actividades, lo cual excluye todo otro conocimiento, antirracional para esta filosofía. Kant aborda en un artículo publicado en 1796 en la *Berlinischer Monatsschrift*, «Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie» (*Kants Werke*, Akademie Ausgabe, W. de Gruyter, Berlin-Leipzig 1923, t. VIII, pp. 387-406) la cuestión de la actividad intelectual. La considera en relación, por una parte, con la filosofía alemana romántica de Jacobi, Schlosser y Stolberg—este último sostiene que es posible recibir por medio de un oráculo, sin trabajo del intelecto y por pura contemplación intelectual, un conocimiento que revelaría al filósofo la totalidad de la sabiduría— y, por otra parte, a la filosofía de Platón, a quien llama «el padre de toda exaltación mística en *filosofía*» (*Ibid.*, p. 398). Kant rechaza la filosofía que se dice contemplativa, en la que no ve más que una pseudofilosofía, «para la cual no se puede *trabajar*, sino solamente escuchar el oráculo presente en sí mismo, y beneficiarse de él para adquirir por completo la sabiduría a que apunta la filosofía» (*Ibid.*, p. 390), puesto que el conocimiento filosófico está para él esencialmente sometido a la ley de la razón, en virtud de la cual no se obtiene un conocimiento más que por el trabajo, por un «trabajo hercúleo» (*Ibid.*, p. 390). El trabajo es la condición de un conocimiento verdadero y, donde falta, se tiene derecho a rechazar el conocimiento adquirido como falso e inaceptable. La ley de la razón es «no adquirir un bien más que por el trabajo» (*Ibid.*, p. 393), es decir que el conocimiento intelectual traduce una actividad del espíritu, y nada más que esta actividad. Kant rechaza todo acercamiento contemplativo como medio de conocer, la dimensión del don, inscrita en el corazón del conocimiento. No se llega a conocimientos intelectuales ciertos «más que luego de un lento desenvolvimiento de conceptos del entendimiento y de principios escrupulosamente examinados, únicamente entonces por medio del *trabajo*» (*Ibid.*, p. 403). Sin trabajo no hay conocimiento. Y el trabajo viene a ser el criterio de la verdad de un conocimiento, es decir que si se adquiere un conocimiento sin haberse fatigado, éste no puede ser aceptado. ¿Es así verdaderamente? ¿Tiene razón Kant? Pieper se opone a esta reducción o a esta pauperización de la concepción del conocimiento humano. Él sostiene una dimensión del conocimiento diferente del estrechamiento activista, invocando la distinción, establecida por los grandes testigos de la tradición occi-

La filosofía de la antigüedad nos brinda bellos ejemplos de esta actitud de desprecio, en verdad de destrucción de la *theoria* por la *praxis*, que tiende a la «victoria de la mano sobre el ojo»³⁵. Así, Tales, mientras contemplaba amorosamente el cielo, absorbido por sus pensamientos, lleno de admiración y de asombro por lo real, al no fijarse por donde iba, se cayó en un pozo. Una sirvienta que vio el espectáculo se mofó del pobre filósofo pensando que vale más ocupar el tiempo en actividades productivas y útiles que contemplar el cielo sin ningún fin práctico. Esta contemplación de la realidad, es decir, la filosofía, no era a sus ojos más que una pérdida de tiempo, el producto de una imaginación infantil. Con su risa burlona, expresa la inutilidad que marca, a su juicio, a toda verdadera filosofía. Si ésta debiera existir, no debería estar más que al servicio de la *praxis*.³⁶ En el diálogo *Gorgias*, Calicles sostiene que la filosofía, así como toda otra actividad teórica, es formativa si se la practica en la juventud, a condición, sin embargo, de usar de ella con moderación. Pero si se continúa filosofando en una edad avanzada, «es ruinoso para un hombre», porque así huye de los trabajos y de la vida de la ciudad: «Frente a esos que practican la filosofía, tengo la misma impresión que frente a los que hablan de manera pueril e imitan a los chiquillos [...] merecen azotes [...] Pon un fin a tus trapacerías, ejercítate en la bella música de los actos»³⁷. Pieper llama «proletariado» a esta esclavitud de la totalidad de la persona a la búsqueda única del beneficio colectivo, donde sólo la actividad comprendida bajo el ángulo del trabajo tiene derecho a la existencia. Este término designa el encadenamiento del hombre a las actividades útiles y serviles, su encarcelamiento en el proceso del trabajo:

«Es algo ocultamente peligroso y lleno de consecuencias querer negar al trabajo el

dental, entre dos tipos de conocimiento intelectual: por una parte un conocimiento discursivo al cual la Edad Media ha dado el nombre de *ratio* y, por otra parte, un conocimiento contemplativo, abierto a la recepción de un objeto ofrecido gratuitamente: el *intellectus*, capaz de un *simplex intuitus*, de esa sencilla mirada receptiva de lo real. El conocimiento humano es una resultante de la *ratio* y del *intellectus*; cada uno de los dos modos tiene su momento específico en el acto filosófico, que no se reduce únicamente a un conocimiento crítico y discursivo, sino que su corazón es una actitud de silencio y de escucha contemplativa de la totalidad de lo real que se ofrece al *intellectus*. Pieper no cesa de destacar la validez de este conocimiento intuitivo, es decir de la aprehensión no discursiva de una cosa en la realidad concreta, como elemento constitutivo, en verdad el más importante, del acto filosófico, elemento que es del orden de una metafísica del don. Se sitúa, en este respecto, en la línea de pensamiento de Bergson —aunque la concepción pieperiana de la intuición no sea antirrational— de Przywara, Blondel y de Guardini, quienes sostienen que sólo la conjunción del conocimiento intuitivo y del acercamiento racional puede permitir conocer plenamente lo real. La esencia del pensamiento, de la filosofía, no reside únicamente en el hecho de estar en tensión intelectual, de trabajar discursivamente sobre un problema determinado, porque el pensamiento filosófico está presente allí donde la realidad se muestra tal cual es, develándose gratuitamente a la inteligencia que la recibe en el silencio como un don. Newman, quien distingue entre el saber útil y el saber liberal, precisa que se trata en el caso de este último de una «iluminación», de una «disponibilidad» (*The Idea of an University* V 6, Clarendon Press, Oxford, 1976, pp. 103-104).

³⁵ B. RONZE, *L'homme de quantité*, Gallimard, Paris 1977, p. 34.

³⁶ Ver PLATÓN, *Teeteto* 174ab. Cfr. J. PIEPER, *El académico, el funcionario y el sofista*, pp. 205ss.

³⁷ PLATÓN, *Gorgias* 485b- 486c.

carácter de algo que sirve a otra cosa, el carácter de “esclavitud”. Mediante esta ficción, el trabajo como producción de bienes carece de sentido en sí mismo [...] sucede exactamente lo opuesto a una “liberación”, a una “elevación”, a una “rehabilitación” del hombre que trabaja. Sucede precisamente lo que cotidianamente representa la inhumanidad del mundo totalitario del trabajo: acontece el encadenamiento definitivo del hombre al proceso del trabajo, precisamente la proletarianización de todos»³⁸.

El filósofo de Münster quiere «desproletarianizar» al hombre mediante la defensa de las actividades que lleven su fin y su sentido en ellas mismas. Rechaza considerar al ser humano como un funcionario, una simple máquina que debe producir un rendimiento preciso y que se tira después de usar, porque este ser tiene su fin en sí mismo y debe ser amado por sí mismo:

«El ocio no encuentra su justificación en el hecho de que el “funcionario” actúe en la medida de lo posible sin tropiezos y sin fallas, sino en el hecho de que el funcionario continúe siendo hombre (Newman diría que continúe siendo *gentleman*), lo cual quiere que no se circunscriba al limitado medio ambiente de la concreta función de su trabajo, sino que sea capaz de abarcar con su mirada el mundo como una totalidad, realizándose, por tanto, a sí mismo como un ser implantado en el todo del ente»³⁹.

Frente a la supervaloración del trabajo que se manifiesta en tres dominios (el de la actividad en general, el del esfuerzo y la dificultad, el de la actividad social), Pieper desea salvaguardar en el seno del mundo del trabajo una dimensión metafísica del ser y del don que se exterioriza mediante la fiesta, la poesía, el arte, el ocio y el acto contemplativo sin valor estrictamente utilitario, pero que constituye un bastión inexpugnable donde el hombre se encuentra en toda su dignidad de persona. El verdadero ocio trasciende el hacer, el tener marceliano; por él el hombre puede descansar plenamente en el ser, donde contempla lo real, dejándose penetrar pasivamente. El ocio se caracteriza por una actitud, intrínseca al alma humana, de inactividad, de reposo, de bienestar, de ausencia de esfuerzo, de don, de abandono confiado de sí mismo, de esta inmersión contemplativa en el seno del ser y de lo real. Es esencialmente una actitud de contemplación silenciosa, amorosa y festiva de la realidad. Pertenece a esa categoría de actividades, por lo demás vitales para una existencia humana armoniosa, que poseen su fin y su sentido en sí mismas. A partir del momento en que no son un fin en sí, cesan *ipso facto* de existir.

El problema de la relación entre el trabajo y el ocio arraiga en una concepción metafísica de la realidad y del hombre: la primacía de la *contemplatio* en relación con la *praxis*:

«En un extremo de la cadena se halla el hombre de la vida práctica corriente, que sólo de hecho adopta una posición con respecto a todo lo teórico; en el otro extremo, el hombre pragmático, dedicado exclusivamente a la práctica del ejercicio del poder, agresivamente refractario a todo conoconamiento “inútil”, para quien una

³⁸ J. PIEPER, «Arbeit, Freizeit, Musse», en *Weistum, Dichtung, Sakrament. Aufsätze und Notizen*, Kösel, München 1954, pp. 201-212 y 206-207. Ver también *Ocio y culto*, pp. 60s.

³⁹ J. PIEPER, *Ocio y culto*, p. 50.

filosofía, por ejemplo, que no se puede “movilizar” como para la acción política, sólo merece al más solemne desprecio»⁴⁰.

El acto filosófico está, según la tradición de los grandes filósofos, esencialmente impregnado de *theoria*, de don y de asombro, abierto a la totalidad de lo real y libre en relación a toda *praxis*, a toda instancia que deseara ponerla a su servicio para un fin utilitario. Se desarrolla en un marco donde los intereses privados, colectivos, políticos, ideológicos o económicos están suspendidos. La filosofía no es un conocimiento de funcionario, sino, como bien lo ha hecho evidente Newman, de *gentleman*⁴¹. Pieper subraya que el asombro existencial (1) rompe el aburguesamiento del pensamiento que se detiene frente a la realidad inmediata, tomándola por última y no percibiendo ya el mundo de las esencias y el sentido último de las cosas que encuentra, y (2) puede expresarse por una vuelta a poner en cuestión total o parcial nuestra comprensión del mundo, de nuestro lugar en él y de la significación de nuestra vida. Esta conmoción antiburguesa puede ser ocasionada de muchos modos, pero de una manera totalmente especial por la muerte y el eros, cuya banalización contribuye a encerrar aún más a la persona en el dominio del mundo de la utilidad y del trabajo, de la *Umwelt* (mundo circundante). El asombro implica la pérdida de una determinada certeza (la duda), un desarraigo que hace posible no obstante un arraigo más profundo. Expresa una nueva toma de conciencia del mundo que aparece súbitamente más profundo y más amplio que el marco hasta entonces familiar de la vida cotidiana; al mismo tiempo permite darse cuenta de que el ser es en sí incompreensible.

La filosofía se diferencia entonces de la ciencia por su apertura a la totalidad del ser, su libertad en relación a la razón práctica, entendida en el sentido de la utilidad y del rendimiento, su silencio frente a lo real que ella escucha y de lo cual se deja impregnar, su esperanza continua que jamás es saciada y que expresa adecuadamente el estatuto antropológico y ontológico del ser humano en camino, por su arraigo en el centro de la persona, su rumiar continuo de los mismos problemas y, por así decirlo, su inmovilismo en la marcha del progreso del conocimiento humano. Puede aprender dos cosas de la ciencia. Por una parte, el filósofo debe intentar expresar la naturaleza del objeto analizado hasta donde sea posible con un lenguaje claro y, por otra parte, debe ir a la escuela de la ciencia en cuanto a la toma en consideración de la experiencia. Aunque ésta se realiza en primer lugar por la percepción de los sentidos, existen sin embargo otras fuentes de experiencia que pueden reducirse al espíritu de la cantidad. El término *experiencia* debe entenderse más ampliamente, lo cual implica su desdogmatización⁴².

⁴⁰ J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, pp. 23-24. Ver «Der Mensch ohne Wahrheitsverhältnis», en *Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden*, Kösel, München 1963, pp. 256-268 y 261.

⁴¹ Cfr. J. H. NEWMAN, *The Idea of an University*, V 5, p. 103. Véase también la célebre definición de *gentleman*, V 8,10, pp. 108ss.

⁴² Cfr. J. PIEPER, «Philosophie heute», pp. 242ss. ID., *Defensa de la filosofía*, pp. 121s. Hegel (*Fenomenología del espíritu*, p. 519) dice que «debe decirse, por esta razón, que nada es sabido que no esté en la experiencia o, como también se expresa esto, que no sea presente como *verdad sentida*, como lo eterno *interiormente revelado*, como lo sagrado en que se cree, o de cualquier otro

2. LA TEOLOGÍA

La teología, como acto de pensamiento, presupone un Dios que habla al hombre, un *theios logos*⁴³, que lleva un mensaje cuyo contenido no podría ser conocido a partir de un análisis del mundo. No puede concebirse una teología sino en la medida en que hay una Revelación, un mensaje de un autor a un oyente —se vuelve a encontrar aquí el *ex akoés* de Platón⁴⁴, así como el análisis fenomenológico que hace Pieper de las nociones de tradición y de transmisión—, oyente que es llamado no solamente a escuchar el mensaje en cuestión, que se le debe transmitir de un modo comprensible, sino también a aceptarlo, a creerlo. La teología es «el esfuerzo de una interpretación de la revelación por el creyente y para el creyente; es la búsqueda de una respuesta a la pregunta sobre qué quiere decir la palabra de Dios que se vuelve comprensible en los documentos de la revelación»⁴⁵. Busca ordenar los datos que trae consigo la tradición, para interpretarlos de manera crítica según normas precisas e intrínsecas que le son propias, para compararlos entre sí y para extraer de ellos su verdadero significado. Esta empresa humana que es la teología, que comporta la posibilidad de degeneración y la necesidad continua de corrección, puede por otra parte acompañarse de la tradición como *doctrina sacra*, según la cual el autor de la Revelación ha inspirado él mismo la interpretación del teólogo⁴⁶.

Pieper no reduce sin embargo la noción de Revelación, y por tanto la de teología, a la única dimensión del Cristianismo (aunque aclara que constituye la «única teología auténtica»⁴⁷ que se puede encontrar en el ámbito del pensamiento europeo u occidental, cuya concepción de la realidad está marcada por una referencia intrínseca,

modo como se diga». Para Whitehead (*Adventures of Ideas*, The Macmillan Company, New York 1961, pp. 290-291), «todas las experiencias que se pueden tener, ebrio o sobrio, soñando o despierto, la experiencia en la que se tiene conciencia de sí y en las que se anda descuidado, la experiencia intelectual y la experiencia física, la experiencia religiosa y la del escéptico, la experiencia de la angustia y de la despreocupación, la experiencia anticipatoria y la experiencia retrospectiva, la experiencia feliz y la experiencia dolorosa, aquélla en que domina la emoción y aquélla en la que se contiene, la experiencia a la luz y la experiencia en la oscuridad, la experiencia normal y la experiencia anormal, ninguna debe omitirse».

⁴³ Ver J. PIEPER, «Qué quiere decir “Dios habla”? Consideraciones previas a una discusión teológica», en *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, pp. 115-143.

⁴⁴ Ver J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona 1984. ID., «Sobre el concepto de tradición», en *Creaturidad y tradición. Überlieferung, Begriff und Anspruch*, Kösel, München 1970. ID., *Göttlicher Wahnsinn. Eine Platon-Interpretation*, Schwabenverlag, Ostfildern bei Stuttgart 1989. ID., «Sobre la fe. Un tratado filosófico», en *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid-Bogotá 1988, pp. 301-366.

⁴⁵ J. PIEPER, «Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Thomas von Aquin», pp. 81-82. Ver *El fin del tiempo*, pp. 26s y 44; «Theologie - philosophisch betrachtet», pp. 185ss. «Philosophie heute», p. 245; y *Defensa de la filosofía*, p. 127.

⁴⁶ Ver id., «Theologie und Pseudo-Theologie» en *Buchstabier-Übungen*, 31-34, 31ss. «Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Thomas von Aquin», 88s.

⁴⁷ J. PIEPER, *El fin del tiempo*, pp. 26-27. Ver *Defensa de la filosofía*, p. 132; «¿Qué significa filosofar?», p. 155s. «Was heisst “Christliches Abendland”?», en *Tradition als Herausforderung*, pp. 36-47 y 39s.

positiva o negativa, a la teología cristiana), sino que la extiende a toda actitud que se abre a una aceptación de la realidad por un acto de creencia en un dato revelado que puede también suceder fuera del Cristianismo, como lo subraya repetidas veces Tomás de Aquino: «Multis gentiliū facta fuit revelatio»⁴⁸. Contrariamente a la opinión de cierta escuela para la cual los griegos no han tenido creencia, Platón, por ejemplo, ve en el mito una revelación santa proveniente de una fuente divina a la cual él otorga su creencia manteniéndose plenamente filósofo; es una revelación transmitida por los antiguos. Busca descifrar el mensaje encerrado en el mito, y esta empresa es del orden de la teología. Pieper cita en este contexto la posibilidad de una Revelación primera⁴⁹, noción aceptada por ciertos Padres y algunos pensadores modernos, como por ejemplo Newman, J. A. Möhler y M. J. Scheeben. Sería anterior al acto filosófico y comprendería una interpretación del mundo que concierne a su totalidad y que sería transmitida por la tradición bajo la forma de historias o de enseñanzas. Para Pieper, la teología se esfuerza por interpretar el contenido de un mensaje que el sujeto tiene por verdadero, al cual acuerda su creencia y que es transmitido por una tradición proveniente de un oír decir al Otro para los judíos y los cristianos, a los antiguos para Platón: ambos admiten que son destinatarios de una palabra divina⁵⁰.

⁴⁸ *Summ. theol.* II-II q. 2 a. 7 ad 3um. Ver *In III Sent.* dist. 25 q. 2 a. 2 q1a. 2a ad 3um; *De verit.* q. 14 a. 11 ad 5um.

⁴⁹ «Al comienzo de la historia humana está el hecho de una comunicación divina propiamente dicha dirigida al hombre. Lo que en ella se transmitía ha entrado en la tradición sagrada de todos los pueblos, es decir, en sus mitos y en ellos se ha conservado y está presente —de manera segura, aunque desfigurado, exagerado y con mucha frecuencia convirtiéndose en algo casi irreconocible—. Esa verdad indestructible de la tradición mítica procede según ello del mismo Lógos que se hizo hombre en Cristo; sólo la luz de ese Lógos, que ha entrado en la historia humana, hace posible algo que necesariamente superaba las fuerzas del pensamiento precristiano, a saber: la clara separación entre lo verdadero y lo falso dentro del estado real de cosas de la tradición, así como el discernimiento del “mito verdadero” de entre la ganga de lo secundario e incongruente» (J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, pp. 74-75). Ver también *¿Qué significa filosofar?*, pp. 149s.

⁵⁰ Cfr. J. PIEPER, «Sobre el concepto de tradición», p. 43. Ver también la respuesta de Pieper a las objeciones de J. Moltmann (*Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969, pp. 383s.), en «¿Futuro sin punto de partida y esperanza sin fundamento?», en *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, pp. 150-164 y 158ss.; *Überlieferung*, pp. 51ss.; *¿Qué significa filosofar?*, pp. 149s. «A saber que pertenece al sentido estricto del quehacer filosófico del que filosofa, incluir en su reflexión tal información sobre el mundo y la existencia. Señálesela con el nombre de revelación, tradición sagrada, fe, teología. Como he dicho, a la pregunta de si puede hacerlo o si debe hacerlo respondo con un enérgico “SÍ”. ¿Pero en qué pienso cuando digo “revelación”? Pienso en lo originario, ese acto incomprensible de transmisión, en el cual una palabra de Dios, en “theios logos” —es también una expresión platónica— se hace perceptible. Es lo que Platón llama el “descendimiento” de un mensaje divino por un Prometeo desconocido. Tradición sagrada: con ello me refiero al proceso de transmisión ocurrido a través de las sucesivas generaciones, por el cual esta revelación ocurrida una vez se mantiene presente históricamente. Fe: con ello pienso en el acto personal de asentimiento, por el cual se acepta como verdad, en razón de su origen, esta palabra de Dios que ha llegado a nuestros oídos de tal manera. Y con teología me refiero al intento de interpretar la información aceptada como verdad en la fe según lo que verdaderamente se quiere decir en ella» (J. PIEPER, «Philosophie heute», p. 245).

3. RELACIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA

Luego de haber definido las nociones de filosofía y de teología, podré ahora abordar la naturaleza de su relación, que constituye, para Pieper, el «problema más difícil»⁵¹. Me preguntaré, en primer lugar, si es legítimo integrar en el seno de la reflexión filosófica informaciones sobre el mundo y la existencia que no se pueden probar ni empíricamente ni por la razón sola, sino que provienen de una tradición, de una creencia, de una teología.

Si el filósofo reflexiona, por ejemplo, sobre el amor, deber tomar en consideración todos los datos posibles que el sujeto humano posee en su dominio, provenientes de la psicología y de la historia, de la psiquiatría y de la medicina, de la etnología y de la antropología cultural, de la sociología y de la biología, así como de la teología. Si debe poner entre paréntesis la información aportada por esta última o todo otro dato conocido, demostrado experimentalmente o creído, ya no podría pretender filosofar verdaderamente (según la definición que hemos dado y que es la de la gran tradición occidental), dado que no pensaría más el amor bajo todos sus aspectos posibles para captar su fundamento último. No se trata aquí de saber si en una exposición filosófica sistemática se encuentran también frases teológicas, sino si el sujeto considera en su reflexión los datos de fe que trae consigo. Pieper —y ésta es una distinción importante— no habla aquí de la filosofía, sino de la persona que filosofa, empleando implícitamente la distinción maritainiana de la naturaleza y del *status* de la filosofía en cuanto tal, de su orden de especificidad y de ejercicio⁵². En efecto, si el filósofo que cree de una manera o de otra —pero evidentemente no con ligereza y sin sentido crítico, sin fundamento racional— en la veracidad de los datos sobre el mundo y la existencia, objeto de un conocimiento no puramente racional, sino supraracional o *a priori*, si este filósofo, digo, debe excluirlos de su reflexión, cesaría *ipso facto* de filosofar. Poniendo entre paréntesis conocimientos que él tiene por verdaderos no consideraría más su objeto (que es el mundo y la existencia en su totalidad, desde el punto de vista del todo) bajo todos los aspectos posibles. Esta apertura de parte del filósofo a la teología, este recurso a datos pre-filosóficos no significa, sin embargo, que deje de filosofar para transformarse en teólogo⁵³. Pieper no hace teología cuando se apoya sobre tal información, lo mismo que Platón no hacía teología cuando se refería a los mitos, cuyo contenido tenía por revelado y verdadero, ni Sartre cuando se refiere al *a priori* de la no existencia de Dios. En efecto, se podría preguntar si el filósofo que considera seriamente los datos de la historia o de la psicología relevantes para el tema del amor hace historia o psicología. Esta exigencia de

⁵¹ J. PIEPER, «Philosophie heute», p. 244. Ver «Theologie - philosophisch betrachtet», p. 184.

⁵² Cfr. J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, en *Oeuvres complètes*, Editions Universitaires Fribourg Suisse-Éditions Saint-Paul, Fribourg-Paris 1982ss., t. V, pp. 240ss.

⁵³ Ver J. PIEPER, *El fin del tiempo*, p. 27; *Defensa de la filosofía*, p. 127; *Überlieferung*, p. 100; «Theologie - philosophisch betrachtet», p. 181; «Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie», en *Schriften zur Philosophiebegriff*, pp. 300-307 y 302s; «Gibt es eine nicht-christliche Philosophie?», en *Weistum. Dichtung. Sakrament*, pp. 51-59 y 54s; «Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Thomas von Aquin», p. 85s.

que el filósofo, como el teólogo, no debe excluir formalmente de su reflexión ningún conocimiento accesible concerniente al tema tratado es intrínseco a la estructura del acto filosófico. En este punto se constata, no obstante, un problema que Pieper no ha abordado directamente. ¿De qué teología se trata? ¿Qué hay de su validez y de su legitimidad? El filósofo de Münster opta por la teología cristiana que, según él, es en nuestros días la «única teología auténtica que podemos encontrar en el Occidente europeo»⁵⁴. No precisa, sin embargo, si se trata de una teología católica, protestante u ortodoxa, y no dice si se pueden también tomar en consideración opiniones teológicas que interpretan la Revelación pero de menor peso, según la doctrina católica, que la enseñanza de la Iglesia y del magisterio, lo cual implica la cuestión de la infalibilidad. ¿Sobre qué se apoya al optar por una teología antes que por otra? ¿No hace, en estas condiciones, obra de teólogo? Pieper esquivo estas preguntas subyacentes a su posición, y se contenta con describir la estructura intrínseca del acto filosófico que está por naturaleza abierto a la información pre-filosófica.

Para el filósofo de Münster toda verdadera reflexión filosófica que conciene al mundo y a la existencia presupone, al menos inconscientemente, algunos conocimientos, algunos *a priori* que alcanzan a la totalidad del ser y que no son únicamente del orden del saber, sino también de la creencia, aun cuando tenga por principio la negación de una Revelación santa. Apoyándose en un análisis minucioso y crítico de los textos originales y de comentarios de los diálogos platónicos, Pieper concluye que el filósofo griego sostiene y vive, en tanto que filósofo, una síntesis viviente y contrapuntística de la filosofía y de la teología, una complementariedad necesaria entre *lógos* y *mythos*⁵⁵. Lejos de hacer una neta separación entre estos dos modos de pensar la totalidad de lo real, integra la tradición de los mitos como un elemento del camino filosófico, ciertamente como su acto sumo. Cuando un debate alcanza el límite de sus posibilidades, Platón recurre (por ejemplo, en el *Gorgias* o en el *Político*) como argumento último y decisivo a un mito escatológico, mito que tiene por verdadero. Frutiger precisa en *Les mythes de Platon* que en el instante en que la dialéctica se enfrenta con algún misterio insoluble, Platón «prefiere a la negación o al escepticismo la opción audaz por una creencia, ciertamente indemostrable, pero justificada sin embargo por su eficacia moral y su fecundidad pragmática»⁵⁶. El filósofo de las ciencias Agazzi dice que en su opinión «la filosofía puede, y debe, alimentarse del mito como debe tener en cuenta a la técnica»⁵⁷, y Droz precisa en *Les mythes platoniciens* que Platón no elige entre *lógos* y *mythos*, porque «sabe o siente bien su necesi-

⁵⁴ J. PIEPER, *El fin del tiempo*, pp. 26-27.

⁵⁵ Cfr. J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*; «Über die Wahrheit der platonischen Mythen», en *Einsichten* (Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag), Klostermann, Frankfurt am Main 1962, pp. 289-296; «Überlieferung»; «¿Qué significa filosofar?», pp. 151 y 153ss; «Über den Philosophie-Begriff Platons», en *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, Jahresfeier 1955, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1955, pp. 19-33 y 23s.

⁵⁶ P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, Alcan, Paris 1930, p. 224. Ver W. F. OTTO, *Mythos und Welt*, Klett, Stuttgart 1962, pp. 268s. G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Klostermann, Frankfurt am Main 1992⁶.

⁵⁷ E. AGAZZI, *Philosophie. Science. Métaphysique*, p. 14.

ria complementariedad⁵⁸. Todo acto filosófico extrae su impulso de una interpretación del sentido del mundo aceptado sin crítica en un primer momento, afirmación que se ve confirmada no sólo en el pensamiento de Platón, sino también en la filosofía de uno de los pensadores que han marcado fuertemente el debate intelectual del siglo XX: Sartre. Su filosofía, que es ante todo una ontología de la libertad, no tiene otro fin que extraer claramente «todas las consecuencias de una posición atea coherente»⁵⁹. Su punto de partida es la aceptación *a priori* de la no existencia de Dios⁶⁰, es decir que su filosofía se apoya también sobre una teología, o más bien sobre una pseudoteología. La filosofía sartriana no se encierra en una actitud de «sofista académico»⁶¹, para el cual el ideal de la ciencia filosófica es la neutralidad absoluta y rechaza por principio y *a priori* el tener en cuenta tomas de posición últimas que descansan sobre actos de creencia. Sartre, él mismo, pone todo en juego, su persona y sus conocimientos, tanto puramente racionales como de creencia. Gracias a esta apertura a los datos pre-filosóficos, la filosofía gana en vivacidad y recibe de ella su *impetus*, con la sal de lo existencial. En efecto, filosofar, actividad que representa un tipo de relación fundamental con la realidad, no es posible —y es necesario subrayarlo— más que a partir de la totalidad de la existencia humana, e implica notablemente las tomas de posición últimas y extremas, que son del orden de la creencia, sean positivas o negativas. «Qué clase de filosofía se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es», dice Fichte en la primera introducción de su obra *Teoría de la ciencia*⁶². Todo conocimiento experimental se refiere siempre a observaciones

⁵⁸ G. DROZ, *Les mythes platoniciens*, Seuil, Paris 1992, p. 19.

⁵⁹ J.-P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, p. 60.

⁶⁰ Comentando el ateísmo de Naville, Sartre reconoce que esta posición no es el resultado «de un descubrimiento progresivo. Es una toma de posición neta y *a priori* sobre un problema que sobrepasa infinitamente nuestra experiencia. Esta posición es también la mía» (*Situations*, Gallimard, Paris 1947, t. III, p. 139). Sartre intenta, sin embargo, demostrar la no existencia de Dios basándose sobre las dos nociones ontológicas de *en-sí* y de *para-sí*, así como sobre una falsa concepción de Dios como *Ens causa sui*. Dios debería, en el caso de existir, ser al mismo tiempo *en-sí* y *para-sí*. Pero, justamente, esta identidad entre las dos nociones ontológicas es imposible, de lo cual se desprende la imposibilidad de la existencia de Dios.

⁶¹ J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, p. 131. Ver *¿Qué significa filosofar?*, p. 157.; y *Überlieferung*, pp. 104s.

⁶² G. F. FICHTE, *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1964, 1a. introducción, Sección V, 47. Pieper afirma sin rodeos que «estoy convencido de que toda interpretación filosófica del mundo y de la existencia, sin excepción alguna, se basa por lo menos inconscientemente en postulados relativos al todo, que son más «creídos» que «sabidos»» (*Defensa de la filosofía*, p. 132). «Así, pues, lo que parece mostrar la historia del comienzo de la filosofía, el primer florecimiento que nunca ha vuelto a desarrollarse de tal forma, de la filosofía occidental, es que a todo filosofar precede una interpretación del mundo transmitida por tradición como algo dicho «ya desde siempre» y que en ella se enciende la llama del filosofar» (*Ibid.*, p. 150) [...] «La teología antecede «ya desde siempre» a la filosofía, no meramente en el sentido de sucesión temporal, sino en el de una interna relación de origen; la llama del preguntar filosófico se prende en una interpretación de la realidad que afecta al mundo como todo. La filosofía está, pues, esencialmente unida a la teología; no hay ningún filosofar que no reciba su impulso e *impetus* de una visión del mundo en su conjunto que está antes y que es a-

teóricas pre-estructuradas situadas en un contexto más amplio. Mientras el científico es capaz de comportarse según normas intrínsecas en su trabajo y vivir de manera diferente, el filósofo no puede vivir este dualismo. El modo de pensar y el modo de ser son inseparables en su existencia. La filosofía surge a partir de la existencia concreta del individuo, incluye su propia *Weltanschauung* no demostrada, sino planteada *a priori*. En efecto, la pregunta particular que se impone a nuestro intelecto se inserta en una totalidad dada propia de nuestra herencia cultural, de nuestra tradición, totalidad subyacente y anterior a nuestros actos y a nuestras reflexiones. No filosofamos ni pensamos sino a partir de una tradición dada; no podríamos plantear cantidad de preguntas y responderlas si no es en el interior de una tradición particular. MacIntyre subraya que no existe «un fundamento teóricamente neutral, preteórico, del que pueda provenir la decisión sobre las pretensiones en competencia»⁶³. Toda filosofía

ceptada sin crítica» (*Ibid.*, p. 152) [...] «Esto no es ya una afirmación filosófica “pura”, pero en virtud de la esencia de la filosofía, que se ha tomado a sí misma desde su origen por amorosa búsqueda de la “sabiduría, como Dios la posee”, en virtud de la naturaleza del acto filosófico, es inevitable que quien filosofa traspase el ámbito de la filosofía “pura”, que puede delimitarse y aislarse sólo teórica y metódicamente, pero no de una forma existencial, que puede ser distinguido conceptualmente muy bien, pero que no es realmente segregable; es inevitable que traspase ese ámbito y ocupe una posición teológica. ¡De otra forma no se puede filosofar! Y no se puede, porque filosofar, en la medida en que es una actitud humana fundamental ante la realidad, sólo se hace posible desde la totalidad de la existencia humana, a la que, justa y precisamente, pertenecen también las últimas tomas de posición» (*Ibid.*, pp. 158-159). Ver «Christliche Philosophie?»: *Hochland* XL (1948) 501.

⁶³ «Pero semejante criterio o criterios, puesto que habrían de proporcionar pautas para la aceptabilidad racional o no de cualquier esquema teórico o conceptual, tendrían a su vez que poderse formular y defender con independencia de cualquier esquema. Pero —y en este punto es donde la práctica académica contemporánea rompe de forma radical con sus predecesores ilustrados— no puede haber semejante criterio; todo criterio suficiente para cumplir tales funciones estará, por su parte, encajado en cierto conjunto de estructuras teóricas y conceptuales, apoyado por dicho conjunto y articulado en función de él. De este modo, en lo que se refiere a las estructuras teóricas y conceptuales de gran escala, cada perspectiva teórica rival proporciona desde dentro de sí misma y en sus propios términos los criterios por los que —según pretenden sus partidarios— habría de ser evaluada; la rivalidad entre tales perspectivas opuestas incluye la rivalidad sobre los criterios. No hay un fundamento teóricamente neutral, preteórico, del que pueda provenir la decisión sobre las pretensiones en competencia» (A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, Rialp, Madrid 1992, p. 218). MacIntyre, quien ha analizado muy bien el concepto de tradición en relación con el de racionalidad práctica, propone lo siguiente como solución para el dilema del enfrentamiento de dos tradiciones intelectuales rivales de gran envergadura, que se caracteriza por la ausencia de todo criterio neutral para evaluar sus afirmaciones: «La primera es aquélla en la que cada una caracteriza los argumentos de su rival en sus propios términos, haciendo explícito el fundamento por el cual rechaza lo que es incompatible con sus propias tesis centrales, aunque a veces permite que desde su propio punto de vista y a la luz de sus propios criterios de juicio, su rival tenga algo que enseñarle en cuestiones marginales y subordinadas. Se alcanza una segunda fase cuando los protagonistas de cada tradición, tras considerar los modos en que su propia tradición, por sus propios criterios de éxito en la investigación, haya encontrado dificultades para desarrollar sus investigaciones más allá de un cierto punto, o haya producido antinomias irresolubles en algún área, se pregunta si la tradición alterna-

se desarrolla siempre en el interior de una tradición dada, en el interior de una cierta creencia, es decir que está penetrada, contrariamente a lo que sostienen teóricamente Heidegger y Windelband, de una determinada *Weltanschauung*⁶⁴.

Al recibir su primer grado de *doctor honoris causa*, conferido por la Facultad de Teología de la Universidad de Munich en 1964, Pieper no solamente rechaza vigorosamente el *error invincibilis*⁶⁵ de quienes ven en él a un teólogo (bajo el pretexto de que en su acto filosófico tiene en cuenta la información pre-filosófica), sino también declara su intención de «atacar una noción de filosofía que niega la grandeza de su propio origen», proponiendo un redescubrimiento del concepto de *philosophia* tal como lo ha comprendido la gran tradición occidental y refiriéndose más particularmente a Platón. Algunos filósofos modernos, en nombre del método y de la pureza del saber, hacen poco caso de los datos contenidos en la tradición, excluyendo por principio de su reflexión los conocimientos pre-filosóficos. El comienzo de la filosofía consistiría para ellos en separar el pensamiento de la tradición, como decía Nietzsche en 1890:

«Lo que hoy se siente más combatido es el instinto y la voluntad de la tradición: todas las instituciones que deben su origen a este instinto son contrarias al espíritu moderno. En el fondo, no se piensa ni se hace nada que no persiga la finalidad de desarraigar este sentido de lo tradicional...»⁶⁶.

Se trata de liberarse no solamente de toda tradición, sino también de toda teología, de toda creencia. Gilson subraya que mientras el filósofo del siglo XVIII era esencialmente alguien «que pensaba *contra* toda religión revelada, hoy el requisito mínimo que se pide a un filósofo es que piense *fuera* de toda religión revelada»⁶⁷. Esta separación entre la filosofía y la teología se encuentra en la pluma de uno de los filósofos contemporáneos más eminentes: Heidegger. Luego de haber recibido una formación neoescolástica y de haber sostenido en 1915 que «mis convicciones filo-

tiva y rival quizá sea capaz de proporcionar recursos para caracterizar y explicar los fracasos y los defectos de su propia tradición más adecuadamente que lo que ellos mismos, utilizando los recursos de su tradición, hayan conseguido» (A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1994, p. 171). La pretensión de superioridad de una tradición (A) en relación a otra tradición (B) que constituyen dos cuerpos teóricos y prácticos rivales descritos y elaborados en sus propios términos no se puede justificar más que si la tradición (A) puede explicar no solamente sus propios problemas y sus límites, sino también los de la tradición (B) y de mejor manera que esta última lo haría.

⁶⁴ «Quien ya tiene una *Weltanschauung* y está resuelto bajo cualquier circunstancia a seguir creyendo en ella no necesita en absoluto una filosofía para su persona» (W. WILDELBAND, *Einleitung in die Philosophie*, Mohr, Tübingen 1923, p. 5).

⁶⁵ Ver J. PIEPER, «Theologie - philosophisch betrachtet», p. 181.

⁶⁶ F. NIETZSCHE, *La voluntad de dominio*, en *Obras completas*, Aguilar, Buenos Aires 1947, vol. IV, p. 66. Ver A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 169ss. K. L. SCHMITZ, «What happens to Tradition when History Overtakes it?», en TH.-A. DRUART (ed.), *Reason and History*, Washington D.C. 1995, pp. 59-72.

⁶⁷ É. GILSON, *Christianisme et philosophie*, Vrin, Paris 1986, p. 125. Ver J. PIEPER, *¿Qué significa filosofar?*, p. 149.

sóficas fundamentales siguieron siendo las de la filosofía aristotélica-escolástica»⁶⁸, Heidegger se vuelve, desde los años veinte, hacia la teología protestante liberal e histórica, entregándose a una intensa confrontación con el pensamiento de San Pablo, Agustín, Lutero y Kierkegaard, antes del período siguiente a la *Kehre*, que no abordaremos aquí, donde se torna anticristiano. En sus primeros cursos en Freiburg im Breisgau propone no sólo una distinción entre la fe y la razón, sino ante todo una separación radical entre sus actos existenciales respectivos. La filosofía está profundamente marcada por un cuestionamiento total que constituye su comienzo y su fin y que puede resumirse así: «¿Por qué existe el ente, y no más bien nada?». Su objeto es el ser del ente, el sentido del ser que se devela en el fenómeno y cuya marcha es acompañada de un *ateísmo metódico* que no se opone al ateísmo, tomado en sentido teórico, sino que surge a partir de la *epoché*⁶⁹. El verdadero acto filosófico es plenamente autónomo, libre y neutro frente a todas las concepciones del mundo dadas previamente, cristianas u otras, que representan formas heterogéneas a la filosofía y que se sitúan al nivel óntico⁷⁰. El antiguo adagio *philosophia ancilla theologiae* ha caducado: la filosofía no sirve a nadie; no es tampoco, sin embargo, la verdad de la religión. Heidegger busca fundar una filosofía que sería una ciencia primera, que no da cuenta más que a sí misma y que encuentra su sentido únicamente en sí misma, y quiere, por otra parte, conservar para esta filosofía el estado de cuestionamiento que le es consubstancial. Si debiera estar contaminada por la creencia o la fe, que conoce ya la respuesta a los interrogantes, la filosofía desaparecería instantáneamente. Según Heidegger sólo el ateo, es decir aquél que introduce la *epoché* en su análisis, puede filosofar. Por una parte, el filósofo es incapaz de hacer como si quisiera creer o conocer los datos de la teología que son del orden de la fe sola y, por otra parte, el creyente no puede filosofar, es decir interrogar lo real de manera plena y radical, dado que ya estima poseer la respuesta. El filósofo de Freiburg dice en un curso de 1935 intitulado *Introducción a la metafísica* que

«Aquel que, por ejemplo, tiene la Biblia por revelación divina y por verdad, obtendrá la respuesta ya antes de todo preguntar de esta pregunta: «por qué es el ente y no más bien la nada?», y esa respuesta será: el ente, en tanto no es Dios mismo, es creado por él. Dios mismo es en tanto creador no creado. Quien se halla en el terreno de esta fe, ciertamente puede seguirnos y realizar con nosotros, en cierta manera, el preguntar de nuestra pregunta, pero no puede preguntar de una manera auténtica sin renunciar a su posición, con todas las consecuencias de este paso. Sólo puede actuar como si...»⁷¹.

⁶⁸ Citado por H. OTT, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Alianza, Madrid 1992, p. 96. Esta afirmación está extraída de su *curriculum vitae* redactado en 1915.

⁶⁹ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, en *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main 1985, t. LXI p. 197. ID., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, en *Gesamtausgabe*, t. XX (1979), pp. 109-110.

⁷⁰ No abordaré aquí la cuestión de saber si el análisis filosófico heideggeriano es realmente neutro en relación a toda concepción del mundo o si, por el contrario, como dejan entender algunos escritos posteriores a *Ser y Tiempo*, su pensamiento está sostenido por una *Weltanschauung* anti-tea. ¿No se podría encontrar allí también una suerte de teología inmanente?

⁷¹ M. Heidegger continúa: «Lo que en ésta se pregunta propiamente, para la fe es una necesidad. En esta necesidad consiste la filosofía. Una «filosofía cristiana» es un hierro de madera y un malen-

El pasaje de la filosofía a la teología está marcado por un salto existencial que implica el abandono de un estado existencial por otro. No hay lugar para la creencia en el pensamiento, y allí donde el sujeto se encuentra en relación con la revelación, el pensamiento se detiene. «La incondicionalidad de la fe y la cuestionabilidad del pensar, empero, son dos ámbitos abismalmente diferentes⁷². Heidegger excluye así no solamente la existencia de una teología que tomaría en consideración los datos pre-filosóficos para ayudarla a elaborar su discurso, su reflexión, sino también la de una filosofía cristiana que describe como un «círculo cuadrado y un malentendido»⁷³, una concepción que «sobrepasa en absurdidad la cuadratura del círculo»⁷⁴. En un curso dado en Freiburg im Breisgau en el semestre de verano de 1921, que lleva como título *San Agustín y el neoplatonismo*, retoma por su cuenta la oposición luterana entre la fe y la razón. En el espíritu de tensión entre la tradición metafísica griega y la de la experiencia cristiana original, se niega a interpretar el pasaje de *Romanos 1,20* como sosteniendo el conocimiento de Dios por la razón natural; al hacerlo se refiere a las famosas tesis luteranas de la Disputa de Heidelberg de 1518, así como a *I Corintios 1,20ss*, texto según el cual Dios ha calificado de locura a la sabiduría del mundo. Cita nuevamente este pasaje en la introducción de *Qué es metafísica?* (1949) identificando la sabiduría del mundo con la filosofía: «¿Se decidirá la teología cristiana por fin a tomar en serio la palabra del Apóstol y, en consecuencia, a considerar la filosofía como una locura?»⁷⁵. No emprenderé un análisis detallado, presentado en *Ser y tiempo* y en la conferencia de Heidegger «Fenomenología y teología», del tipo de relación entre las ciencias *ónticas*, por una parte, de las cuales forman parte la física, las matemáticas, así como la teología —cuyo objeto o el *Positum* es el ente particular en el seno de una región ontológica determinada y que en algún sentido ya está develado antes de que la ciencia en cuestión venga a develarlo, es decir que esta ciencia prolonga la actitud pre-científica que ya existía frente al ente— y, por otra parte, una *ciencia ontológica*, la filosofía, que carece de presupuestos y que, a partir del ente, dirige su mirada hacia el ser; su objeto es entonces el ser, el fundamento de los entes, la condición a priori de su posibilidad, sin identificarse no obstante con la esencia del ente (*Seiendheit*). El ser no aparece como tal en el mundo, pero determina lo que

tendido. Ciertamente existe una elaboración intelectual e interrogativa del mundo experimentado como cristiano, es decir, de la fe. Pero esto es teología. Sólo aquellas épocas que ya no creen realmente en la verdadera grandeza de la tarea de la teología son las que fomentan la opinión pernicioso de que una teología pueda hacerse más atractiva o ser sustituida y convertida en más apetecible para las necesidades del momento gracias a una supuesta restauración con ayuda de la filosofía. Para la fe cristiana originaria, la filosofía es una necesidad. Filosofar significa preguntar: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» Preguntar realmente este por qué significa: atreverse a agotar y a atravesar interrogando lo inagotable de esta pregunta por medio del desvelamiento de aquello que esta pregunta exige preguntar. Allí donde algo semejante acontece, está presente la filosofía» (*Introducción a la metafísica*, pp. 16-17).

⁷² M. HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires 1972, p. 171.

⁷³ M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, p. 17. Cfr. ID., «Phänomenologie und Theologie», en *Wegmarken (Gesamtausgabe)*, t. IX, p. 66).

⁷⁴ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, t. II, p. 132. Véase t. I, p. 14.

⁷⁵ M. HEIDEGGER, *Einleitung zu Was ist Metaphysik?*, en *Wegmarken*, p. 379.

aparece. Me limitaré a hacer resaltar el resultado al cual llega Heidegger: la filosofía tiene una función de co-rrección del contenido óntico, es decir pre-cristiano, de los conceptos teológicos fundamentales. Esta co-rrección no es más que una indicación formal que devuelve al concepto teológico a su develamiento específico y originario. La filosofía no maneja a su antojo a la teología, que es autónoma en sí misma en cuanto a su modo de ser y a su contenido, hechos posible por la fe, la cual cumple una función de dirección. La teología adquiere así un lugar especial entre las ciencias positivas, en la medida en que su dominio escapa a la ontología fundamental. Los conceptos ontológicos no implican ninguna dirección o remisión a su posible empleo por la teología. La filosofía no puede pretender tener el papel de co-rrección frente a la teología vista como ciencia más que en la medida en que ella hace uso de conceptos ateos, no-teológicos, pre-cristianos disueltos y que toman una nueva existencia, sin rechazar y renegar no obstante de la anterior. Sin embargo, es necesario precisar en seguida que esta función de co-rrección no pertenece a la naturaleza del acto filosófico, que es en sí libre y plenamente autónomo, sino que es requerido por la científicidad de la teología. Esta distinción permite a nuestro filósofo alemán mantener al mismo tiempo el combate a muerte que se dan la filosofía y la teología al nivel existencial y su posible comunidad al nivel de la ciencia:

«[...] la fe en su núcleo más íntimo, en tanto que es una posibilidad existencial específica, sigue siendo el enemigo mortal cara a cara de la *forma existencial* que pertenece esencialmente a la *filosofía* y que es de hecho extremadamente cambiante. [...] Esta *oposición existencial* entre la fe y la libre disposición de todo el ser-ahí, que ya existe *antes* de la teología y de la filosofía y que no es primeramente por ellas en tanto que ciencias, esta *oposición* debe precisamente implicar la *posible comunidad* de la teología y de la filosofía *como ciencias*»⁷⁶.

Heidegger establece una distinción demasiado radical entre las dos verdades que opone una a otra: una conforme a la revelación y objeto de la fe —la verdad del creyente y para el creyente— y otra atea, libre de toda revelación —la verdad del filósofo, del no creyente—, el ser develado como tal. Además del hecho de que la tradición filosófica y teológica occidental postula la existencia de una sola y misma sabiduría-verdad que los sujetos buscan conocer con la ayuda de sus instrumentos específicos, no se reduce a la característica de co-rrección del dato de la fe, sino que constituye un elemento esencial de la teología científica. Ciertamente ella se refiere a la revelación que le es conocida por la fe y la fe solamente (se podría aun hablar aquí de un salto existencial), pero también a la razón, de la cual se vale para clarificar, profundizar, ciertamente para corregir sus conceptos. La reflexión teológica no es una restitución o una repetición de bellas palabras, de frases salidas de una fe eclesial. No sería sino una ciencia histórica o una propaganda de la fe que podría transformarse notablemente en un autoritarismo riguroso, en verdad a veces demagógico. Al contrario, apunta a saber por medio de una reflexión racional lo que significa Dios, que pertenece al dominio de lo desconocido y de lo misterioso. En este camino de descubrimiento, la razón ocupa un lugar irremplazable, sin cumplir, no obstante, la

⁷⁶ M. HEIDEGGER, «Phänomenologie und Theologie», p. 66.

función de fundamento de la revelación, que le escapa por su propia esencia, de modo que la revelación no puede ser reducida a la razón pura. Esta ayuda indispensable que la filosofía aporta a la teología de ningún modo implica que la primera dependa de la segunda. Bien al contrario, la filosofía permanece esencialmente autónoma y libre de modo pleno, relacionándose en calidad de «socia» (*Partenariat*) —término que prefiero al de «sirvienta»— con la teología, y esto es así en la medida en que las dos ciencias buscan captar bajo todos sus aspectos posibles el fundamento último de la totalidad del mundo y del hombre.

Heidegger no capta sin embargo el corazón del acto de creencia, que se caracteriza en verdad por un saber, pero que permanece no obstante incierto e inaferrable. El acto filosófico que se refiere a la información pre-filosófica y procede a partir de datos seguros no posee una respuesta definitiva: no tiene soluciones claras y distintas, continúa penetrada de asombro y no cesa de interrogar. Va acompañado siempre de un cierto no-conocimiento. Se enfrenta constantemente con el misterio. Además, la pregunta filosófica del por qué del ser es atizada y adquiere un nuevo impulso cuando considera los datos de la Revelación, de la fe. Pieper estima significativo el rechazo metodológico a tomar en consideración en la reflexión filosófica la información pre-filosófica, los datos de creencia, sean positivos o negativos, así como el rechazo heideggeriano sistemático de toda posibilidad de respuesta en el marco de una reflexión filosófica, puesto que esta respuesta atentaría contra el carácter de cuestionamiento propio del acto filosófico (el filósofo alemán parece sostener la primacía de la pureza metodológica del acto filosófico en relación a la respuesta que exige la pregunta filosófica). Este rechazo expresa, en efecto, a los ojos de Pieper, una negación de la esencia misma del acto filosófico tal como lo han comprendido y vivido los grandes testigos de la filosofía occidental, menos atados a una disciplina académica bien definida que a la búsqueda de una respuesta, aunque fuese fragmentaria o venida parte:

«Siempre que se rechaza el retorno a la teología, se experimenta una destrucción *real* del carácter filosófico del planteamiento; cesa simple y llanamente la investigación que apunta a la raíz de las cosas y, al contentarse con lo puramente objetivo, cesa de tener una importancia humana»⁷⁷.

⁷⁷ J. PIEPER, *El fin del tiempo*, p. 22. Precisa que «en todo filosofar vivo las cosas discurren de tal modo que de necesidad se supera el campo “puramente filosófico” para pasar al campo de las afirmaciones, cuya esencia no es resultado de un esfuerzo humano epistemológico, sino que se nos pone ante los ojos como algo aceptado o que ha de aceptarse con anterioridad a cualquier actividad pensante. Y desde luego lo más específicamente filosófico es el propio impulso investigador, que busca las razones y raíces de las cosas, y en virtud del cual se da ese traspaso de la frontera de la filosofía, por una parte, y de la “teología”, la “fe”, y la “revelación”, de la otra. Eso quiere decir que un filosofar que insista en mantenerse “puramente filosófico”, se hace infiel a sí mismo y hasta dejaría de ser filosófico. Una propiedad de la investigación filosófica, que viene dada por la misma naturaleza de las cosas, es la de encontrarse en una relación ya realizada y completa de “contrapunto” con la teología. No existe ninguna cuestión filosófica, que, se realmente quiere ahondar en el suelo que con ella y en ella misma se abre, no llegue a la formación primitiva de unas afirmaciones teológicas [...] Lo importante de momento es reconocer esa ordenación a la teología como elemento propio de todo filosofar» (*Ibid.*, pp. 13-14). Al estimar que la autoridad es enemiga

Se puede, es verdad, distinguir los dos actos (el filosófico y el teológico) de manera abstracta, pero no es posible hacerlo al hablar de la persona concreta que filosofa. Esta «polifonía contrapuntística»⁷⁸ enriquece a ambas ciencias, permitiendo captar un poco mejor qué hay de la realidad en su totalidad y en cuanto a su fundamento último. Por otra parte promueve necesariamente conflictos indelimitables, que acompañan a todo progreso intelectual y sin los que las dos ciencias se volverían estériles. La educación filosófica debería implicar una toma de conciencia de estos desacuerdos, rechazando la resignación y las armonizaciones demasiado rápidas. Pieper no cesa de repetir que la filosofía no tiene por fin encontrar respuestas, sino de volver más claro el carácter misterioso de la realidad. No es tan importante elaborar una fórmula teóricamente estructurada en la que la fe, el saber y la filosofía recibirían su propia y definitiva función, sino que es supremamente importante, a sus ojos, realizar esta apertura fundamental y total, que no excluye nada de cuanto existe y que constituye la naturaleza del espíritu. Intentando clarificar la noción de filosofía de Platón, Pieper dice que

«Filosofar exige la completa imparcialidad de la mirada, que no puede coexistir con reservas de ninguna clase. Cesa de haber filosofía en el mismo instante en que ella se entiende a sí misma como una disciplina académica. El que filosofa no se caracteriza por el hecho de interesarse por la materia «Filosofía»; a él le interesa la totalidad del mundo y la totalidad de la sabiduría»⁷⁹.

A pesar de esta relación vital entre la filosofía y la teología, necesaria para su pleno desarrollo, conviene subrayar la clara distinción que subsiste siempre entre el conocimiento natural y la fe. No se trata aquí de una amalgama difusa entre estas dos ciencias, que permanecen independientes y libres, recurriendo cada una a su propio método. Su objeto es idéntico desde un «cierto» punto de vista: la totalidad de lo real que se busca captar en su fundamento último y bajo todos los aspectos posibles⁸⁰. Los dos saberes están sometidos a la misma regla, que las diferencia así de la ciencia: la prohibición de excluir ningún dato sobre el objeto analizado. La teología se distingue de la filosofía, que se ocupa en primer lugar por los entes cognoscibles por la experiencia cotidiana, por el hecho de que dirige su mirada hacia el contenido revelado y creído de afirmaciones transmitidas por la tradición.

ga de la filosofía y de la libertad, Jaspers desea él también preservar la autonomía absoluta del acto filosófico. Pone al hombre ante una elección definitiva a la cual nadie puede sustraerse sin quedar en una «penumbra indeterminada»: debe decidirse de una vez por todas «sea en favor de la obediencia y de la renuncia a la independencia, sea en favor de la libertad y de la renuncia al culto y a la Revelación» (K. JASPERS, *Philosophie*, Springer, Berlin-Göttigen-Heidelberg 1956, t. I, p. 301). Ver J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, pp. 133s; «Philosophie heute», p. 247; *Sobre la fe*, pp. 348ss. Es necesario, sin embargo, precisar que la posición de Jaspers respecto a la relación entre la filosofía y la religión es más matizada que la presentada por Pieper.

⁷⁸ J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, p. 139. La filosofía no se detiene en un instante determinado para ser relevada por la teología.

⁷⁹ J. PIEPER, «Über den Philosophie-Begriff Platons», p. 23.

⁸⁰ Es necesario, sin embargo, especificar que el objeto propio de la filosofía es el ente en tanto que ente y que el objeto propio de la teología es Dios.

Aunque en varias ocasiones Pieper ha discutido y aplicado en su discurso filosófico la relación intrínseca entre la filosofía y la teología, no ha entrado sin embargo al mismo nivel en los debates, a veces agitados, que suscita la cuestión de la filosofía cristiana. Se ha detenido muy poco en ello de manera directa, preguntándose más bien si puede haber una filosofía no cristiana. Refiriéndose a un análisis meticuloso de los textos de Platón, así como a la tradición filosófica occidental, que sostiene que el acto filosófico está por naturaleza orientado a la teología —entendida en sentido amplio (datos pre-filosóficos)— Pieper se pregunta hacia cuáles mitos, hacia cuáles teologías mira la filosofía *post Christum natum*. Su respuesta es directa y clara: únicamente hacia la teología cristiana! No existe una filosofía no cristiana en el seno de la cultura occidental luego del nacimiento de Cristo; las diversas revelaciones míticas (*Ur-Offenbarung* de los griegos) han sido reemplazadas por la revelación cristiana. No existe otra verdadera revelación que no sea la cristiana. «[...] una filosofía verdadera y al mismo tiempo viva o no se realiza (y es perfectamente posible que tuviésemos que esperar en vano) o si se realiza entonces tiene que hacerlo como una filosofía cristiana (en el sentido dicho)»⁸¹.

La filosofía cristiana no pretende tener soluciones preparadas y absolutamente ciertas, como a veces se le reprocha, sino que se caracteriza por el misterio y se acompaña de asombro. Encarna la esencia misma del acto filosófico tal como ha sido

⁸¹ J. PIEPER, *¿Qué significa filosofar?*, p. 158. «Si el concepto original “filosofía” *per definitio-nem* incluye la apertura metodológica a la teología; si filosofar quiere decir necesariamente considerar una cosa en el horizonte de la totalidad de lo real y por tanto introducir en el juego a “Dios y al mundo”; si *philo-sophia* es la amorosa búsqueda de una sabiduría, como exclusivamente Dios la posee de modo pleno (elementos todos éstos que no son sólo característicos de la concepción cristiana de la filosofía sino también de la concepción *antigua* platónico-aristotélica, como también la idea de la sabiduría, la única que puede calmar por entero la inquietud del hombre, jamás debería tener necesidad de una corrección esencial o de una adaptación al “progreso” de los tiempos que corren); si nos hemos puesto de acuerdo de este modo sobre el concepto original de filosofía, entonces, en este nuestro mundo occidental, la “filosofía cristiana” es la genuina, necesaria y natural forma de filosofía. Considerado desde el punto de vista platónico-aristotélico de filosofía, no es la idea de una “filosofía cristiana” la necesitada de defensa y justificación. Por el contrario es en extremo difícil, si no imposible, responder a la pregunta de cómo puede existir una filosofía *no-cristiana*, presuponiendo nuevamente que no se entiende otra cosa por filosofía que aquello que viene estampado bajo este nombre. Puesto que es una realidad de experiencia comprobable por cualquiera, que en nuestro mundo occidental, fuera de la teología cristiana, no hay en absoluto nada análogo a lo que ha sido para Platón el mito, la “sabiduría de las cosas divinas”, la doctrina de los misterios, la interpretación del mundo transmitida por los “antiguos”. Pero si es verdad que todo lo que para Pitágoras-Platón-Aristóteles contenía la tradición mítica de verdad y de sabiduría ha sido olvidado y perdido o fundido y “superado” en la tradición del magisterio cristiano, ¿no queda probado que la filosofía o no puede realizar en absoluto aquella polifonía contrapuntística de la interpretación del mundo, poseída por la filosofía clásica de la antigüedad gracias a su cercanía con el mito, o “solamente” puede hacerlo mediante el recurso a la teología cristiana?» (ID., «Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie», pp. 304s). Ver «Gibt es eine nicht-christliche Philosophie?», en *Weistum, Dichtung, Sakrament*, p. 56; «Gibt es eine nicht-christliche Philosophie?», en *Westfälische Nachrichten*, 4.4.1953; y «Christliche Philosophie?».

definido y vivido a lo largo de toda la tradición filosófica occidental: por esta orientación a la información pre-filosófica, rompe con la así llamada "filosofía pura" para volver a encontrar el impulso original, esta amorosa búsqueda de la sabiduría que es esencialmente infinita y abierta al misterio. Tal filosofía no es una solución fácil, es decir que no se vuelve por ello más simple por referirse a datos pre-filosóficos que ya poseerían *la* solución a los problemas, *la* respuesta. Por el contrario, ella se abre a una nueva dimensión, desconocida y misteriosa, que escapa a una armonización superficial y racional del mundo y del hombre; se inscribe dentro de la falta de certidumbre. La verdadera filosofía está impregnada por las características ontológicas y antropológicas fundamentales que Wust ha puesto tan bien en evidencia: la incertidumbre y el riesgo⁸².

La filosofía pieperiana está marcada por la célebre fórmula *credo ut intelligam* que penetra la filosofía occidental de Platón a Aristóteles, de Agustín a Tomás de Aquino, pasando por Anselmo y Newman, Blondel y Maritain, Przywara y Wust, Stein y Marcel. Pieper se opone a un proceso de depuración, de los datos provenientes de un *credere*, empresa que culmina en una filosofía que califica de pseudofilosofía, la cual «degenera en una simple ideología política para fines utilitarios» y cuyo dominio es «desechado, reducido al estado de estepa y de desierto»⁸³.

El filósofo de Münster no cree estar pasado de moda, como subraya von Balthasar, «festejando sin timidez el connubio inevitable, siempre existente, de la filosofía y la teología»⁸⁴. Su amigo, el poeta Eliot, constata justamente que Pieper «devuelve a su posición en la filosofía lo que el sentido común nos dice obstinadamente que deberíamos encontrar en ella: *intuición y sabiduría*»⁸⁵. Este «eremita cosmopolita», como algunos le han llamado, no solamente ha elaborado en el curso de su existencia

⁸² Cfr. P. WUST, *Incertidumbre y riesgo*, Rialp, Madrid 1955.

⁸³ J. PIEPER, *El fin del tiempo*, p. 56. Cfr. pp. 54s. «Sin duda la "limpieza" de la filosofía de los últimos restos de una ordenación a una interpretación teológica del mundo avanzará cada vez más consecuentemente. Y poco a poco caerán seguramente víctimas de esta liquidación intuiciones completas, logradas en razón de la estructura del *credo ut intelligam*. Ante todo el resultado último de este proceso sería sencillamente una "filosofía no cristiana". Y decir de ella que sería al mismo tiempo una "no-filosofía" de ninguna manera me parece en realidad absurdo. ¿Cómo no sería absurdo llamar el expreso descuido de la sabiduría "búsqueda de la sabiduría" [*philosophia*]?» (ID., «Das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie», pp. 306-307).

⁸⁴ Continúa von Balthasar: «Sus obras se ciñen todas ellas al ámbito singularmente concreto de nuestro mundo, donde el filósofo no puede menos de adoptar una postura positiva o negativa ante la autorrevelación del ser en Jesucristo. En este ámbito se han movido todos los genuinos pensadores cristianos de nuestro siglo: Marcel y Eliot, Lewis y Siewerth, por no mencionar sino a unos pocos. Si lo concreto se desmorona, en una filosofía hermética y una teología autosuficiente, no existe filósofo ni teólogo, por mal que esta declaración les sienta a muchos modernos "especialistas". Debemos profundo agradecimiento a Josef Pieper por repetirnos sin descanso, en sus meditaciones pasadas de moda, aquello de lo que más necesita nuestro tiempo» (J. PIEPER, *Antología*, prólogo de H. U. von Balthasar, Herder, Barcelona 1984, pp. 12-13).

⁸⁵ Ver J. PIEPER, *Leisure, the Basis of Culture*, Pantheon Books, New York 1964 (texto impreso en el epílogo de *Was heisst Philosophieren?*, Kösel, München 1988⁹, p. 122, pero omitido en la traducción española).

una concepción de la filosofía como conocimiento amoroso, de la sabiduría, sino que también la ha vivido⁸⁶.

BERNARD SCHUMACHER

Universidad de Friburgo de Suiza.

⁸⁶ Agradezco en particular a Juan Francisco Franck por la traducción al español.

KARL POPPER Y SU CRÍTICA AL VERIFICACIONISMO DE FREUD

INTRODUCCIÓN

Es bien conocida la importancia que en el campo del debate epistemológico contemporáneo adquiere Karl Popper. Para mejor comprender sus críticas al «verificacionismo» de ciertas corrientes de pensamiento, en este caso la tesis freudiana de la interpretación de los sueños, es conveniente relacionar sus posiciones con las del neopositivismo del Círculo de Viena y con sus críticas a esa escuela, a través de las cuales surge su acentuación del carácter conjetural de las hipótesis científicas (positivas), sus nociones de falsación y corroboración y su crítica a la falta de «sentido» de la metafísica que el neopositivismo adjudica a esta última. Por razones del tema en análisis, aquí nos detendremos en determinados aspectos de su vasto campo de investigación, haciendo abstracción de muchos otros.

EL NEOPOSITIVISMO

Hecha esta indispensable aclaración digamos que del mentado Círculo de Viena los representantes más significativos son Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, Otto Neurath, Hans Hahn, Moritz Schlick y Julius Kraft, entre otros autores¹. Su auge como escuela de pensamiento se desarrolló entre 1929 y 1939, fecha en la cual sus miembros más importantes emigran a los Estados Unidos a causa de la persecución del nacional-socialismo. Muy sintéticamente, la posición del Círculo de Viena se puede sistematizar en dos grandes principios: 1) sólo es ciencia aquello que utilice el método hipotético-deductivo; y 2) todo lo que no es empíricamente verificable carece de sentido². Es decir, el neopositivismo incorpora la inducción incompleta, de tipo

¹ Las relaciones de Popper con el Círculo de Viena fueron en general cordiales. Tanto es así que su libro *La metodología de la investigación científica*, editado en el otoño de 1934, apareció en una colección dirigida por Schlick y Frank. Incluso mientras este libro estuvo en prensa publicó dos breves colaboraciones en el órgano del Círculo, la revista *Erkenntnis*.

² Para un análisis detallado de esta posición se pueden consultar R. CARNAP, *The Logical Syntax of Language*, Routledge & Keegan Paul, London 1959; A. J. AYER, *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México 1965; M. BUNGE, *La ciencia. Su método, su filosofía*, Siglo XXI, Buenos Aires 1981; I. M. BOCHENSKI, *Los métodos actuales del pensamiento*, Rialp 1981; K. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid 1980; ID., *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Buenos Aires 1983; ID., *El realismo y el objetivo de la ciencia*, Tecnos, Madrid 1985; J. A.

experimental, formalizada con las matemáticas como expresión de las nuevas leyes descubiertas. Este método de orden hipotético-deductivo, de tipo inductivista, no se limita a una posición metodológica para las ciencias positivas, sino que realiza una verdadera extrapolación filosófica que intenta abarcar todo el campo del conocer humano con una concepción estrechamente unívoca del concepto de ciencia. Sus representantes se hallan muy influenciados por la filosofía de Wittgenstein, quien a su vez es discípulo de Bertrand Russell. Un precursor sumamente importante de la escuela lo encontramos en Hume, quien sintetiza muy claramente la actitud positivista en un párrafo famoso: «Cuando persuadidos de estos principios recorremos las bibliotecas, ¿qué estragos deberíamos hacer? Tomemos en nuestra mano, por ejemplo, un volumen cualquiera de teología o de metafísica escolástica y preguntémosnos: ¿contiene algún razonamiento experimental acerca de los hechos y cosas existentes? Tampoco. Pues entonces arrojémoslo a la hoguera, porque no puede contener otra cosa que sofismas y engaños»³.

LA POSICIÓN DE POPPER

Popper considera que una teoría, para ser científica, debe ser «falsable», debe ser realizada de tal manera que sea posible contradecirla con una observación empírica. Un científico, para Popper, «nunca sabe con certeza si sus hallazgos son verdaderos (son conjeturas), aunque a veces puede demostrar con razonable certeza que su teoría es falsa»⁴. Aquí obsérvese una acotación sumamente importante que profundiza la modestia investigadora: «Una teoría que no es refutable por ningún suceso concebible no es científica [lo contrario de ciertas concepciones habituales, decimos nosotros]. La irrefutabilidad no es una virtud de una ciencia (como se cree a menudo), sino un vicio»⁵. Si una teoría no es falseada, entonces se encuentra «corroborada». Pero corroborada no significa verificada con tal o cual grado de probabilidad (Popper piensa en el neopositivismo, que hace uso de una interpretación probabilística para justificar las hipótesis científicas), sino que hasta hoy esa teoría no ha sido desmentida por ningún experimento⁶.

En esta línea de pensamiento, a propósito de la demarcación entre lo científico y lo no científico, incorpora Popper un significativo desacuerdo al criterio neopositivista de la demarcación, a saber: la carencia de sentido de la metafísica. «Formulada brevemente —dice Popper—, mi tesis es la siguiente: los repetidos intentos realiza-

CASAUBON, «Las relaciones entre la ciencia y la filosofía»: *Sapientia* XXIV (1969) 89-122; G. J. ZANOTTI, «Epistemología contemporánea y filosofía cristiana»: *Ibid.* XLVI (1991) 119-150, entre otros autores.

³ Cit. por A. J. AYER, *El positivismo lógico*, p. 15. Cfr. G. J. ZANOTTI, «Epistemología contemporánea y filosofía cristiana», 120.

⁴ *Conjeturas y refutaciones*, p. 150.

⁵ *Conjeturas y refutaciones*, p. 61.

⁶ Para la crítica de las diversas teorías de la probabilidad (subjettiva, objetiva e inducción probabilística), se puede consultar K. POPPER, *El realismo y el objetivo de la ciencia*, pp. 322-340.

dos por Rudolf Carnap para demostrar que la demarcación entre la ciencia y la metafísica coincide con la demarcación entre el sentido y la falta de sentido, han fracasado⁷. Por tanto, Popper considera que una proposición, aunque no sea falsable empíricamente, no por ello carece de sentido. Ello representó un progreso en relación con el neopositivismo y abrió las puertas a un mayor entendimiento entre las ciencias positivas y la metafísica, o bien a una posibilidad de diálogo que pueda justificar a las ciencias positivas en sus debidos límites y admitir junto a ella una auténtica filosofía con culminación metafísica.

Consideramos muy valioso su aporte en el campo de las ciencias positivas, pero, sin embargo, subsiste un problema, a nuestro parecer central, cual es la extrapolación de su epistemología correspondiente a dichas ciencias empíricas a todos los otros ámbitos del conocimiento humano. Si la posición de Popper se extrema y se presenta como una teoría general del conocimiento de carácter universal (como por otra parte se desprende de su posición tensionada por la influencia kantiana y su nominalismo de fondo), todo conocimiento deviene intrínsecamente conjetural y ello lleva a un relativismo que se niega a sí mismo al afirmarse. Pero, sintetizando, los grandes aportes a la epistemología de nuestro autor se pueden resumir en: 1) la profundización del carácter conjetural de las hipótesis; 2) la sistematización de las nociones de falsación y corroboración y su rechazo a la irrefutabilidad o «verificacionismo»; y 3) la crítica a la posición neopositivista en relación a la metafísica.

EL VERIFICACIONISMO

El problema central de la demarcación científica está dado en Popper por la refutabilidad, falsabilidad o contrastabilidad de una teoría. Expresa el autor vienes: «En 1919 empecé a sospechar de las diversas teorías psicológicas y políticas que reclamaban la categoría de ciencias empíricas, sobre todo el psicoanálisis de Freud, la psicología individual de Adler y la interpretación materialista de la historia de Marx⁸. Todas estas teorías se sostenían de un modo acrítico, me parecía. Se introdujo gran número de argumentos en su apoyo. Pero la crítica y los contra-argumentos se consideraron como hostiles, como síntomas de un rechazo premeditado a admitir la verdad manifiesta, y por tanto se les opuso hostilidad en vez de argumentos. Lo que yo encontraba muy llamativo y muy peligroso en esas teorías era la afirmación de que estaban “verificadas” o “confirmadas” por un flujo incesante de evidencias en forma de observaciones. Y, realmente, una vez que se le abrían a uno los ojos podía ver en todas partes ejemplos que la verificaban. Un marxista no podía mirar un periódico

⁷ *Conjeturas y refutaciones*, p. 309.

⁸ Para mejor, en esa fecha, con motivo de un eclipse total de sol, se presentó la gran ocasión de refutar a Einstein, pues existía la posibilidad técnica de comprobar la curvatura de la luz y su desviación por la masa del sol. La expedición organizada por Eddington corroboró la teoría de Einstein. Siempre, por lo demás, Einstein intentó poner de relieve casos que, desde el punto de vista crítico, podían refutar sus teorías. Cfr. K. POPPER, *Sociedad abierta, universo abierto*, Tecnos, Madrid 1992.

sin encontrar evidencia verificadora de la lucha de clases en cada página, desde los artículos de fondo hasta los anuncios. Y un psicoanalista, sea freudiano o Adleriano, dirá, con toda seguridad, que encuentra verificadas sus teorías cada día, incluso cada hora, por sus observaciones clínicas. Pero, ¿eran contrastables esas teorías? ¿Estaban esos análisis mejor contrastados que, por ejemplo, los frecuentemente “verificados” horóscopos de los astrólogos? ¿Qué suceso concebible podía falsarlo a los ojos de sus partidarios? [...] Empecé a darme cuenta que esa fuerza aparente era, en realidad, una debilidad y que todas esas verificaciones eran demasiados fáciles para contar como argumentos. El método de buscar verificaciones me pareció incorrecto, en realidad me pareció el método típico de una pseudociencia. Advertí la necesidad de diferenciar este método lo más posible del otro, el método de contrastar una teoría tan rigurosamente como sea posible, es decir el método de la crítica, del método de buscar ejemplos falsadores⁹.

Estos métodos de buscar verificaciones, o métodos verificacionistas, devienen acrílicos, fomentan además una actitud acrílica tanto en el expositor como en el lector y tienden a destruir el argumento científico.

Un caso de verificacionismo muy interesante que analiza Popper es la tesis fundamental de la significativa obra de Freud *La interpretación de los sueños*. Popper reconoce una serie de descubrimientos importantes en el libro, aunque un tanto sesgados, pero se detiene en el modo de argüir de Freud en apoyo de su posición central.

EL SUEÑO COMO SATISFACCIÓN DE DESEOS

La tesis central del libro de Freud se resume en su concepción de que todo sueño constituye una realización de deseos¹⁰. Por su última esencia significa el sueño una realización de deseos, clara e inequívocamente, dice Freud¹¹.

Aparece inmediatamente una objeción obvia a esta teoría: la existencia de pesadillas y de sueños de angustia. No obstante, Freud no encuentra dificultad en responder a esta objeción modificando o complementando en cierta manera su primitiva definición. A propósito, dice: «Existen, en efecto, muchos sueños de contenido penoso que no muestran el menor indicio de una realización de deseos [...] Los sueños de angustia parecen realmente excluir la posibilidad de una generalización del principio que los análisis incluidos en el capítulo anterior [estamos en el capítulo IV de la obra] nos llevaron a deducir, o sea, el de que los sueños son una realización de deseos y hasta demostrar su total absurdo. Sin embargo no es difícil sustraerse a estas objeciones, aparentemente incontrovertibles. Obsérvese tan sólo que nuestra teoría no reposa sobre los caracteres del contenido manifiesto, sino que se basa en el con-

⁹ *El realismo y el objetivo de la ciencia*, pp. 202-203.

¹⁰ En el prólogo a la tercera edición inglesa afirma Freud: «Aún insisto en afirmar que contiene el más valioso de los descubrimientos que he tenido la fortuna de realizar. Una intuición como ésta el destino puede depararla sólo una vez en la vida de un hombre» (*La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, 4a. ed., Biblioteca Nueva, Madrid 1981, t. I, p. 438).

¹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 425.

tenido ideológico que la labor de la interpretación nos descubre detrás del sueño. Confrontamos, en efecto, el contenido manifiesto con el latente. Es cierto que existen sueños en los que el primero es penosísimo. Pero, ¿se ha intentado interpretar estos sueños y descubrir el contenido ideológico latente de los mismos? Desde luego que no, y por tanto no pueden alcanzarnos ya las objeciones citadas, y cabe siempre la posibilidad de que también los sueños penosos y los de angustia se revelen después de la interpretación como realizaciones de deseos»¹². Es decir, que el método de análisis descubre que lo que en apariencia (contenido manifiesto) parece ser un sueño penoso, en realidad (contenido latente) es una realización de deseos.

Los sueños negativos de deseos (*Gegenwunschräume*), que parecieran contradecir su teoría, los adjudica Freud directamente a dos principios. El primero, el deseo «de que me equivoque, es una de las fuerzas determinantes de estos sueños que aparecen siempre en el curso del tratamiento cuando el enfermo entra en estado de resistencia contra mí. Al ponerle por primera vez al corriente de mi teoría de la realización de deseos puedo también tener la seguridad de provocar en él sueños de este género y lo mismo habrá de suceder, sin duda, con algunos de mis lectores, los cuales se negarán en sueños un deseo sólo para que pueda realizarse el de que yo me equivoque». El segundo de los factores a que antes aludimos como motivadores de estos sueños negativos de deseos lo centra Freud en el componente masoquista surgido por la transformación en su contrario de los componentes agresivos sádicos. Ello le lleva a modificar un tanto su definición de la naturaleza de los sueños dándole la fórmula siguiente: «El sueño es la realización (disfrazada) de un deseo reprimido»¹³.

Popper analiza minuciosamente esta forma de argüir de Freud en toda la obra citada. El punto crucial que Popper estudia, y en el cual se pone de manifiesto más claramente el «verificacionismo» de Freud, es el relativo a los sueños de angustia. Es en ese punto donde se nota con mayor nitidez su actitud defensiva, que por otra parte corre pareja con la actitud de buscar verificaciones, de encontrarlas en abundancia y de rehusar admitir que ciertos casos no encajan en la teoría general.

LOS SUEÑOS DE ANGUSTIA

Estos testigos principales contra la teoría de la satisfacción de deseos, como son los sueños de angustia o pesadillas, son el ariete preciso que usa Popper para desarrollar su crítica al «verificacionismo». El repetido intento de Freud de integrar a los sueños de angustia en su teoría de la satisfacción de deseos es un modo claro para Popper de una actitud no científica, que, como él mismo expresa, le ha servido para desarrollar sus concepciones sobre el criterio de demarcación de la ciencia¹⁴. En efecto, Freud admite que «en los sueños de angustia hay que separar la angustia del sue-

¹² *Ibid.*, pp. 429-430.

¹³ *Ibid.*, p. 445.

¹⁴ *El realismo y el objetivo de la ciencia*, p. 204.

ño a cuyo contenido sólo está superficialmente ligada [...] y que la angustia puede ser psiconeurótica. Donde esto ocurre nos acercamos al límite en el que falla el propósito de los sueños de satisfacer deseos»¹⁵. Pareciera, entonces, que existen límites a la teoría y el mismo Freud expresa claramente su deseo de no dar la impresión de evadir el problema indicando que dará indicios de una explicación de los sueños de angustia¹⁶. Pero, como muy bien observa Popper, se repiten las aseveraciones «verificacionistas», v. g.: «No hay ya nada contradictorio en la noción de que un proceso físico que produce ansiedad pueda ser, no obstante, la satisfacción de un deseo».

Con posterioridad, y a manera de colofón, Freud agrega: «Si nuestro tema (la teoría de los sueños) no se enlazara por este factor de la liberación de lo inconsciente durante el reposo con el tema del desarrollo de la angustia, podríamos ahorrarnos aquí el exámen del sueño de angustia, con todas sus dificultades y oscuridades. La teoría del sueño de angustia pertenece, como ya hemos indicado repetidamente, a la psicología de las neurosis. Nos atreveríamos incluso a afirmar que el problema de la angustia en el sueño se refiere exclusivamente a la angustia y no al sueño. Una vez indicado su punto de contacto con el tema de los procesos oníricos, nada podemos decir sobre ella. Lo único que haremos será comprobar también en este sector nuestra afirmación de que la angustia procede de fuentes sexuales analizando los sueños de este género para descubrir en sus ideas latentes el material sexual»¹⁷.

En las páginas siguientes, Freud relata tres sueños de angustia, donde su propósito está claramente enderezado a demostrar o apoyar su aseveración de que la angustia neurótica tiene un origen sexual. Nuevamente, la observación de Popper es inmejorable, ya que allí «no justifica, en absoluto, la inferencia de que todo sueño de angustia tenga que tener el carácter de una satisfacción de deseos. Esta inferencia equivocada parece haber sido hecha por algunos de los lectores de Freud: pero hay que advertir que el propio Freud sugiere solamente que el primero de los tres sueños puede haber sido en parte la satisfacción de un deseo y no sugiere nada por el estilo sobre el segundo y el tercero de los sueños». La razón por la cual Freud no realiza su programa original de mostrar (por medio de análisis detallados como los que suele dar) que todos los sueños de angustia son satisfacciones de deseos, es, claramente que al final él mismo no lo cree así¹⁸. Ello queda evidente por los párrafos antes citados del mismo Freud, acerca de la relación entre la angustia y los sueños específicamente.

Como colofón, siguiendo con el análisis del pensamiento freudiano en orden a colocar los sueños de angustia en su teoría general, destaca Popper una marcada actitud «verificacionista», no científica, en el áspero reproche que Freud dirige a sus lectores y críticos a causa, precisamente, de esta aporía en sus elaboraciones, un tanto simples en cuanto a definiciones frente a semejante polifacético tema.

Escribe Freud en un párrafo agregado nueve años después de escritas aquéllas páginas: «Es increíble la resistencia que los lectores y los críticos oponen a este razo-

¹⁵ *La interpretación de los sueños*, p. 206.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 699. Cfr. K. POPPER, *op. cit.*, p. 207.

¹⁸ Cfr. K. POPPER, *op. cit.*, *ibid.* Véase S. FREUD, *op. cit.*, pp. 699-701.

namiento y a la diferenciación fundamental entre contenido latente y contenido manifiesto. En cambio, debo hacer constar que, de todos los juicios contenidos en la literatura existente sobre la materia, ninguno se acerca tanto a mis afirmaciones con respecto a este punto concreto, como los expresados por Sully en su estudio *Dreams as a Revelation*, trabajo meritosísimo cuyo valor no puede ser disminuido por ser aquí la primera vez que lo mencionamos¹⁹. Freud recusa a los lectores y críticos lo que evidentemente no podían dejar de ver, a saber: el problema de los sueños de angustia, que para el mismo Freud, al principio de su libro, no presentaban «gran dificultad» para reducirlos a satisfacción de deseos y hacia el final ni se intentaba siquiera esta reducción «por no ser un problema de sueños, sino de angustia».

Veamos la serena reflexión de Popper al respecto y su importancia en orden a la actitud científica: «En efecto, estoy convencido de que Freud podía haber mejorado enormemente su teoría, si su actitud hacia las críticas hubiera sido diferente, sobre su actitud hacia las «críticas mal informadas», como les gusta llamarlas a los psicoanalistas. Y, no obstante, no cabe duda de que Freud era mucho menos dogmático que la mayoría de sus seguidores, que se sintieron inclinados a hacer una religión de la nueva teoría, dotada de todo lo necesario: mártires, herejes y cismas y que consideraron a todo crítico como un enemigo o al menos como «mal informado» (es decir, necesitado de ser analizado)»²⁰.

Este «verificacionismo», el intento de convertir todo caso en un ejemplo verificador padece de un dogmatismo peligroso. El dogmatismo renuncia a plantear la cuestión gnoseológica y elude por ello toda crítica. Renuncia a la complejidad de lo real y se parapeta en una rígida posición, fiándose sin reservas en ella. El mismo Carnap dice que en las ciencias se debe hablar más bien de confirmación que de verificación²¹.

A propósito de la actitud verificacionista, de ese intento de convertir todo caso ocurrido o concebible en ejemplo verificador, Popper la ilustra con un ejemplo que escribió en 1919: «Un hombre empuja a un niño al agua con la intención de ahogarle; y otro sacrifica su vida en un intento de salvar al niño. Cada uno de esos dos ejemplos de conducta puede explicarse fácilmente en términos freudianos, y por cierto también en términos adlerianos. Según Freud, el primer hombre sufría de represión (por ejemplo, de algún componente de su complejo de Edipo), mientras el segundo había logrado sublimarlo. (Y como escribió en una ocasión el psicoanalista S. Bernfeld, el psicoanálisis puede predecir que un hombre repremirá o sublimará, pero no puede decir cuál de las dos cosas hará). Según Adler el primer hombre sufría de sentimientos de inferioridad (que le produjeron, quizás, la necesidad de demostrarse a sí mismo que se atrevía a cometer un crimen); y lo mismo le ocurría al segundo (cuya necesidad era demostrarse a sí mismo que se atrevía a arriesgar su vida). No puedo pensar en ningún ejemplo concebible de conducta humana que no pueda interpretarse en términos de cualquiera de las dos teorías y que no pueda ser reclama-

¹⁹ *Ibid.*, p. 430.

²⁰ *Op. cit.*, p. 208.

²¹ «Testability and Meaning»: *Philosophy of Science* (1936-1937).

do, por cualquiera de ellas, como una "verificación"²². Por nuestra parte podríamos incluir otro ejemplo donde late la mentada actitud verificacionista: nos referimos a la «regla técnica», dirigida a los analistas, de que «todo aquello que interrumpa el progreso de la labor analítica es una resistencia».

Como es obvio, Freud admite que en el curso de un tratamiento pueden ocurrir acontecimientos cuya responsabilidad no pueda cargarse a las intenciones del paciente. Puede morir el padre sin que él sea el asesino o bien estallar una guerra que lleve a término el análisis. Sin embargo, aún en el caso de que la interrupción sea por un hecho cierto e independiente del paciente, plantea Freud que «dependerá a menudo de él la magnitud de dicha interrupción, y la resistencia se revela inequívocamente en la prontitud con la que él acepta un suceso así y por el empleo exagerado que hace de él»²³.

Popper observa cómo Freud en ningún lugar compara su teoría con otra prometedora, sopesando una con otra a la luz de la evidencia, pero nunca la critica. Mantiene su teoría y la trata de verificar incluso más allá de lo que él mismo pensó, como en el caso de los sueños de angustia. Esto lo lleva a decir que en 1919 rechazó las pretensiones de freudianos, adlerianos y marxistas de que sus elaboraciones estuviesen «basadas en la experiencia» del mismo modo que las teorías de otras ciencias, tales como la bioquímica o la neurología experimental²⁴.

CONCLUSIÓN

Al trasluz de la crítica que Popper dirige a la manera de argüir de Freud en su teoría de la interpretación de los sueños rechazando su «verificacionismo», se pone de manifiesto la autointerpretación de la ciencia empírica en su estado contemporáneo. De esa modo nos colocamos en un terreno más amplio. De alguna manera, Popper propende a volver a su juicio el estatuto ontológico de las ciencias positivas al profundizar su sentido conjetural.

Frente a una pretensión de certeza y necesidad más acorde a la manera de la ciencia galileo-cartesiana y de Newton, Popper plantea la falsabilidad en lugar de la verificabilidad como criterio demarcatorio de lo científico positivo: «Ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico»²⁵. Esta posición abre un amplio campo de diálogo con la filosofía realista, con los principios de la *philosophia perennis*, pues, a diferencia de lo que ocurre en la filosofía, en las ciencias positivas no se consigue realizar limpiamente la abstracción que separa el *eidos* o forma accidental o substancial del individuo o individuos en que se realiza, o bien el *esse* por una *separatio*, de su concreción en tales o cuales esencias e individuos.

²² *Op. cit.*, *ibid.*

²³ *Op. cit.*, p. 661. Nota redactada en 1925.

²⁴ *Op. cit.*, p. 213. Popper aclara que, para él, *La interpretación de los sueños* es un programa para la ciencia psicológica, comparable al atomismo o a la teoría electromagnética de la materia, o a la teoría de los campos de Faraday, que fueron todas ellas programas para la ciencia física.

²⁵ *La lógica de la investigación científica*, p. 40.

Esa imposibilidad, dada la inmersión en lo material y contingente, no las hace poco útiles. Ellas nos permiten conocer más particularidades que nos llevan a explicar el curso concreto de los fenómenos y para actuar sobre ellos. No obstante, por aquella imposibilidad se mantiene en sus proposiciones más generales siempre una cuota de hipótesis; sus leyes no pierden nunca del todo su carácter hipotético, quedando sujetas a corroboraciones, revisiones, complementaciones o refutaciones por el hallazgo de hipótesis mejores. Pertenecen al campo o a la provincia de la *opinio*, a la *doxa*, a la dialéctica en sentido clásico.

Esta sería crítica y advertencia de Popper sobre el modo de investigación de la realidad que hace el psicoanálisis —tema tan grave, dada la influencia que adquieren explícita o implícitamente las tesis freudianas en el mundo contemporáneo— contribuye notoriamente al progreso de la inteligencia de la metodología de las ciencias.

HORACIO M. SÁNCHEZ PARODI

Universidad de Buenos Aires.
Universidad del Salvador.



MORAL VIRTUE AND CONTEMPLATION: A NOTE ON THE UNITY OF THE MORAL LIFE

INTRODUCTION

The notion of contemplation as the goal of life is, it seems, as old as philosophy itself. Already Anaxagoras, when asked why he was in the world, replied, «To contemplate» (*eis theorian*)¹. So too, both Plato and Aristotle placed man's highest fulfillment in contemplative activity, that activity which, more than any other, shared in the divine. No less did Thomas Aquinas —within the Christian tradition— accept that view, adding to the philosophical the evangelical dictum that Mary had chosen the better part. And yet, both philosophers as well as Christians also pointed to moral action as essential to a fulfilled human life, as being in some way the goal of our lives. Socrate's urging to the philosophical life in no way lessened his demand for justice; Aristotle postulated a secondary happiness, one based on the moral virtues; and Aquinas, while placing man's end in contemplation, also points to the rectitude of the will as its necessary prerequisite.

It is this relationship of the moral life —understood as the activities of the moral virtues— to contemplation that forms the theme of this article. In the context of St. Thomas, I wish briefly to examine 1) how the moral life points to a human fulfillment beyond itself; 2) in what way the moral virtues remove certain obstacles to contemplation; and finally, 3) in what way the moral virtues provide the rectitude of the will required for the contemplative life.

1. THE INSUFFICIENCY OF THE MORAL VIRTUES

The practical insufficiency of a life led according to the moral virtues becomes apparent if we look at them individually and ask whether human fulfillment could lie in their acts².

Let us begin with temperance. The act of temperance consists of reason commanding ordinate passions and resisting inordinate ones, particularly those passions

¹ DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers* (Cambridge: Loeb, 1925; 1980 reprint), II, 10, vol. I, p. 140.

² Here I am following the analyses of Josef Pieper in *Happiness and Contemplation* (New York: Pantheon Books, 1958; original title: *Glück und Kontemplation*), especially Chapter Eleven, pp. 89-99. Cfr. *Summ. c. Gent.* III, ch. 34; *Summ. theol.* I-II q. 3 a. 5.

connected with bodily pleasures. Does human life have its goal in moderately experiencing such passions? It hardly seems so. Could we perhaps say that fulfillment lies not in the moderation of the passions which are ordered to bodily pleasure, but rather in a temperate indulgence in the pleasures themselves? This may seem more likely. Still, it would mean that bodily pleasure itself was the end of life, and, what is more, it would mean that temperance was not truly a virtue. If bodily pleasure is the end of life, to moderate its enjoyment can hardly be a virtue; rather, the more the better. Even if someone moderates his present enjoyment in order to ensure greater future enjoyment, overall there would be no measure, but more would simply be better. Accordingly, if temperance truly consists in *moderating* pleasure, it requires a *measure* according to which it does so, and that measure must be beyond the pleasure itself. Thus temperance is a virtue precisely by being ordered to something beyond itself³.

So too with fortitude. Our fulfillment clearly lies elsewhere than in experiencing, in a moderate degree, the passions of fear and daring. Nor does it lie in enduring pain, nor even in overcoming external dangers. Were that so, as Aristotle points out, we would instigate wars in order to have more occasions to exercise our courage⁴. In reality, we face danger in a virtuous way only when we do so for the sake of some good beyond the danger, usually a common good to which we are obliged by justice or by love⁵. To face dangers simply for the sake of overcoming them is not courage, but rather foolhardiness and vainglory.

What, then, about justice? Once again it does not seem accurate to say that our lives could be fulfilled simply by giving the others with whom we deal what is owed them. Having done that, what should a person then do? We might think of the problems of social justice: the legal protection of basic human rights, the establishment of a just economic system, a fair distribution of society's resources and services. Here we do indeed seem to find matter for one's whole life; we need only think of those whose lives have been dedicated to abolishing social evils such as slavery or freeing their countries from unjust oppressors. And yet, here again the question arises: What if such persons were wholly successful in their efforts? What if the just society were fully realized? What then? Would we not still seek something more? Clearly even just human relationships are not ends in themselves, but rather a condition for some end that lies beyond them.

A final possible end of human life at the level of moral virtues is that of loving others. Here again the example of countless people who spend their lives in dedicated love of others, finding the meaning of their lives in furthering the welfare of their families or of some wider community, seems to present us with an ultimately fulfilling goal for human life. But even here analysis shows clearly a need for some activity other than loving at which love itself aims. Simply stated, in loving other persons I seek their good. But what, precisely, is that good? If the highest good

³ See *Summ. theol.* II-II q. 141 a. 6. Cf. q. 152 a. 2.

⁴ *Nicomachean Ethics* (NE) X 7: 1177 b 8-13.

⁵ *Summ. theol.* II-II q. 123 a. 12 ad 3um.

were to love others, then I would want that they should want that yet others want this same good for still yet other people. Obviously, in this fashion, the benevolence which is essential to love has no content. Hence, the goal of seeking another's good must be some good, and not simply a seeking of the good. And so, even in an activity as exalted as loving other persons, we find ourselves pointed in the direction of some activity beyond the love itself, some activity in which the love itself is fulfilled⁶.

This further activity at which all the acts of the moral virtues ultimately aim is, according to classical thought, and particularly according to Thomas Aquinas, that of *theorein* or *contemplare*. The ultimate goal of life lies in an activity of having present to oneself, through cognitive activity, the goodness of the world and its creator. Man's greatest joy lies in seeing, for by seeing he has present to himself—he possesses—goods greater than any of the goods that he can produce by his own actions. Ultimately the insufficiency of the moral virtues lies here, viz. that the goods brought about by such actions are all limited goods (e. g. a measured indulgence in bodily pleasures), and no such good can satisfy the infinite longing of the human spirit⁷. As Aristotle had said and Aquinas repeated, were man the highest being in the universe, prudence would be the highest virtue; but since there are more perfect things than man, the activity of knowing these higher things is more perfective of man than knowing his own goodness. Thus wisdom, a speculative virtue, is more noble than prudence⁸. So too, the *vita contemplativa*—the life dedicated to speculative knowing—is more noble and superior to a life led according to the moral virtues, the *vita activa*⁹.

2. MORAL VIRTUE AS A DISPOSITION TO THE CONTEMPLATIVE LIFE

When St. Thomas takes up the relationship between moral virtue and the contemplative life, he points out that in one sense the acts of the moral virtues hinder contemplative activity. His reason is a simple one: a person engaged in exterior activity must turn his mind in that direction and so cannot be concentrating his thoughts on the speculative objects proper to the contemplative life. To be active means not to be contemplative. Nevertheless, St. Thomas points out that in another sense the moral virtues serve as dispositions to contemplative activity. These dispositions, however, are negative, i. e., they consist in the removal of certain obstacles to contemplation¹⁰.

⁶ For Thomas's version of this argument see *Summ. c. Gent.* III, ch. 26: «Obiectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus eius. Primum igitur eius obiectum praecedit omnem actum ipsius. Non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse». Cf. *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 1 ad 2um, q. 3 a. 4 ad 2um.

⁷ *Summ. theol.* I-II q. 2 aa. 7-8.

⁸ NE VI 7: 1141 a 9 - b 23. In *VI Ethic.*, lect. 6, nn. 1186-1194; cf. *Summ. theol.* I-II q. 66 a. 5.

⁹ *Summ. theol.* II-II q. 182 a. 1; cf. a. 4.

¹⁰ *Summ. theol.* II-II q. 182 a. 3.

These obstacles are primarily two. In the first place, there are the passions. Excessive and disordered passions rob a person of the interior tranquillity that is necessary for contemplative activity. For a person who frequently experiences violent anger, strong lusts, or excessive fears, it is almost impossible to concentrate on anything other than the objects of his passions¹¹. The virtues of temperance and fortitude, whose primary objects are precisely the moderation of the passions, serve to remove inordinate passion and so produce the inner peace needed for contemplation¹². In the second place there is lack of exterior peace and tranquillity. A person who, due to war, or civil strife, or even widespread crime must worry about his own personal security as well as that of others, lacks the leisure necessary for contemplative activity. Since these external disturbances arise from injustice, it is the exercise of justice, Thomas says, that produces conditions of peace. *Opus iustitiae pax*¹³.

3. CONTEMPLATION AND RECTITUDE OF THE WILL

But is there a more direct, a more positive relationship between the moral virtues and the contemplative life? Can we say that the acts of the moral virtues not only remove obstacles to contemplation, but also in some way positively dispose a person to it? Let us, in what follows, take up this question.

Moral virtue, Thomas teaches, is virtue *simpliciter*. That is to say that moral virtue makes a man and his actions to be good with respect to the end of life as a whole. The moral virtues not only give a capacity for good action, but also a tendency to use or exercise the virtue. Since it is the will, however, that moves all powers to their acts —“uses” the powers we can say— moral virtues are always found either in the will itself or in other powers insofar as they are moved by the will¹⁴. Hence we can examine the relationship of the moral virtue to the contemplative life in terms of the will’s role in that life. This we can do in seven steps.

1. Thomas describes three fundamental relationships of the will to contemplation. The first is *antecedent* to the contemplation and consists in the will’s ordination to the contemplation¹⁵. The second, *concomitant* to the contemplation, occurs only in the beatific vision in the contemplation of God’s essence. Here, Thomas teaches, the will spontaneously loves all that it loves as ordered to God¹⁶. Third, *consequent* to all contemplation, the will experiences joy (*delectatio* or *gaudium*)¹⁷. Of these three, we will focus our attention on the first, on the will’s antecedent ordination to contemplation.

¹¹ See *Summ. theol.* I-II q. 77 a. 1c.

¹² *Summ. theol.* II-II q. 180 a. 2c. & ad 3um; q. 182 a. 3.

¹³ *Summ. theol.* II-II q. 180 a. 2 ad 2um.

¹⁴ *Summ. theol.* I-II q. 56 a. 3c. We should note that for the same reason, viz. that the will uses all the powers, a man is said to be good or bad *simpliciter* according to the goodness or badness of his will; see *Summ. theol.* I q. 48 a. 6c.

¹⁵ *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 4c; II-II q. 180 a. 1; cf. I-II q. 3 a. 4c.

¹⁶ *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 4c.

¹⁷ *Summ. theol.* II-II q. 180 a. 7; I-II q. 3 a. 4c, q. 4 aa. 1-2.

2. The will's ordination to contemplation is necessary if there is to be contemplation at all. The basis for this statement is Thomas's view that the will moves all the other powers of the soul to their acts, since we use all our powers and habits according as the will exercises them. In technical terms, the will commands the exercise of the intellect's act¹⁸. In plainer terms, if I am to think about any particular object, I must choose to do so. Thus the will must be ordered to contemplation as a good for the person if the person is to engage in it.

3. The primary affection of the will is love. According to Aquinas, all acts of the will and all acts commanded by the will arise from some love¹⁹. Hence, when the will moves the intellect to the act of contemplation, there must be some love causing it to do so. Thomas points to two loves at work here. First there is a love of the *knowing activity itself* which is an element of the knower's perfection. Second there is a love of the *object which is known*, which is the basis for one's desires to see it. In this mode of love, the person wishes to know the object in order to possess it or be united to it. It is this latter which is the dominant love in the contemplative life²⁰.

4. St. Thomas, following Aristotle, maintains that the objects of that speculative knowing which constitutes the contemplative life are superior to man. It is for this reason, as we have seen, that wisdom is a higher virtue than prudence, which is concerned only with the human sphere. This means, however, that these objects must be *persons*, i. e., rational beings, for no non-rational being is superior to man²¹. But if these objects are persons, then the love we have for them must be a love of friendship (*amor amicitiae*); they are not loved simply as useful for us, but as good in themselves and as pertaining somehow to our own good²².

5. The love of friendship is complex. Here let us fix our attention on three of its essential elements. In the first place, the beloved is taken as another self or as an extension of self. Thus the good of the other is seen as one's own good. Second, the lover seeks the good of the beloved for the sake of the beloved. The lover wills what is good for the beloved. This implies that the lover takes to be good what the beloved takes as good and because the beloved takes it as good, such that there is a unity of wills²³. As Aristotle pointed out, the lover experiences joy and sorrow in the same things as the beloved²⁴. Third, the lover seeks to be united to the beloved. The lover desires the presence of the beloved when he is absent, and rejoices in the presence of the beloved when that is achieved²⁵.

¹⁸ *Summ. theol.* I-II q. 9 a. 1; q. 17 a. 6.

¹⁹ *Summ. theol.* I-II q. 25 aa. 1-2; q. 28 a. 6c.

²⁰ *Summ. theol.* II-II q. 180 aa. 1,7.

²¹ See e. g., *Summ. c. Gent.* III, chs. 22 & 112, which state that all material beings other than man are lower than man and exist for man; for the special status of persons in the universe see *Summ. theol.* I q. 29 a. 3c; *De potent.* q. 9 a. 3c.

²² For the distinction between *amor amicitiae* and *amor concupiscentiae*, see *Summ. theol.* I-II q. 26 a. 3c; for the structure of *amor amicitiae*, see q. 28, especially aa. 1-4.

²³ *Summ. theol.* I-II q. 28 a. 2.

²⁴ NE IX 4: 1166 a 7-10.

²⁵ *Summ. theol.* I-II q. 28 a. 1.

6. According to St. Thomas, the primary object of contemplation is God. All other objects of speculative inquiry are studied in order to arrive at the knowledge of God²⁶. The speculative intellect has, we might say, an internal teleology, and its *telos*, or goal, is knowledge of the divine. But, as we have seen, in contemplation it is not simply the knowledge of the contemplated object that is loved, but also that object itself. And, as we have said, that object is loved with a love of friendship. If we now add that an element of this love of friendship is to seek union with the beloved, we can say that, for Aquinas, contemplation has its deepest meaning when it is seen as the union of the lover and the beloved. Contemplation is, in fact, the fulfillment and culmination of charity²⁷. Lovers wish more than anything else to see each other, and those who love God wish to see Him, to have him present. This occurs in contemplation, imperfectly in this life, perfectly in the next²⁸.

7. Love is not simply a desire for union with the beloved; it also includes, as we have seen (point 5), a willing of the good of the beloved. And this willing, if it is authentic, is expressed in action; it includes both *benevolence*, the simple willing of the other's good, and *beneficence*, the active pursuit which procures that good. In human friendships we rejoice in those goods which the friend possesses and seek those that he lacks. In the case of friendship with God, who, being absolutely perfect, lacks no good, we rejoice in his perfection and seek the one thing that might possibly be considered to be lacking to God: that what he wills in creation be fulfilled, i. e., that creation give glory to his wisdom, power and goodness. To will this is rectitude of will. And it would seem that it is precisely this rectitude that Thomas has in mind in his discussion of beatitude when he posits rectitude of will as a necessary condition of beatitude²⁹.

4. RECTITUDE OF THE WILL AND MORAL VIRTUE

The concept of the will's rectitude provides us the context in which to see the relationship of the active life, the life of the moral virtues, to contemplation. Moral virtue, Thomas teaches, rectifies the willing of the end (as opposed to the means) and this is to rectify the will's love. In fact, he says, every moral virtue can be said to be an *ordo amoris* in that every virtue requires an ordered affection³⁰. But how is this related to the love of God? We find the answer to this question spelled out in the "Treatise on Sin" (*Summ. theol.* I-II qq. 71-89). Every sin or vicious act, Thomas says, is a disordered act. Now there are three basic orders which vicious actions disrupt: 1) the order of reason, 2) the order to one's neighbors, and 3) the order to God. The order of reason includes the order to one's neighbors and goes beyond it

²⁶ *Summ. theol.* II-II q. 180 a. 4.

²⁷ *Summ. theol.* II-II q. 180 a. 1c & 2.

²⁸ *Summ. theol.* I-II q. 5 a. 3; II-II q. 180 a. 5.

²⁹ *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 4c

³⁰ *Summ. theol.* I-II q. 74 a. 4c.

inasmuch as it also includes order with regard to oneself, particularly with respect to one's passions. Thus the order of reason is essentially identical with the order of the moral virtues, the rectification of our relations with others falling to justice and the right ordination of our own passions pertaining to temperance and fortitude. The order of reason, however, is not ultimate, but rather is itself a part of the more all encompassing order to God, such that whatever is done in accord with right reason is also done in accord with the divine or eternal law. Thus we can say that to act according to the moral virtues is to act according to the divine law³¹.

Now to act according to the divine law is to choose what God wills and this, in turn, is to conform one's will to God's. But as we have seen, precisely this conformity is proper to the love of friendship, i. e., to will what the friend wills³². Moreover, this conformity is to be found not merely at the level of supernatural charity which commands the acts of all the other virtues and all love of neighbor³³. Even at the level of nature, it is possible to know the moral law and to see it as a part of the providential wisdom of the creator, that is, as a part of the eternal law³⁴. Once one explicitly recognizes God as source of the law one should obey the law as a form of loving God above all things, a point Thomas makes in his discussions of the natural love for God³⁵. Nor is it necessary that a person's recognition of the natural law as participating in God's eternal law be explicit. As Jacques Maritain pointed out in his important little article dealing with this topic, «The Immanent Dialectic of the First Act of Freedom», there can be a «non-conscious knowledge of God» in which a person chooses to act according to the moral good for the sake of that good. The recognition of an exterior rule to which he should conform is implicitly a recognition of the God from whom that rule proceeds. Thus in obeying the moral law —this is tantamount to acting according to the moral virtues— a person can be said to will the good God wills and so to love God. To seek the moral good is to have a recti-

³¹ *Summ. Theol.* I-II q. 72 a. 4c.

³² It is precisely for this reason, Thomas teaches, that to act against a precept of the divine law —what God wills— breaks off one's friendship with God. See *Summ. theol.* II-II q. 24 a. 12.

³³ *Summ. theol.* I-II q. 65 a. 2; II-II q. 23 a. 1 ad 2um; q. 26 a. 7c.

³⁴ See J. MARITAIN, «La Dialectique immanente du premier acte de liberté», in *Raison et raisons* (Paris: Eglhoff, 1947), pp. 131-165. This article appears in English translation in *The Range of Reason* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), pp. 66-85. See especially pp. 69-70: «He [man] thinks of what is good and of what is evil. But by the same token he knows God, without being aware of it. He knows God because, by virtue of the internal dynamism of his choice of the good for the sake of the good, he wills and loves the Separate Good as ultimate end of his existence. Thus, his intellect has of God a vital and non-conceptual knowledge which is involved both in the practical notion (confusedly and intuitively grasped, but with its full intentional energy), of the moral good as formal motive of his first act of freedom, and in the movement of his will toward this good and, at once, toward the Good. The intellect may already have the idea of God and it may not yet have it. The non-conceptual knowledge which I am describing takes place independently of any use possibly made or not made of the idea of God, and independently of the actualization of any explicit and conscious knowledge of man's true last End». In this article Maritain is interpreting *Summ. theol.* I-II q. 89 a. 6. See also Cajetan's commentary on this article.

³⁵ See e. g., *Summ. theol.* I-II q. 109 a. 3c; *De perfectione spiritualis vitae*, ch. 14.

fied will. And this means that it is the same love, at bottom, which motivates the active life and the contemplative life. If one did not love God or his creation in the form of observing the moral law, it does not seem possible that one would delight in contemplating either God or his creation. The love that animates contemplation is expressed in morally good action.

CONCLUSION

The argument sketched out above is based on the structure of the love of friendship. If contemplation, as Thomas maintains, is concerned primarily with God, and if contemplation requires a love for the contemplated object, it follows that contemplation implies, on the part of the will, a love of friendship for God. Contemplation is the fulfillment of that love insofar as such a love seeks to have the beloved present. But the love of friendship also implies, as an essential element, a desire for the good of the beloved and especially a union of wills in desiring and seeking the good. This aspect of the love of friendship is manifested in the active life, in the acts of the moral virtues. Both the active and the contemplative lives are rooted in a single love, and so to will what is morally good in the active life is to love in deeds what one desires to see in contemplation. Indeed, we might even say, that the repeated acts of willing required by the moral life serve to increase that love and intensify that desire. Thus, while acts of the moral virtues, concerned as they are with exterior actions, seem to pull us away from contemplation, they seem also, through the inner dynamism of the will, to impel us ever more in that direction.

Here, finally, we should note that in a crucial aspect the thomistic understanding of contemplation transcends that of Aristotle with the result that for Aquinas there is a closer link between the two lives. It seems, in Aristotle's discussions, that the life of contemplation, which indeed ultimately has God as its object, is sought primarily for the perfection such knowing bestows on the knower. Having a desire to know, man wishes to satisfy that desire through knowledge of the first principle of all things³⁶. While this is true for Aquinas as well, contemplation is still more than simply the highest activity of the highest power of the soul and so the highest perfection of man. Contemplation is seen as part of the life of love. It is, ultimately, the fulfillment of love, for it is the form that union with God takes. It is, in the end, the union of lover and beloved.

DAVID M. GALLAGHER

The Catholic University of America,
Washington, D. C.

³⁶ See NE X 7; *Metaphysics* I 1-2.

EL TITULAR DE LA AUTORIDAD POLÍTICA EN SANTO TOMÁS Y ROUSSEAU¹

El problema que examinamos se refiere a la asignación de la autoridad política a un sujeto o titular, no con respecto a los hechos históricos que han determinado dicha asignación, sino a la raíz o razón filosófica por la cual una o más personas se transforman en sujetos o titulares de la autoridad. Dos grandes grupos de doctrinas se ocupan de este problema: el primero se refiere a las doctrinas que se pueden llamar «trascendentes», es decir, que hacen derivar la autoridad en un determinado sujeto a partir de una razón o principio que trasciende la misma sociedad política, en el sentido que viene exclusivamente del exterior de ésta. El segundo grupo se refiere a las doctrinas que podemos llamar «inmanentes», porque colocan dicha razón o principio en el interior de la misma sociedad. Este segundo grupo se puede subdividir, a su vez, en dos tipos de doctrinas «inmanentes»: una, de tipo «contractualístico» y «voluntarístico», que sostiene que la autoridad se origina en un *contrato* o *pacto* entre los mismos individuos; el otro tipo de doctrinas sostiene que la autoridad deriva del pueblo, pero no en cuanto constituido radicalmente mediante un pacto social, sino en cuanto se origina en la estructura humana del pueblo, que precede a cualquier pacto.

El representante más conocido de las doctrinas contractualísticas es Rousseau. Santo Tomás, en cambio, es el clásico representante del segundo tipo. Sobre estos dos autores concentraremos nuestro análisis, comparándolos dialécticamente para poder entrar más a fondo en el tema desde el punto de vista filosófico, no histórico. A tal fin dividiremos la exposición en dos partes relativas a los dos aspectos del problema.

1. EL TITULAR ORIGINARIO DE LA AUTORIDAD

Rousseau coloca la razón última de la sociedad política y de la autoridad en un pacto constitutivo que llama *contrato social*², el cual puede no realizarse porque de-

¹ El presente artículo ha sido elaborado sobre la base de una comunicación leída en la XVI Semana Tomista celebrada en Buenos Aires del 11 al 14 de septiembre de 1991.

² «Instantáneamente, en lugar de la persona particular de cada contrayente, ese acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo [...], que recibe de ese mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad (general). Esta persona pública, que se forma por la unión de todas las otras, antes se llamaba ciudad y ahora *república* o *cuerpo político*» (J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat*

pende solamente de la voluntad de los individuos³. Para Santo Tomás, en cambio, la raíz constitutiva de la autoridad es pre-contractual, porque se encuentra en la misma estructura socio-política del hombre, precisamente en la estructura del intelecto práctico que debe formular un principio coordinador de los medios, la autoridad, que haga posible llegar a un fin común, superior a las solas ideas y fuerzas de los individuos⁴.

En otras palabras, para Santo Tomás, la autoridad como principio organizativo de la vida pública se origina en una exigencia humana de desarrollo, exigencia que podemos llamar «estructural» en el sentido de «no-contractual». De este modo, la autoridad es un *proprium*, es decir, una propiedad necesaria, una necesidad estructural exigida por la sociedad y la vida política. Aquí se ve la diferencia con la tesis de Rousseau: todo el pueblo, antes de cualquier contrato, posee en cada uno de sus miembros esa intrínseca estructura humana que exige un principio organizativo común para poderse desarrollar humanamente dentro de la sociedad política. Este hecho exige que el mismo pueblo sea el *sujeto o titular originario e inmediato de la autoridad* desde el primer momento que existe dicho pueblo, es decir, antes de cualquier contrato. Veamos por qué.

El pueblo es el primer interesado en alcanzar el bien común político porque está en juego su desarrollo integral y su bienestar. Ahora bien, a quien tiene el derecho de alcanzar el propio bien común, corresponden también los medios necesarios para realizarlo, entre los cuales es indispensable la constitución de un principio coordinador común llamado *autoridad*. Por tanto, el pueblo es el primer titular de la autoridad. En otras palabras, compete al pueblo, con necesidad jurídico-estructural, ser el *titular primario*, original e inmediato, de la autoridad, porque es el sujeto a quien corresponde y compete el derecho de alcanzar el propio desarrollo. Nadie, fuera del pueblo, puede poseer primariamente este derecho. Precisamente, esta prioridad y supremacía constituyen la *soberanía* del pueblo con respecto a la obtención del propio bien político. Esta soberanía puede ser llamada *democracia fundamental* —en el sentido de «provenir del pueblo y ser para el pueblo»— como realidad estructural-axiológica que precede a cualquier pacto social y, como veremos a continuación, a cualquier régimen político.

Estas consideraciones prueban la falta de fundamento de las doctrinas que hemos llamado «trascendentales», que no reconocen la raíz constitutiva inmediata de la autoridad, inmanente a la misma estructura del pueblo. En este sentido, Santo Tomás

social, L. I, cap. 6, al fin, Garnier, Paris 1962, pp. 244. La traducción y los paréntesis son nuestros).

³ «No hay ni puede haber ningún tipo de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social» (*Du contrat social*, L. I, cap. 7, p. 245).

⁴ Los textos de Santo Tomás se encuentran en el *De regno* I 10; en *In I Polit.*, lect. 1, y en diversas partes de la *Summa theologiae*, por ejemplo: «Cuando hay muchos miembros, naturalmente tienden a muchas cosas diversas. Cuando hay uno, se tiende a una sola» (I q. 96 a. 4), donde el término *uno* no significa necesariamente una persona física, sino un principio organizativo. Véase las pruebas de la estructura socio-política del hombre en nuestra obra *Análisis del bene commune*, 2a. ed., Bulzoni, Roma 1988, pp. 51-63.

y Rousseau se parecen, indicando el origen de la autoridad en el propio pueblo, si bien cada uno de ellos en modo totalmente diverso: estructuralmente para Santo Tomás, contractualmente para Rousseau. Esta diferencia en el punto de partida provoca otras diferencias importantes sobre el modo de concebir la voluntad general y la soberanía del pueblo, diferencias que analizaremos a continuación.

La primera diferencia consiste en el hecho que para Rousseau la voluntad general es *siempre recta* y tiende siempre a la utilidad general, aunque no todas las decisiones tengan la misma rectitud y no siempre sean iluminadas⁵. De todos modos, para que la voluntad general continúe verdaderamente siendo lo que es «debe serlo en su objeto y en su esencia; debe partir de todos y aplicarse a todos»⁶.

Pero, ¿cómo se reconocen las declaraciones de la voluntad general? Mediante el cálculo de la mayoría de votos, la cual siempre obliga a todos, porque es una consecuencia del contrato social⁷. Sin embargo, uno podría objetar, dice Rousseau, por qué la minoría, que también está constituida por hombres libres, puede ser forzada a seguir voluntades que no son suyas. Rousseau responde que esta objeción proviene de un problema mal puesto: en una asamblea del pueblo no se pide ante todo a los componentes de aprobar o de rechazar una propuesta, sino más bien de estar de acuerdo con la voluntad general, la cual es también «la voluntad de la minoría». Por tanto, cuando, una vez hecho el cálculo de los votos, se conoce la declaración de la voluntad general, entonces se descubre que la minoría se había equivocado con respecto a lo que ella creía que era la voluntad general, tratándose en realidad de una verdad particular solamente⁸. Y la minoría debe aceptar esto y reconocerlo, porque el pueblo soberano, que se expresa en la voluntad general, es el único juez⁹.

Pero esta respuesta de Rousseau no satisface, porque el solo criterio numérico de la mayoría no es suficiente para transformar en justo algo que sea fundamentalmente injusto. El criterio numérico aunque sea una *técnica* utilísima para gobernar no puede ser transformado en un *criterio axiológico absoluto*, como hace Rousseau cuando afirma que la voluntad general es «siempre recta» y que es el «único juez». Una pura mayoría, en efecto, es sólo un criterio numérico formal, con independencia del contenido de lo que se ha votado. Si no se supera este nivel, se queda en un relativismo político, porque no hay otro criterio que el resultado contingente de los votos¹⁰.

⁵ «La voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública: pero esto no significa que las decisiones del pueblo tengan siempre la misma rectitud» (*Op. cit.*, L. II, cap. 3, p. 252). «La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es iluminado» (*Ibid.*, L. II, cap. 7, p. 260).

⁶ *Op. cit.*, L. II, cap. 4, p. 254.

⁷ «La voz del número más grande obliga siempre a las otras; es una consecuencia del mismo contrato» (*Op. cit.*, L. IV, cap. 2, p. 310).

⁸ Cfr. *Op. Cit.*, L. IV, cap. 2, pp. 310-311.

⁹ «Se está de acuerdo en que todo lo que cada uno aliena, como parte social de su poder, bienes, libertad, es solamente la parte del todo, cuyo uso importa a la comunidad; pero hay que estar de acuerdo en que el único que juzga de esa importancia es el pueblo soberano» (*Op. cit.*, L. II, cap. 4, pp. 253-254).

¹⁰ Del relativismo de Rousseau nos hemos ocupado en *Análisis del bene commune*, pp. 273-277.

En verdad, hay que reconocer que Rousseau no habla solamente de mayoría numérica, porque introduce, no muy lógicamente, por cierto, elementos cualitativos para calificar la voluntad general. Ya hemos visto que habla de voluntad «verdaderamente» general, de decisiones «no siempre iluminadas». Incluso llega a decir, en una frase muy significativa, que lo que generaliza a la voluntad no es tanto el número de los votos, sino el interés común que los une¹¹, aclarando que el bien mayor, fin de toda legislación, consiste en la libertad y en la igualdad¹².

Pero estos elementos cualitativos¹³ no son suficientes para anular la concepción cuantitativa de la voluntad general por las razones siguientes: la primera es que los propios principios filosóficos, de los cuales parte Rousseau, llevan lógicamente a la concepción cuantitativa. De esta razón nos ocuparemos más adelante. La segunda razón es que, si bien Rousseau habla de fines cualitativos de la legislación, como la libertad y la igualdad, es fácil caer, como lo confirma la historia político-social posterior, en una concepción puramente formal de estos derechos, vacía de contenido. En efecto, la determinación efectiva del contenido de esos dos términos se fijará de acuerdo con el puro cálculo de la mayoría o, en caso de contrato, por quien tenga mayor peso contractual. De este modo se llega a verdaderas injusticias substanciales con respecto a problemas obreros, coloniales, etc., injusticias bien documentadas históricamente. Es decir, si se parte de una visión fundamentalmente contractualista y cuantitativa de la sociedad política y de la voluntad general —donde el bien común político no tiene contenidos objetivos, porque es sustituido por las nociones formales de libertad e igualdad—, no hay por qué asombrarse de las mencionadas con secuencias históricas, si bien no estaban en los propósitos de Rousseau¹⁴.

Pero la razón más profunda de la concepción cuantitativa de Rousseau es la que hemos enumerado como primera: no se puede lógicamente escapar al solo criterio

¹¹ «Lo que generaliza la voluntad es menos el número de los votos que el interés común que los une» (*Op. cit.*, L. II, cap. 8., p. 255).

¹² Cfr. *Ibid.*, L. II, cap. 9, p. 269.

¹³ Como se sabe, no faltan inspiraciones en Rousseau que, basándose en estos elementos «cualitativos», acercan la voluntad general a una especie de romántico «espíritu del pueblo» o al «sentido de la historia», de hegeliana memoria, «espíritu» y «sentido» que tienden a imponerse a los mismos individuos. Téngase presente lo que afirma Rousseau cuando dice que la minoría, después de una elección, debe simplemente reconocer que se ha equivocado con respecto a lo que consideraba la voluntad general (texto arriba citado: *Op. cit.*, L. IV, cap. 2, pp. 310-311). Por eso Francesco Gentile dice que «Sólo se puede deducir la declaración de voluntad general del sufragio de la mayoría, siempre que se suponga como condición que la voluntad general haya iluminado a cada votante en el momento del voto» (F. GENTILE, *Intelligenza politica e ragion si stato*, Giuffré, Milano 1983, p. 140).

¹⁴ Rousseau afirma que «con respecto al poder, debe estar fuera de toda violencia [...]; con respecto a la riqueza, ningún ciudadano debe ser demasiado opulento para poder comprar a otro ciudadano, ni tampoco demasiado pobre para ser constreñido a venderse» (*Op. cit.*, L. II, cap. 11, p. 269). Pero para asegurar estos fines no es suficiente la justicia contractual o conmutativa, que deriva de la lógica del sistema de Rousseau. De esto nos hemos ocupado en el artículo «Influsso delle idee politiche sul concetto di giustizia»: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* IV-V (1964) 504-514.

de la mayoría numérica, cuando se parte de los principios de los cuales ha partido Rousseau. Si el punto de partida, en efecto, son cada una de las voluntades individuales, atómicamente separadas, en cuanto contrayentes (un contrato) y en cuanto votantes (una elección), no puede existir otra ley, que la del número para declarar la voluntad general. En otras palabras, si se parte de un puro criterio numérico subjetivo, basado en la sola voluntad de los sujetos, no se ve de qué otra parte puedan surgir limitaciones a la voluntad general, la cual adquiere lógicamente, como dice Rousseau, una *soberanía absoluta* sobre sus miembros¹⁵.

En la doctrina de Santo Tomás, en cambio, el criterio es objetivo porque, aunque se parte del pueblo como sujeto inmediato de la autoridad, no se trata del pueblo como de un agregado de individuos de puro origen contractual, sino de una realidad que ya estructuralmente debe tender al propio bien común, el cual es el criterio objetivo de la acción del mismo pueblo, porque se refiere a los valores objetivos que desarrollan a sus miembros como hombres. En este cuadro la voluntad general será recta si tiende al bien común; en caso contrario, no podrá ser recta. El bien común es el criterio objetivo fundamental (fundante); en cambio, la ley de la mayoría solamente constituye un procedimiento técnico útil, que no siempre puede dar lugar, *por sí solo*, a decisiones rectas, es decir, necesariamente fundadas. En otras palabras, una cosa es el problema del fundamento filosófico de la rectitud de la voluntad general, otra el problema de las técnicas de procedimientos más eficaces para legislar.

La segunda diferencia con respecto a Santo Tomás, es que Rousseau afirma, como consecuencia de su doctrina, que la soberanía es inalienable¹⁶. Hay que aclarar lo que se entiende con este término. Estamos de acuerdo en que la soberanía es una propiedad inalienable de la voluntad general si esta última se refiere a la realidad del pueblo que como sujeto primario está enraizado *necesariamente* en la estructura humana de la comunidad en cuanto esta última debe tender al bien común (*democracia fundamental*). Pero en Rousseau el contexto es muy diverso: «inalienable» se refiere al derecho del pueblo soberano de transmitir el poder al gobierno delegado y de revocarlo *cuando quiera*, es decir, para dar o revocar un poder delegado, no hay otro juez y criterio que el de la misma voluntad general¹⁷. Para analizar esto debemos entrar en

¹⁵ «Como la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus propios miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre sus miembros; y es este poder dirigido por la voluntad general lo que se llama soberanía» (*Op. cit.*, L. II, cap. 4, p. 253).

¹⁶ «La primera y la más importante consecuencia de los principios ya establecidos es que la voluntad general solamente puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común [...] En consecuencia, la soberanía, que es el ejercicio de la voluntad general, no puede ser alienada jamás, y que el soberano, que es sólo un ser colectivo, sólo puede ser representado por sí mismo: el poder puede transmitirse, pero no la voluntad» (*Op. Cit.*, L. II, cap. 1, pp. 249-250).

¹⁷ «¿Qué es el gobierno? Un cuerpo intermedio entre los individuos y el soberano que los relaciona recíprocamente, encargado de la ejecución de las leyes [...] Es sólo una comisión, un empleo, en el cual simples oficiales del soberano ejercen en su nombre el poder que éste último ha depositado en sus manos, poder que el soberano puede limitar, modificar y retomar cuando le parece. La alienación de tal derecho, siendo incompatible con la naturaleza del cuerpo social, es contraria al fin de la asociación» (*Op. cit.*, L. III, cap. 1, p. 273).

un nuevo problema: si el otorgamiento de la autoridad, por parte del titular originario, a un titular o gobierno derivado sea un acto completamente discrecional o no.

2. EL TITULAR DERIVADO DE LA AUTORIDAD

Los análisis anteriores demuestran que el pueblo es el sujeto o titular originario, primario, de la autoridad; pero esto no significa necesariamente que dicho titular primario deba ejercitar directamente su autoridad (democracia directa). A menudo las circunstancias obligarán al sujeto inmediato a gobernar indirectamente a través de representantes¹⁸. Pero antes de examinar el ejercicio, directo o indirecto, de la autoridad, hay que tener presente que ser sujeto o titular originario de la autoridad y ejercerla, directa o indirectamente, son dos realidades diversas, del mismo modo que es diverso ser el legítimo titular de un derecho y tener la capacidad de hecho para ejercerlo. Sin esta distinción se confunde la realidad del sujeto originario de la autoridad —es decir, el único legítimo titular primario— con el ejercicio de la democracia directa, la cual ya es en sí misma un modo históricamente determinado de ejercicio de la autoridad, entre otros posibles. Esta confusión llevaría a afirmar que el único régimen legítimo de gobierno es la democracia directa, lo cual no es verdad, como en seguida insistiremos.

La democracia directa, en efecto, es sólo el ejercicio en concreto —mediante asambleas, *referenda*, etc.— de aquel derecho estructural que hemos llamado «soberanía del pueblo como democracia fundamental», es decir, el derecho del pueblo, en cuanto titular inmediato y original de la autoridad como principio organizativo, de alcanzar su propio bien común. Por eso, si con dicho ejercicio de la autoridad en la democracia directa se llegase a tomar decisiones contra el verdadero bien común del pueblo —por ejemplo, contra un derecho que protege un valor humano fundamental, como sería el caso de la muerte de personas inocentes—, en tal caso dicho ejercicio concreto de la autoridad no sería «legítimo» desde el punto vista axiológico-normativo, y, en consecuencia, la asamblea popular no sería soberana con respecto a esta manifestación de autoridad.

Esto es lo que falta, precisamente, en la lógica de la concepción de Rousseau, porque, como hemos visto, falta justamente la instancia decisiva de la legitimación al nivel de los valores del bien común; es por eso que la llamada «legitimación» se realiza solamente al nivel de la pura mayoría numérica¹⁹. Cuando utilizamos la expresión «soberanía del pueblo», la entendemos como equivalente de «democracia fundamen-

¹⁸ Sobre la democracia directa y la representativa, cfr. N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Einaudi, Torino 1984, pp. 29-54.

¹⁹ Por eso existe el peligro de «canonizar» cualquier decisión mayoritaria del poder soberano del pueblo, que Rousseau define «totalmente absoluto, totalmente sagrado, totalmente inviolable» (*Op. cit.*, L. II, cap. 4, p. 255), si bien en seguida habla de sus límites. En la tradición posterior hegeliano-marxista han quedado trazas bastante claras de esta «sacralización» rousseauiana del poder.

tal», la cual se refiere estructural y axiológicamente al bien común y no al simple cálculo de la voluntad general.

El hecho que la soberanía del pueblo, para Rousseau, se relacione con la ley de la mayoría, empuja a dicho autor a vincular tendencialmente la soberanía del pueblo con la democracia directa, y de este modo no se distingue bien lo que hemos llamado «democracia fundamental» de la democracia directa, la cual, en cambio, es solamente una de las formas de ejercicio de la democracia fundamental. Por eso existe el riesgo de transformar la democracia directa en una especie de presupuesto filosófico necesario de cualquier régimen. La confusión puede aumentar si se sostiene que la democracia directa ha sido también el primer estadio histórico de la sociedad política. Pero aun cuando esta última afirmación fuese verdadera, lo cual no está probado históricamente, quedaría siempre la confusión entre lo que viene primero históricamente (el *prius* histórico) y lo que viene primero filosóficamente (*e prius* filosófico). La democracia fundamental, en efecto, es previa a cualquier actuación y positivación histórica de diversos tipos de regímenes, ya sea de democracia directa, ya indirecta. Cuando decimos «previa», no se entiende en sentido cronológico-histórico, sino filosófico, según el cual cualquier positivación histórica debe tener en cuenta previamente la instancia axiológica, es decir, que el pueblo se constituye como legítimo titular original de la autoridad —de la cual proviene y depende toda autoridad derivada— solamente en cuanto dicho pueblo está ordenado estructuralmente al bien común.

En otras palabras, y como conclusión, se puede afirmar que la «democracia fundamental» del pueblo, como titular original de la autoridad, es una realidad *estructural-axiológica* con respecto al bien común; en cambio, el ejercicio, directo o indirecto, de la autoridad es una realidad *circunstancial* —que depende axiológicamente de la primera en cuanto trata de realizar el bien común—, pero teniendo en cuenta las peculiaridades o circunstancias y las necesidades históricas. Así, por ejemplo, cuando la comunidad política es poco numerosa, no hay necesidad de gobernar mediante delegados que podrían perjudicar el bien común; en este caso, las decisiones, especialmente las más importantes, se establecen en un régimen de democracia directa, como hacen las llamadas «sociedades primitivas». Pero cuando hay muchos miembros, la extensión territorial es grande y los problemas son complicados; entonces estas diversas circunstancias aconsejan delegar el ejercicio de la autoridad a unos pocos, ya sea como legisladores, ya como gobernantes²⁰.

En estas circunstancias, la democracia directa perjudicaría el bien común (dificultades para convocar a todos los ciudadanos a asambleas frecuentes, falta de prepara-

²⁰ Sobre esta necesidad de la delegación, o mandato, de la autoridad, Rousseau se extiende en su análisis distinguiendo el caso de los «legisladores» (*Op. cit.*, L. II, caps. 6 y 10, pp. 260 y 269) del caso de los «gobernantes» (*Op. cit.*, L. III, cap. 1, pp. 272-273). Sólo a estos últimos se refiere el mandato (cfr. p. 272). Con respecto a los legisladores, en cambio, los considera solamente en la situación antecedente al mandato, dada la tendencia de Rousseau de considerar la democracia directa como forma primigenia. Nosotros, en cambio, aplicamos la expresión «sujeto derivado» de la autoridad ya sea a los «gobernantes», ya a los «legisladores», porque estas dos categorías de personas según el propio papel, participan en el ejercicio derivado de la autoridad.

ción específica de muchos ciudadanos para afrontar problemas complicados, etc.). En estos casos, el ejercicio indirecto de la autoridad es exigido por el mismo bien común. Retomando la comparación que hemos hecho antes, diremos que cuando las circunstancias exigen que la autoridad originaria delegue el poder, el pueblo, aunque continúe siendo el titular del derecho de autoridad, se transforma en cierta medida en incapaz de hecho para ejercitarla directamente.

Estas consideraciones muestran que la democracia directa no es el único régimen legítimo de ejercicio de la autoridad, presentándose a menudo la necesidad del mandato a *sujetos* o *titulares derivados*, secundarios o mediatos. Llegados a este momento del análisis, podemos retomar la afirmación de Rousseau —que hemos llamado la «segunda diferencia o consecuencia» de su doctrina de la voluntad general— sobre la inalienabilidad de tal mandato por parte del pueblo, en el sentido que éste último lo podría revocar cuando quisiese, o sea, discrecionalmente.

Hemos dicho que el ejercicio de la autoridad se otorga a un sujeto y titular derivado para alcanzar del mejor modo posible el bien común. Es decir, el sujeto derivado es un órgano del pueblo, un agente, en razón del bien común. Por tanto, no sólo el otorgamiento de la autoridad, sino también su revocación deben ser efectuadas según el único criterio del bien común. La revocación, a pesar de lo que opina Rousseau, no puede realizarse y justificarse por el sólo hecho que «el pueblo la quiere», porque un cambio de gobernantes, y peor aún, de régimen (no exigido por las necesidades del bien común), puede causar muchos daños a éste y, en consecuencia, al mismo pueblo. Recuérdese el uso arbitrario del voto de confianza en un régimen parlamentario, es decir, cuando no hay razones objetivas de bien común, sino intereses particulares de partidos o deseos de poder. El caso es mucho más grave cuando se trata de un golpe de Estado no exigido por el bien común, que provoca inútiles pérdidas de vidas humanas y perturbaciones en la vida del pueblo y de sus organismos.

Se puede objetar que Rousseau rechaza las revocaciones arbitrarias de la autoridad, pero el problema es que son sus propios principios filosóficos los que lo llevan a sostener la discrecionalidad del mandato. Rousseau, en efecto, concibe este último como fruto de un acuerdo contractual de la mayoría y, por tanto, el criterio último para el otorgamiento y la revocación sólo puede ser numérico, subjetivo. Lo mismo sucede con el caso ya analizado sobre el criterio que debe aplicarse para juzgar la «rectitud» de la voluntad general: Rousseau debe lógicamente aplicar un criterio numérico-subjetivo, completamente diferente del criterio objetivo del bien común del pueblo.

Antes de seguir adelante hay que aclarar un posible equívoco. El problema de la no discrecionalidad del mandato de la autoridad no debe ser confundido con otro problema, hoy muy discutido, de la representación parlamentaria con mandato revocable por parte del partido, o sin mandato revocable²¹. En el caso del mandato re-

²¹ Sobre este segundo problema, cfr. N. BOBBIO, *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1985, pp. 146-147.

vocable, quien efectúa o no la revocación es el partido político, no el pueblo como titular original. Ahora bien, en este análisis sólo nos hemos ocupado de esto último, o sea, del pueblo. Es verdad que los dos problemas pueden relacionarse, pero el primero —la no discrecionalidad del mandato por parte del pueblo— precede al segundo, porque aún en la hipótesis de representación con mandato revocable, el partido tendría que tener como criterio objetivo previo, para la revocación, el bien común del pueblo, no el bien del partido.

Para evitar esta eventual confusión entre esos dos problemas y para no utilizar la terminología del contrato de mandato, típica del derecho privado, y por tanto revocable discrecionalmente, es mejor hablar de «otorgamiento» o «traslado» del ejercicio de la autoridad por parte del pueblo a un sujeto derivado.

Precisamente porque no se trata de un contrato de derecho privado, dicho traslado puede realizarse también mediante un consentimiento tácito del pueblo. En el caso de gobernantes no elegidos por procedimiento formal por parte del pueblo, pero legítimos por un período suficientemente prolongado de efectivo gobierno dirigido al bien común del pueblo, se puede razonablemente suponer que este último haya dado y continúa dando su consentimiento tácito para dicho ejercicio derivado de la autoridad. Comprendemos que el «consentimiento tácito» pueda dar lugar a formas de manipulación del pueblo; por eso en las democracias modernas la constitución prohíbe todo otorgamiento de autoridad que no sea hecha mediante los procedimientos legales previstos. Pero esto no puede excluir *a priori* que en muchas comunidades políticas, en el pasado y también en el presente (como en las llamadas «sociedades primitivas»), pueda tener lugar el consentimiento tácito en cuanto a la otorgación de la autoridad derivada, siempre que ésta sea administrada a favor del bien común del pueblo²². En cambio el consentimiento llega a faltar cuando los gobernantes atentan gravemente contra el bien común, violando los límites axiológicos, es decir, humanos, sin los cuales la sociedad política se transforma gradualmente en un campo de concentración. En estos casos, el camino para la transferencia y el otorgamiento de la autoridad pasa a través de la resistencia del pueblo e incluso a través de la revolución.

Aclarado que la transferencia del ejercicio de la autoridad puede realizarse con el consentimiento explícito o tácito podemos tratar de explicar en qué sentido se puede estar de acuerdo con la afirmación de Rousseau de que la autoridad se constituye mediante un contrato social. Hemos dicho que el titular originario, primario e inmediato de la autoridad es estructuralmente el pueblo, antes de cualquier contrato. En cambio, el acto de constitución histórico y concreto del titular de la autoridad derivada depende circunstancialmente del consentimiento del mismo pueblo, según las diversas situaciones de tiempo y de lugar. Ahora bien, en este constituirse circunstancialmente cae la autoridad derivada mediante el consentimiento, se puede es-

²² «La eficacia no es un hecho bruto, tosco, ni siquiera tan misterioso: un ordenamiento es tanto más eficaz cuanto es más justo, es decir, cuanto más corresponda a las necesidades y a las aspiraciones de los miembros» (N. BOBBIO, «Sul principio di legittimità»: *Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Genova* I [1964] 60).

tar de acuerdo con Rousseau, porque dicho consentimiento se expresa en un contrato social explícito o tácito²³.

Ya sabemos que el titular derivado o secundario de la autoridad es un agente del pueblo para el bien común, o sea, en función y al servicio de este último. Lo podemos definir como gestor del bien común, un gerente, como principio organizativo derivado con respecto a los medios indispensables para alcanzar el bien común. En otras palabras, se trata de un coordinador «histórico» de los medios para llegar a un fin común, en la medida que lo permitan las circunstancias concretas. «Principio organizativo» que, como dijimos al comienzo, no es ejercido necesariamente por una sola persona física, sino también por una pluralidad de personas como un cuerpo colegiado o, incluso, por la totalidad de los miembros de una sociedad política en caso de una democracia directa. De todos modos, aunque las formas de gobierno, en las cuales se organiza el sujeto derivado de la autoridad, ofrezcan una gran variedad de combinaciones, hay que tener presente —de cualquier manera éstas se realicen, ya sea en régimen de gestión, ya sea de autogestión— que el único y verdadero sujeto y titular primario de la autoridad sigue siendo el pueblo²⁴. Por tanto, modificando la conocida frase de Luis XIV «El Estado soy yo», se debe decir: «la comunidad política somos nosotros, el pueblo»; por eso, «ante todo decidimos como ciudadanos en vistas del bien común, y luego obedecemos». Estas expresiones aclaran el aspecto que Rousseau tuvo el mérito de subrayar con su doctrina del contrato social, o sea, el papel fundamental y activo de la persona-ciudadano con respecto a la comunidad política.

Estas conclusiones filosóficas sobre el titular originario y sobre el titular derivado de la autoridad —fruto de la comparación dialéctica entre dos pensadores tan diversos y sugestivos como Santo Tomás y Rousseau— muestran su validez y actualidad, no sólo en el caso extremo del derecho de resistencia del pueblo contra un gobierno totalitario, sino también con respecto a los problemas actuales del sistema representativo, de modo que el titular derivado de la autoridad obre del modo más adecuado posible a las necesidades humanas del pueblo.

²³ La misma diferencia entre nivel estructural y nivel circunstancial se encuentra entre el origen de la sociedad política en absoluto, o sea en cuanto tal, y las sociedades políticas concretas, las cuales nacen, a semejanza de lo que afirma Rousseau, de un determinado contrato social, explícito o tácito. De esto nos hemos ocupado en nuestro libro *Análisis del bene commune*, pp. 70-71.

²⁴ El texto de Santo Tomás es muy claro y resume todo el problema aquí tratado: «La ley ante todo y específicamente se ordena al bien común. Ordenar al bien común pertenece a todo el pueblo o a un gerente que actúa en nombre y lugar del pueblo. Por tanto, el acto de emanar una ley, o pertenece a todo el pueblo, o pertenece a la persona pública que está a cargo de todo el pueblo; porque todo lo que se relaciona con ordenar con respecto a un fin pertenece a quien compete dicho fin» (*Summ. theol.* I-II q. 90 a. 3: «Lex primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quae totius multitudinis curam habet; quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius, cuius est propius ille finis»).

3. APOSTILLA ACLARATORIA²⁵

I. Cuando hemos hablado de «estructura humano-política» del hombre y, por consiguiente, del pueblo como unidad de orden, ya se incluye en esta expresión su ordenación tendencial al bien común y, en consecuencia, su necesidad moral-jurídica de organizarse para ese fin, organización en la cual consiste la autoridad política. Por tanto, el término «pueblo» no significa aquí ninguna de las siguientes cosas: a) una mera suma o acumulación extrínseca de individuos como si fuesen átomos separados; b) tampoco significa «mayoría» como contrapuesta a «minoría». En efecto, el pueblo, antes de que se forme la «mayoría» y la «minoría», ya es —en su estructura humano-política— el titular originario de la autoridad. «Mayoría» y «minoría» son fenómenos históricos (positivaciones) posteriores, consecuentes al hecho de que el pueblo es originariamente el titular de la autoridad; c) menos aún «pueblo» significa o implica necesariamente la idea de «representación», la cual es una realidad histórica contingente y lógicamente posterior, que supone previamente el pueblo como titular originario.

En otras palabras, podemos decir que la realidad filosófica-normativa de la autoridad política ya está enraizada, como necesidad teleológico-moral, en la estructura humano-política del pueblo. En este sentido, no hay que rebajar o empobrecer la densidad ontológica de las *causas segundas*, como son las de hombre y pueblo. Pero señalar esto no significa de ningún modo negar la dependencia de las causas segundas con respecto a la Causa Primera, es decir, a Dios. Es por esta razón que la doctrina expuesta «no niega a Dios»: la inmanencia de la titularidad política original en el pueblo no significa necesariamente negar la transcendencia y poder de la Causa Primera, en cuanto ordenadora suprema y constitutiva de la ordenación política tendencial del hombre y del pueblo, como causas segundas. Pero del problema del *origen trascendente* y último de la autoridad política, *no* nos hemos ocupado en nuestra relación, la cual sólo trata de analizar el *origen próximo* de dicha autoridad.

II. No hay que confundir *autoridad*, como realidad filosófico-normativa —poseída por el pueblo como titular jurídico— y *poder*, como capacidad de hecho de influir y gobernar políticamente, el cual es un concepto descriptivo. Una es la capacidad *de iure*, propia del titular, en cuanto sujeto originario de la autoridad, o sea el pueblo en su ordenación tendencial al bien común; otra es la capacidad *de hecho* del pueblo para ejercer por sí mismo (autogobierno) eficazmente dicho poder. Esta última, en verdad, con frecuencia no es realizable en las sociedades políticas de ciertas dimensiones; por tanto, se hace necesario el sujeto derivado de la autoridad mediante representantes (democracia representativa). Pero no es imposible, tácticamente, que el pueblo tenga, a veces, dicha capacidad de hecho de autogobierno, autogestión (democracia directa), por ejemplo, en las sociedades políticas pequeñas como las llamadas «sociedades primitivas». Si se confunden completamente estos dos tipos de capacidades, se puede llegar lógicamente al absurdo de negar la capacidad *de iure* del pue-

²⁵ Esta apostilla ha sido redactada como resultado de la discusión suscitada luego de la lectura de la presente comunicación en la Semana Tomista mencionada supra nota 1.

blo con respecto a su derecho natural de resistencia a la injuta autoridad derivada. III. Por último, es necesario hacer algunas distinciones sobre el término «democracia», que puede ser ambiguo. En el caso presente están en juego, por lo menos, dos significados de dicho término: *a*) «democracia electiva», cuando el gobierno es elegido «por el pueblo», que designa sus representantes. En este caso, se trata de una realidad de *derecho positivo* (en sentido amplio)²⁶. Como hemos aclarado antes, en determinadas situaciones históricas puede faltar la elección de representantes, ya sea porque existe un consentimiento tácito y prolongado del pueblo —dado que se gobierna realizando suficientemente el bien común—, ya sea porque existen motivos graves y urgentes para poder mantener y realizar un mínimo indispensable de bien común. Por tanto, si se habla de democracia electiva representativa (y también de democracia directa), estoy de acuerdo de que «no hay democracia de derecho natural»; *b*) «democracia fundamental»: he propuesto esta terminología sólo para significar dos cosas o aspectos: 1) la autoridad viene del pueblo como titular primario, es decir, viene de la estructura humano-política del pueblo; 2) la autoridad es para el pueblo, en el sentido que debe ser para el bien común. Estos dos aspectos son de derecho natural y, en consecuencia, la expresión «democracia fundamental», u otra equivalente, es de *derecho natural*.

AVELINO MANUEL QUINTAS

Libera Università Internazionale degli Studi Sociali,
Roma.

²⁶ Téngase presente que la expresión «gobierno por el pueblo» también puede incluir el autogobierno o autogestión (democracia directa). En efecto, dicha posible autogestión es también una realidad histórica contingente y, por tanto, se trata de una realidad de derecho positivo (en el sentido amplio del término), al igual que la democracia representativa. Decimos «en sentido *amplio* del término» para indicar que no es de puro derecho natural, como sería el caso en Rousseau, al menos tendencialmente, según hemos explicado en la relación. Pero esto no significa que no pudiera ser una realidad de *ius gentium*, como categoría intermedia entre el puro derecho natural y el puro derecho positivo, según Santo Tomás. De este problema no nos ocupamos en esta ocasión, máxime porque supone una explicación previa del significado de *ius gentium* en el Aquinate.

LA DIGNIDAD DEL HOMBRE Y LA DIGNIDAD DE LA PERSONA

1. LA UNIVERSIDAD Y LA PERSONA

Desde su fundación, por S. E. R. Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi, la revista *Sapientia* se ha caracterizado por su fidelidad a unos principios que son los propios de las dos entidades que editan la prestigiosa publicación: la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires y la Sociedad Tomista Argentina. Para contribuir a la celebración de su cincuenta aniversario y para expresar mi homenaje a su fundador, a su equipo de Dirección, a su Consejo de redacción, a sus colaboradores y a sus muchos lectores, presento, en estas páginas, una exposición sintética y sistematizada de los últimos resultado de mis estudios sobre la persona, que vengo realizando desde hace muchos años¹. Estas reflexiones me parecen muy adecuadas para contribuir a la mejor comprensión la importantísima orientación común de las instituciones que le dan vida —que Dios quiera que sea por muchísimos años más—: el servicio al bien de las personas.

La naturaleza de la comunidad universitaria, ya en sus mismos orígenes, ha sido objeto de muchas reflexiones. Quizás, en nuestros días, quienes han expresado su esencia y finalidad de manera más precisa hayan sido los filósofos argentinos Derisi y Caturelli². Este último la define del siguiente modo: «La Universidad es la corporación de estudiantes y profesores que por la investigación y la docencia (comunicación) se ordena a la contemplación de la verdad»³.

Esta orientación a la verdad, propia de la esencia de la Universidad, se concreta en dos fines específicos: la *investigación* y la *comunicación docente*. Ambos son fundantes de la unidad universitaria. Su falta dividiría internamente a esta corporación, cuyo fin es la sabiduría, la verdad en sentido pleno. Por ser la verdad el bien del entendimiento del hombre, investigación y comunicación son los dos bienes universitarios, que son queridos como tales, por todas las personas que constituyen la Universidad.

¹ Hace unos años, esta misma revista me honró con la publicación de uno de mis estudios sobre la persona en Santo Tomás: «El personalismo de Santo Tomás»: *Sapientia* XLV (1990) 277-294.

² Me he ocupado del pensamiento de Octavio Nicolás Derisi sobre la universidad y también del de su amigo y colaborador Alberto Caturelli en el artículo: «La filosofía cristiana en América»: *Sapientia* XLII (1988) 277-298.

³ A. CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina, 1963, p. 57.

Sin la afirmación y búsqueda de la verdad y del bien, como se pregunta el profesor Derisi: «¿Qué sentido podría conservar la investigación y la docencia universitaria? Si no se cree en la posibilidad del acceso a la verdad y al bien, la investigación y la docencia y toda la tarea universitaria y la Universidad misma estarían de más»⁴.

De la misión investigadora de la Universidad, primordial y necesaria, fluye de una manera natural la función docente, cuyas precisiones específicas son la formación científica, cultural, profesional, universitaria y parauniversitaria. Todos estos fines generales y específicos, que concretan de modo ordenado la finalidad a la verdad, están a su vez ordenadas al bien del alumno.

La verdad, que buscan o manifiestan la investigación y la docencia universitaria, por ser un bien para el hombre concreto e individual, para la persona humana —único ser del mundo que, por la apertura de sus facultades, es capaz de acoger la verdad y el bien en su universalidad—, es perfectiva del mismo. La verdad no sólo es adecuada a la persona, que puede conocerla, sino también es su bien o perfección. De ahí que la orientación a la verdad, fin esencial general de la Universidad, sea también una ordenación a la persona, a su perfección o a su bien, que puede así considerarse definitivamente su último fin.

La Universidad, desde su nacimiento, y tal como expresa el mismo término, es una unión o comunidad de profesores y alumnos, una comunidad de personas. La unidad conseguida, entre los que transmiten la verdad hallada y los que la buscan, es el principio generador de la Universidad. La unidad universitaria se debe manifestar en todos sus ámbitos, desde los distintos tipos de formación hasta la estructura organizativa de la institución.

Esta unidad esencial está también ordenada a la persona humana. La Universidad, con su formación y con toda su estructura de recursos humanos y materiales, tiene que conseguir que los alumnos logren lo que el filósofo, historiador y teólogo Ramón Orlandis recomendaba a sus discípulos: «Buscad en todo la unidad»⁵. La unidad, que facilita la Universidad —dirigida a la verdad, que se funda en la unidad, y al bien, que lo hace en ambas—, puede considerarse la concreción más próxima de su finalidad humana⁶.

Los alumnos tienen una gran importancia para la Universidad, porque constituyen su fin último, desde el cual tiene sentido la institución. De ahí que sean necesari-

⁴ O. N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1969, p. 186.

⁵ E. FORMENT, «El magisterio tomista del P. Orlandis, Apóstol del Corazón de Jesús»: *Doctor Communis* XLVII (1994) 43-71 y 155-174; cfr. 43.

⁶ Decía el tomista catalán Torras y Bages: «El gran doctor Santo Tomás explica como el apetito de unidad es causa del dolor [*Summ. theol.* I-II q. 36 a. 3c] Los hombres nos sentimos incompletos, y el amor de la unidad tiene unas exigencias tan poderosas que siempre que cuando nos encontramos desposeídos de ella, cuando nos encontramos a faltar alguna cosa, siempre que un obstáculo nos lo impide, experimentamos como una amputación en nuestra naturaleza y no nos sosegamos y sufrimos como a quien le falta una parte una parte de vida» (J. TORRAS Y BAGES, *La ciència del patir*, en *Obres completes*, 8 vol., Editorial Ibèrtica, Barcelona 1913-1916, y vol. VIII y IX, Forment de Pietat, ibi 1925-1927, vol IX, pp. 203- 230, pp. 212-213.

rios buenos profesores, que eduquen al estudiante, que lo formen en todos los aspectos para el logro de su madurez intelectual y humana. Como ha adverido Derisi: «Sin maestros, es decir, sin hombres capaces de buscar y encontrar la verdad y capaces de transmitirla a los otros [...] no es posible la Universidad»⁷. Para comprender esta importantísima misión de la manera más eficaz, es muy útil reflexionar sobre lo que es la persona humana, a la que la comunidad universitaria debe servir siempre.

2. EL PROBLEMA DEL HOMBRE

Los términos persona y hombre, en el lenguaje corriente y cotidiano, se emplean como equivalentes. Es una utilización correcta, aunque sólo en un sentido material, o en cuanto al sujeto, porque todo hombre es persona, y únicamente en este sentido, porque no son equivalentes o convertibles en las proposiciones, no pueden permutarse entre ellos como sujeto y predicado, pues no todas las personas son hombres. Sin embargo, formalmente, o en cuanto a su significado, se diferencian el hombre y la persona, porque son dos realidades distintas.

Ya en el mismo lenguaje cotidiano se advierte una cierta diferenciación, porque con «persona» no se significa estrictamente al hombre, sino a este en cuanto es portador de alguna importancia, de la que carecen los otros seres. Igualmente se advierte esta referencia a una dignidad especial en su misma etimología.

Para unos, la palabra «persona» derivaría del vocablo griego πρόσωπον, que significa cara, rostro, semblante. Se empleaba, por ello, para nombrar las caras artificiales, las caretas o máscaras, que utilizaban los actores en las representaciones teatrales, en lugar del maquillaje actual, para remarcar las características de los personajes, para que fuesen vistos desde lejos. Después, de designar estas «caras» pasó a significar a quienes las llevaban, a los personajes de las obras.

Según otros, persona provendría del verbo latino *persono*, que significa resonar. La palabra «persona» se había utilizado para nombrar a las máscaras de los actores, porque con ellas su voz adquiriría una mayor resonancia, ya que tenían una función parecida a los micrófonos actuales. Desde este primer sentido se explicaría el posterior de «personaje» de una obra teatral, que tuvo finalmente para los latinos. Estos dos sentidos etimológicos coinciden en la alusión al personaje teatral. Santo Tomás, que gracias a Boecio, conoció ambos, advirtió que, siendo casi siempre los personajes representados ejemplares y famosos, el término «persona» sirvió para designar a los hombres que tenían algún cargo o dignidad⁸. Se dice todavía, en la actualidad de un hombre importante que es un «personaje». En definitiva, todos estos sentidos usuales y etimológicos de «persona» ponen de relieve que este nombre no significa estrictamente al hombre, porque le añade un rango peculiar, una dignidad distintiva.

Para comprender lo que es la persona, es preciso, por consiguiente, distinguirla de la noción de hombre. El pensamiento contemporáneo, quizás con más preocupa-

⁷ O. N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, p. 32.

⁸ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 29 a. 3 ad 2um.

ción e interés, que en momentos históricos anteriores, ha intentado responder definitivamente a la pregunta de Kant: «¿Qué es el hombre?»⁹. Sin embargo, continúa siendo válida, en nuestros días, la siguiente observación de Heidegger: «En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual»¹⁰.

Existen, como advirtió Scheler, tres «círculos de ideas» sobre el hombre —filosófico, teológico y científico— que han aparecido en distintos momentos históricos —antigüedad clásica, cristianismo y modernidad— y que coexisten en nuestra época. No obstante, «Esos tres círculos de ideas carecen entre sí de toda unidad. Posemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra. Pero no poseemos una idea unitaria del hombre». Este problema se agrava, porque, «Por otra parte, la multitud siempre creciente de ciencias especiales, que se ocupan del hombre, ocultan la esencia de éste mucho más de lo que la iluminan, por valiosas que sean»¹¹.

Puede decirse, por consiguiente, que «En vez de antropología tenemos antropologías»¹². De ahí que, como ha observado el profesor Lobato, «Las antropologías actuales piden la superación en una antropología. A ésta le compete unificar, acoger, fundar todas las aportaciones de aquéllas. Una antropología de esta índole excede los límites de la ciencia, de los saberes parciales. Una tal antropología es la tarea del filósofo, tiene que ser antropología filosófica»¹³. De un modo más preciso: es tarea del filósofo que estudia el nivel último de la realidad, del que llega al límite de lo alcanzable por el entendimiento humano, al estrato fundamentador de todos los otros superiores, cualitativos y cuantitativos, que, a diferencia del primero, además de ser captables por el entendimiento lo son también por los sentidos, es decir, del metafísico¹⁴.

⁹ I. KANT, *Logik* A 25.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, trad. J. Gaos, F.C.E., México-Buenos Aires 1951, sec. I, cap. 2, n. 12, pp. 65ss.

¹¹ M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, 10a. ed., Buenos Aires 1972, p. 24. Véase ID., *La idea del hombre y la historia*, Editorial La Pléyade, Buenos Aires 1974, p. 10.

¹² A. LOBATO, «Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre», en A. LOBATO (Ed.), *Antropología e cristología ieri e oggi*. Atti del Convegno di Studio della SITA, Società Internazionale Tommaso d'Aquino, Roma 1987, pp. 5-41, p. 15. Véase E. FORMENT, «La antropología de Abelardo Lobato», en AA.VV., *Sanctus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis*. Miscellanea offerta dalla SITA al suo Direttore A. Lobato O. P., Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino e di Religione Cattolica-Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, pp. 182-226.

¹³ *Ibid.*, p. 39.

¹⁴ Como ha indicado Mario Enrique Sacchi, la metafísica tiene también como objeto al hombre, debido al «hecho de ser el hombre el único ente del mundo de nuestra experiencia que participa la intelectualidad y, por tanto, capaz de obtener un conocimiento científico y una sabiduría

Esta metafísica antropológica, denominada por Lobato «metantropología», es la que reclaman los saberes antropológicos plurales y superficiales. «La superación de la situación actual requiere poder realizar la fundamentación de la antropología en la metantropología, y la integración en aquélla de las diversas antropologías [...] El discurso filosófico no puede eludir el ser arqueológico, fundamental [...] la antropología culmina en metantropología o metafísica»¹⁵.

3. EL HOMBRE, SER FRONTERIZO

La comprensión metafísica del hombre se inició con el pensamiento griego. Desde Heidegger se habla del hombre como ser-en-el-mundo, pero, como ha señalado A. Lobato, «En la filosofía clásica había dos expresiones de mucho mayor contenido para indicar la inserción del hombre en el mundo. La más antigua, que recoge Aristóteles y será muy del gusto de los medievales, designa al ser humano como *microkosmos*, mundo menor en medio del gran mundo. Todo cuanto se encuentra disperso en el mundo, se encuentra reunido y apretado en el hombre. El hombre es como el compendio y la síntesis de todo el universo, hay en él elementos por los cuales tiene una relación de parentesco con todo el orbe»¹⁶. Por consiguiente, según esta primera imagen clásica, el hombre no es sólo ser-en-el-mundo, sino que también es ser-del-mundo.

En su integración de esta descripción, Santo Tomás, como ha indicado el profesor Lobato, considera al hombre «Como el *mar* al cual van a dar todos los ríos de las criaturas [*In III Sent.*, prol.]: unos ríos vienen en cascada espiritual desde lo alto y son los portadores de las criaturas celestes, son los que llamamos espíritus o ángeles; otros ríos son los que van contra corriente, en dirección hacia lo alto, desde los elementos de la vida, y de la vida hasta la perfecta organización del cerebro humano. El ser humano es el mar al que vienen a dar todos estos afluentes»¹⁷.

filosófica, razón por la cual en esta tierra solamente el ente humano se ordena naturalmente a la inteligencia de la verdad. Ante esta circunstancia, y dado que la ciencia del ente en cuanto ente es también la ciencia de la entidad propia de la verdad, el conocimiento intelectual del hombre merece una consideración expresa de parte de la filosofía primera. Si a ello añadimos que la verdad es igualmente el fin del universo, síguese que la metafísica debe incursionar imperiosamente en este capítulo de tan meridiana impronta en la vida humana y en el orden de todas las cosas a su fin, tal como lo sentenció Tomás de Aquino en el siglo XIII» (M. E. SACCHI, «El problema de la constitución epistémica de la antropología»: *Espíritu* XLIV (1995) 13.

¹⁵ A. LOBATO, «Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre», cit., p. 7.

¹⁶ A. LOBATO, «La dignidad del hombre y los derechos humanos»: *Studium* XXII (1982) 69-105, p. 86.

¹⁷ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», en ID., (Ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I: A. LOBATO-A. SEGURA-E. FORMENT, *El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, México-Santo Domingo-Valencia 1994, pp. 25-98, p. 44.

La segunda imagen clásica es neoplatónica. Desde el mundo platónico, «El hombre fue concebido como *confín* de dos mundos, como *horizonte*. Por encima de su cabeza se alza todo el mundo infinito de los espíritus, de las inteligencias, de las substancias separadas. Por debajo todo el universo en cuya composición entra la corporeidad y tiene el peso de la materia. El hombre es ese punto de inserción de dos grandes pirámides invertidas»¹⁸.

En el panorama metafísico neoplatónico, el universo se concibe jerarquizado en una escala de seres superiores e inferiores, que, a pesar de su discontinuidad, por sus diferentes grados de ser, guardan una continuidad de orden. Tal graduación sigue la siguiente ley: «Siempre está unido lo ínfimo del género supremo con lo supremo del género inferior, como algunas especies inferiores del género animal exceden en muy poco la vida de las plantas, por ejemplo, las ostras, que son inmóviles y sólo tienen tacto y a modo de plantas se agarran a la tierra»¹⁹. De manera que, como decía el Pseudo Dionisio, «Están unidos los fines de las cosas superiores con los principios de las inferiores»²⁰.

La aplicación de este principio al hombre lleva «A considerar lo supremo del género corpóreo, es decir, el cuerpo humano, armónicamente complexionado, el cual llega hasta lo ínfimo del género superior, o sea, el alma humana, que ocupa el último grado del género de las substancias intelectuales, como se ve por su manera de entender»²¹. El entendimiento humano es puramente potencial. No sólo en cuanto que posee una capacidad receptiva de lo inteligible, al igual que las substancias intelectuales inmediatamente superiores, sino también en cuanto que, por carecer del modo de conocimiento por inteligibles innatos, únicamente puede recibirlos, a través de los sentidos sensibles, de las cosas materiales. Por eso Aristóteles equiparaba al entendimiento humano con «una tabla en la que nada hay escrito en acto»²².

En cambio, se considera que el cuerpo humano es superior al de los demás animales por el conocimiento sensible: «El tacto, fundamento de los demás sentidos, es más perfecto en el hombre que en cualquier otro animal». De ahí que «El hombre posea la complexión más equilibrada entre todos los animales». Aunque algunos de éstos le superan en sentidos externos, pues «poseen una vista más aguda y un oído más sutil que el hombre», el cual «tiene el olfato menos fino que todos ellos»; sin embargo, además de tener más grande el cerebro, «es superior también a los demás animales en cuanto a las potencias sensitivas internas»²³.

Asimismo el hombre, a diferencia de los otros animales, es animal erecto. «El tener la estatura recta le fue conveniente al hombre [...] porque los sentidos le fueron dados no sólo para proveerse de lo necesario para vivir, como sucede en los animales, sino para conocer. De ahí que, mientras los demás no se deleitan en las cosas

¹⁸ A. LOBATO, *Ibid.*, pp. 86-87.

¹⁹ SANTO TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 68.

²⁰ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *De div. nomin.* VII: PG 3,872B.

²¹ SANTO TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 68.

²² ARISTÓTELES, *De anima* III 4: 429 b 31.

²³ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 91 a. 3 ad 1um.

sensibles más que en orden al alimento y a la procreación, sólo el hombre se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma. Por eso, dado que los sentidos están situados la mayor parte en el rostro, los demás animales lo tienen inclinado hacia la tierra, como para buscar el alimento y proveer a su nutrición, mientras que el hombre tiene el rostro erguido, para que por medio de los sentidos, sobre todo por medio de la vista, que es el más sutil, perciba muchas diferencias de las cosas y pueda conocer libremente todas las cosas sensibles, tanto en la tierra como en el firmamento, en orden a descubrir la verdad». También, porque, «Si el hombre anduviera curvado, sus manos deberían hacer de patas anteriores, y no podría utilizarlas para la ejecución de las diversas operaciones»²⁴.

Por esta suprema superioridad del cuerpo humano e inferioridad del espíritu humano, con respecto a otras substancias inmatriciales y subsistentes «Se dice que el alma humana es como *horizonte* y *confín* de lo corpóreo e incorpóreo, en cuanto que es sustancia incorpórea, forma, sin embargo, del cuerpo»²⁵. El alma es sustancia inmaterial, porque realiza operaciones, como el entender y el querer, en que no interviene intrínsecamente lo corpóreo. La materia en los actos de entender y de querer es sólo su condición, porque concurre en ellos de una manera extrínseca e indirecta.

Por lo mismo que es sustancia inmaterial, el alma es también forma del cuerpo. En el hombre hay una única sustancia, aunque compuesta de la sustancia alma, que necesita unirse esencialmente al cuerpo. «Los dos componentes son coprincipios respectivamente. El alma es alma de un cuerpo, el cuerpo es relativo al alma. Uno sin el otro no constituyen al hombre. Ni el cadáver es más hombre que cuando era viviente, ni el alma separada es más hombre integral y personal»²⁶.

Según esta concepción hilemórfica del ser humano, hay que afirmar que «Consta de cuerpo y alma, íntimamente enlazados. El uno es para el otro. El uno no actúa sino a través del otro»²⁷. De ahí que «Nada llega al alma sino a través del cuerpo, nada brota del alma sin algún concurso de lo corporal»²⁸.

Explica Santo Tomás, que, por informar al cuerpo, el alma humana es individual. No admite la interpretación de la filosofía musulmana del aristotelismo de una única alma humana intelectual²⁹. De acuerdo con Aristóteles, cada alma humana es un individuo de la especie alma, no por ser una sustancia inmaterial, sino porque por su misma naturaleza está destinada a informar a un cuerpo, únicamente a uno y no a otro. «Aunque el cuerpo no sea de la esencia del alma, sin embargo, el alma según su esencia tiene una ordenación al cuerpo, en cuanto le es esencial que sea forma del cuerpo. Luego, así como es de la noción de alma que sea forma del cuerpo, así de la noción de esta alma es que tenga una ordenación a este cuerpo»³⁰.

²⁴ *Ibid.* I q. 91 a. 3 ad 3um.

²⁵ SANTO TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 68.

²⁶ A. LOBATO, «Il rapporto medico-malato: la dimensione etica secondo San Tommaso», en ID. (Ed.), *Etica dell'atto medico*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, pp. 11-41.

²⁷ ID., «Primacía de lo intelectual en la comunicación interpersonal»: *Revista de Filosofía* (Madrid) XXI (1962) 89-94, 92.

²⁸ ID., «El problema del hacer humano»: *Salmanticensis* XIII (1966) 283-325, 321.

²⁹ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 76 a. 2 ad 1um.

³⁰ SANTO TOMÁS, *De spirit. creat.* a. 9 ad 4um.

También el alma humana, por estar destinada a ser forma del cuerpo, constituye la unidad del compuesto. El alma comunica al cuerpo su unidad, precisamente porque es su forma. «La forma es principio de unidad en el compuesto, como la materia lo es de multiplicidad. Los diversos elementos están unidos por la forma que les da la más radical cohesión»³¹. Según Santo Tomás, «No es menor la unidad resultante de la substancia intelectual y de la materia corporal que la unidad de la forma del fuego con su materia, sino mayor, porque cuanto más avasalla la forma a la materia, resulta mayor unidad»³². Por ello, como ha observado Lobato, «Es el hombre “un poco menor que los ángeles” —tal como se dice en el *Salmo* 8—, pero está situado a distancia infinita de los animales. El “puesto del hombre en el cosmos”, buscado con pasión por Scheler, es bien concreto en la escala del ser, pero no es reductible a un lugar como el mundo de Aristóteles, desde el momento en que el alma espiritual es emergente y no puede ser encerrada en la cárcel de la materia»³³. De ahí que, como ha dicho en otro lugar, «El hombre es un *centro descentrado*»³⁴. Por «Esta diferencia del peso ontológico de los dos componentes del ser humano [...] la balanza se inclina no por la ley de la gravedad y el peso de la materia, sino por la tendencia vertical del espíritu que tiende a lo alto y hace que las alas tengan en el hombre más fuerza que las raíces»³⁵.

4. EL HOMBRE, CONEXIÓN ADMIRABLE

Explica también el profesor Lobato que «En la unión de los dos órdenes de la realidad no hay mera yuxtaposición, no hay absorción de un elemento en otro, hay una auténtica unidad de las dos esferas del ser, y por ello se produce un cierto milagro natural, una sorpresa. Por medio del hombre surge en el universo escalonado un *anillo* que abraza al mismo tiempo al espíritu y a la materia, en una conexión estupenda: *mirabilis connexio* (*Cont. Gentes* II 68)». Añade a continuación: «La sorpresa sube de punto cuando se piensa que los dos órdenes del ser, unidos y no confundidos en el hombre, tampoco están en igual peso y proporción, porque en la balanza tiene mayor peso el espíritu. Es el alma la que confiere la especie, la que informa la materia y la constituye en el orden del ser, es el espíritu el que le da al hombre su dignidad y su distinción»³⁶.

En efecto, en primer lugar, como explica Santo Tomás, que asumió tanto esta doctrina hilemórfica como la tesis neoplatónica de la escala de los entes, «La corpo-

³¹ A. LOBATO, «La forma substancial y la unidad del compuesto» en *IV Semana Española de Filosofía. La forma*, CSIC, Madrid 1959, pp. 161-165, p. 164.

³² SANTO TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 68.

³³ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», cit., pp. 44-45.

³⁴ ID., «La aportación de los Dominicos en el s. XVI a la defensa y promoción del hombre»: *Angelicum* LXX (1993) 363-415, 410-411.

³⁵ ID., «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», p. 45.

³⁶ *Ibid.*, p. 44.

reidad, en cuanto que es forma substancial en el hombre, no es otra cosa que el alma racional»³⁷. Al cuerpo humano se le puede denominar «materia», tal como se hace corrientemente, pero no en el sentido de «materia primera», la que recibe a todas las formas substanciales, sino de materia corpórea, que es la constituida por la materia prima, una forma substancial cualquiera y la primera actualización de esta última, con el accidente de la cantidad que le acompaña³⁸. El cuerpo del hombre, por consiguiente, no es idéntico a los otros cuerpos, ni siquiera al de los animales, ya que está constituido en parte por el alma humana, participando así de su dignidad.

En segundo lugar, se advierte el gran valor que tiene el cuerpo en esta concepción aristotélica, que supera a la dualística platónica, en otra importante tesis. Como indica Lobato, «Aristóteles había advertido (*De Anima* I: 415 b 15) que el alma es fin de los cuerpos que tienen vida, y que es el cuerpo para el alma y no al revés, porque no está contenida el alma en el cuerpo, cuanto el cuerpo esté contenido en el alma y por el alma, y ordenado a ella»³⁹. Decía también Santo Tomás al incorporar esta consecuencia del hilemorfismo que «Los seres espirituales contienen a las cosas en que están, como el alma contiene al cuerpo»⁴⁰.

Comentando este texto, explica Lobato: «En la relación de continente y contenido no sirve la imagen de la experiencia corporal. Es preciso invertirla. El vaso contiene el agua, pero el cuerpo no contiene al alma, más bien es contenido por ella. Tomás aplica este principio a la relación entre los seres espirituales y corporales. Así Dios contiene el mundo, y la substancia espiritual contiene al cuerpo y no al revés»⁴¹.

Por último, se infiere también de la doctrina hilemórfica aplicada al hombre, que la corporeidad, a pesar de su valor, es al mismo tiempo una limitación. El cuerpo es también una barrera para el hombre. «La materia es límite estructural a las posibilidades del hombre, porque no se adecua totalmente al alma, porque reduce las posibilidades del espíritu, que de suyo es abierto a la totalidad. La disposición de la materia ya influye en el ser del alma y del individuo con mayor o menor perfección, y por lo mismo condiciona el obrar. Por la corporeidad acontece la fatiga, el dolor, la incapacidad de realizar muchas cosas. En la adquisición de las virtudes, tanto en la vida intelectual, cuanto en la perfección moral la corporeidad puede ser obstáculo»⁴².

³⁷ SANTO TOMÁS, *Summ. c. Gent.* IV 81.

³⁸ La primera actualización de las formas es común a todos los entes materiales y persiste a través de los cambios. La cantidad resulta del compuesto materia y forma y esta primera determinación. Gracias a la cantidad, la materia corpórea se puede disponer en distintas partes, adquirir cada una de ellas las tres dimensiones, señalarse en un lugar determinado y distinguirse numéricamente.

³⁹ A. LOBATO, «Anima quasi horizon et confinium», en ID. (Ed.), *Lanima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino. Atti del Congresso della Società Internazionale Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1987, pp. 53-80, p. 57.

⁴⁰ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 8 a. 1 ad 2um.

⁴¹ A. LOBATO, «La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino», en *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino e di Religione Cattolica-Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, vol. I, pp. 44-82, p. 66.

⁴² *Ibid.*, p. 65.

Por otra parte, «El alma como forma del cuerpo y substancia espiritual al mismo tiempo penetra todo lo humano. Porque afecta al ser del hombre nada se escapa a esta presencia y a esta dignificación que viene del espíritu [...] La condición del alma horizonte está cualificando toda la realidad humana»⁴³.

Por su naturaleza espiritual, el alma humana es distinta de la de los animales, pero también lo es de los otros espíritus, que no informan a ningún cuerpo. «Porque el alma humana es espiritual, pero no es un espíritu separado de la materia, no es adecuado al pensamiento tomista hablar de ella como si fuera espíritu en el mundo o espíritu encarnado. Hay en todo un resto de platonismo, y la expresión no refleja la realidad de ser alma forma del cuerpo»⁴⁴. No obstante, «Una cierta irradiación de la naturaleza espiritual irradia sobre todo el ser del hombre»⁴⁵. Por ella, el hombre es superior a los otros seres del cosmos. Como afirma también Lobato, «El hombre es un árbol, pero con las raíces hacia arriba. Es un animal, pero transformado por la presencia informante del alma espiritual»⁴⁶. Sostiene, además, que «Está a nuestro alcance percibir de algún modo la belleza espiritual humana, en cuanto se patentiza en las obras, cuyo origen es propiamente el espíritu. Por el ordenar, entender y dirigir los actos de la vida humana captamos la belleza del alma»⁴⁷.

La presencia del alma espiritual se manifiesta en todo el obrar humano. Incluso en las mismas actividades económicas. Como ha señalado Millán-Puelles, «Solamente en virtud de que en el hombre hay espíritu, puede darse en el ser humano una cierta necesidad de cosas artificiales, o sea, de cosas que no llegan a existir, ni pueden tampoco ser usadas, sin que funcione el poder de nuestra razón»⁴⁸.

En síntesis, como explica Lobato, «El hombre ha nacido para la verdad, para el bien. Tiene acceso a toda verdad y está capacitado para todo bien. El horizonte del alma se dilata hasta el infinito. Eso le compete por su dimensión espiritual. Pero al mismo tiempo, por ser forma de un cuerpo, su actividad está condicionada por la corporeidad, a la cual informa y de la cual tiene que emerger constantemente»⁴⁹.

5. EL NOMBRE PERSONA

Estas concepciones racionales del hombre, por ser conformes con la realidad humana, fueron asumidas e integradas por Santo Tomás en una antropología completa, que tiene así afinidad con el platonismo y con Aristóteles. La original antropología tomista tiene sus raíces en una metafísica, totalmente nueva y singular, centrada en la concepción del ser como acto. Su antropología, por fundamentarse en esta metafísica del ser, que hasta nuestros días no ha sido suficientemente develada en todos sus componentes, totalmente diferenciados de todos los demás, es una metantropología.

⁴³ ID, «Anima quasi horizon et confinium», cit., p. 69.

⁴⁴ ID., «La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino», cit., pp. 73-74.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁷ A. LOBATO, *Ser y belleza*, Herder, Barcelona 1965, p. 81.

⁴⁸ A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984, p. 531.

⁴⁹ A. LOBATO, «Anima quasi horizon et confinium», cit., p. 70.

Sin duda, esta valiosa herencia tomista contribuirá, una vez desaparecidos algunos prejuicios de la modernidad, a despejar muchas de las incógnitas sobre el hombre. «Los genios nos enseñan a ver de modo nuevo lo que vemos cada día. Tomás de Aquino es este genio de la humanidad, que nos ha enseñado a ver el mundo no sólo desde fuera, a ver el hombre también desde dentro, un tanto al revés, como quería Hegel de todo filósofo, más allá del mero fenómeno, porque el ser esconde en lo interior sus tesoros. El descubrimiento es siempre esta capacidad del espíritu de ir hacia el interior de las cosas desde los signos externos»⁵⁰.

Además, la metantropología del Aquinate incluye una concepción de la persona, basada directamente en esta metafísica del ser, que no se encuentra en esta etapa clásica de la antropología, centrada exclusivamente en el hombre⁵¹. A pesar del origen de la palabra, el pensamiento antiguo no descubrió que cada hombre es persona, ni, por ello, se preocupó de diferenciarla del mero hombre, ni de buscar el fundamento de su dignidad.

Esta problemática de la persona se suscitó con el cristianismo, con la reflexión de sus principales misterios revelados, el de la Trinidad y el de la Encarnación, cuya formulación está centrada en la persona⁵². Sin la aparición del cristianismo, probablemente no se hubiera ido más allá de esta concepción antropológica clásica. Al ser evangelizado, el mundo pagano pudo tomar conciencia de muchas verdades de tipo racional, entre ellas las del carácter personal de todo hombre y de su gran dignidad.

Para establecer la diferencia entre hombre y persona, y así determinar a esta última, Santo Tomás hace notar que el nombre «persona» tiene, desde una perspectiva lógica y gramatical, un significado universal, en cuanto que puede suponerse en muchos sujetos, en los entes personales, y a los que, por ello, puede predicarse de cada uno. En este sentido coincide con los demás nombres comunes, incluso el de «hombre».

Los nombres comunes expresan la naturaleza o la esencia universal de las cosas, de un modo o con una «intención» lógica genérica o específica. Como indica el Aquinate, «Los nombres de los géneros y de las especies, como hombre y animal, son impuestos para significar las mismas naturalezas comunes, aunque no las intenciones

⁵⁰ ID., «El Novus Orbis y el hombre nuevo. El triple legado antropológico del tomismo del siglo XVI», en E. FORMENT (Ed.), *Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA). Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*, Editorial Balmes, Barcelona, 1994, vol. I, pp. 47-72, p. 48.

⁵¹ También a la metafísica le compete el estudio de la persona, porque, como igualmente explica Sacchi, «Ninguna otra ciencia trata del hombre en cuanto persona, pues la concepción de la entidad prosópica sólo cae dentro del sujeto de aquella teoría epistémica que analiza el predicamento de substancia y el acto de ser participado por la creatura racional, en cuya entidad la naturaleza y la persona se distinguen realmente» (M. E. SACCHI, «El problema de la constitución epistémica de la antropología», cit., 14).

⁵² Al igual que otros temas y cuestiones filosóficas, como la libertad, la naturaleza del espíritu, la virtud de la humildad, etc., la temática de la persona, que es de ámbito racional o filosófico, fue suscitada por la religión cristiana. Cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, disp. XXXIV, sect. 3, n. 18, Gredos, Madrid 1956, vol. V, p. 354.

lógicas de las naturalezas comunes, que se significan con los nombres de género y de especie»⁵³. El significado general o esencia universal de los entes se expresa con las intenciones lógicas de género o de especie, pero estas últimas no están incluidas intrínsecamente en el significado, sino que le advienen al significarse o predicarse⁵⁴.

A diferencia de estos nombres, la persona, no obstante, no significa una naturaleza universal o general que se diga de muchos. No significa, por tanto, la esencia humana, el concepto objetivo de hombre, que se puede predicar de cada uno de los hombres, porque lo son realmente, ya que realizan esta naturaleza universal en su individualidad. Ni siquiera significa ninguna de las concepciones examinadas, que expresan lo que el hombre es; tampoco significa cualquiera de las perfecciones analógicas de la racionalidad o sociabilidad participables por todos los hombres, que implican.

El término persona nombra directamente lo individual, lo propio y singular de cada hombre. Con ello coincide con la de los nombres propios, porque, como señala el Aquinate, «Con el nombre de un individuo concreto se significa lo que precisamente lo distingue de los otros, como, por ejemplo, con el nombre de Sócrates se significan esta carne y estos huesos».

No obstante, tampoco coincide plenamente con el nombre propio, porque «persona», aún significando siempre lo individual o lo distinto, tiene la posibilidad de significar indeterminadamente a todos los individuos personales. En este aspecto es comparable con el nombre común, tomado en un sentido concreto, porque también puede poseer esta característica. Como añade Santo Tomás, «El individuo indeterminado, como, por ejemplo, algún hombre, significa la naturaleza común, con el modo determinado de existir, que compete a los singulares, es decir, al subsistente por sí mismo y distinto de los demás».

A pesar de esta última coincidencia, el nombre «persona» tiene un estatuto lógico-gramatical único, porque, tal como dice seguidamente el autor de este pasaje, «Adviértase, sin embargo, una diferencia, y es que algún hombre significa la naturaleza, o individuo por parte de la naturaleza, y, en cambio, el nombre persona no se impone para significar el individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza»⁵⁵.

Según esta conclusión de este perspicaz análisis lingüístico, la persona, a diferencia de todos los demás nombres, no significa la naturaleza, ni únicamente a una naturaleza humana individual, sino que significa directamente el ser personal propio de cada hombre, lo que le hace subsistir, o existir en sí y por sí. La persona no es algo, sino alguien. No es nombre de naturaleza, ni abstracta ni concreta, ni común ni individual, sino del ser personal. La persona significa, por tanto, «El estrato más profundo del sujeto humano singular»⁵⁶.

⁵³ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 30 a. 4c.

⁵⁴ Cfr. ID., *De ente et essentia* 4.

⁵⁵ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 30 a. 4c.

⁵⁶ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo», cit., p. 50.

6. LA SUBSISTENCIA PERSONAL

La palabra persona nombra al ser de la esencia individual humana. Santo Tomás considera que ello está expresado en la definición clásica de Boecio: «La persona es la substancia individual de naturaleza racional»⁵⁷. Como ha indicado el profesor Lobato, «Tomás aceptó la noción boeciana de persona y la sometió a un análisis crítico para que su núcleo fuese aplicable a todos los distintos sujetos personales, hombres, ángeles, divinas personas»⁵⁸.

La expresión «substancia individual», que aparece en la definición, la interpreta significando la substancia íntegra, tanto en el orden esencial como en el entitativo, y, por tanto, incluyendo el ser substancial. Explícitamente declara el Aquinate: «Hay que decir que la substancia individual, que se pone en la definición de persona, significa la substancia completa, subsistente por sí misma, separadamente de las otras. De no ser así, la mano del hombre podría decirse persona, puesto que es una substancia individual. Sin embargo, porque es una substancia individual existente en otro, no puede decirse persona»⁵⁹.

En un pasaje anterior al que se encuentra este estudio lingüístico de la persona, se lee: «Según que existe por sí y no en otro, [la substancia] se llama *subsistencia*, ya que decimos subsistir a lo que existe en sí y no en otro»⁶⁰. Este modo de existir es propio de la substancia, pues, como se dice en un texto paralelo, «La substancia no necesita un fundamento extrínseco en el que sostenerse, sino que se sustenta en sí misma, y, por ello, se llama subsistir al existir por sí y no en otro [...] Así pues, la substancia que es sujeto, en cuanto subsiste, se llama hipóstasis o subsistencia»⁶¹. La substancia se sustenta en sí misma, ya que existe por sí y no en otro, y, por ello, es subsistente.

La existencia es el hecho de estar presente en la realidad, o el estar fuera de las causas. Su causa inmediata es el ser⁶². La existencia de cada ente es causada por su ser, acto de los actos, acto primero y fundamental de todo ente⁶³. «El ser como acto del ente no es pues meramente [...] el hecho de darse fuera de la mente, y fuera de la nada y de las causas. El ser no es mera actualidad fáctica, sino acto y perfección, y aquello que constituye la actualidad y perfección de toda forma o esencia»⁶⁴. El ser es, por tanto, un constitutivo entificador y perfeccionador del ente.

Además de estas dos funciones, el ser causa la subsistencia. De manera que, como dice Santo Tomás, «En cualquier ente hay que considerar dos realidades: la misma razón de especie y el mismo ser, por el que aquel subsiste en esta especie»⁶⁵. Si lo

⁵⁷ BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis* 3: PL 64,1343.

⁵⁸ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», cit., p. 50.

⁵⁹ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* III q. 16 a. 2 ad 2um.

⁶⁰ *Ibid.* I q. 29 a. 2c.

⁶¹ ID., *De potent.* q. 9 a. 1c.

⁶² Cfr. ID., *In I Sent.* dist. 33 q. 1 a. 1 ad 1um.

⁶³ Cfr. ID., *Summ. theol.* I q. 4 a. 2c.

⁶⁴ F. CANALS VIDAL, *Cuestiones de fundamentación*, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona 1981, p. 212.

⁶⁵ SANTO TOMÁS, *De verit.* q. 21 a. 1c.

que hace existir, o encontrarse en la realidad extramental, de cualquier modo, es el ser propio, constitutivo formal del ente —porque, además de hacer que el ente exista o sea, hace que el ente sea lo que es, ya que es el fundamento de las formas de las mismas esencias⁶⁶—; lo que hará existir a la substancia de un modo especial será igualmente su ser propio, su ser proporcionado a su esencia. La causa del subsistir de la substancia, el existir por propia cuenta y en sí mismo y no en otro, es su ser propio⁶⁷.

La substancia se puede denominar, por ello, con el término «subsistencia», como lo que subsiste, o existe de modo autónomo e independiente, la «realidad subsistente». Subsistencia, en este sentido concreto, es sinónimo de subsistente, lo que es sujeto o posee el subsistir, o la esencia substancial individual con su propio acto de ser, pues este último es el constitutivo entitativo, que causa tal modo de existir. Igualmente, puede tomarse «subsistencia» por este principio que hace subsistir, es decir, significando aquella perfección por medio de la cual el que la posee subsiste, esto es, el ser substancial.

7. LA TOTALIDAD PERSONAL

Según esta definición de Boecio, tal como la interpreta Santo Tomás, la persona está constituida por la esencia substancial individual —en un nivel que incluye la forma más alta de vida, la intelectiva o racional, que se desarrolla con las operaciones interiores del entendimiento y la voluntad—, y por el ser propio y proporcionado a ella. Ambos constitutivos son necesarios e imprescindibles para que se dé la persona. De ahí que enseñe siempre el Aquinate que la persona «designa algo íntegro»⁶⁸, o que, como dice en otro lugar, «La persona es lo más completo en el género de la substancia»⁶⁹. Estos dos constitutivos esenciales, sin embargo, no se comportan de igual modo, porque sus funciones y propia constitución es distinta. Según Santo Tomás, el ser se comporta con respecto a la esencia de una manera análoga a la forma con la materia, es decir, como el acto a la potencia.

Aristóteles ya había determinado la relación acto potencial entre los accidentes y la substancia y entre la forma y la materia, pero el Aquinate análogamente la aplica a principios de orden distinto, el ser y la esencia. Por ello, afirma que «El ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, pues no se significa la bondad o la humanidad en acto, sino en cuanto significamos el ser. Así, pues, es preciso que el mismo ser sea comparado con la esencia, que, por eso, es algo distinto, como el acto a la potencia»⁷⁰.

⁶⁶ Cfr. ID., *Summ. c. Gent.* I 22-23.

⁶⁷ Si la substancia existiera por otro ser —como les ocurre a los accidentes, que existen por el de la substancia, y, por este motivo, están en ella, existen por otro y en otro—, ya no existiría por sí misma, ya no sería subsistente. Se daría entonces el modo de existir de la inherencia, que es la propia de los accidentes.

⁶⁸ SANTO TOMÁS, *Comp. theol.* I 211.

⁶⁹ ID., *Summ. c. Gent.* IV 38.

⁷⁰ ID., *Summ. theol.* I q. 8 a. 1c.

Porque el ser es el acto de los actos esenciales, es también la máxima perfección, constitutiva de todas las demás perfecciones de orden esencial. «El ser es lo más perfecto de todo, pues es comparado a todo como acto. Pues nada tiene actualidad, a no ser en cuanto es; de donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, y aun de las mismas formas. De donde no es comparado a otro como el recipiente a lo recibido, sino más bien como lo recibido al recipiente. Así, pues, cuando digo el ser del hombre, o el ser del caballo, o el ser de cualquier cosa, el mismo ser es considerado como algo formal y recibido, no, en cambio, como aquello a lo que compete el ser»⁷¹. Nunca el ser es recipiente de perfección alguna, y, por tanto, tampoco podrá completarse, o perfeccionarse, por algo, que de este modo sería recibido. Siempre es el ser el que completa al recipiente. Lo hace además de modo íntegro, porque le confiere la totalidad de perfecciones capaz de recibir.

Puede decirse, igualmente, que los entes creados participan del ser, lo poseen en parte o limitadamente, y lo hacen según la medida o grado que indica su esencia. «Todo lo que es después del primer ente, puesto que no es su ser, tiene el ser en algo recibido, por el que el mismo ser es contraído; y, así, en cualquier ente creado, una cosa es su naturaleza, que participa del ser, y otra el mismo ser participado»⁷².

La naturaleza o esencia, individual y racional, de la persona es, por consiguiente, su constitutivo material; y el ser participado, o limitado, según el grado de esta esencia, es su constitutivo formal. De ahí que como afirma Santo Tomás, «El ser pertenece a la misma constitución de la persona»⁷³. El principio personificador, el que es la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, es su ser propio. La personalidad, lo que convierte a la naturaleza en persona y hace que ésta sea distinta de los otros entes substanciales, es el ser.

Si el principio personificador, el constitutivo formal de la persona, fuese alguna propiedad esencial, como, por ejemplo, la racionalidad, la libertad, la capacidad comunicativa o relacional, o cualquier otra característica, por importante y necesaria que sea, el hombre no sería siempre persona. Todos los atributos de la esencia individual humana cambian en sí mismos o en diferentes aspectos, en el transcurso de cada vida humana. Pueden incluso considerarse en algún momento en potencia, o en hábito, pero no siempre en acto. Además, como son poseídos en distintos grados, según los individuos y las diferentes circunstancias individuales, habrían entonces distintas categorías de personas.

Por el contrario, la realidad persona se encuentra en todos los hombres. Ser persona es lo más común. Está en cada hombre, lo que no ocurre con cualquiera de los atributos humanos. Todos los hombres y en cualquier situación de su vida, independientemente de toda cualidad, relación, o determinación accidental y de toda circunstancia biológica, psicológica, cultural, social, etc., son siempre personas en acto. Además, todo hombre es persona en el mismo grado. No hay participación en el ser

⁷¹ ID., *De potent.* q. 9 a. 2 ad 9um.

⁷² ID., *De spirit. creat.* a. 1c.

⁷³ ID., *Summ. theol.* III q. 19 a. 1 ad 4um. Cfr. E. FORMENT, *Ser y persona*, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 2a. ed., Barcelona 1983.

personal humano. En cuanto personas todos los hombres son iguales entre sí, aun con las mayores diferencias en su naturaleza individual, y, por ello, tienen idénticos derechos inviolables. Los niños, los ancianos, los enfermos mentales, el hombre en su fase embrionaria, todos los hombres en cualquier condición, son siempre personas humanas. Nunca son ni pueden convertirse en «cosas». Y son personas sin diferencias en el orden personal. No hay categorías de la persona en cuanto tal. Como hombres somos distintos en perfecciones, como personas, absolutamente iguales en perfección y dignidad.

Por expresar directamente el ser, en la noción de persona se alude al máximo nivel de perfección, dignidad, nobleza y perfectividad, muy superior a la de su naturaleza. Santo Tomás afirma simultáneamente las tesis de que el hombre posee una naturaleza humana, con unos fines e inclinaciones propias, y de que el hombre es una persona. Tanto por su naturaleza como por su persona, el hombre posee perfecciones, pero su mayor perfección y la más básica es la que le confiere su ser personal. La persona indica lo más digno y lo más perfecto. Como afirma Santo Tomás, «La persona es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza»⁷⁴. Por tanto, «La persona es nombre de *dignidad*, porque está puesto para designar lo más alto y noble entre los seres»⁷⁵.

Puede parecer que la noción de persona, por esta perfección suprema, básica y fundamental, y no genérica, que significa, sea un trascendental. Sin embargo, no puede considerarse tampoco como trascendental, como un concepto no genérico ni específico de máxima extensión, convertible con el de ente. La persona carece de esta universalidad. En todo caso, por trascender todos los géneros y todas las categorías o géneros supremos, puesto que no puede explicarse por determinaciones sobre géneros o especies, ni por ninguna de las categorías, como si fuese algo meramente substancial o accidental, hay que concebirla como inmediatamente participante del ser.

Aunque todas las perfecciones del ente se resuelvan en último término en el acto de ser, la persona sin mediación de algo esencial, directamente se refiere al ser⁷⁶. Por ello, debe comprenderse como participante del ser, y en los trascendentales que fun-

⁷⁴ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 29 a. 3c. Cfr. U. DEGLI INNOCENTI, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1967.

⁷⁵ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo», cit., p. 50.

⁷⁶ El ser personal en cuanto tal, al igual que el vivir y el entender en cuanto tales, están constituidos por el *esse*. La persona humana no rebaja o deprime esta perfección del acto de ser, a pesar que esta actualidad es participada por la esencia humana. Como ha advertido Canals, «Nada en cuanto en la escala de los seres se nos presenta como constituyendo un grado de perfección, puede ser entendido en su propias razón de ser, si se le concibe como incluido en alguno de los modos del ente predicamental. Ni la vida, ni la naturaleza cognoscente, pueden ser adecuadamente concebidas por diferencias genéricas o específicas, como determinaciones de la substancia. Se trata de grados en la más y más perfecta participación del *esse*» (F. CANALS VIDAL, *Cuestiones de fundamentación*, p. 20).

da, la unidad, la verdad y la bondad. En este sentido, la persona tiene un carácter «trascendental», y, por ello, es lo que posee «más» ser, y, por lo mismo, lo más unitario, lo más verdadero y lo más bueno.

8. LA SINGULARIDAD PERSONAL

Podría considerarse como una definición de persona exclusivamente propia de Santo Tomás, la siguiente: «Persona es el subsistente distinto en naturaleza racional»⁷⁷. En esta definición tomista no sólo quedan expresados sus constitutivos, y en este sentido es equivalente a la de Boecio, con el significado que ha dado a sus términos el Aquinate, sino también la especial singularidad de la persona

Según lo dicho, tal como ha observado Lobato, «La persona es el concepto *más completo* de cuantos poseemos, porque además de las estructuras del ser categorial y del ser trascendental dice referencia al ser en acto y al acto de ser». Además, y precisamente, por ello, como también nota el eminente tomista, «La persona es siempre *singular, concreta*. De suyo la persona no tolera un discurso genérico, ni abstracto»⁷⁸.

Las cosas, los individuos no personales, son estimables por la naturaleza que poseen. En ellos, todo se ordena, incluida su singularidad, a las propiedades y operaciones específicas de sus naturalezas. De ahí que los individuos únicamente interesan en cuanto son portadores de ellas. Todos los de una misma especie son, por ello, intercambiables. No ocurre así con las personas, porque interesa su individualidad, que intenta expresar el nombre de persona, que no es así ni un nombre común, en sentido estricto, ni propio. A diferencia de todos los demás, «El individuo humano es *único e irreplicable*, es un ser personal»⁷⁹.

Cada individuo humano es único e insustituible. Merece, por ello, ser nombrado no con un nombre que diga relación a algo genérico o específico, sino con un nombre propio, que se refiera a él mismo. Un nombre que indica su carácter individual y valioso por sí mismo. Sólo las personas tienen nombre propio. Si se da también a otras realidades es por su relación directa con personas. El nombre propio se puede extender de la persona, su objeto directo, a su entorno, que tiene un nombre propio no por sí mismo, sino por estar referido a las personas. Ello explica que la persona, por su bondad individual, sea «un ente capaz de ser fin en sí mismo», y, por tanto, «el ente capaz de ser amado por sí mismo»⁸⁰. Sólo la persona puede despertar un amor pleno, el amor de donación recíproca, que se constituye por una unión afectuosa y origina una comunicación de vida personal⁸¹. Puede decirse que la persona es «un ser

⁷⁷ SANTO TOMÁS, *De potent.* q. 9 a. 4c.

⁷⁸ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», cit., p. 50.

⁷⁹ *Ibid.* También por este motivo, «No se puede confundir con la naturaleza, aunque se realicen ambas en el sujeto existente» (*Ibid.*).

⁸⁰ J. BOFILL, *Autoridad, jerarquía, individuo*, en *Obra filosófica*, Ariel, Barcelona 1967, pp. 11-23, p. 19.

⁸¹ Cfr. ID., *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Ed. Cristiandad, Barcelona 1950.

capaz de amar y ser amado con amor de donación», o como lo que es sujeto y objeto de amor no posesivo⁸².

También, como consecuencia, las personas, a diferencia de los otros vivientes, tienen una *vida personal*, una vida biográficamente descriptiva, de la cual merece la pena ocuparse y comprenderla en lo posible. En las biografías no se determinan características o propiedades universales del hombre, sino que se intenta explicar de alguna manera la vida del hombre individual, la vida de una persona. «La *vida personal* se explica en las relaciones interpersonales, en la comunión de personas, sobre todo en las relaciones de *conocimiento* y de *amor*, de mutua donación desinteresada»⁸³.

Con el término persona se expresa esta individualidad o «distinción», que es mucho mayor que la de las esencias de las cosas, incluida la esencia humana individual. La persona, como ha señalado Lobato, «Es inefable, mucho más que el individuo»⁸⁴, y hasta que el individuo humano. La individualidad personal incluye, por una parte, la de su naturaleza substancial, individualizada como las otras substancias compuestas por sus principios individuantes de orden también esencial; por otra, la mayor singularización que le proporciona la posesión de un ser propio y proporcionado a esta esencia.

Este ser personal hace que la persona se posea a sí misma, por medio de su entendimiento y por medio de su voluntad. Tal posesión intelectual y amorosa revela una suprema individualidad. Precisa, por ello, Santo Tomás que, «De un modo más especial y perfecto se encuentra lo particular e individual en las substancias racionales, que tienen el dominio de sus actos, y no sólo son movidas, como las demás, sino que también obran por sí; y las acciones están en los singulares. Por tanto, de entre las otras substancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial; y éste es persona»⁸⁵.

El ser propio de la persona, en un nivel de mayor participación, le confiere la autoposesión. Esta posesión personal se realiza por medio de la autoconciencia intelectual o experiencia existencial de la facultad espiritual inteligible e intelectual. Gracias a ella, aunque en un grado limitado, la persona se posee intelectivamente a sí misma. La autopresencia, como ha probado Canals, «Es el núcleo o raíz originaria de todas las capacidades de conocimiento objetivo»⁸⁶.

Las posesión propia de la persona se lleva a cabo también por su facultad espiritual volitiva. La posesión de sí misma de la voluntad en cuanto tal, se expresa por lo que San Agustín denominaba «amor», la última dimensión de la triada «mente, noticia y amor»⁸⁷, que unidas constituyen la «memoria de sí», porque por ellas se está

⁸² Cfr. F. TOMAR ROMERO, *Persona y amor. El personalismo de Jaime Bofill*, PPU, Barcelona, 1993.

⁸³ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», cit., p. 50.

⁸⁴ *Ibid.* Cfr. E. FORMENT, «La dimensión personal del ser humano», en J. LOMBA (Ed.), *El arte de vivir*, Obra Cultural-Ibercaja, Zaragoza 1994, pp. 49-63; e ID., «El personalismo de Santo Tomás»: *Scripta Fulgentina* II (1992) 5-31.

⁸⁵ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 20 a. 1c.

⁸⁶ F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona 1987, p. 480.

⁸⁷ SAN AGUSTÍN, *De Trinit.* IX 4.

presente a sí misma. Con esta autoposesión, la persona se ama a sí misma, de un modo natural y necesario, pero no desordenadamente, porque entonces este «amor de sí» se convertiría en egoísmo⁸⁸.

Por su autoposesión, o por ser dueña de sí misma, con sus facultades superiores, aunque en el grado indicado, como corresponde a la limitación de la inteligencia y de la voluntad del ser humano, la singularidad de la persona es más plena que la de los demás entes substanciales. En ella todo está atravesado por esta singularidad. En cualquier persona tal individualidad tiene siempre supremacía sobre todo lo específico o genérico. De ahí, que esté incluida formalmente en las dos definiciones de persona examinadas.

9. LA INCOMUNICABILIDAD Y LA COMUNICABILIDAD

Al individuo, al «subsistente distinto», según la definición de Santo Tomás, o a la «substancia individual», que aparece en la de Boecio, por su totalidad entitativa —que indican los términos «subsistente» y «substancia»—, y por su singularidad —indicada por los de «distinto» e «individual»—, se le puede caracterizar como totalmente incommunicable. «En el aspecto óptico la persona está *clausurada*, es un castillo inaccesible desde fuera. Se opone [...] a todo dominio, a ser parte de otro. Sólo está *abierta* a sí misma y a la irrupción de Dios que es más íntimo que ella misma»⁸⁹.

Por esta incommunicabilidad metafísica, la persona no posee las siguientes «comunicabilidades»: 1) la que tienen los accidentes en relación con la substancia a la que inhiere; 2) la comunicación lógica de lo universal respecto a lo individual, que lo realiza; 3) la que tienen las partes substanciales con relación al todo que constituyen; y 4) la que es propia de las substancias «incompletas» con respecto al compuesto substancial, como la que tiene el alma humana, que, por ello: «no le compete ni la definición de persona, ni el nombre»⁹⁰.

A diferencia de los otros nombres, el término «persona» también expresa formalmente la incommunicabilidad metafísica, porque «Dos cosas implica la persona, una *naturaleza* y un *modo de existir*. La naturaleza tiene que ser espiritual, la más noble de todas. El modo de existir tiene que ser completo, clausurado, sin posible comunicación, subsistente en sí mismo»⁹¹.

Declara el mismo Santo Tomás: «La forma significada con el nombre de persona no es la naturaleza absolutamente, porque así significaría lo mismo el nombre de hombre y el nombre de persona humana, lo cual es evidente que es falso. Por el nombre de persona se significa formalmente la incommunicabilidad, o la individualidad subsistente, en la naturaleza»⁹².

⁸⁸ Véase SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 77 a. 4c.

⁸⁹ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», cit., p. 50.

⁹⁰ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 29 a. 1 ad 5um.

⁹¹ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», cit., p. 50.

⁹² SANTO TOMÁS, *De potent.* q. 9 a. 6c.

Esta incomunicabilidad metafísica, como ha mostrado el profesor Martínez Porcell, «No significa negar la posibilidad de comunicación consigo mismo y con las demás personas; incomunicabilidad ontológica no es incomunicación psicológica»⁹³. Igualmente ha notado el profesor Lobato que «La persona, de suyo *incomunicable* en el orden del ser, es lo más *abierto y comunicante* en el orden del obrar»⁹⁴. Precisamente la incomunicabilidad metafísica es la que posibilita la comunicación antropológica. Con palabras de Martínez Porcell, «La noción de persona como *subsistens distinctum incommunicabile* no la encierra en el solipsismo, sino que abre su vida personal, como grado ontológico, a la comunicación propia de la intelección y el amor»⁹⁵.

Por consiguiente, como también concluye Lobato, «Al mismo tiempo que la persona se constituye en esta clausura ontológica, y en esta independencia en el ser, por su condición de sujeto libre, consciente, cognoscente, *quodammodo omnia*, el ser personal es el sujeto de todas las *relaciones*, y la plenitud de su ser se comunica a través de ellas, recibiendo y dando»⁹⁶. Esta capacidad comunicativa se descubre claramente en el misterio de la persona: «El hombre manifiesta la doble dimensión de su ser en toda circunstancia: la de finitud con sus límites —*el hombre tan pequeña cosa*, como escribe Santo Tomás (*In Psalm.* 8, n. 3)— y la de su apertura al infinito, que el mismo Aristóteles interpretaba en los signos de la mente y de la mano, abierta hacia la totalidad: *de alguna manera todo* (*De Anima* III 8: 431 b 21)»⁹⁷.

Se dice, en el canto sobre el hombre de *Antígona* de Sófocles: «Portentos, muchos hay; pero nada es más portentoso que el hombre»⁹⁸. Esta grandeza del ser humano se explica por su alma espiritual, que, como también afirmó Aristóteles, es «en cierto modo todas las cosas»⁹⁹. Comentando este importantísimo texto, explica Santo Tomás que «El alma fue dada al hombre en lugar de todas las formas para que el hombre sea en cierto modo todas las cosas, ya que su alma es receptiva de todas las formas»¹⁰⁰.

Lobato ha advertido asimismo que «La frase aristotélica, el hombre es en cierto modo todas las cosas, *quodammodo omnia*, tenía un sentido preciso. Se trataba de poner de relieve la capacidad típica del hombre, por la cual emerge entre todos los animales: hacia adentro la *mente*, y hacia afuera la *mano*. Por la mente y la mano el hombre va más allá de los propios confines y puede llegar a superar cualquier límite en el pensar y en el hacer»¹⁰¹.

⁹³ J. MARTÍNEZ PORCELL, *Metafísica de la persona*, PPU, Barcelona 1992, p. 233.

⁹⁴ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», cit., p. 50.

⁹⁵ J. MARTÍNEZ PORCELL, *Metafísica de la persona*, p. 325. Véase E. FORMENT, «Misterio trinitario y metafísica de la persona», en AA.VV., *S. Tommaso teologo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*, Pontificia Accademia di S. Tommaso-Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, pp. 200-214.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ ID., «La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino», p. 11.

⁹⁸ SÓFOCLES, *Antígona* 332-333.

⁹⁹ ARISTÓTELES, *De anima* III 8: 431 b 21.

¹⁰⁰ SANTO TOMÁS, *In III De anima*, lect. 13, n. 790.

¹⁰¹ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», cit., pp. 79-80.

Sobre la afirmación de Aristóteles que «La mano es el instrumento de los instrumentos»¹⁰², comenta Lobato: «Se le han dado las manos al hombre, como parte integrante de su ser. Por las manos entra en contacto con el contorno. Aristóteles veía en las manos el órgano por excelencia, el medio de la acción productiva, el instrumento humano de mayor alcance. Tomás de Aquino apunta la razón de esta singular eficacia de las manos del hombre. Guiadas por la inteligencia pueden adquirir una dimensión ilimitada. Originan nuevos auxiliares de su acción, una cadena sin fin de instrumentos, que tiene en la mano su primer anillo, y pueden servir para producir un número incontable de efectos»¹⁰³. Por consiguiente, como indica en otro lugar, «La mano humana no es comparable con ninguna mano animal, es un instrumento del espíritu»¹⁰⁴.

10. EL DINAMISMO PERSONAL

Santo Tomás no sólo ha presentado su metafísica de la persona, que justifica la apertura universal de la persona a las demás y a las cosas, sino que «Se ha cuidado también de indicar las vías de su promoción. A la teoría ha añadido la orientación de la praxis». Añade Lobato que «La gran dignidad del hombre es su ser personal, pero su gran tarea es llevar a cabo las posibilidades de su personalidad. Al imperativo socrático de invitación a conocerse, *conócete a ti mismo*, corresponde el imperativo de Píndaro, *llega a ser el que eres*»¹⁰⁵. Esta promoción personal le es posibilitada por la ética, ampliamente desarrollada por el Aquinate.

En la ética tomista se integran, por una parte, una serie de componentes de la ética aristotélica: la doctrina de la virtud, la concepción de la virtud como justo medio, la función primordial de la prudencia, la recta razón como regla de la moralidad y el papel destacado de las pasiones. Por otra, Santo Tomás le anexionó una serie de elementos nuevos, que convienen perfectamente con los anteriores: la ley natural, la gracia, la humildad, la caridad y la contemplación amorosa. Es tan importante, en el tomismo, esta síntesis ética, con todos estos diez integrantes esenciales, que se ha dicho incluso que es «su contribución más original»¹⁰⁶.

La gran valoración de la persona y su conducta ética no implica un rebajamiento de lo social. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, considera que la persona es un ser social, porque necesita de la agrupación con los demás para lograr su perfección personal, pero también para difundir la que posee. «La sociedad humana no sólo tiene su fundamento en la necesidad de *recibir* lo que uno solo no se puede procurar, sino también en esta expansión perfecta, en la cual las personas se *dan* a sí mismas en el amor, y dan de la abundancia del corazón»¹⁰⁷.

¹⁰² ARISTÓTELES, *De anima* III 8: 432 a 1.

¹⁰³ A. LOBATO, «El problema del hacer humano», cit. 284.

¹⁰⁴ ID., «La humanidad del hombre en santo Tomás de Aquino», p. 67. Véase J. GARCÍA DEL MURO, *Ser y conocer*, PPU, Barcelona 1992.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 77.

¹⁰⁶ J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, EUNSA, Pamplona 1994, p. 298.

¹⁰⁷ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», cit., p. 50.

La persona requiere la sociedad, en primer lugar por su imperfección, puesto que necesita de unos bienes materiales y espirituales, que no puede obtener en soledad. En segundo lugar, por su propia perfección. El bien, que es la misma persona, como tal necesita expansionarse y comunicarse, y lo hace en el amor de donación a las otras personas. De ahí que «La persona humana, que es mezcla de *indigencia* y de *abundancia*, merced a este intercambio de recibir y de dar, puede realizar el desarrollo de sus posibilidades y alcanzar una *madurez personal*»¹⁰⁸. La sociedad es, por tanto, la prolongación de la vida personal de los hombres, que la constituyen. Vida que se traduce en las relaciones sociales o interpersonales. «La persona humana se *desarrolla* en el proceso histórico de las relaciones interpersonales, mediante las cuales recibe y da, en la familia, en la comunidad humana, ante Dios»¹⁰⁹. La persona humana no sólo es un ser *imperfecto*, sino también «Un ser en proceso, destinado a conquistar una *plenitud* que sólo le compete en el camino de la evolución ascendente, hacia adelante y hacia arriba, pero no de modo determinado sino en cuanto ser personal y por ello en cuanto él es el principio de su dinamismo en el tiempo y en la historia»¹¹⁰.

Todas las personas están llamadas a la promoción total de sí mismas. El itinerario personal de perfección está en las manos de cada persona. Ella es la dueña de sus actos y de la dirección de su vida. El programa tomista de perfección personal se basa en el uso de la libertad humana. En su empleo se juega el desarrollo integral de su promoción personal, de su bien, y, por tanto, de su felicidad.

Todo ser personal humano, como asimismo ha señalado el profesor Lobato, «Tiene, sin saber bien por qué, un camino lleno de peligros y de obstáculos. Hay dentro de él como una ley de gravedad espiritual que lo desvía del fin. Los instintos no se someten fácilmente al imperio de la razón»¹¹¹. Además de esta innegable tendencia de la persona al mal, se encuentra también, en nuestros días, con un ambiente que fomenta la *vulgaridad* y la *ordinariedad*, que se ha extendido y ha penetrado en todos los ámbitos de la cultura actual.

La *mediocridad*, por una parte, tiende a anular la manifestación de lo personal. Como decía Ortega y Gasset, hace que, con ella, el individuo personal «Se sienta «como todo el mundo» y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás»¹¹². La persona «chabacana», como también la denomina Ortega, «Se acostumbra a sí misma, se encuentra cómoda a sí misma y tiende a generalizarse y eternizarse»¹¹³. Para ella, «ser diferente es indecente»¹¹⁴. Por otra parte, y como consecuencia, esta «masificación» impide que las personas se conduzcan a sí mismas y se esmeren en perfeccionarse.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 50-51.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 50. Cfr. E. FORMENT, «La persona humana», en A. LOBATO (Ed.), *El hombre en cuerpo y alma*, vol. I, pp. 685-954.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 51.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 53.

¹¹² J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, Madrid 1937, p. 40.

¹¹³ *Id.*, *Misión de la Universidad*, Revista de Occidente, Madrid 1936, p. 21.

¹¹⁴ *Id.*, *La rebelión de las masas*, p. 42.

De la medianía o mediocridad, que es «el máximo peligro»¹¹⁵ para la vida personal, debe no sólo librarse la persona, sino también ayudar a la posible liberación de todos los demás, al igual que el hombre del mito de la caverna de Platón. Ortega creía que ello podría hacerse con la enseñanza universitaria¹¹⁶. La universidad ciertamente podría colaborar decisivamente en la liberación de la mediocridad o chabacanería, pero, para ello, debe ser consciente de su finalidad última, el bien del alumno, el perfeccionamiento de personas. No debe olvidar nunca la tesis personalista, que formula Santo Tomás, al iniciar una obra estrictamente racional o filosófica, del siguiente modo: «Todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre, que es su felicidad»¹¹⁷.

Únicamente a las personas, a cada una de ellas en su concreción y singularidad, tal como significa el término persona, se ordenan todas las ciencias, teóricas y prácticas, las técnicas, las bellas artes, toda la cultura y todas sus realizaciones, en definitiva. Siempre y todas están al servicio de la persona humana. A la felicidad de las personas, a su plenitud de bien, es aquello a lo que deben estar dirigidos todos los conocimientos científicos, sean del orden que sean, e igualmente la misma tecnología.

Si las más geniales creaciones culturales, científicotécnicas, artísticas, o de cualquier otro tipo, no tendiesen a la perfección —especulativa, moral, estética, o de otra dimensión—, al bien, de las personas en su singularidad, que son solamente las que pueden ser felices, carecerían de todo sentido y por tanto de interés alguno. Son siempre relativas a la persona. No hay nada, en este mundo, que sea un absoluto, todo esta siempre referido a la felicidad de las personas, el único absoluto en el orden creado.

A esta primacía de la persona en todo orden humano o natural, justificada por la máxima participación directa en el ser y en los trascendentales fundados en él —la unidad, la verdad y la bondad—, el mismo Santo Tomás le presenta la siguiente objeción: «Lo que es propio de los mejores, es más digno de lo que es común a todos; como el razonar, que es propio del hombre, es más digno que el sentir, que es común a todos los animales»¹¹⁸. Parece, por tanto, que el ser persona no sea lo más digno del hombre, ya que es común a todos. Es innegable, que siempre las cosas más perfectas son escasas. Así, en el universo hay menos hombres, que animales; hay menos animales que plantas; y menos plantas que seres inertes. Igualmente, en el mundo cultural, son pocos los grandes investigadores, artistas, etc. Lo más común se presenta, por tanto, como menos valioso y digno de estimación.

Santo Tomás da la siguiente respuesta a esta objeción basada en que cantidad y perfección se presentan en relación inversa: «La comparación entre lo más común y lo menos común [...] no es válida, porque no siempre se cumple que lo menos común es lo más perfecto. No es la escasez o la menor cantidad lo que revela una mayor perfección sobre lo abundante, sino el ser fin respecto a unos medios»¹¹⁹. Lo que

¹¹⁵ A. CATURELLI, *La Universidad*, p. 56.

¹¹⁶ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad*, p. 42.

¹¹⁷ SANTO TOMÁS, *In Metaphys.*, prooem.

¹¹⁸ ID., *Summ. theol.* I-II q. 3 a. 5 obi. 3a.

¹¹⁹ *Ibid.*, ad 3um.

descubre una mayor perfección no es la menor cantidad, sino el ser fin de otros, sean abundantes o escasos.

Si todo se ordena o está al servicio de las personas humanas, si todo es un medio para que consigan la felicidad, es porque es menos perfecto que ellas. Por consiguiente, cualquiera que cultive algún ámbito de la cultura, está al servicio de las personas, de lo que son todos los hombres, lo más común y corriente. Aunque la persona sea como el común denominador de todos los hombres, que difieren en salud, biológica o psíquica, en riquezas, materiales o espirituales, poder, placer, cultura y en todas las determinaciones esenciales, en ella está la dignidad del hombre y su mayor dignidad. Lo más común, lo más ordinario, es precisamente lo más noble y perfecto. La persona, en su singularidad, es lo sumo y lo supremo.

EUDALDO FORMENT

Universidad de Barcelona.

ENSAYO DE SÍNTESIS ACERCA DE LA DISTINCIÓN ESPECULATIVO-PRÁCTICO Y SU ESTRUCTURACIÓN METODOLÓGICA

1. INTRODUCCIÓN

En un par de trabajos elaborados recientemente, abordamos la cuestión del método del conocimiento práctico¹, llegando a la conclusión de que era imprescindible, en ese ámbito, recurrir a una pluralidad de métodos de conocimiento. Esos trabajos fueron debatidos en sendos congresos y el resultado de estos debates fue la necesidad de estructurar esa pluralidad metodológica según los distintos niveles del conocimiento práctico². Dicho de otro modo, el pluralismo de métodos no podía predicarse del conocimiento práctico como una totalidad indiscernible, sino que era necesario estudiar el papel de los diversos métodos cognoscitivos en cada uno de los niveles en que habitualmente se divide la inteligencia práctica³.

Llegado el momento de establecer esos niveles, resultó necesario reformular la distinción «especulativo-práctico», ya que varias de las pautas de estructuración propuestas suponían diversos criterios en la distinción mencionada. Si bien habíamos escrito un trabajo relativamente extenso sobre ese tema, éste era lo suficientemente antiguo como para que apareciera como conveniente una reformulación de la problemática⁴. Puestos entonces a investigar nuevamente el asunto, descubrimos una tal

¹ Vide C. I. MASSINI CORREAS, «Método y filosofía práctica»: *Persona y Derecho* XXXIII (1995) 223-251. Asimismo, «El conocimiento práctico. Consideraciones metodológicas a partir de Tomás de Aquino», en prensa en *Analogía* (1995).

² Debo esta idea a una observación del Prof. Dr. Guido Soaje Ramos.

³ La distribución de niveles más habitual es la que se realiza entre los planos filosófico, científico y prudencial; para no citar sino algunos libros del ámbito de la filosofía del derecho, vide J. M. MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico*, EUNSA, Pamplona 1963; J. RUIZ GIMÉNEZ, *Introducción a la filosofía jurídica*, EPESA, Madrid 1960 y, en la Argentina, E. FERNÁNDEZ SABATÉ, *Los grados del saber jurídico*, Univ. Nac. De Tucumán, San Miguel de Tucumán 1968; J. A. CASAUBON, *El conocimiento jurídico*, EDUCA, Buenos Aires 1984; O. GHIRARDI, *Hermenéutica del saber*, Gredos, Madrid 1979. La fuente principal de todos estos autores es el libro de J. MARITAIN, *Los grados del saber*, trad. A. Frossard, Club de Lectores, Buenos Aires 1968 (la edición original francesa es de 1932); sobre este libro, vide J. M. BURGOS, *La inteligencia ética. La propuesta de Jacques Maritain*, Peter Lang Verlag, Bern 1995.

⁴ Vide C. I. MASSINI CORREAS, «El conocimiento práctico. Introducción a sus cuestiones fundamentales»: *Prudentia Iuris* N° 1 (1980). Vide F. MIHURA SEEBER, «Presupuestos necesarios para una recta formulación del concepto de ciencia práctica»: *Sapientia* XLII (1987) 111.

multiplicidad de criterios de división, sólo en el ámbito del pensamiento realista⁵, que resultó necesario pensar en la posibilidad de llevar a cabo un esquema de síntesis, a través del cual fuera posible trabajar sobre la base de una concepción relativamente precisa del conocimiento práctico.

A ese efecto, se estudiaron y cotejaron los principales textos de Aristóteles y Tomás de Aquino, así como las más conocidas interpretaciones realizadas por los estudiosos y se intentó buscar una pauta de discriminación que sobresaliera de la maraña de distintos y dispares criterios y contracriterios propuestos por los investigadores. Es cierto que la hermenéutica de esos textos no es fácil, ya que ellos son múltiples y, sobre todo en el caso de Tomás de Aquino, algunas veces aparentemente contradictorios⁶. Se trata, por lo tanto, de buscar una interpretación que, respetando los textos, dé cuenta precisa y justifique racionalmente la distinción entre conocimientos especulativos y prácticos, así como sus planos, niveles y diversidad metodológica. Por otra parte, es necesario aclarar que si bien nos hemos basado fundamentalmente en algunos pasajes tomasianos, la intención principal de este trabajo no es indagar lo que concretamente dijo el Aquinate, sino descubrir cómo son realmente las cosas en cuanto a la naturaleza del conocimiento práctico y sus relaciones con el especulativo. Esto hará posible determinar con mayor certeza los planos y niveles del conocimiento práctico, para estructurar luego sobre esa base la ya defendida diversidad metodológica de ese tipo de conocimiento.

2. LOS CRITERIOS DE DISTINCIÓN

Por razón de la brevedad, obviaremos aquí la transcripción de los principales textos aristotélicos y tomasianos referidos al tema⁷ y expondremos sintéticamente, en tres tesis, el criterio a utilizar para la división del conocimiento humano en especulativo y práctico:

Tesis [1]: «los términos “especulativo” y “práctico” son utilizados de modo análogo, es decir, con sentidos parcialmente semejantes pero también parcialmente diversos»;

⁵ Vide el ya antiguo pero clásico volumen de L. THIRY, *Speculativum - practicum secundum S. Thomam*, Scuola Salesiana del Libro, Roma 1939.

⁶ V. gr. el texto de la *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, q. 5 a. 1 ad 4um, donde sostiene sucesivamente que un arte es práctica según su fin específico y luego habla de una «medicina teórica», no obstante ordenarse (remotamente) a dirigir la acción.

⁷ Los textos principales son, en el caso de Aristóteles, *Metafisica* VI 1: 1025 b 25ss.; *Etica Nicomaquea* (EN) I 3: 1094 b 11ss., 1103 b 26ss., 1112 a 18ss., 1139 a 1ss., 1139 a 17 ss., 1140 a 23 ss., 1142 a 24ss., 1179 a 17ss. y passim; *De Anima* II 9: 432 b 28, III 10: 433 a 14ss. En el caso de Tomás de Aquino, los textos centrales son los siguientes (cabe consignar que el *Index thomisticus* de Robertus Buser contiene cientos de referencias a la voz *practicus*): *Expositio super librum Boethii de Trinitate* q. 5 a. 1; *Summa Theologiae* I q. 14 a. 16; *De Veritate* q. 2 a. 8; q. 3 a. 3; q. 11 a. 4; *Summa Contra Gentiles* III 97. Sobre la cronología y carácter de la obra de Tomás de Aquino, vide J. A. WISEHEIPL, *Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1994.

Tesis [2]: «entre los diferentes criterios de división propuestos, revisten un papel central el del objeto y el del fin, ya que ellos son los que determinan, en última instancia, el carácter especulativo o práctico de los conocimientos»;

Tesis [3]: «los restantes criterios cumplen, en este punto, la función de establecer las gradaciones de practicidad o especulatividad de los conocimientos, ya establecidos como prácticos o especulativos en base a los criterios del objeto y del fin».

Para la justificación de estas tesis, debemos defender ante todo la existencia de un modo analógico de predicación, es decir, de la posibilidad de atribuir un término o un concepto a varias realidades esencialmente diversas, considerándolas bajo un aspecto que les es común; también debemos aceptar que existe un tipo de analogía según la cual un término se predica de varias realidades, según la diversa medida en que se realiza en ellas una determinada formalidad⁸. Así por ejemplo, el término «vida», se predica en distinta medida del roble, la ameba, el león, el hombre y de Dios, no obstante lo cual significa en todos ellos una perfección proporcionalmente similar.

Del mismo modo, el carácter práctico no se predica unívocamente de diversos tipos de conocimiento, sino de modo analógico, y por ello es posible llamar práctico al conocimiento de la Filosofía Moral, al de la Dogmática Jurídica y al de la Prudencia Política, a pesar de las diferencias que evidentemente existen entre ellos. Dicho de otro modo, si bien no todos estos conocimientos son «prácticos» exactamente en el mismo sentido, es sin embargo posible predicar la practicidad —analógicamente— de cada uno de ellos. A esto parece referirse Tomás de Aquino cuando escribe, en su *Comentario al De Trinitate de Boecio*, que «las acepciones de los términos teórico y práctico son distintas según se hable de filosofía, de artes o de medicina»⁹. Además, como la noción de «especulativo» es también analógica, es posible que un conocimiento resulte ser práctico bajo un aspecto y especulativo bajo otro diverso; así, v. gr., el conocimiento de la Ciencia Política puede considerarse práctico por su objeto y finalidad, pero resultar especulativo en cuanto al modo de sus indagaciones. Este tipo de conocimientos es uno de éstos a los que el Aquinate llama en la *Suma Teológica* «secundum quid speculativus et secundum quid practicus»¹⁰, es decir, en un cierto aspecto especulativos, pero prácticos desde otro diverso.

Y entrando ya directamente en el tema de los diversos criterios utilizados para dividir los conocimientos en especulativos y prácticos, es preciso detenerse ante todo en el que corresponde al objeto del conocimiento, ya que cumple en esta división una función especial, diversa de la que corresponde a las restantes pautas. En efecto, en un texto central de la *Suma Teológica*, Tomás de Aquino afirma que «de tres maneras se puede llamar especulativa a una ciencia; primero, por parte de las cosas que estudia, cuando quien las estudia no las puede obrar, y de este modo es especulativa

⁸ Sobre la noción de analogía, además de los libros ya clásicos de Montaigne, Fabro, McInerney, etc., véase una excelente síntesis en B. MONDIN, *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1985, pp. 120-160.

⁹ *In Boeth. De Trinit.* q. 5 a. 1.

¹⁰ *Summ. theol.* I q. 14 a. 16. Sobre el alcance de esta noción, vide L. E. PALACIOS, *Filosofía del saber*, Gredos, Madrid 1962, pp. 377-392.

la ciencia que tiene el hombre de las cosas naturales y divinas», concluyendo luego que «por consiguiente, la ciencia que es especulativa por parte de las realidades que conoce, es sólo especulativa»¹¹. Y en el comentario al *De Trinitate* de Boecio, agrega que «la materia debe ser proporcionada al fin, y por lo tanto, el objeto de las ciencias prácticas deben ser aquellas cosas que podemos hacer, para que así el conocimiento de estas ciencias se pueda ordenar a la operación como a su fin. Por su parte, el objeto de las ciencias especulativas ha de ser las cosas que no se pueden hacer con nuestro obrar, por lo cual la consideración de éstas no puede dirigirse a la acción como a su fin. Y conforme a la distinción de estos dos tipos de realidades —concluye— se han de distinguir también las ciencias especulativas de las prácticas»¹².

Es claro, conforme a estos textos, que si el objeto es meramente especulable, como el de las matemáticas, el saber que se le refiere no podrá ser sino absoluta o simplemente especulativo; dicho de otro modo, especulativo sin más, sin que sea posible incluir en él ninguna «cuota» de practicidad: no es dable estudiar el origen del universo con el fin de modificarlo. Se podrá objetar que a veces este tipo de conocimientos, v. gr. el de las matemáticas, puede ser utilizado para fines prácticos, como v. gr. para la construcción de un puente. Pero sucede que en estos casos, su ulterior utilización es accidental y ajena a la ciencia especulativa de que se trata; habríamos salido en ese caso del ámbito de las matemáticas para ingresar en el de la ingeniería, arte práctico subalternado a las matemáticas¹³.

Pero no sucede lo mismo en el caso de los conocimientos con objeto práctico, es decir, realizable u operable por el hombre a través de su actividad libre. En efecto, es posible llamar teóricos o especulativos a conocimientos que tienen un objeto práctico, como cuando se habla de una «medicina teórica» —el ejemplo es de Tomás de Aquino— de una teoría política o de una teoría del derecho natural. Esto significa que se considera posible un conocer especulativo acerca de un objeto práctico; el Aquinate lo explica a través del ejemplo de la Arquitectura: «cuando un arquitecto —escribe— idea cómo se debe construir un edificio, pero no con el objeto de construirlo, sino simplemente para saber cómo se construye, tiene un conocimiento especulativo con respecto al fin, aunque se trate de una cosa factible»¹⁴. Dicho de otro modo: es posible, dentro del inmenso ámbito de los objetos operables, descubrir conocimientos que pueden denominarse, en un cierto sentido o bajo algún aspecto, especulativos y bajo otro —al menos el del objeto— prácticos. Es aquí donde entran a jugar los restantes criterios de distinción, que pueden ser reducidos a los siguientes:

a) el del *fin del conocimiento*, según que éste tenga como finalidad contemplar la verdad, o bien dirigir alguna obra humana; conforme a este criterio, un conocimiento de objeto práctico, v. gr. la solución a un caso jurídico, puede ser conocido sin intención de llevarlo a la práctica jamás, por la sola curiosidad o interés de saber¹⁵; en

¹¹ *Ibid.*

¹² *In Boeth. De Trinit.* q. 5 a. 1.

¹³ Cfr. *In Boeth. De Trinit.* q. 5 a. 1 ad 4um.

¹⁴ *Summ. theol.* I q. 14 a. 16.

¹⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De verit.* q. 3 a. 3.

este caso, ese conocimiento resultará ser teórico, a pesar de la practicidad de su objeto;

b) el del *modo de conocer*, según el cual el modo propio del saber especulativo es el análisis, mientras que el práctico conoce de modo sintético; no obstante esto, es posible conocer un objeto práctico analíticamente, como cuando en la ciencia política se clasifican las distintas formas de gobierno, o se delibera acerca de la solución prudencialmente mejor¹⁶;

c) el de la *universalidad o singularidad del conocer*, conforme al cual es propio de la especulación conocer los principios universales de las cosas, siendo lo correspondiente al conocimiento práctico el dirigirse a la singularidad en que se desenvuelve la acción humana; sin embargo, es posible el conocimiento práctico de normas universales, que colman los códigos de todo el mundo¹⁷;

d) el de la *necesidad o contingencia de lo que se conoce*, por el que lo propio de la especulación es conocer con necesidad sus objetos y el del conocimiento práctico referirse a objetos dotados de la contingencia propia de la praxis humana; no obstante esto, es posible tener un conocimiento práctico de carácter necesario, como es el caso, al menos, del primer principio práctico, que establece que (todo) bien ha de hacerse y (todo) mal evitarse, con absoluta necesidad deóntica¹⁸.

3. ARTICULACIÓN DE LOS CRITERIOS

Ahora bien, si articulamos los criterios estudiados, todos ellos considerados por Tomás de Aquino en diferentes pasajes de su obra, es posible efectuar la siguiente división del conocimiento humano en lo que se refiere a su carácter especulativo-práctico:

a) conocimiento pura y simplemente (*simpliciter*) especulativo: es aquél que versa sobre un objeto puramente especulable, como el de las matemáticas o la astronomía, y que no puede ser dirigido, en cuanto tal conocimiento, a la regulación de la praxis humana;

b) conocimiento pura y simplemente (*simpliciter*) práctico: se trata de un conocimiento sobre un objeto práctico u operable por el hombre, ordenado intrínsecamente a la dirección de ese obrar, realizado de modo compositivo o sintético, y que versa sobre realidades singulares y contingentes. Este es el caso del conocimiento que corresponde al acto de imperio de la prudencia, que no debe ser confundido con los meros imperativos¹⁹, y que configura el grado de mayor practicidad posible del conocimiento;

¹⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I q. 14 a. 16. Sobre la inteligencia de este pasaje, vide D. M. BASSO, «Acerca del conocimiento especulativo y del conocimiento práctico»: *Prudentia Iuris* XIV (1984).

¹⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In III De anima*, lect. 14, n. 814.

¹⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In VI Ethic.*, lect. 3, n. 1152. Vide L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di San Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. 130ss. Vide también *Summ. c. Gent.* III 97.

¹⁹ Vide G. KALINOWSKI, *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, trad. E. Marí, EUDEBA, Buenos Aires 1979, pp. 163ss.

c) relativamente (*secundum quid*) especulativo y relativamente (*secundum quid*) práctico: es el caso de todo el amplísimo ámbito de conocimientos de objeto práctico, pero cuyo fin, modo, necesidad o universalidad son, en alguna medida, especulativos. Como ejemplo es posible mencionar a la sociología, cuyo objeto es la praxis humana social, pero en la que ésta es conocida con un cierto grado de universalidad, de modo analítico y sin la finalidad intrínseca de regular la conducta humana libre²⁰; pero también entran en este ámbito toda una gama de saberes que, desde un punto de vista pueden considerarse prácticos, ya que versan sobre los distintos aspectos de la praxis humana y tienen la finalidad de dirigirla, pero la consideran con un cierto grado de «especulatividad»: es el caso de la ciencia política, la ciencia jurídica, la ética filosófica, la estrategia, etc.

De estos tres sectores del conocimiento humano, nos interesa ahora especialmente el tercero, ya que es en su ámbito en el que se desarrollan la filosofía y la ciencia prácticas, que integran principalmente el objeto que intentamos clasificar y precisar en esta oportunidad. En rigor, la pregunta a la que habría que responder es la siguiente: dentro del ámbito del conocimiento relativamente práctico, es decir, del que tiene objeto operable pero no reviste plenamente los restantes criterios de practicidad: fin práctico del conocer, singularidad, contingencia, modo sintético, ¿cuándo puede hablarse con cierta precisión de conocimiento práctico?

La respuesta puede ser doble: en primer lugar, puede remitirse la contestación a cada caso concreto, en el que habrá que indagar con respecto a qué otro conocimiento se pretende establecer la practicidad y cuáles son las notas que aparecen en cada uno de los casos; de ese modo, podrá establecerse que el conocimiento A es práctico con respecto al conocimiento B, lo que no excluye que pueda resultar especulativo respecto del conocimiento C. Así por ejemplo, es posible sostener que la «medicina teórica» es práctica respecto a la anatomía, pero teórica respecto de la medicina inmediatamente práctica. Es indudable que esta respuesta tendría el inconveniente de resultar excesivamente compleja y casuística, además de convertir en imposible la tarea de clasificar con cierta definitividad a los diferentes saberes. Dicho en otras palabras, nunca podría saberse con certeza si un determinado saber es especulativo o práctico, debiéndose recurrir en cada caso a una larga serie de aclaraciones, precisiones y relaciones.

La segunda solución posible consiste en establecer si alguno de los criterios que podríamos llamar «secundarios» (el «primario» sería el del objeto) resulta ser el preponderante para la determinación de la practicidad o especulabilidad de un determinado conocimiento. Este es el camino que han seguido varios pensadores realistas, como por ejemplo Georges Kalinowski²¹, y el que desarrollaremos en las páginas que siguen, con el fin de superar los inconvenientes y perplejidades a que conduciría la primera de las respuestas referidas.

²⁰ Sobre el estatuto epistemológico en sede realista, de la Sociología, vide O. N. DERISI, *Esbozo de una epistemología tomista*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires 1946.

²¹ Vide J. KALINOWSKI, «De la philosophie pratique à la logique déontique», en AA.VV., *Saint Thomas d'Aquin. Pour le septième centenaire de sa mort*, ed. Kaminski et alii, W.T.N.K.U.L., Lublin 1975, pp. 223-239.

4. EL CRITERIO DEL FIN

De los criterios distintivos que hemos llamado «secundarios»: finalidad, modo de conocer, universalidad-singularidad y necesidad-contingencia, el que surge como central y subordinante de los demás, es indudablemente el del fin con que se conoce el objeto práctico, es decir, la ordenación a dirigir, regular o evaluar el obrar humano libre²². Esta parece ser, por otra parte, la opinión preponderante en Tomás de Aquino quien, además de sostenerla ocasionalmente en varios otros textos²³, la expone con detalle en el *De Veritate*: «debe decirse —escribe en esa obra— que tal como se expone en el libro III del *De Anima*, el intelecto práctico difiere del especulativo por el fin; el fin del especulativo es la verdad en absoluto, mientras que el del práctico es la operación, tal como se dice en el libro II de la *Metaphysica* [...] Un conocimiento se dice práctico por su ordenación al obrar, lo que ocurre de dos maneras. Algunas veces, en acto: es decir, cuando se ordena actualmente a algún operable, como cuando el artífice se propone inducir en la materia la forma por él preconcebida; y éste es entonces un acto del conocimiento práctico. Otras veces, cuando un conocimiento es verdaderamente ordenable al acto, pero sin embargo no está directamente ordenado a él, como cuando el artífice idea la forma del artefacto y lo hace de modo que pueda realizarse, pero no obstante no se propone realizarlo; y de este modo un conocimiento es práctico virtualmente o en hábito, pero no en acto»²⁴.

Este texto es de especial importancia para el tema que nos ocupa, ya que, en primer lugar, pone de relieve que el núcleo de practicidad del conocimiento acerca de un objeto operable radica en la efectiva ordenación u ordenabilidad a la configuración de la praxis humana; resulta evidente que sin esta ordenación sólo puede hablarse de conocimiento práctico de un modo muy impropio o metonímico, como si se llamara práctico al saber de la historia de la arquitectura, que versa sobre una obra humana pero sin que sea posible ordenarlo, en cuanto conocimiento histórico, a la regulación del operar humano. Dicho en otras palabras, si el conocimiento de un objeto operable no es de ninguna manera, ni directa ni indirectamente, referible a la regulación, evaluación o dirección de una praxis humana, no puede ser calificado propiamente como práctico, por más que su objeto sea una obra humana considerada en cuanto tal²⁵.

En segundo lugar, es conveniente destacar que en el pasaje citado el Aquinate realiza una importante distinción entre: i) el conocimiento operable *en acto*, que se encuentra positivamente ordenado a la información directa de la acción humana, y ii) el conocimiento operable sólo *virtualmente*, que si bien no se encuentra de hecho dirigido a la ordenación de la conducta, es no obstante intrínsecamente dirigible a e-

²² Sobre la acción humana en clave tomista, vide S. L. BROCK, *Action and Conduct*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Romae 1992.

²³ Entre muchísimos otros pasajes, pueden citarse los siguientes: *In III De anima*, lect. 15, n. 820; *In I Ethic.*, lect. 3, n. 40; *Summ. theol.* I q. 14 a. 16, etc.

²⁴ *De verit.* q. 3 a. 3.

²⁵ Cfr. J. E. NAUS, *The Nature of the Practical Intellect According to Saint Thomas Aquinas*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1959, pp. 168-169.

sa ordenación. Esta distinción es de importancia, ya que la gran mayoría de los conocimientos catalogados como prácticos pueden no encontrarse actualmente ordenados al obrar humano, sino sólo de modo virtual, tal como sería el caso de la ciencia política que un candidato estudiara para la eventualidad de resultar electo gobernante. Y es necesario reiterar que, aún en este caso, es legítima su categorización como práctico, ya que si bien no está ordenado inmediatamente al obrar, le es esencialmente ordenable y está configurado para ello.

5. LOS PLANOS DEL CONOCIMIENTO PRÁCTICO

En la tercera de las tesis formuladas al comienzo, se sostuvo que el papel fundamental de los criterios de distinción que restan por analizar: modo analítico o sintético, universalidad-singularidad y necesidad-contingencia, era el de establecer las gradaciones o niveles de practicidad de los conocimientos. Ahora bien, para justificar esta tesis es preciso ante todo establecer la existencia misma de ciertos planos en el conocimiento práctico, para luego analizar la función de los mencionados criterios en su determinación y precisión. Para ello, recurriremos en primer lugar a la opinión de Tomás de Aquino, fundamentalmente por la autoridad que le confiere el haber sido, entre los grandes filósofos, quien más páginas puso al servicio de la comprensión de la inteligibilidad práctica.

El Aquinate reconoce, aunque sin tematizarlo expresamente, la existencia de tres planos fundamentales en el proceso del conocer práctico: en primer lugar, establece la existencia de un primer principio de ese conocimiento y de otros muy próximos a él²⁶; en segundo término, reconoce la presencia de ciertas conclusiones de esos principios, que circunscriben en cierta medida la universalidad de los principios primeros²⁷; finalmente, estudia la innegable realidad de ciertos preceptos completamente singularizados, que regulan el obrar humano en su máxima concreción, a través de la virtud adquirida de la prudencia²⁸. Tal como se desprende sin lugar a dudas de la simple enumeración de los planos, éstos se diferencian fundamentalmente por una gradación de universalidad, que va desde el primer principio práctico, de carácter universalísimo, hasta la extrema singularidad del precepto prudencial, pasando por la generalidad de los «preceptos secundarios»²⁹ o derivados de la normatividad ética. Pero esta nivelación de las diversas proposiciones normativas³⁰ que regulan la praxis hu-

²⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2. Sobre este tema, vide R. ARMSTRONG, *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, M. Nijhoff, The Hague 1966; y C. I. MASSINI CORREAS, *La falacia de la falacia naturalista*, EDIUM, Mendoza 1995.

²⁷ Entre muchos otros textos, vide *In V Ethic.*, lect. 12, n. 1023; y *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 4.

²⁸ Cfr. *Summ. theol.* II-II qq. 47-57. Vide C. I. MASSINI CORREAS, *La prudencia jurídica*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1983 y la bibliografía allí citada.

²⁹ Sobre el tema de los «preceptos secundarios» de la ética, vide W. MAY, «La ley natural y la moralidad objetiva: perspectiva tomista», en AA.VV., *Principios de vida moral*, ed. W. May, EIUNSA, Barcelona 1990, pp. 103-124.

³⁰ Nos referimos en especial a las proposiciones normativas, pero lo expuesto puede afirmarse de modo similar de las proposiciones estimativas o de los consejos. Vide G. KALINOWSKI, «La ra-

mana, no sólo surge de las obras de Tomás de Aquino, sino que se descubre no bien se analiza con cierto cuidado la estructura lógico-epistémica del conocimiento práctico. En efecto, resulta indudable que todo conocimiento, y en nuestro caso el conocimiento práctico, requiere de un principio primero para su justificación racional. Esto ha sido reafirmado por la contemporánea metateoría de la ciencia³¹, así como por las aplicaciones que de ella se han realizado en el ámbito del saber práctico, en especial del normativo³².

Ahora bien, las proposiciones primeras de los saberes pueden ser convencionales o evidentes; convencionales son las de las ciencias formales, como la lógica simbólica o las matemáticas, mientras que las de los saberes contentutísticos, como la ética, han de ser necesariamente conocidas por evidencia, ya que no pueden ser vacías ni inferidas de un saber anterior³³. Este principio primero del orden práctico ha sido formulado de varias maneras: «el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse», lo enunció Tomás de Aquino³⁴; «todo hombre debe hacer toda acción que, en una situación determinada, sea moralmente buena», es la enunciación propuesta por Kalinowski³⁵; pero cualquiera que sea su formulación exacta, lo que interesa es la necesidad de ese principio para que el conocimiento práctico resulte efectivamente fundado de modo racional.

Pero no obstante la necesidad epistémica de estos primeros principios para la justificación de todo conocimiento práctico, es evidente que ellos no son suficientes para la dirección o evaluación del obrar humano, que se da inevitablemente en lo concreto y precisa de una normación o valoración también concretas³⁶. Ahora bien, el paso de los principios universalísimos a la acción circunstanciada y singular requiere de un proceso de razonamiento por el que los principios se vayan circunscribiendo, determinando o contrayendo hasta abarcar cierto tipo de situaciones y tomando en consideración, aunque en general, las diversas circunstancias-tipo en que se desenvuelve habitualmente la conducta humana. Sólo de ese modo le es posible al hombre encontrar puntos ciertos de referencia normativa para la regulación o enjuiciamiento de su conducta; limitado al amplísimo marco de referencia de los principios, el hombre se encontraría abismado y perdido en un contexto normativo que

zón práctica: sus conceptos, juicios y razonamientos»: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez XVII* (1977) 201-216.

³¹ Vide R. BLANCHÉ, *L'axiomatique*, P.U.F., Paris 1955; e ID., *Le raisonnement*, P.U.F., ibi 1973.

³² Vide G. KALINOWSKI, «Über die Bedeutung der deontik Logik für Ethik und Rechtsphilosophie», en AA.VV., *Deontische Logik und Semantik*, ed. H. G. Von Wright et alii, Athenaiion, 1977, pp. 101-129.

³³ Cfr. G. KALINOWSKI, *El problema de la verdad...*, pp. 132-134.

³⁴ *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2. Acerca de esta formulación, vide G. GRISEZ-J. BOYLE-J. FINNIS, «Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends»: *The American Journal of Jurisprudence XXXII* (1987) 99-151.

³⁵ G. KALINOWSKI, «Métathéorie du système des règles de l'agir»: *Revue de l'Université d'Ottawa XXXI* (1961) 192-193.

³⁶ Vide F. A. LAMAS, «Justo concreto y politicidad del derecho»: *Ethos* II-III (1975) 205-222.

no guarda proporción con la concretidad de su situación y su conducta³⁷. Esto es, por otra parte, lo que han hecho todas las sociedades que han pasado por la historia: todas han creado un cuerpo de normas éticas que, a pesar de mantenerse en un plano de generalidad, circunscriben o contraen a ciertas circunstancias y situaciones tipo, la normatividad absolutamente universal de los principios primeros³⁸.

Finalmente, la regulación o estimación concreta del obrar humano requiere de un juicio o precepto singular, tan singular como la conducta a la que se refiere, que posibilite una elección racional concreta de una conducta máximamente determinada y circunstanciada. Por la dificultad especial que suponen este tipo de juicios, resulta necesario para formularlos una cierta destreza intelectual, en palabras de Aristóteles, «un hábito práctico y verdadero, acompañado de razón, acerca de lo que es bueno o malo para el hombre»³⁹. Tradicionalmente se consideró a este hábito como una virtud intelectual y moral, que hoy traducimos como «prudencia»⁴⁰, que habilita a la razón práctica para formular juicios correctos acerca de lo que es debido en una circunstancia determinada. Pero como este tipo de juicios concretos pueden formularse aún sin la presencia efectiva de ese hábito virtuoso, se suele llamar juicios o preceptos «prudenciales» a todos los juicios o preceptos prácticos máximamente determinados, sean realizados o no con el concurso de ese hábito⁴¹.

6. LOS PLANOS DE PRACTICIDAD DEL CONOCIMIENTO

Una vez precisados los diversos planos del conocimiento práctico, que no deben ser considerados —es necesario aclararlo— como cápsulas cerradas o compartimientos estancos, sino como un continuidad estructurada⁴², corresponde establecer la función que cumplen los criterios de división: universal-particular, necesario-contingente y analítico-sintético, en la configuración de esos planos cognoscitivos. Luego de lo sostenido hasta ahora, surge claramente que la estructuración del conocimiento práctico está estrechamente vinculada a su mayor o menor universalidad. Efectivamente, los primeros principios se encuentran en un plano de máxima universalidad, en las conclusiones o preceptos secundarios esa universalidad se encuentra contraída por algunas notas que los circunscriben a ciertas circunstancias o situaciones generalmente consideradas y, finalmente, en el nivel de los juicios e imperativos prudenciales la universalidad es inexistente, ya que son completamente singulares.

³⁷ Vide G. SOAJE RAMOS, «Orden moral y situación»: *Sapientia* XIII (1958) 245-268.

³⁸ Vide J. M. BURGOS, *La inteligencia ética*, p. 180.

³⁹ *Ethic. Nicom.* VI 5: 1140 b 6. Para un agudo comentario de esta definición aristotélica, vide A. GÓMEZ ROBLEDO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, F.C.E., México 1986, pp. 193-202.

⁴⁰ Sobre esta noción y entre una bibliografía amplísima, vide D. M. NELSON, *The Priority of Prudence-Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, Pennsylvania State U. P., University Park, Pennsylvania, 1992; y P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, P.U.F., Paris 1976.

⁴¹ Cfr. G. KALINOWSKI, «Application du droit et prudence»: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* LIII (1967) 161-176.

⁴² Cfr. J. M. MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico*, pp. 101ss.

Se puede hablar, entonces, de una universalidad decreciente a partir de los principios y hacia el imperativo prudencial. Pero como el plano prudencial es el máximamente práctico, aquél donde se presentan íntegramente todas las notas que caracterizan a la practicidad, donde se da como en estado puro la ordenación racional de la praxis humana concreta, realizándose plenamente el fin del conocer práctico⁴³, corresponde proponer la existencia de una relación inversa, que va desde la máxima practicidad del conocimiento prudencial, hasta la practicidad atenuada o mediata de los primeros principios, pasando por un grado intermedio de universalidad y practicidad, representado por el conocimiento de las conclusiones segundas. No se trata, debe quedar en claro, de que los primeros principios no sean prácticos: lo son ya que su objeto y su fin son prácticos, pero su grado de practicidad es menor en razón del carácter mediato de su dirección de la praxis.

En lo que se refiere al criterio del modo analítico o sintético del conocimiento, se da en él una situación similar a la expuesta respecto de la universalidad. Ante todo, porque en todos los niveles del saber práctico se dan «momentos» analíticos y sintéticos; en efecto, aun en el nivel máximamente práctico de la prudencia, existen elementos analíticos, tal como sucede en la deliberación prudencial, donde se analizan las diversas alternativas abiertas a la acción⁴⁴. A la inversa, en el plano de los principios también se da una síntesis o composición, toda vez que el primer principio práctico es una proposición deóntica (aún cuando a veces no esté estrictamente formulada como tal), resultado de un juicio deóntico que, como todo juicio, es un acto de síntesis⁴⁵. Pero también aquí se da una relación inversa, según la cual el elemento analítico-descompositivo es máximo en el nivel de los principios y mínimo en el del imperio prudencial; por el contrario, el carácter sintético-compositivo del conocimiento es mayor en el nivel de los preceptos o valoraciones singulares y menor en el ámbito de los principios.

Finalmente, en lo que se refiere a la mayor o menor necesidad de los conocimientos, es preciso recordar ante todo la doctrina aristotélica según la cual la universalidad de un conocimiento es la muestra de su carácter necesario⁴⁶. Si esto es así, deberá darse también aquí la misma relación que en el caso de la universalidad, es decir, serán mas necesarios los conocimientos propios del plano de los principios y más contingentes los que corresponden al nivel prudencial, debiendo recordarse que, en el caso del conocimiento práctico, se trata de una necesidad de carácter deóntico o estimativo, no asertivo⁴⁷. Esta parece ser, por otra parte, la doctrina aristotélica⁴⁸ y

⁴³ Vide M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, Armando Editore, Roma 1994, pp. 279ss.

⁴⁴ Vide TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* II-II q. 47 a. 8. Asimismo C. A. SACHERI, «Aspectos lógicos del discurso deliberativo»: *Ethos* I (1973) 175-191.

⁴⁵ Vide R. BLANCHÉ, *Le raisonnement*, pp. 111ss.

⁴⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Anal. post.* I 33: 88 b 30-31. Vide J. MOREAU, *Aristóteles y su escuela*, EUDEBA, Buenos Aires 1972, pp. 35-40.

⁴⁷ Sobre la noción de necesidad deóntica, vide C. I. MASSINI CORREAS, *Filosofía del derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1994, pp. 46ss. Vide también F. A. LAMAS, *La experiencia jurídica*, Instituto de Estudios Filosóficos, ibi 1991, pp. 185 y passim.

⁴⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* VI 5: 1140 a 23ss.

tomasiana⁴⁹, no obstante la existencia de cierta controversia a este respecto, acerca de cuyos alcances no podemos extendernos en esta oportunidad.

Podemos concluir, luego de estos desarrollos, que los tres criterios que hemos analizado en este punto, tienen la función de establecer una gradación en la practicidad de unos conocimientos que son prácticos fundamentalmente por su objeto y por su fin. Ninguno de estos tres baremos tiene la virtualidad necesaria como para constituir a un conocimiento como práctico o como especulativo, pero sí para escalar su practicidad mayor o menor. Este escalonamiento, conviene reiterarlo, no significa la existencia de cortes definidos y precisos en los planos del saber práctico, sino que más bien evidencia las distintas dimensiones de un proceso de conocimiento continuo pero articulado o estructurado.

7. LA ESTRUCTURACIÓN METÓDICA DEL CONOCIMIENTO PRÁCTICO

Una vez clarificada la división del conocimiento en especulativo y práctico y establecidos sus planos y criterios de estructuración, estamos en condiciones de considerar, aunque más no sea brevemente, si la pluralidad metódica del conocimiento ético se relaciona, y de qué modo, con la estructuración apuntada. Pero antes de comenzar el desarrollo de ese tema, es necesario efectuar una nueva distinción en los conocimientos prácticos, distinción desarrollada por la contemporánea teoría de la ciencia y aplicada por varios autores al análisis del conocimiento ético⁵⁰. Se trata de la distinción entre el conocimiento práctico directo, es decir, el que realizan todos los hombres al intentar la ordenación racional de su conducta, y el conocimiento práctico reflexivo, que tiene como objeto principal de conocimiento al conocimiento práctico directo. Se trata, en otras palabras de un conocimiento acerca del conocimiento práctico, que podemos llamar metaconocimiento, por analogía con el término «metalenguaje», ya que se trata de un conocimiento de segundo orden, que versa de modo inmediato sobre una realidad intencional como es el conocimiento práctico de primer orden o directo. En otras palabras, se trata de la distinción que numerosos autores han efectuado entre la «ética normativa» o simplemente ética, y la denominada «metaética», es decir, el estudio filosófico, metodológico y lingüístico de las proposiciones de la ética normativa y, a través de ellas, de la realidad ética en sí misma⁵¹.

Si aplicamos esta distinción a los planos del conocimiento práctico, es posible aceptar la existencia de tres planos de conocimiento metaético, que se corresponden

⁴⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In VI Ethic.*, lect. 6, nn. 1193 y 1213.

⁵⁰ Vide, entre otros, A. GÓMEZ ROBLEDO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, pp. 198ss.

⁵¹ Vide G. KALINOWSKI, *Lógica de las normas y lógica deóntica*, Fontamara, México 1993, pp. 45ss; y F. RICKEN, *Allgemeine Ethik*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1983, cap. 1. En su notable trabajo «Le bien, la morale et la justice», Georges Kalinowski escribe a este respecto que «la meta-moral es la ciencia que constata estas reglas (morales), justifica su fuerza obligatoria, explica su contenido, etc. [...] Es a la meta-moral a la que incumbe el análisis de los términos del lenguaje de la moral y de los conceptos contenidos en las normas morales, a semejanza de la dogmática jurídica que analiza los términos y los conceptos del derecho» (G. KALINOWSKI, «Le bien, la morale et la justice»: *Archives de Philosophie du Droit* XI (1966) 312).

con los tres planos del conocimiento ético-normativo. Al primero de los planos éticos, el de los primeros principios, corresponderá su defensa metaética a cargo principalmente de la filosofía práctica; al segundo plano ético, el de las conclusiones o normas generales, corresponderá lo que llamaremos provisoriamente, habida cuenta de las divergencias que existen en este ámbito⁵², ciencia práctica o ciencia ética (ciencia jurídica, ciencia política, etc.); finalmente, al tercer plano normativo, el de la prudencia, corresponderá el estudio casuístico de las soluciones morales o jurídicas, tal como los que encaran los repertorios jurisprudenciales en el ámbito del derecho, cuando clasifican y sistematizan las diversas sentencias dictadas en un determinado período. Por supuesto que ambos niveles de conocimiento: ético y metaético, son ambos prácticos, ya que comparten el objeto práctico: la conducta humana, y el fin práctico: su normación u ordenación; la diferencia entre ambos niveles radica en que el nivel ético se ordena directamente a su finalidad práctica, mientras que el nivel metaético lo hace mediatamente, por medio del nivel ético que fundamenta y explica.

En la determinación de la metodología propia del conocimiento práctico distinguiremos, por lo tanto, la que corresponde a cada uno de los planos y, en cada plano, al nivel ético y al metaético. Comenzaremos, tal como lo hemos hecho desde el principio, por el más universal de los conocimientos, para descender luego a los más particulares:

a) *Plano de los primeros principios*

i) *Nivel ético*: respecto al modo de conocimiento de los primeros principios, ya hemos mencionado que ellos son conocidos por evidencia, más precisamente, por evidencia analítica. Escribe Ross Armstrong a este respecto que, «para que una proposición sea autoevidente, es necesario que el predicado esté incluido en el contenido del sujeto[...] Si conocemos los términos de una proposición de esa clase, no necesitamos nada más para ver la relación de conformidad que existe entre el sujeto y el predicado; yuxtaponiendo ambos, captamos la verdad de la proposición»⁵³. Aplicado esto al primer principio práctico, vemos que el significado de la proposición práctica primera se aprehende por el intelecto no bien se han aprehendido los significados del concepto-sujeto y del concepto-predicado; no es necesario aquí ningún razonamiento: la conveniencia del concepto del sujeto con el concepto del predicado, es captada directamente por evidencia a través de una intuición intelectual⁵⁴. Esta evidencia es hecha posible por la presencia en el entendimiento humano del hábito innato de la *sindéresis*, o hábito natural de los primeros principios prácticos, el que se activa no bien el entendimiento capta a través de la experiencia la conducta humana práctica y la necesidad de dirigirla⁵⁵; esta necesidad de la experiencia —basta una ex-

⁵² Vide sobre esta controversia, entre muchos otros trabajos, I. RAMÍREZ, *De ipsa philosophia in universum*, CSIC, Madrid 1970, y las obras citadas en la nota 3.

⁵³ Cfr. R. ARMSTRONG, *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, p. 35.

⁵⁴ Vide J. C. CRUZ, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, EUNSA, Pamplona 1982, pp. 63ss.

⁵⁵ Acerca de la noción de «*sindéresis*», vide O. J. BROWN, *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas*, Pont. Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1981, pp. 175ss.

perencia vulgar no elaborada— para la captación del primer principio práctico, debe ser puesta aquí de relieve, quedando sujeta, no obstante, a la necesidad de ulteriores precisiones⁵⁶.

ii) *Nivel metaético*: si pasamos del nivel ético-normativo al metaético de su fundamentación y explicación, debemos centrarnos en el método de defensa y explicación de los primeros principios prácticos, tarea que está a cargo propiamente de la filosofía práctica. Ahora bien, el método proporcionado a la defensa de principios primeros no puede ser otro, tal como lo expone Aristóteles en los *Tópicos*, que la dialéctica: «ella es además útil —escribe el Estagirita— en lo que respecta a los principios primeros de cada saber; en efecto, es imposible razonar sobre ellos fundándose en los principios que son propios del saber en cuestión, porque los principios son lo primero con respecto a todo el resto; es solamente por medio de opiniones probables concernientes a cada uno de ellos que es necesario explicarlos. Ahora bien, éste es el oficio propio o exclusivo de la dialéctica, ya que en razón de su naturaleza inquisitiva, abre el camino a los principios de todas las investigaciones»⁵⁷.

Lo afirmado por Aristóteles es adecuado a este nivel, toda vez que los principios prácticos primeros, casualmente por este último carácter, no pueden ser demostrados a partir de otros principios superiores; ellos son conocidos por evidencia y defendidos por medio de una argumentación dialéctica de carácter filosófica, es decir, fundada en opiniones «fuertes»; este tipo de dialéctica es llamado por Terence Irwin *strong dialectic* o dialéctica fuerte⁵⁸, ya que tiene como punto de partida opiniones que tienen una razón especial para ser tomadas en cuenta, que no son *meras* opiniones, sino opiniones calificadas⁵⁹: sea de toda la comunidad científica, sea de los más destacados de entre los sabios, etc. En definitiva, es posible concluir, con Enrico Berti, que «el procedimiento dialéctico es el único adecuado a un discurso que tenga que ver con la totalidad»⁶⁰, en este caso con los principios prácticos mas universales.

b) *Plano de las conclusiones o determinaciones generales*

i) *Nivel ético*: en este plano y nivel, las normas o valoraciones segundas, que se siguen de los principios pero que permanecen aún en un plano de generalidad, son obtenidas principalmente por inferencia a partir de los principios prácticos primeros. «Un número muy grande de normas de toda especie —escribe Kalinowski— derivan deductivamente de normas anteriores admitidas como verdaderas y, por lo tanto, como obligatorias. Se las verifica, o se pone en evidencia su verdad, mostrando que el razonamiento por el cual se las obtiene es lógicamente correcto y que su o sus

⁵⁶ Sobre la noción de experiencia ética, vide A. MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994, pp. 73-169.

⁵⁷ ARISTÓTELES, *Tópicos* I 2: 101 a 35ss. Sobre la noción de dialéctica en el Estagirita, vide J. D. G. EVANS, *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge U. P., Cambridge 1978. Acerca de la evolución del concepto de dialéctica, vide P. FOULQUIÉ, *La dialectique*, P.U.F., Paris 1976. Vide también S. THERN, *Philosophy or Dialectic*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 1994.

⁵⁸ Cfr. T. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford 1990, p. 22.

⁵⁹ Vide sobre este tema el trabajo de I. YGARZA, «La razionalità dell'Etica Nicomachea»: *Acta Philosophica* I (1994) 75-96.

⁶⁰ E. BERTI, *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 142.

premisas es o son materialmente verdaderas»⁶¹. Pero no sólo por inferencia son obtenidas normas segundas, sino que también es posible llegar a ellas a través de la determinación de aquello que se encuentra indeterminado en las normas primeras, como cuando la norma generalísima «todo homicida debe ser castigado severamente», se determina a través de la que establece que «todo homicida debe ser encarcelado de por vida» u otra semejante⁶².

Es necesario destacar que, en este plano, el papel de la experiencia ética (moral, jurídica, política, etc.) es muy superior al que le corresponde en el plano de los principios, sobre todo en lo que se refiere a la obtención de la premisa menor del silogismo normativo o estimativo que concluye en la norma segunda. Es bien sabido que de dos premisas normativas no se sigue una norma mas determinada; es necesario, por lo tanto, que se incluya en el silogismo práctico-normativo al menos una premisa asertiva o estimativa, del tipo de «el abuso de armas es peligroso para la vida de los habitantes», para que pueda concluirse una norma de menor extensión⁶³. Y este tipo de premisas no pueden obtenerse si no es con una remisión, más o menos consciente, a la experiencia ética; es la experiencia, por lo tanto, la que hace posible determinar o inferir normas de contenido normativo más o menos determinado, capaces de dirigir efectivamente la conducta humana libre.

ii) *Nivel metaético*: la reflexión sistemática sobre el plano de las conclusiones, llamada comúnmente «Ética», o «Ciencia ética» o «Metaética», busca la justificación racional de las normas segundas, así como la comprensión mas precisa de las realidades a que esas normas se refieren. En este nivel —sostiene Martin Rhonheimer— «el sujeto conoce el propio conocer práctico [...] como objeto o contenido»⁶⁴. Para ello, debe hacer uso de diversos procedimientos cognoscitivos, entre los que es necesario enumerar los siguientes: i) el análisis semántico, sintáctico y pragmático del lenguaje ético; ii) el estudio y aplicación de las reglas lógicas de inferencia entre proposiciones normativas o estimativas; iii) el establecimiento de las reglas de admisión de las proposiciones normativas en un determinado sistema ético; iv) los procedimientos de análisis conceptual de las proposiciones y argumentaciones éticas; v) la definición precisa de las diversas categorías éticas, como virtud, valor, norma, etc.

También en este nivel es necesario el recurso a la experiencia, aunque se trate aquí de una experiencia mas estructurada y sistemática; en especial, revisten particular relevancia las aportaciones de la sociología, del análisis del lenguaje, de la psicología

⁶¹ G. KALINOWSKI, *El problema de la verdad...*, p. 160.

⁶² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I-II q. 95 a. 2.

⁶³ Cfr. O. HÖFFE, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Alfa, Barcelona 1988, p. 127, donde escribe: «Allí donde falta la premisa descriptiva se comete una *falacia normativista*. Por ella entiendo la concepción opuesta a la falacia ser-deber ser y a la falacia naturalista y según la cual a partir de reflexiones exclusivamente normativas es posible inferir obligaciones específicas o concretas para la vida y la convivencia humanas. En realidad, reflexiones puramente normativas proporcionan sólo una pauta de evaluación sumamente general, que tiene todavía que ser puesta en conexión con los datos objetivos específicos del ámbito vital en cuestión en cada caso, por lo pronto, con las condiciones de aplicación de la justicia».

⁶⁴ M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, p. 252.

y de la historia. «En este sentido —escribe Rodríguez Luño— lo que hace posible el progreso cognoscitivo —que es siempre prolongar el alcance de la luz de los primeros principios— es la comunicación entre sensibilidad e inteligencia, garantía del realismo cognoscitivo para un conocimiento que trasciende lo sensible pero que sólo participativamente —y de modo limitado— goza de la visión intelectual pura. Esa es la importancia de la *inducción de los principios* morales a partir de la experiencia»⁶⁵.

En general, puede decirse que el modo de conocimiento de este nivel es predominantemente analítico, ya que se trata de un proceso que va desde la experiencia ética, siempre singular y circunstanciada, hacia ciertas normas o categorías generales. Es a este proceso a lo que C. D. Reeve llama «ética naciente»⁶⁶, pues consiste en la elaboración de definiciones, divisiones y argumentos, a partir de datos que «nacen» de la experiencia, a la que podemos conceptualizar como «la percepción inmediata y receptiva de lo real que existe independientemente de nosotros»⁶⁷. Pero el conocimiento de este nivel no es exclusivamente analítico, ya que también incluye la inferencia de principios más determinados y circunstanciados, que circunscriben, aun en un plano de generalidad, los primeros principios prácticos. Es por ello que la metaética no es un conocimiento meramente formal o un simple análisis del lenguaje ético, sino que comprende también la determinación, fundamentación y comprensión de normas y estimaciones éticas de contenido⁶⁸.

C) *Plano prudencial*

i) *Nivel ético*: dado que la praxis humana es concreta, es decir, máximamente determinada, es necesaria la fijación o establecimiento, para su ordenación al bien humano integral, de preceptos completamente particulares, que prescriban, en cada caso singular, qué cosas deben ser hechas, qué cosas deben ser no hechas o qué cosas pueden ser hechas o no hechas. En razón de las dificultades que enfrenta esta fijación, ante todo en razón de la contingencia y complejidad de las situaciones particulares, desde los grandes éticos griegos se estableció la necesidad de un cierto hábito o disposición intelectual y práctico, capaz de habilitar a la inteligencia en esta difícil tarea. Aristóteles la definió en la *Retórica* como «la virtud de la inteligencia mediante la cual se puede resolver acerca de los bienes y males que encaminan hacia la felicidad»⁶⁹, y requiere para su plena actuación un proceso cognoscitivo que consta de tres actos fundamentales: i) una cierta deliberación acerca de los modos o vías más adecuados para la obtención del fin prescrito por la norma o normas del nivel superior; ii) un juicio electivo acerca de cuál de esas vías es la más adecuada en el caso

⁶⁵ A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, EUNSA, Pamplona 1991, p. 78.

⁶⁶ Cfr. C. D. REEVE, *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1992, p. 32.

⁶⁷ J. B. LOTZ, *La experiencia trascendental*, B.A.C., Madrid 1982, p. 282.

⁶⁸ Dice a este respecto G. J. Warnock que «la filosofía moral de nuestros días ha sido objeto de una ofuscación substancial a causa de las confusiones muy complejas de la filosofía del lenguaje [...] Estudiar el lenguaje de la moralidad es estudiar un lenguaje, no la moralidad» (G. J. WARNOCK, *The Human Agent*, Londres-Nueva York 1968, p. 138).

⁶⁹ ARISTÓTELES, *Retórica* I 9: 1366 b 21-23.

concreto; y iii) un precepto o imperativo de la razón práctica acerca de la conducta adecuada en la situación determinada⁷⁰.

De esos tres actos, es indudable que la deliberación supone un elemento de indagación analítica, ya que incluye la discriminación y análisis de cada uno de los medios adecuados para la consecución del fin debido; en este sentido, escribe Tomás de Aquino: «es preciso que el proceso deliberativo del consejo sea analítico, que partiendo de lo que ha de alcanzarse en el futuro, llegue a saber lo que ha de hacerse en el momento»⁷¹. Pero es también indudable que existe en este plano un elemento de síntesis, ya que tanto el juicio como el precepto pertenecen a ese modo cognoscitivo. Y como además el precepto es el más importante de los actos del plano prudencial, ya que es el más práctico y al que se ordena todo el resto del proceso⁷², es posible sostener que el conocimiento prudencial es predominantemente sintético, lo que se corresponde con lo afirmado más arriba acerca de la relación de correspondencia entre practicidad y sinteticidad.

En lo que respecta al papel de la experiencia en este plano de conocimiento, resulta fácil de ver que él es de la mayor importancia, ya que, por su extrema proximidad a la acción particular y circunstanciada, el dictamen prudencial ha de tener en cuenta en máxima medida los datos de la situación, datos que sólo pueden ser alcanzados por medio de la experiencia⁷³. Pero no sólo es necesaria la experiencia en el sentido de conocimiento inmediato de las circunstancias, sino que también se requiere, para la acertada decisión acerca de lo que debe hacerse en una situación determinada, aquello que Dante llamó «el conocimiento de las cosas ya vistas»⁷⁴, es decir, el conocimiento habitual de casos similares que, guardado en la memoria, haga más fácil la comprensión de las circunstancias actuales en las que debe ponerse el acto; de hecho, la mayoría de las veces en que Aristóteles habla de «experiencia», se refiere a este conocer de situaciones similares pasadas, que el hombre maduro posee por excelencia y al que el joven sólo puede acceder dificultosamente a través de la educación⁷⁵.

Esta importancia de la experiencia, a la que se llega por medio de la inducción⁷⁶, no significa que en este plano no tengan lugar necesariamente inferencias deductivas; efectivamente, la aplicación de los principios y normas generales a las circunstancias concretas de la acción, supone una cierta inferencia de ese tipo, ya que no es

⁷⁰ Vide TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* II-II q. 47 a. 8. Cfr. L. E. PALACIOS, *La prudencia política*, I.E.P., Madrid 1945, pp. 120ss.

⁷¹ *Summ. theol.* I-II q. 14 a. 1 y a. 5.

⁷² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* II-II q. 47 a. 8. Vide S. RAMÍREZ, *La prudencia*, Palabra, Madrid 1979, pp. 211ss.

⁷³ Sobre los sentidos de «experiencia» en Santo Tomás, véase G. SOAJE RAMOS, «Notas sobre la experiencia en la doctrina del Aquinate»: *Ethos XIX-XX* (1992) 59-77.

⁷⁴ D. ALIGHIERI, *El convite IV* 27,5.

⁷⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* VI 8: 1142 a 14ss.

⁷⁶ Sobre esta problemática, vide C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona 1978; y A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires 1994, pp. 229ss.

posible aplicar una norma general a un caso particular sin llevar a cabo al menos un razonamiento de carácter deductivo.

ii) *Nivel metaético*: en este nivel de conocimiento, es decir, en la reflexión acerca de las soluciones prudenciales, es posible incluir la casuística moral (hoy sustituida por los tediosos ejemplos y contraejemplos del pensamiento moral anglosajón), las sistematizaciones llevadas a cabo en los repertorios de la jurisprudencia, y la praxeología política, que estudia con pretensiones también sistematizadoras las soluciones políticas concretas. También debe incluirse a los intentos de racionalizar las soluciones políticas a través de la aplicación en ese ámbito de la teoría de los juegos, ideada inicialmente para racionalizar las opciones económicas⁷⁷. Si bien la mayoría de estos ensayos son de una utilidad discutible, es indudable que constituyen un intento de estudiar reflexivamente las soluciones prudenciales y el modo de arribar a ellas.

Pero la solución clásica al problema de la imprevisibilidad de los juicios máximamente prácticos incluye un elemento extraño para la gran mayoría del pensamiento ético actual: la necesidad de las virtudes morales para asegurar la rectitud del juicio prudencial⁷⁸. Dentro de ese sistema, es impensable que un hombre perverso pueda arribar a una solución prudente, como no sea simplemente *per accidens*. Sólo quien tiene rectificadas la facultad desiderativa a través de la posesión de las virtudes morales, tiene la posibilidad de conocer, como «por connaturalidad»⁷⁹, cuál es la conducta recta en una situación determinada; como consecuencia, todos los intentos de racionalizar o delimitar las soluciones a los concretos casos prácticos de la praxis humana, están condenados al fracaso: la singularidad y contingencia de la situación en la que ha de ser puesto el acto, no permiten la creación de artificios racionales que eliminen o disminuyan la imprevisibilidad de las decisiones éticas.

¿Qué se puede saber entonces reflexivamente acerca del plano prudencial del conocimiento práctico?. En rigor, bastante poco; sólo la experiencia de la vida, personal o colectiva, puede ayudar a quien debe decidir en la absoluta singularidad de una situación, cuál es la opción que, en mayor medida, acrecienta su humanidad, es decir, colabora con su florecimiento personal, tanto como individuo como en cuanto partícipe de una comunidad integral. Esta experiencia puede resultar enriquecida, en el caso de la ética personal, por medio de la tradición moral de la colectividad, de la literatura universal o de las biografías. En el caso del derecho, los repertorios jurisprudenciales pueden ser de mucha ayuda, y en el de la política, sólo la historia puede ser para el político, como escribía Julio Irazusta, «el sucedáneo del experimento imposible». Pero en todo caso, cualquier intento de racionalizar, fijar o hacer previsible la praxis, suprimiendo o reduciendo considerablemente su margen de contingencia e imprevisibilidad, está condenado de antemano al fracaso, como el que sufrieron, al

⁷⁷ El ejemplo más notorio de este intento es el pensamiento de J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard U. P., Cambridge, Massachusetts, 1971, passim.

⁷⁸ Vide ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* VI 12: 1144 a 34. Sobre esta doctrina, vide G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma, pp. 226ss.

⁷⁹ Vide R. T. CALDERA, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1980.

menos en el campo jurídico, los racionalistas de la Escuela Moderna de Derecho Natural⁸⁰.

Terminada la exposición de los planos y niveles del conocimiento práctico, intentaremos esquematizar los resultados de la indagación en un gráfico que, esperamos, clarifique y sintetice los puntos de vista presentados:

PLANO	NIVEL ÉTICO-NORMATIVO	NIVEL METAÉTICO
<i>Plano de los primeros principios</i>	<i>Primeros principios</i> : conocidos a través de la <i>sindéresis</i> al contacto con la experiencia ética	<i>Filosofía práctica</i> : defiende dialécticamente y explicita los primeros principios
<i>Plano de las conclusiones</i>	<i>Conclusiones o principios secundarios de la ética</i> : inferidos o determinados a partir de los primeros principios	<i>Ética o ciencias prácticas</i> : explicitan las conclusiones y precisan los conceptos éticos fundamentales
<i>Plano prudencial</i>	<i>Juicios e imperativos prudentiales</i> : aplican las normas generales a los casos singulares y concretos	Casuística, historia, jurisprudencia, experiencia práctica

8. ALGUNAS PRECISIONES ADICIONALES

Una vez finalizado el análisis, necesariamente esquemático, de la estructuración de los diversos recursos metodológicos en los distintos planos y niveles del conocimiento práctico, es preciso completar la indagación apuntando algunas notas comunes a todo el conocimiento práctico; expuestas sintéticamente, ellas son las siguientes:

a) *El papel de la retórica*: dado que los conocimientos prácticos, y en especial el jurídico y el político, son eminentemente sociales, es decir, adquiridos a partir de una experiencia social y de un aprendizaje también social, es necesario el recurso a argumentaciones de carácter retórico para transmitir «con verosimilitud»⁸¹ o plausiblemente, los conocimientos de carácter ético. En ellos, es preciso convencer a quienes se dirigen los preceptos o mandatos, de la bondad y oportunidad de su cumplimiento; es necesario persuadirse a sí mismo de la justificación racional de una norma determinada; es imprescindible convencer a las partes en un juicio y a los tribunales su-

⁸⁰ Cfr. nuestro libro *La desintegración del pensar jurídico en la Edad Moderna*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1980.

⁸¹ TOMÁS DE AQUINO, *In I Ethic.*, lect. 3, n. 35.

periores de la justicia y razonabilidad de un fallo y así sucesivamente⁸². Dice en este sentido Perelman que «el dominio por excelencia de la argumentación, de la dialéctica y de la retórica, es aquél en el que intervienen los valores [...]; el dominio privilegiado de la retórica es el que escapa al cálculo, al peso y a la medida, aquél en el que se trata de lo justo y de lo injusto, de lo bello y de lo feo, de lo bueno y de lo malo y, en general, de lo preferible»⁸³.

Y esta necesidad de convencer, propia del saber práctico, se hace presente en todos los planos y niveles; en efecto, no sólo el prudente necesita de argumentaciones retóricas, sino también el filósofo político, el científico del derecho, y así sucesivamente. «En cuanto saber práctico, ordenado al obrar —escribe Livio Melina— la ética en general debe preocuparse también de la persuasividad de su discurso, que puede lograrse más fácilmente a través de la presentación de ejemplos particulares, más que por medio de discursos teóricos o generales: proceder *figuraliter* significa, por lo tanto, para la ética, la necesidad de acompañar el discurso puramente racional, con ejemplos que lo hagan convincente para el auditor»⁸⁴. Y esto, conviene reiterarlo, en todo el extenso ámbito del conocimiento práctico.

b) *La función de la dialéctica*: también es necesario destacar el papel de las proposiciones dialécticas, es decir, meramente probables⁸⁵ en la adquisición del conocimiento práctico. Este papel resulta insustituible, toda vez que la materia u objeto propio de este conocimiento, eminentemente singular, concreto y contingente, sólo puede ser aprehendida las más de las veces a través de proposiciones inciertas o simplemente probables. «Es preciso subrayar —sostiene Enrico Berti— que la filosofía práctica (y en general todo el conocimiento práctico; CIMC) no se vale del método deductivo propio de la racionalidad científica, sino del método tópico-dialéctico consistente en la discusión de opiniones. Esto no es índice de menor rigor o de menor científicidad, sino que es perfectamente conforme con la naturaleza de su objeto, que no es lo «necesario», sino aquello que Aristóteles llama «lo mas frecuente»⁸⁶.

Lo afirmado por Berti no significa, de ninguna manera, que el pensamiento práctico, y en especial el razonamiento práctico, pueda pasarse sin las reglas de la lógica, principalmente las de la lógica deductiva. Significa solamente que, en razón de la singularidad y contingencia de su objeto, las proposiciones del conocimiento práctico, y en especial la premisa menor del silogismo práctico⁸⁷, no pueden tener la misma certeza que las que corresponden a ciertos ámbitos del conocimiento especulativo, sino que sólo pueden alcanzar la probabilidad propia de las proposiciones dialécticas. Afirma a este respecto Kalinowski que «las premisas de todos los razonamientos jurídicos (y en general de todos los razonamientos prácticos; CIMC), pueden ser es-

⁸² Vide M. VILLEY, *Philosophie du droit*, II: *Les moyens du droit*, Dalloz, Paris 1972, pp. 64ss.

⁸³ CH. PERELMAN, *L'empire rhétorique*, Vrin, Paris 1977, p. 176.

⁸⁴ L. MELINA, *La conoscenza morale*, p. 147.

⁸⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Tópicos* I 10: 104 a 8ss.

⁸⁶ Cfr. E. BERTI, *Le vie della regione*, p. 33.

⁸⁷ Sobre el siglogismo práctico, vide G. E. M. ANSCOMBE, «A Practical Reasoning», en AA. VV., *Practical Reasoning*, ed. by J. Raz, O. U. P., Oxford 1978, pp. 33-46. También F. MIHURA SEEBER, «Aportes para una caracterización del silogismo práctico»: *Sapientia* XLI (1986) 181-194.

cogidas —y lo son de hecho la mayor parte de las veces— por intermedio de un diálogo, es decir, en el curso de una controversia que regulan la dialéctica y la retórica⁸⁸.

Ahora bien, esta incertidumbre en alguna de las premisas del razonamiento práctico, debida a su carácter dialéctico, trae acarreada una mayor o menor incertidumbre en las conclusiones; es bien sabido que las conclusiones no pueden ser mas «fuertes» que las premisas y que, por lo tanto, si una premisa es sólo probable, también lo será la conclusión. Esto no es sino una consecuencia necesaria del objeto de las inferencias prácticas, y no de una metodología ética deficiente. «En el marco general de la ética —escribe C. S. Lewis— los problemas surgirán, por cierto, y serán algunas veces resueltos erróneamente. Esta posibilidad de error es simplemente el síntoma de que estamos despiertos, no dormidos, y de que somos hombres, no bestias o dioses»⁸⁹.

c) *Utilidad del esquema propuesto*: también conviene decir algunas palabras acerca de la utilidad del esquema de planos y niveles del conocimiento práctico que hemos esbozado en estas líneas: dicho brevemente, ella radica ante todo en que ese planteamiento permite aclarar y solucionar muchas de las aporías que se han planteado y se plantean en el tema del conocimiento práctico, y que tienen su origen en una confusión de planos o en un trasvasamiento inadvertido de niveles. Dos ejemplos servirán para ilustrar lo que estamos sosteniendo.

El primero de ellos es el relativo a la polémica desatada en el ámbito del tomismo, sobre si la ciencia ética incluye o no a la prudencia: algunos autores, como Juan Poinsett, sostienen que en el primer caso sería una ciencia práctica y, en el segundo, especulativa⁹⁰. La cuestión se plantea, en realidad, porque se están confundiendo los niveles del conocimiento práctico: la ciencia ética pertenece al nivel metaético o reflexivo y la prudencia al nivel ético o directo. En rigor, la ciencia ética no puede incluir la prudencia porque ambas pertenecen a niveles distintos del conocimiento; la imposibilidad de percibir esta diferencia de niveles, llevó a Juan de Santo Tomás a sostener la extraña tesis, contraria a casi todos los textos de Tomás de Aquino, de la existencia de una ciencia ética especulativa.

El segundo ejemplo se refiere al error, en el que incurren la gran mayoría de quienes debaten acerca de los asuntos políticos, y que consiste en invalidar una doctrina o ideología a raíz de los errores cometidos, en el plano de la política contingente, por uno o algunos de sus seguidores. De ese modo, se intenta invalidar al Cristianismo exclusivamente por las atrocidades de Torquemada, o se pretende dar por refutado al liberalismo a raíz del genocidio de La Vendée. En estos casos se produce claramente una confusión del planos, y se procura confutar proposiciones correspondientes a un plano determinado por fallas ocurridas en otro diverso; esto es evidentemente erróneo y conduce a discusiones sin fin que no pueden jamás ser resueltas; para serlo sería necesario refutar afirmaciones efectuadas en un plano con argumentos situados en ese mismo plano.

⁸⁸ G. KALINOWSKI, «Le raisonnement juridique: état actuel de la question, bilan et perspective»: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* VII (1972) 34.

⁸⁹ C. S. LEWIS, «On Ethics», en ID., *Christian Reflexions*, ed. by W. Hooper, Harper-Collins, London 1991, p. 79.

⁹⁰ Vide el resumen de esta polémica en L. E. PALACIOS, *Filosofía del saber*, pp. 381ss.

d) *El cometido de la experiencia*: finalmente, es oportuno efectuar unas breves precisiones sobre el papel de la experiencia en los distintos niveles del conocimiento práctico. En primer lugar, es necesario destacar que la experiencia ética es el punto de partida irrenunciable del conocimiento práctico en todos sus planos y niveles. El conocimiento práctico —escribe Wojtyła— posee «un carácter empírico porque parte de los hechos que componen el conjunto de una determinada realidad [...] El punto de partida de la ética es, por lo tanto, la experiencia de la moralidad»⁹¹.

Esto es especialmente evidente en los planos del conocimiento que pertenecen al nivel ético; efectivamente, para la captación de los primeros principios es necesario un contacto inmediato, aunque sea elemental y primario, con alguna realidad práctica; si por una hipótesis imposible, un sujeto no tuviera jamás una experiencia de carácter ético, no surgirían en su intelecto los primeros principios prácticos. En el plano de las conclusiones, ninguna conclusión puede surgir, ya lo hemos visto, de meras inferencias normativas. Y más aún, en el plano prudencial es de especial relevancia el aporte de la experiencia, ya sea de la experiencia actual para el conocimiento de las circunstancias particulares en las que ha de ponerse la acción, ya sea de la experiencia habitual⁹² que permite evitar los errores pasados y prevenir, con la ayuda de la imaginación, las consecuencias futuras.

Pero también en el nivel metaético es necesario el aporte de la experiencia; y es casualmente este aporte el que hace del conocimiento metaético un conocimiento contenutístico y no meramente formal. Arthur Kaufmann ha puesto de relieve cómo solamente a través del recurso a la experiencia es posible superar la que puede llamarse «falacia del constructivismo ético», que consiste en la pretensión, carente de fundamento lógico y epistémico, de extraer contenidos éticos de meras construcciones formal-rationales, discursivas o procedimentales⁹³. Esta experiencia propia del nivel metaético, puede ser adquirida de modo directo o por intermedio del conocimiento ético, pero en todos los casos la referencia al conocimiento inmediato de realidades susceptibles de experiencia resulta inexcusable.

9. BALANCE CONCLUSIVO

Luego de los relativamente extensos desarrollos realizados en las páginas que preceden, vamos a procurar ser especialmente breves al momento de extraer las correspondientes conclusiones; ellas pueden ser resumidas en las siguientes:

a) En lo que respecta a la distinción entre los conocimientos especulativo y práctico, se ha alcanzado una distinción que aparece como satisfactoria, a través de la aplicación combinada de los criterios del objeto y del fin, que permiten una delimita-

⁹¹ K. WOJTYŁA, «Il problema dell'esperienza nell'etica», en *I fondamenti dell'ordine etico*, Ed. CSEO, Bologna 1989, pp. 12-13. Vide O. HÖFFE, *Principes du droit*, Ed. du Cerf, Paris 1993, pp. 86ss.

⁹² Cfr. F. ELIZONDO ARAGÓN, *Conocer por experiencia*, Pont. Univ. S. Thomae de Aquino in Urbe, Matriti 1992, pp. 35ss.

⁹³ Vide A. KAUFMANN, *La filosofía del derecho en la posmodernidad*, Temis, Bogotá 1992.

ción lo suficientemente precisa de esas dos dimensiones fundamentales del saber humano;

b) Los restantes criterios propuestos para la división apuntada, han servido para establecer una gradación dentro del conocimiento práctico, que puede estructurarse analíticamente en tres planos: de los principios, de las conclusiones y de las aplicaciones prudenciales. Entre estos planos no existen brechas insalvables, sino una continuidad estructurada: cada plano del saber supone el anterior y se encuentra abierto al siguiente;

c) Siguiendo una de las más fructíferas distinciones de la contemporánea metateoría de la ciencia, se ha distinguido en el conocimiento práctico entre el nivel ético-normativo o directo y el nivel metaético o reflejo; esta distinción evita muchas de las aporías y malentendidos que afectan al pensamiento ético. También en el nivel metaético de conocimiento existen planos paralelos a los presentes en el nivel ético-normativo, y también existe entre ellos continuidad y apertura;

d) Finalmente, se han efectuado algunas necesarias aclaraciones y precisiones sobre el papel de la retórica, la dialéctica y la experiencia en el conocimiento práctico, así como un intento de mostrar la utilidad de las divisiones y distinciones efectuadas;

e) El estudio de las cuestiones centrales del conocimiento práctico tiene una especial relevancia en tiempos como los actuales, en que el dogma del no-cognitivismo ético⁹⁴ y las éticas construidas, consensuales o procedimentales, han privado de contenido real y de fundamento fuerte al pensamiento práctico-normativo, conduciéndolo a la insustancialidad, la debilidad y la «transparencia»; respecto de estas consecuencias, escribió C. S. Lewis que «es inútil tratar de ver “a través” de los primeros principios. Si se ve “a través” de todo, todo es transparente. Pero un mundo completamente transparente es un mundo invisible. Ver “a través” de todas las cosas es lo mismo que no ver nada»⁹⁵. Dicho de modo más directo, resultará imposible cualquier tipo de conocimiento práctico y, consecuentemente, la dirección o estimación racional del obrar humano.

CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS

Universidad de Mendoza.
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas.

⁹⁴ Cfr. G. KALINOWSKI, «La justification du non-cognitivisme: philosophie ou croyance?»: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* LXIX (1992) 268-275.

⁹⁵ C. S. LEWIS, *The Abolition of Man*, Harper-Collins, London 1978, p. 48.



CONOCIMIENTO DEL ALMA DESPUÉS DE LA MUERTE
PRESENTACIÓN DE LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO
EXPUESTA EN LAS *QVAESTIONES DISPVTATAE DE VERITATE* Q. 19 A. 1

INTRODUCCIÓN

Es ineludible la cita que cada hombre tiene con la muerte. Lanzados a la vida en un impulso insuprimible por realizarnos en la verdad y el bien, sufrimos con enojo algo que con los años se va haciendo más evidente: el crecimiento del espíritu coincide con el declinar de la vida corporal. Y así cuando estábamos por primera vez sintiendo vecina la tan soñada madurez intelectual y moral, irrumpe despótica la muerte. Si nos fiamos de nuestro instinto de supervivencia y damos crédito a las demostraciones de la inmortalidad del alma, admitiremos que la corrupción de nuestro cuerpo no implica la supresión total de nuestra existencia. La muerte, sin embargo, produce un cambio sustantivo en lo que toca a nuestra manera de ser y por ende de obrar.

Con la ausencia de órganos sensibles el conocimiento del alma separada no deberá ser abstractivo sino el que corresponda a una inteligencia pura. Y si esto nos lleva a concebir su operación cognoscitiva al modo angélico, no podremos olvidar que aun entonces el alma mantendrá con el mundo sensible una relación ontológica y cognoscitiva. En efecto, si el alma se individua por la materia, aun en ausencia del cuerpo ella deberá mantener con él una relación transcendental. Tal relación estará presente en la autoconciencia del alma como elemento a ella constitutivo. Ella se conocerá entonces como forma de un cuerpo al que momentáneamente no informa.

No hay dudas de que la vida biológica-espiritual del hombre significa su actividad sensitivo-intelectual. Y para nosotros que estamos ciertos de que el alma es un principio incorruptible dotado de tres potencias propias, esa vida, después de la muerte no se interrumpirá. ¿Podremos decir que sin el componente sensitivo, su intelecto será, tal vez, más activo que nunca? Un alma en estado de adormecimiento a la espera de informar nuevamente su cuerpo o es una fantasía o no es un alma. ¿Qué fundamento metafísico anotamos para afirmar una actividad intelectual en el alma separada? ¿Cómo debe explicarse la nueva modalidad de su acto cognoscitivo? ¿Cuál es el objeto proporcionado a tal inteligencia? ¿Cómo se representan las cosas conocidas *in statu unionis*? Éstas son sólo algunas de las preguntas que suscita el problema de *cognitione animae post mortem*.

En el presente trabajo nos proponemos introducir al lector en la respuesta que sobre este tema ofrece Santo Tomás en una de sus *Quaestiones disputatae*: «De cognitione animae post mortem. Utrum anima post mortem possit intelligere»¹.

¹ *De verit.* q. 19 a. 1., ed. Leonina, 1972-1976, t. XXII 1-3.

El Doctor Angélico pone en evidencia la problematicidad del tema al presentar las opiniones de su tiempo. Por una parte, el platonismo simplificaba el problema viendo en la muerte el feliz momento de la liberación del alma y con ello su «retorno» al mundo de las ideas. Por otra parte, algunos intérpretes de Aristóteles, afirmando para todos los hombres un único intelecto², tendían más o menos a negar la subsistencia del alma individual después de la muerte. Santo Tomás sabrá hacer uso de la doctrina de la unidad substancial del compuesto humano y del alma como principio incorruptible para desarrollar este punto remarcable de su teoría del conocimiento.

1. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DEL ALMA SEPARADA Y ALGUNAS SOLUCIONES PROPUESTAS³

1. 1. *La fe en la inmortalidad del alma y la afirmación de una actividad propia del intelecto.*

Santo Tomás aborda el tema de la inmortalidad no tanto desde un punto de partida filosófico, sino más bien apelando al dato revelado⁴: *firmiter secundum fidem catholicam sustinemus quod anima post mortem remaneat a corpore separata*. Se trata de una verdad que sin admitir dudas excita la mente a indagar el hecho. Si el alma no es destruida con la muerte, separada del cuerpo, debe darse en ella la presencia de aquella actividad que le es más propia: la intelección⁵.

En realidad, ya se encuentra aquí todo el problema. Santo Tomás ha estudiado en su comentario al *De anima* de Aristóteles cómo concurren el intelecto y la sensibilidad en el proceso cognoscitivo. El hombre está lanzado hacia la aprehensión del ser que debe recoger inicialmente en el mundo sensible. La naturaleza de este proceso responde a la complejidad de la substancia humana. Si las formas de las cosas materiales se abren camino a través de los sentidos gracias a su inmaterialidad, la inteligencia es capaz de aferrarlas gracias a una actividad develadora de su inteligibilidad. Por esto la primera conversión cognoscitiva es aquella de los sentidos, donde se da una natural proporción entre objeto y facultad en el nivel de la forma individual a-

² Ver nota 16.

³ Ya que citaremos abundantemente *De verit.* q. 19 a. 1, cuando no haya aclaración, las abreviaturas *c* (cuerpo del artículo) y *ad* (respuesta a las objeciones) se refieren a él.

⁴ Se trata de un tema muchas veces abordado por el Santo. El lector interesado puede consultar las siguientes referencias: *In Primam Epist. ad Corinth.*, cap. 15, lect. 2; *In II De caelo et mundo*, lect. 4, nn. 5-9; *II Sent.* dist. 19 q. 1 a. 1; *De verit.* q. 5 a. 5c., q. 13 a. 3 ad 2um, q. 25 a. 7c; *De malo* q. 5 a. 5c; *De anima* a. 14; *Summ. c. Gent* II 84 n. 4, III 47 n. 6, IV 79 n. 10; *Summ. theol.* I q. 76 a. 5 ad 1um, q. 97 a. 3, q. 102 a. 2c.; I-II q. 81 a. 5 ad 2um, q. 94 a. 1 ad 1um; et *De immort. animae* 1, 3 et 7 (dubiae authenticitate).

⁵ «Sicut dicit Philosophus in I de Anima, si nulla operationum ipsius animae est ei propria, ut scilicet possit eam sine corpore habere, impossibile est ipsam animam separari a corpore» (c).

prehendida. Aquí comienza esta penetración de la cosa en el hombre según una progresiva espiritualización del dato objetivo⁶.

La operación de los sentidos internos es esencial. Vemos, en primer lugar, que se va dando una distinción y unificación de los datos recogidos por los sentidos externos en función de la cosa conocida. Asimismo, advertimos la capacidad de dirigir el propio conocer hacia una u otra formalidad percibida y, lo que es más importante, descubrir aspectos no inmediatamente sentidos. Con ello, la sensibilidad va preparando debidamente el material recibido para que pueda acceder al grado más alto de conocimiento. Frente a él, la inteligencia puede entonces operar ese nuevo paso de espiritualización que es hacerlo inteligible en acto. El dato sensible que tenía una forma cognoscitiva particular, adquiere así forma universal inteligible.

Es capital advertir que este proceso, no obstante su complejidad, se mantiene unitario en cuanto está ontológicamente iniciado y concluido por la inteligencia misma. Sin embargo, la distinción real entre los diversos sentidos y de ellos con la inteligencia hace que este proceso tenga partes reales. Importa asimismo notar el paso abismal operado por el pasaje de la especie sensible a la inteligible, del particular al universal. No se trata de una «ruptura» del proceso cognoscitivo, pues el elemento inteligible era presente en la misma especie sensible. Sin embargo, su actualización no podía ser causada por las facultades de la sensibilidad ya que éstas, fuera la proporción potencia-objeto, no tenían potencia para ello. Por esto mismo es evidente que un puro animal no puede arribar a un conocimiento inteligible. Su facultad cognoscitiva está constituida por sus órganos sensibles de modo que su objeto propio siempre y solamente es la forma material particular. Si entonces el órgano (materia) entra en la estructura entitativa de la facultad cognoscitiva (forma), la separación de ambas es imposible y cuando se da, ella implica su mutua corrupción. Por ello, importa notar que la actividad de la forma sensitiva no «concorre» con el órgano corpóreo, sino se identifica con su operación.

Si las operaciones del alma fueran tales que sin el cuerpo se hicieran intrínsecamente imposibles, ella sería corruptible y la muerte su aniquilación. Pero no es éste el caso. El alma no se relaciona al cuerpo como la facultad sensible a su órgano. El proceso cognoscitivo, no obstante su unidad, manifiesta, así como los actos propios de los sentidos, un acto propio de la inteligencia cual es el *intelligere*⁷.

⁶ «Species autem in ipsa re sensibili habet esse maxime materiale, in intellectu autem summe spirituale; unde oportet quod in hanc spiritualitatem transeat mediantibus quibusdam gradibus, utpote quod in sensu habet spiritualius esse quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu, et sic deinceps ascendendo» (c).

⁷ En la doctrina del Angélico es claro que la manera connatural de conocer de la inteligencia humana es por abstracción del fantasma. Sin embargo, pone el Santo una cognición que necesita de esta *conversión*. Se trata del conocimiento de la espiritualidad del propio acto de inteligir: «Ad decimumoctavum dicendum, quod principium humanae cognitionis est a sensu; non autem oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus: similiter et interiorem actum voluntatis intelligit, in quantum per actum intellectus quodammodo movetur voluntas, et alio modo actus intellectus causatur a voluntate, ut

1. 2. *¿Conocimiento abstractivo del alma separada?*

Si el conocimiento humano debe abstraer la especie inteligible a partir de los fantasmas suministrados por la imaginación, ¿cómo puede haber conocimiento en ausencia de ellos?⁸.

El Santo Doctor consigna una primera opinión según la cual la inteligencia del alma separada adquiriría las especies sensibles sin los sentidos⁹. Se trata de una idea que aún hoy encontramos bastante extendida. Para algunos, del mismo modo que ahora podemos eventualmente ver espíritus, fantasmas, también nosotros, luego de la muerte, veremos las cosas materiales. Se trata de un desconocimiento de la naturaleza inmaterial del espíritu, siempre difícil de aferrar. Modernamente, los descubrimientos del campo psíquico han frecuentemente llevado a confundir *realidad psíquica* con *realidad espiritual*, cuando, en verdad, la primera pertenece aun al plano de la sensibilidad. A pesar de que los fenómenos psíquicos implican ciertamente el espíritu, tal como el mismo Santo Tomás lo señala en otra parte¹⁰, la espiritualidad del intelecto exige el «instrumento de la sensibilidad» y la actividad abstractiva para aferrar cualquier cosa material¹¹.

1. 3. *Conocimiento post mortem por especies adquiridas, pero no exclusivamente.*

La segunda opinión consignada por el Santo hace apelo al hábito intelectual por el cual el alma separada mantiene en su inteligencia las especies abstraídas de los sentidos¹². La solución es exacta, aunque no exhaustiva. En efecto, muchos mueren sin haber realizado un conocimiento propiamente humano. En tal caso, sin especies en la inteligencia, muchos estarían privados de toda ciencia. Haciendo nuevamente uso del dato revelado afirma Santo Tomás que los condenados conocen sus propias penas¹³.

dictum est, sicut effectus cognoscitur per causam, et causa per effectum» (*De malo* q. 6 a. 1 ad 18um).

⁸ «Sed modum intelligendi difficile est considerare, eo quod necesse est ponere eam habere alium modum intelligendi quam nunc habeat; cum nunc manifeste appareat quod intelligere non possit nisi ad phantasmata convertatur, quae post mortem omnino non manent» (c.). Cfr. *In IV Sent.* dist. 44 q. 3 a. 3.

⁹ «Quidam enim dicunt, quod sicut nunc a sensibilibus rebus species accipit mediantibus sensibus, ita tunc accipere poterit nullo sensu interveniente» (c).

¹⁰ «Anima humana quanto magis a corporeis sensibus abstrahitur, magis potest esse particeps superioris influxus; sicut patet in dormientibus et alienatis, qui etiam quaedam futura praevident» (*Quodlib.* III q. 9 a. 1).

¹¹ «Ab extremo in extremum non fit transitus nisi per media. Species autem in ipsa re sensibili habet esse maxime materiale, in intellectu autem summe spirituale; unde oportet quod in hac spiritualitatem transeat mediantibus quibusdam gradibus, utpote quod in sensu habet spiritualius esse quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu, et sic deinceps ascendendo» (c).

¹² «Alii dicunt, quod per species rerum a sensibus receptas dum erat in corpore, et in ipsa anima conservatas, post mortem intelligit» (c).

¹³ «Sed tamen huiusmodi species receptae prius et conservatae non sufficiunt ad cognitionem quam necesse est ponere in anima separata; tum propter animas puerorum, tum etiam propter

Pero esta respuesta parcial al problema exige una ulterior clarificación. Para Avicena, la inteligencia no adquiere la especie inteligible como una perfección propia. Ella debe siempre buscarla y actualizarla en el fantasma¹⁴. Únicamente la facultad sensible puede adquirir y conservar sus especies, aunque no en cuanto conocibles, sino como realidades en cierto modo corporalizadas en los órganos cognoscitivos¹⁵. Con la separación de la muerte, el alma perdería toda posibilidad de conocer por las especies antes recibidas. Asoma aquí nuevamente la irreductible polaridad que para una gran parte del pensamiento tradicional existía entre la materia y el espíritu¹⁶.

Si la primera opinión manifestaba una concepción exagerada de la unidad alma-cuerpo, casi como un cambio de estado de toda la realidad humana, aquí hay una táctica negación de su unidad substancial. Mientras el alma está unida al cuerpo ambas funcionan a la par sin darse una verdadera comunicación. Santo Tomás aprovecha para mostrar la contradicción de una tal concepción.

En efecto si el alma y el cuerpo concursan en un mismo conocimiento, el intelecto recibe realmente algo de la sensibilidad: las especies¹⁷. Pero si el intelecto es inmaterial, y también lo son las especies sensibles, su contenido inteligible será recibido según el modo de ser del intelecto: *omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis* (c). Este razonamiento de capital importancia permite concluir que la inteligencia es sujeto de hábitos y por tanto capaz de mantener una continuidad de experiencias cognoscitivas antes y después de la separación¹⁸.

hoc quod multa erunt cognita ab anima separata quae nunc non cognoscuntur a nobis, ut poenae inferni, et alia huiusmodi» (c).

¹⁴ Para Avicena, «in parte intellectiva nihil conservetur nisi quod actu apprehenditur; et sic nullo modo per species prius receptas a rebus anima post mortem intelligere possit» (c).

¹⁵ «Sed haec opinio a quibusdam sequentibus opinionem Avicennae improbat. Cum enim anima intellectiva non utatur corporali organo ratione intellectus, non potest aliquid esse in parte intellectiva animae nisi in ratione intelligibilis. In virtutibus autem utentibus organo corporali potest aliquid conservari non in ratione cognoscibilis, sed sicut in quodam subiecto corporali; ratione cuius contingit quod quaedam potentiae sensitivae sunt, quae non semper actu apprehendunt species vel intentiones in se conservatas, sicut patet de imaginatione et memoria» (c).

¹⁶ Santo Tomás analiza en otro lugar algo más en detalle esta idea: «Quidam vero hunc intellectum corruptibilem dixerunt non esse partem animae humanae, sed esse aliquam substantiam omnino a corpore separatam: animam vero humanam non dici intellectivam nisi secundum quamdam participationem intellectualitatis ex refulgentia intellectus separati super ipsam; unde destructo corpore anima humana nec remanebat, nec aliquid intelligere poterat» (*In IV Sent.* dist. 50 q. 1 a. 2c). Las doctrinas averroísta del intelecto posible común y aviceniense del único intelecto agente destruían la substancia humana afirmando una forma mitigada de panteísmo. Fue una de las grandes batallas de las cuales el *Doctor Communis* salió vencedor y con él el pensamiento medieval cristiano.

¹⁷ Santo Tomás se apoya aquí en la autoridad de Aristóteles: «Unde etiam Philosophus vult, quod anima intellectiva sit locus specierum in III de Anima, utpote eas in se retinens et conservans» (c).

¹⁸ «Cum autem substantia immaterialis habeat esse magis fixum et stabile quam substantia corporea, in parte intellectiva recipientur species firmius et immobilius quam in aliqua re materiali. Et quamvis recipiantur in ea secundum rationem intelligibilis, non tamen oportet quod semper actu intelligantur, quia non semper sunt in ea in actu perfecto, nec in potentia pura; sed in actu

1. 4. *La inteligencia separada debe ser actualizada por su objeto, no por sí misma.*

El Angélico recoge una opinión que encuentra algún punto en común con buena parte de la gnoseología contemporánea. Según ésta, la inteligencia separada se daría a sí misma su objeto. Ante la presencia de un objeto, el alma compondría en sí y de sí una semejanza de él por el cual entonces devendría conocido¹⁹. Queda sin explicación cómo es posible una relación de presencia *alma-cosa* que no cause el conocimiento, cómo sepa el alma que debe producir una semejanza y cuál sea ella²⁰. Lo cierto es que esta opinión pone en el alma separada una actividad de tipo creativa que repugna a la naturaleza del intelecto participado²¹. Para el Doctor Angélico, el error es grave y claro: el alma está en potencia a conocer y su intelecto no puede actualizarse por sí mismo. En efecto, el acto de conocer es intencionalmente idéntico al acto de ser del objeto. Por ello, la forma de la inteligencia en cuanto cognoscente debe ser proporcionada no por la inteligencia misma, sino por quien la posee en acto. Y esto pone sólo dos posibilidades: o el intelecto es actuado por la cosa conocida, o por Dios, en quien se encuentran en acto todas las formas inteligibles como en su ejemplar supremo²². Esta ley metafísica queda incólume aun en el caso del conocimiento que el alma separada tiene de sí misma, pues entonces el intelecto, en potencia a conocer, viene actuado por la propia alma. Con lo cual, a pesar de la inmediatez y la falta de una especie inteligible —constituida por la misma alma— el acto cognoscitivo es distinto del acto del alma y su identidad sólo intencional. De ahí que, aun en el evento de la autoconciencia, la razón bajo la cual el propio sujeto, que es también objeto, pasa de la potencia al acto salva la distinción metafísica entre cognoscente y conocido²³.

1. 5. *El alma conocería a través de especies inteligibles concreadas con el alma.*

La última opinión es tomada de lleno del platonismo. Dios habría infundido en el alma, con su creación, las especies de las formas de sus futuros conocimientos. Con

incompleto, qui est medius inter potentiam et actum, quod est esse aliquid habitualiter in intellectu» (c).

¹⁹ «Alii dicunt, quod anima separata quamvis a rebus non accipiat, habet tamen potestatem ut seipsam rebus cognoscendis conformet apud rerum praesentiam; sicut videmus quod imaginatio aliquas formas componit ex seipsa, quas nunquam per sensus accepit» (c).

²⁰ Es probable que esta idea sea justamente de San Agustín y corresponda a la objeción 14 de este artículo.

²¹ Por esto, el idealismo, al pasar del *conocer* al *ser*, hace del entendimiento creado una réplica del divino y, no pudiendo ya distinguir realmente entre objeto y sujeto, cae si no en panteísmo, en monismo.

²² «Sed hoc etiam non potest stare, quia impossibile est quod sit idem aliquid quod educat se de potentia in actum. Anima autem nostra est in potentia ad similitudines rerum quibus cognoscit. Unde oportet quod efficiantur in actu non per ipsam animam, sed per aliquid quod habet illas similitudines in actu; vel per res ipsas, vel per deum, in quo sunt omnes formae in actu. Unde nec etiam imaginatio aut intellectus aliquam formam de novo componit nisi ex aliquibus praexistentibus; sicut componit formam montis aurei ex praexistentibus similitudinibus auri et montis» (c).

²³ Se entiende que tal distinción se refiere al ser creado.

la separación de la muerte se haría más fácil y directo el conocimiento de las cosas materiales, pues incluso *in statu unionis* lo sensible sería sólo el estímulo para conocer tales formas. Llendo aún más lejos, algunos, según consigna el Santo, llegaron a pensar que, previamente a la separación, tales especies no eran en absoluto conocidas a causa del obstáculo del cuerpo²⁴.

Santo Tomás responde apelando a la experiencia: por una parte, quien está impedido de un sentido es incapaz de acceder a su objeto propio. Por otra, los sentidos no pueden estorbar el proceso cognoscitivo, pues concurren como un principio esencial del conocimiento humano.

Como veremos a continuación, el Santo Doctor, en el ir elencando las diversas soluciones del problema, prepara su propia respuesta. Descartadas absolutamente las que no conceden actividad intelectual alguna al alma separada, Santo Tomás elaborará una doctrina del conocimiento que congeniará los elementos válidos de las opiniones consignadas.

2. LA SÍNTESIS DE TOMÁS

La estructura del acto cognoscitivo varía según sea la naturaleza del sujeto cognoscente²⁵. Se trata de una primera aproximación de capital importancia. La actividad cognoscitiva depende de la ontología del sujeto²⁶. El alma humana tiene un ser in-

²⁴ «Alii dicunt, quod formae quibus anima separata intelligit, sunt ei impressae a deo ab ipsa sua creatione, per quas, secundum quosdam, etiam nunc intelligimus; ita quod per sensus non acquiruntur animae novae species, sed tantummodo excitatur anima ad species quas in se habet intuendas, secundum quod platonici dixerunt, qui volebant quod addiscere nihil erat nisi reminisci [...] Secundum alios vero, per has species concreatas anima corpori coniuncta nihil intelligit a corpore impedita; intelliget autem per eas cum erit a corpore separata» (c).

²⁵ La noción tomista de la diversidad de grado de participación de una perfección divina es la clave para una interpretación metafísicamente correcta del problema que nos ocupa. Nos presenta ella el orden de los seres y su actividad según su cercanía a Dios: «In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit; superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivae quae est in eis; in inferioribus autem sunt formae plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiae haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aequaliter apparet in hominibus, nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales, secundum naturae ordinem, infimas esse animas humanas. Hoc autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent» (*Summ. theol.* I q. 89 a. 1).

²⁶ «Animae igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt, cum au-

termedio entre las formas separadas y las formas materiales. Ella está unida al cuerpo formando una única entidad, de modo que alma y cuerpo existen con un *actus essendi* común: con el acto creador, Dios participa al alma el *esse* que ella, a su vez, comunica al cuerpo para *con-realizar* la substancia humana²⁷. Esta unidad actual de existencia, del alma y del cuerpo, está en la raíz de la auténtica comprensión de ambos principios cuando es necesario estudiarlos por separado. Mientras en los otros entes, el *esse* pertenece en primer lugar al compuesto, en el hombre, pertenece primariamente al alma. Por esto, el alma no puede perder jamás su *esse*, aun separada del compuesto.

Sin embargo, la dificultad se revela con fuerza cuando hay que admitir que el alma no es una posibilidad o potencialidad de la materia. Ella no es educida de la materia, como en el caso de las formas sensibles, sino que adviene a ésta para darle una actualidad superior. El alma emerge, así, en el compuesto como un principio en cierta manera extraño al mundo material: he aquí su asimilación al mundo angélico, raíz de las tantas desviaciones respecto a su comprensión. Unida al cuerpo según el ser pertenece al cosmos, y sin embargo, le es independiente hasta el punto de poder conservarse sin el cuerpo. Es en esta perspectiva que hay que concebir su actividad cognoscitiva²⁸.

El *lumen* intelectual, por el cual el alma conoce, ordena el acto cognoscitivo al cuerpo, pues aprehende su objeto a partir del fantasma de la sensibilidad²⁹. Este es el camino natural de su actividad intelectual: sin necesitar informaciones previas, ella se lanza al ser que le viene al encuentro desde el mundo sensible³⁰. Pero es claro que el *lumen* intelectual no se origina en el compuesto alma-cuerpo. Este pone orden, unidad y la posibilidad del único proceso cognoscitivo en el compuesto, pero principiando necesariamente en el alma, pues opera sin órgano alguno. Por esto el *lumen* intelectual es, como el alma, independiente de la materia y sin embargo ordenado a ella³¹.

Santo Tomás, ve la necesidad de subrayar que el ser y el operar del alma responden al grado de participación del *ser* y del *lumen* divinos³². Debe hacerlo, pues esta-

tem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis» (*Ibid.*).

²⁷ Cfr. *Summ. c. Gent.* II 68.

²⁸ *In statu unionis*, la unidad del proceso cognoscitivo está dado por el objeto inteligido y no por el acto de inteligir, pues, en cuanto al acto, tal proceso no es común al alma y al cuerpo (cfr. *In IV Sent.* dist. 50 q. 1 a. 2 ad 2um). Por esto, puede darse el acto propio de la inteligencia —*intelligere*— con o sin el cuerpo.

²⁹ «Recipit enim intellectuale lumen hoc modo ut eius intellectiva cognitio habeat ordinem ad corpus, in quantum a corporeis potentiis accipit [phantasmata], et ad ea respicere habeat in actu considerando; in quo inferior angelis invenitur» (c).

³⁰ «Quando anima primo creata corpori infunditur, non datur ei aliquid de intellectuali cognitione nisi per ordinem ad corporeas potentias» (c).

³¹ «Hoc lumen non est corpori obligatum, ut eius operatio per organum corporeum compleatur; in quo invenitur superior omni materiali forma, quae non operatur nisi operationem cui communicat materia» (c).

³² «Esse autem animae rationali acquiritur quodam modo medio inter formas separatas et formas materiales [...] Et ideo etiam influentiam a deo medio modo recipit anima rationalis inter an-

mos en el «inicio metafísico» del ente humano. Y, de hecho, con la separación del cuerpo, el alma, siendo la misma en especie, adquiere un modo nuevo de existir que exige la intervención de Dios como causa primera³³. La muerte implica en el alma la interrupción de su relación actual con el cuerpo. Mientras éste se corrompe, aquélla comienza a subsistir separada, conservando intactas sus potencias³⁴, que también pierden su relación actual con las facultades sensitivas³⁵. Por esto, Santo Tomás afirma ahora que Dios infunde en el alma las especies inteligibles de las cosas que le conviene conocer³⁶. A partir de la separación, ya no le es connatural el conocimiento por abstracción, sino por intuición³⁷. Vale insistir de que nos encontramos en un nuevo punto de partida ontológico según el cual Dios adapta el operar del alma al nuevo modo de ser: si previamente su cognición era por conversión a los fantasmas, ahora es por conversión a las especies —fueren infundidas por Dios, o adquiridas *in statu unionis*³⁸—.

Para Santo Tomás es claro, pues, que el alma separada entiende con un modo afín al ángel. Excluido Dios, ella puede ver a otras almas, a los ángeles y demonios con un conocimiento natural³⁹ y dialogar con ellos⁴⁰. Por otra parte, el mundo material le

gelos et substantias materiales» (c).

³³ «Quamvis eadem sit natura animae ante mortem et post mortem quantum ad rationem speciei, tamen non est idem modus essendi, et per consequens nec idem modus operandi» (ad 5um).

³⁴ «In anima separata remanebit potentia intellectiva et intellectus agens et possibilis; huiusmodi enim potentiae non causantur in anima ex corpore, quamvis in anima corpori unita existentes aliquem ordinem habeant ad corpus quem non habebunt in anima separata» (ad 6um). Cfr. ad 9um.

³⁵ «Post mortem habebit anima a corpore separata operationem aequae nec fiet per organum corporale nec aliquem ordinem habebit ad corpus» (ad 1um).

³⁶ «Quando habebit esse a corpore absolutum, tunc recipiet influentiam intellectualis cognitionis hoc modo quo angeli recipiunt sine aliquo ordine ad corpus, ut scilicet species rerum ab ipso Deo recipiat, nec oporteat ad intelligendum in actu per has species, vel per eas quas prius acquisivit, ad aliqua phantasmata converti» (c).

³⁷ Esta connaturalidad del alma separada a un conocimiento por especies infusas es tal que no faltará tampoco a los condenados. Se trata del nuevo modo de inteligir cuya privación repugnaría metafísicamente: «Infusio donorum gratuitorum non pertingit ad eos qui sunt in inferno; sed eorum quae ad statur naturae pertinent, participatione non privantur: nihil enim est universaliter boni participatione privatum, ut dionysius dicit in II cap. Cael. Hierar. Praedicta autem specierum infusio quae fit in separatione animae a corpore, pertinet ad conditionem naturae substantiae separatae; et ideo huiusmodi infusione nec animae damnatorum privantur» (ad 13um).

³⁸ «Sed quando habebit esse a corpore absolutum, tunc recipiet influentiam intellectualis cognitionis hoc modo quo angeli recipiunt sine aliquo ordine ad corpus, ut scilicet species rerum ab ipso deo recipiat, nec oporteat ad intelligendum in actu per has species, vel per eas quas prius acquisivit, ad aliqua phantasmata converti» (c). «Cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis» (*Summ. theol.* I q. 89 a. 1).

³⁹ «Possit nihilominus ipsas substantias separatas, scilicet angelos vel daemones, naturali cognitione videre, quamvis non deum, quod nulli creaturae conceditur sine gratia» (c).

⁴⁰ «[Anima post mortem intelligit] videndo substantias separatas, et in eis species reum intuendo. Sed hoc ultimum non subiacet eius arbitrio, sed magis arbitrio substantiae separatae, quae suam intelligentiam aperit loquendo et claudit tacendo; quae quidem locutio qualis sit, alibi dic-

permanecerá de algún modo ligado, pues es obvio que no obstante la similitud, el alma no se ha convertido en ángel. Ella continúa siendo la forma de un cuerpo humano, si bien separada. De aquí la conveniencia en mantener una relación cognoscitiva con el mundo físico en base a su memoria intelectual, si la hubiere, y a las especies infusas⁴¹.

CONCLUSIÓN

Usando el itinerario temático del artículo presentado, hemos podido verificar la fuerza de la doctrina epistemológica del Doctor Angélico. Ella ha sido capaz de hacerse paso entre las opiniones más disímiles hasta lograr la justa síntesis de una verdad filosófica fundamental de la fe católica: las almas separadas están dotadas de conocimiento intelectual. Sobre la huella de su elaborada gnoseología angélica, Santo Tomás nos demuestra que, perdido el orden al cuerpo, el alma tiene como objeto cognoscitivo la esencia de las cosas obtenidas ahora no por abstracción, sino por infusión⁴². Tal es el conocimiento connatural a una forma separada, sea el alma que el ángel. Es doctrina común del realismo de Santo Tomás afirmar que lo formal de todo conocimiento está constituido exclusivamente por la unión entre el intelecto y su objeto inteligible. La proveniencia de las especies inteligibles, sea por abstracción, sea por infusión, no son una determinación del conocimiento en sí, sino del sujeto del conocimiento⁴³. En el conocimiento humano, se da una iluminación del *intelecto agente* que inteligibiliza en acto el universal oculto en la cosa particular. Con ello, el *intelecto posible* accede por *información* a la esencia de la cosa⁴⁴. Mediante el delicado

tum est» (c). Santo Tomás aplica aquí de lleno su doctrina de la *locutio angelorum*. Para ellos, comunicarse es manifestar las especies inteligibles de las cosas que se quieren participar. Es una acción que depende de la voluntad del ángel de perfeccionar a otro con sus propias especies: «Intelligibilis forma in intellectu existit tripliciter: primo quasi mediocriter inter potentiam et actum: quando scilicet est ut in habitu; secundo, ut in actu perfecto quantum ad ipsum intelligentem, et hoc est quando intelligens actu cogitat secundum formam quam penes se habet; tertio vero, in ordine ad alterum: et transitus quidem de uno modo in alterum est, quasi de potentia in actum, per voluntatem. Ipsa enim voluntas angeli facit ut actualiter se convertat ad formas quas in habitu habebat; et similiter voluntas facit ut intellectus angeli adhuc perfectius fiat in actu formae penes ipsum existentis: ut scilicet non solum secundum se, sed in ordine ad alium tali forma perficiatur. Et quando sic est, tunc alius angelus eius cognitionem percipit; et secundum hoc dicitur alteri angelo loqui» (*De verit.* q. 9 a. 4 c).

⁴¹ «Species rerum ab ipso deo recipiat, nec oporteat ad intelligendum in actu per has species, vel per eas quas prius acquisivit, ad aliqua phantasmata converti» (c).

⁴² Se trata de una igualación al modo intelectual angélico (cfr. *Summ. theol.* I q. 59 a. 2c et ad 4um).

⁴³ «Moveri ab obiecto non est de ratione cognoscentis in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens. Nihil autem differt, ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit aliis inhaerens, et quod sit per se subsistens» (*Summ. theol.* I q. 56 a. 1c).

⁴⁴ El entendimiento del alma separada, como ya hemos dicho, mantiene su intelecto agente y posible como parte de su estructura ontológica. En el ángel, que no es creado para informar un cuerpo y, por tanto, para abstraer cognoscitivamente, la estructura de la inteligencia debe ser di-

mecanismo de la abstracción, la inteligencia adquiere entonces una *especie inteligible* en la cual se da su conversión intencional con la *cosa*. En el alma separada, donde la composición material no existe, y con ello la abstracción es imposible, la posesión de las *especies inteligibles* tiene que ser parte de su *información substancial*⁴⁵. Así como *in statu unionis* era necesario al conocimiento humano la luz del intelecto agente para que el intelecto posible comprendiese en acto, ahora es necesario que se encuentre la luz de las especies inteligibles de las cosas para que de hecho su inteligencia comprenda.

Si la intelección es el acto propio del hombre, acto que parte del alma como principio que perfecciona entitativamente el cuerpo y posibilita la unidad del proceso cognoscitivo, ella debe sobrevivir a la muerte tanto cuanto el alma de la cual es su actividad por excelencia. Tal es la afirmación demostrada por el Doctor Común.

LUIS RODRIGO EWART

ferente. Sobre la necesidad de los intelectos *agente y posible* en el hombre y su ausencia en el ángel, cfr. *Summ. theol.* I q. 54 a. 4.

⁴⁵ Ponemos aquí otro texto del Santo perfectamente aplicable tanto al ángel como al alma separada: «Substantiae vero superiores, idest angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes: et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem affluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura» (*Summ. theol.* I q. 55 a. 2c).



SUFRIMIENTO Y HUMILDAD ONTOLÓGICA

KANT Y SCHOPENHAUER

El sufrimiento es, en sí mismo, una realidad negativa porque significa la percepción subjetiva de un mal. Toda persona trata de eludir el dolor, ya sea por medios naturales o artificiales. Sin embargo, el sufrimiento no sólo tiene un aspecto negativo, sino que tiene también un aspecto positivo. El sufrimiento es maestro de virtudes morales. Nos enseña a ser pacientes con nosotros mismos y con nuestros semejantes, nos invita a ser tenaces frente al dolor, solidarios con los que sufren, y a ser humildes frente a la vida y la muerte. Aparte de este legado moral inherente al sufrir, el sufrimiento es el catalizador de otra actitud existencial: la humildad ontológica.

1. PUNTO DE PARTIDA

El silencio debe ser el punto de partida y el punto de llegada de toda reflexión filosófica y teológico sobre el sufrimiento. Esta premisa es fundamental. No se trata de una cuestión periférica o estética, sino de la condición indispensable (*conditio sine qua non*) para construir un discurso con sentido.

El silencio implica, por de pronto, respeto. Nos callamos ante una realidad que trasciende nuestra capacidad de comprensión: la muerte de un familiar, de un amigo, de un compañero de trabajo. Nos callamos ante una situación extraña que no podemos dominar, ni siquiera interpretar o pensar. El silencio es una actitud humana y sólo humana que expresa a través de la no expresión un tipo de sensación que no encuentra una explicación racional. El silencio se relaciona siempre con el misterio, con lo inefable. Desde el punto de vista etimológico «misterio» significa lo oculto, lo escondido, lo que está más allá del fenómeno (I. Kant), lo que trasciende el mundo de los hechos (L. Wittgenstein). El misterio pertenece a la esfera de lo místico.

Como dijo acertadamente Aristóteles en su conocida *Metafisica*, la filosofía nace de la contemplación, de la contemplación de la realidad externa y personal. Sin la previa contemplación, el discurso filosófico es vacío y estéril, es una yuxtaposición de términos extraños que no comunican nada, un pasatiempo efímero para pseudo-intelectuales. Contemplar es el punto de arranque del verbo filosófico. Pero contemplar significa pararse en el camino, levantar la mirada y dejarse embaucar por la pluralidad de lo real. La multiplicidad de los entes sorprende y hechiza al filósofo.

En el epicentro de este espectáculo natural, el pensador descubre el sufrimiento. El sufrimiento forma parte también del paisaje a contemplar. No es algo extraño ni efímero que acontezca súbitamente, ni algo pasajero que ocurra de vez en cuando.

No. El sufrimiento es patente como la misma realidad física. A partir de este reconocimiento, la contemplación filosófica adquiere unos ribetes trágicos y absurdos. Entonces el mundo deja de ser un jardín de flores o una hermosa postal de colores contrastantes.

Ante el dilema del sufrimiento el verbo filosófico engendra la pregunta incisiva: ¿por qué existe esa nota disonante en un universo de colores, de formas y figuras variopintas? ¿Qué sentido tiene el sufrimiento en este conjunto de existencias que me rodean? ¿A qué responde? ¿Quién fue el responsable de este garabato, de esta mancha, de esta pifia ontológica?

El sufrimiento marca un punto de inflexión en el acto de contemplar. El pensador se da cuenta que no todo es armónico en el universo, no todo es bello, bueno y derecho. También existe lo curvo, lo atrofiado, lo malvado y lo tuerto. El sufrimiento no es una ficción inventada por un poeta despistado, ni un rasgo accidental en el mundo, sino un elemento primordial que, por de pronto, da que pensar. El interrogante es el aguijón de la contemplación.

El acto de pensar tiene sentido cuando surge del silencio y conduce nuevamente al silencio. El pensar es un segmento acotado por dos abismos insondables, el silencio de la contemplación y el silencio de la respuesta. El mero hecho de pensar es una gallardía, es un acto de autoafirmación. Es el intento de dar explicaciones, es la encarnación de una ambición propia del hombre que fluye entre la bruma de lo incomprendible. Si el pensar no respeta estas dos acotaciones se convierte en un cacareo infantil y absurdo.

Pero el pensar es algo inevitable para el ser humano. No puede dejar de pensar. Ante el llanto de una niña que ha perdido su padre en la guerra, ante el lamento del enfermo terminal, el sujeto debe dar respuestas. Estamos obligados a pensar, a dar cuentas de lo que vemos, de lo que escuchamos, de lo que sentimos. Aquí yace la libertad del hombre y su inmensa responsabilidad moral. El hombre está impelido a dar respuestas, a proyectar luz en la opacidad, a alumbrar el misterio del sufrimiento.

De hecho, todos los grandes pensadores de Oriente y de Occidente han dedicado esfuerzos a esta tarea, aunque no siempre de forma satisfactoria. El intento, de por sí, ya es meritorio. Pone de manifiesto el arduo ejercicio de comprensión de lo real. Una ontología que esconda el hecho de sufrir o lo disuelva en el vacío con un par de silogismos es una ontología débil que no sirve para describir metafísicamente lo real. El sufrimiento atraviesa la realidad como la médula espinal atraviesa el dorso del vertebrado. Eludir el sufrimiento es eludir un aspecto crudo y dramático de la realidad humana. Todo filósofo honesto debe enfrentarse a ello y dar respuestas. Pero debe saber, de entrada, que su respuesta es provisional y conduce de nuevo al silencio y al misterio.

A fin de cuentas el acto de pensar es un círculo que gira eternamente alrededor del misterio, pero jamás llega a disolverlo.

2. ESENCIA DEL SUFRIMIENTO

La esencia de una cosa es su naturaleza, es su forma de ser, su peculiaridad (Santo Tomás). La esencia de algo se expresa siempre en la definición. Ahí se aglutinan

los elementos característicos y primordiales del objeto en cuestión. En el caso del sufrimiento observamos fácilmente que no hay una única definición, sino un sinnúmero de aproximaciones que a veces se complementan entre sí, pero a veces se solapan.

Siempre resulta difícil acotar la propiedad esencial de una cosa. Implica un esfuerzo de concentración, de purificación de lo accidental y de atención a lo verdaderamente fundamental. Además hay que tener en cuenta que hay objetos más fáciles de definir y objetos más difíciles. Los objetos sensibles que contemplamos a través de la vista y tocamos con nuestros sentidos son más fáciles de caracterizar que los objetos inmateriales que no vemos pero que experimentamos en nuestro interior. Una silla es fácil de definir, pero el amor, el sufrimiento, la muerte, Dios o el alma, son conceptos extremadamente complejos de delimitar a través de una definición nominal.

Santo Tomás acertó cuando definió el sufrimiento como la percepción subjetiva de un mal¹. El sufrimiento siempre se relaciona con el mal y con la subjetivación o inmanentización de este mal. A partir de esta caracterización observamos que el sufrimiento implica dos factores: el mal y el sujeto. El sujeto sufre cuando siente un mal en su interioridad o en su naturaleza física.

Desde esta perspectiva el sufrimiento es un mal sentido, un mal experimentado. Cuando hay mal pero no hay un sujeto que lo viva no se puede hablar propiamente de sufrimiento. Debe decirse que sólo existe el sufrimiento individual, íntimo y personal. El sufrimiento *in abstracto* no tiene razón de ser, ni siquiera como objeto de especulación filosófica. El sufrimiento siempre es sufrimiento de una persona de carne y hueso.

Si el sufrimiento es la percepción sujetual del mal, entonces resulta extremadamente difícil objetivar esta relación, esta experiencia individual, y si no se puede objetivar, entonces no puede definirse. Esta es la primera dificultad grave que encuentra el pensador cuando trata de caracterizar esencialmente el sufrimiento. Cada cual lo vive a su modo, cada cual lo siente de una forma determinada. Cada persona lo «comprende» y lo vive a partir de su sistema de referencia, en base a su mundo de vida (*Lebenswelt*).

El sufrimiento es la realidad más íntimamente vinculada al individuo. Focaliza toda la atención del sujeto, acapara todos los sentidos y coacciona todas las emociones. Por ello, la vivencia del sufrimiento es desbordante y supera cualquier relación de posesión o de pertenencia. Desde este punto de vista, el sufrimiento es la experiencia sujetual por antonomasia y cuando hace acto de presencia todas las otras experiencias colaterales quedan reflejadas en un segundo plano, en el trasfondo.

Cuando tenemos un dolor físico grave, centramos toda la atención en ese órgano que nos duele (la muela, el riñón, la espalda...) y apartamos todas las preocupaciones o ocupaciones inmediatas que estábamos desarrollando en ese momento. Lo mismo ocurre cuando se trata de un sufrimiento interior. Cuando sufrimos sólo pensamos en aquella que nos angustia y ponemos todo lo otro entre paréntesis: nuestras relaciones sentimentales, nuestros deberes profesionales, nuestras manías y obsesiones.

¹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 35 a. 1.

Todo ello nos muestra que el sufrimiento es una realidad intrapersonal y acaparadora. Cuando decimos intrapersonal nos referimos a que es algo íntimo y propio de cada cual (Ortega y Gasset). Podemos compartirlo, podemos expresarlo y comunicarlo a nuestro prójimo, pero el sufrimiento pertenece a la persona y sólo a ella. Además el sufrimiento es imprevisible. Aparece en escena sin avisar y centra toda la atención. Su protagonismo es ciertamente desagradable, sobre todo porque no avisa y margina inmediatamente todos los otros actores.

A pesar de ser una experiencia sujetual e intrapersonal, el sujeto lo expresa en el ámbito de la intersubjetividad. La expresión del sufrimiento, como la del amor o la del odio, es heterogénea y multiforme. Se manifiesta a través del rostro, del grito, del llanto, de la mirada. Utiliza distintos instrumentos y muecas para hacer acto de presencia.

A pesar de ser algo intrapersonal, el sufrimiento condiciona fuertemente la relación interpersonal. Quien sufre observa el mundo y los seres que le rodean con otros ojos. Su mirada refleja el misterio, el dolor, el grito de Job. Los ojos del que sufre esconden un secreto inefable, que sólo puede compartir quien ha pasado por la misma experiencia. Tras esa mirada penetrante se esconde tanta sabiduría... ¡Qué vacías son las palabras de consuelo, los discursos morales! Un abismo insondable separa al sufriente del mundo circundante... Todo ello dificulta enormemente el trabajo del filósofo que trata de aclarar la esencia del sufrimiento. Frente al dolor no es un espectador imparcial, sino un observador comprometido con ello, un individuo afectado también por el sufrimiento.

Frente a la dificultad, el pensador opta por describir los rasgos fenoménicos del sufrimiento, esto es, la epifanía del dolor en todos sus distintos niveles y la lección moral que se desprende de esta vivencia (*Erlebnis*). La experiencia del sufrimiento nunca deja indiferente o apático. Es un tipo de percepción sujetual que cambia profundamente al individuo que pasa por ella. Nada sigue igual: ni el mundo, ni los valores, ni las relaciones con los contemporáneos. El sufrimiento cambia integralmente el ser personal. Hasta tal punto es así, que puede ser, incluso, un revulsivo moral extremadamente poderoso.

3. EPIFANÍA DEL SUFRIMIENTO HUMANO

Etimológicamente «epifanía» significa manifestación visible, esto es, expresión en la superficie, a la vista de todos. A través de la observación cotidiana nos damos cuenta que el sufrir tiene muchos rostros, distintas manifestaciones. Delante de un mismo hecho doloroso (una enfermedad incurable o un accidente de tráfico), por ejemplo, las reacciones de las personas son muy dispares.

Existe el sufrimiento teatral en forma de grito de rebelión y sollozos continuos, pero existe también el sufrimiento subterráneo que roe las entrañas por dentro pero que parece inmutable desde el punto de vista exterior. Hay quien llora sin detenerse y con grandes espavientos, y hay quien aguanta sus lágrimas con pudor y estoicismo. Hay quien maldice el día en que nació y hay quien ofrece el sufrimiento a Dios. Hay quien se convierte en un ser egocéntrico, y hay quien se transforma en un ser pa-

ciente y humilde. El carácter y las circunstancias culturales, sociales y religiosas de cada persona condicionan fuertemente la epifanía del sufrimiento.

A pesar de esta diversidad manifestativa e interpretativa del sufrimiento, hay un síntoma general que comparte toda la especie humana. Se trata del llanto. El llanto es la reacción propia del hombre ante el sufrimiento. Es la manifestación interior y exterior de la miseria, de la debilidad, de la limitación. El llanto es una particularidad del ser espiritual, pues sólo la naturaleza espiritual es consciente de su estado de indigencia. Ser consciente significa tener un conocimiento profundo de algo. Somos conscientes de nuestras acciones futuras cuando sabemos qué vamos a hacer y por qué vamos a hacerlo. La conciencia indica siempre reflexión, meditación, responsabilidad.

El hombre, en la medida en que es espíritu encarnado, es consciente de su dolor y por ello engendra llanto. Se da cuenta que sufre y que el sufrimiento es imprevisible y acaparador. Este darse cuenta es posterior, es secundario pero propicia el llanto. El animal puede sufrir dolor, puede verse afectado por un mal, pero la expresión de su dolor no es el llanto, porque el llanto implica naturaleza espiritual y reflexión consciente sobre el dolor. Tal y como dice A. Schopenhauer, el llanto constituye junto a la risa una de las más sorprendentes cualidades de la naturaleza humana y uno de los aspectos más diferenciales respecto a los seres irracionales.

Según el filósofo alemán el llanto constituye la expresión natural de la compasión de sí mismo (*Mitleids mit sich selbst*) o la compasión retrotraída a su punto de partida. Por ello, según el filósofo del pesimismo ontológico, el llanto requiere en todo ser dos condiciones previas: primero, ser capaz de compasión y de afecto, y en segundo lugar, la fantasía.

En efecto, el llanto sólo es posible si hay afecto, si hay compasión con uno mismo o con el prójimo. Quien ama a su semejante se compadece de él cuando sufre; esta compasión engendra el llanto. Pero además el llanto requiere la fantasía. A través de la fantasía el sujeto se sitúa en el dolor del otro y puede vivirlo como si fuera suyo, esto es, como si le perteneciera. Así lo expresa Schopenhauer: «Cuando lo que nos mueve al llanto no es el sufrimiento propio, sino el ajeno, ello se debe a que, en la imaginación, nos ponemos vivamente en el lugar de quien sufre...». Ambos aspectos —afecto y fantasía— fluyen del ser espiritual del hombre.

El llanto no es la expresión inmediata del sufrimiento, sino su manifestación mediata. Así lo expresa el autor de *El mundo como voluntad y representación*: «El llanto no es en modo alguno expresión de dolor, ya que raramente se llora en medio del dolor. A mi entender, nunca se llora de inmediato por el dolor sentido, sino sólo en base a su recreación por parte de la reflexión (*Wiederholung in der Reflexion*). Ciertamente, a partir del dolor experimentado, aun cuando éste sea físico, se pasa a tener una mera representación (*blossen Vorstellung*) del mismo y entonces uno encuentra su propia situación tan digna de compasión como para convencernos de que, si fuera otro quien la padeciera, se aprestaría a auxiliarle embargado por el afecto y la compasión».

En efecto, el llanto es la expresión indirecta del sufrimiento, esto es, la manifestación mediatizada a través de la reflexión, o sea, filtrada por el espíritu. El dolor en

sí mismo no engendra el llanto, pero la reflexión en torno al dolor que uno sufre sí que propicia el llanto. Desde este punto de vista, el llanto es una reacción posterior y autoconsciente del sufrimiento. Quien no es consciente del dolor que sufre, quien no se compadece de sí mismo, no conoce el llanto.

Hay que tener en cuenta, además, que el llanto no sólo emerge de la reflexión consciente sobre el dolor personal, sino de la comparación con el estado de salud o de felicidad. El sujeto se traslada por medio de la fantasía a su estado anterior. Compara ambas situaciones y se pregunta por qué ha caído en desgracia, por qué ha tenido que sucederle a él y no a otro. El llanto aumenta de tono cuando el sujeto se enfrenta a su pasado y reclama explicaciones.

La percepción inmediata del mal (sufrimiento) y la subjetivación mediata del sufrimiento (llanto) plantean también otra cuestión: la cuestión del porvenir. El hombre, en la medida en que es un animal histórico, se pregunta por el futuro, por lo que va a sucederle el día de mañana. Esta cuestión le preocupa gravemente: ¿Qué va a ser de mí? ¿Cuándo y cómo se va acabar mi sufrimiento? ¿Qué otro sufrimiento me depara la vida? ¿Hasta cuándo tendré que aguantar? El agravio comparativo con el tiempo pasado (¡que siempre fue mejor!) y la incertidumbre del futuro alimentan el llanto y su razón de ser.

En resumen, el llanto es la epifanía más peculiar y propia del sufrimiento humano. El animal solloza, tiembla y huye del mal, pero desconoce el llanto, porque el llanto emerge en el seno del espíritu encarnado. Sin embargo, el llanto no sólo tiene un aspecto negativo, sino que puede ser aleccionador, puede ser fuente de moralidad y de conocimiento interior. Cuando el hombre reflexiona sobre su dolor, se da cuenta de cuál es su puesto en el cosmos (parafraseando a M. Scheler) y de cuál es su verdadera naturaleza.

El llanto es el gran desenmascarador de la ficción. A través de él, el hombre se reconoce a sí mismo como un ser débil, pequeño e indigente. Cuando nuestra vida se ve alterada completamente por un dolor de muelas, nos miramos al espejo y decimos: «¡Qué poca cosa somos!». Este reconocimiento es un signo de la grandeza humana y de la diferencia cualitativa que existe entre el animal irracional y el ser espiritual. Como dice Pascal en uno de sus pensamientos, la grandeza del hombre consiste en que es sabedor de su pequeñez y de su miseria. El animal también es débil, pero desconoce su debilidad.

El llanto coloca al sujeto frente a la desnudez de su misma esencia. Aclara la vista, difumina las falsas ilusiones y los cuentos metafísicos en torno de la condición humana, y permite ver con autenticidad lo que somos y lo que no somos. Esta lección de transparencia es, de por sí, un aspecto positivo del llanto.

4. EL LEGADO MORAL DEL LLANTO

El llanto no sólo es un factor de transparencia real, sino un maestro de virtudes morales. Frente al sufrimiento como frente a la muerte, el sujeto pasa por varias etapas psicológicas. K. Ross ha investigado con profundidad el itinerario mental de un moribundo hasta el final de su vida. Partiendo de su esquema, vamos a ver tres momentos distintos cronológicamente en la percepción subjetiva del mal.

Al principio el sujeto se cierra dentro de sí y trata de negar o disimular el mal. Esta es la fase de negación. En esta primera etapa, la persona no quiere aceptar lo que le está pasando y prefiere fingirlo. Esta primera operación mental conlleva todavía más angustia y abandono. El paciente se refugia dentro de sí y sonríe externamente. No quiere que los otros se den cuenta de su mal y por ello lo disimula. Esta rebelión desafiante o negación sistemática de un mal que escuece intensamente es una actitud infantil e inmadura. Al principio queremos negarlo, queremos tapanlo y disimularlo. Nos cuesta aceptar la nueva situación y la negamos mentalmente. Esta *fuga doloris* constituye el primer tramo en la lucha psicológica con el sufrimiento.

Tras esta primera fase de negación infantil, aparece la segunda etapa, que es la aceptación y resignación. Esto sucede cuando el sujeto se da cuenta que no puede hacer nada y que aquélla es su situación. Entonces acepta su estado y lo comunica a sus semejantes con autenticidad. El juego de sonrisas y ficciones se acaba y empieza el lamento y el sollozo. Esta fase de reconocimiento y apertura a la alteridad indica un alto grado de madurez y de autocontrol personal. El paciente deja a un lado sus prejuicios y se presenta tal cual a sus familiares y amigos. Esta operación es positiva porque el sufriente cae en la cuenta que no está solo en el mundo, y que los seres que le aman quieren compartir su sufrimiento y aliviárselo. Sentirse amado, sentirse querido es un factor liberador de suma trascendencia.

El tercer paso es la inmanentización del sufrimiento o la autoconciencia del mismo. Esta operación es el llanto. A través de esta introspección, el sujeto descubre un inmenso mundo de virtudes morales. La reflexión sobre el sufrimiento genera auto-compasión, pero dilata vastamente la perspectiva moral del sujeto. Ya no somos lo que éramos. Nuestra actitud frente a la vida y frente al prójimo cambia vertiginosamente desde la experiencia del sufrir. Descubrimos un universo de valores que subsisten letárgicamente en la entraña del yo.

En primer lugar, aprendemos a ser pacientes. La paciencia es la capacidad de soportar con alegría las deficiencias de uno mismo y las del prójimo. Cuando una persona sufre, aprende a ejercitarse en esta virtud, aprende a esperar y a aguantar. Es más paciente consigo mismo y con los otros. Acepta el mal y comprende el dolor de sus contemporáneos. La paciencia es un valor moral que se opone a la eficacia, a la rapidez y al nerviosismo. Quien ha sufrido, aprende a ser paciente con los otros y menos exigente.

En segundo lugar, aprendemos a ser tenaces. El sufrir conlleva siempre una lucha de uno consigo mismo. La superación del dolor pasa inevitablemente por la tenacidad frente a él y el esfuerzo continuo del sujeto. El dolor es la prueba de fuego del sujeto. Prueba el grado de tenacidad moral que tenemos y nuestra capacidad de luchar y no sucumbir. Ser tenaz en la contienda con el dolor implica un alto grado de heroísmo moral.

En tercer lugar, aprendemos a ejercitarnos en la auténtica esperanza. La esperanza es la confianza en que el dolor cesará y recuperaremos nuevamente la salud. Sin esperanza, el sujeto defallece y se hunde lentamente en el pozo de la depresión. Desde este punto de vista, la esperanza es el antídoto de la desesperación y del ocaso del sujeto. La verdadera esperanza es la que emerge de un estado grave y difícil. Tener

esperanza cuando todo marcha bien, no tiene mérito alguno, pero tener esperanza cuando el sufrimiento escuece en nuestro interior y los partes médicos son graves, esto sí que es difícil. El sufrimiento nos conduce a la verdadera esperanza.

En cuarto lugar, aprendemos a ser solidarios con los otros. El sufrimiento despierta también la virtud de la solidaridad y de la misericordia. A través de él, nos situamos en la esfera del otro y llegamos a comprender su estado de indigencia. La misericordia estrecha los lazos humanos, hermana las personas alejadas y disuelve las viejas manías. Es un verdadero catalizador de la amistad civil o cordialidad.

En quinto lugar, el sufrimiento nos enseña a ser humildes. La humildad que aprendemos del dolor puede ser de dos tipos: moral y ontológica. En ambos casos el sufrimiento se revela como el factor liberador de la soberbia o vanidad.

5. EL DESCRÉDITO DE LA SOBERBIA

I. Kant define la soberbia con estas palabras: «La soberbia no consiste en arrogarse un valor y una estima en términos de igualdad con los otros, sino en la pretensión de detentar una estima más alta y un valor más preeminente en relación con uno mismo, así como en hacer gala de un menosprecio absoluto respecto a cuanto atañe a los demás». Y añade el sabio de Königsberg: «La soberbia es tan odiosa como ridícula, ya que se trata de una valoración enteramente subjetiva. Cuando uno pretende ser respetado por los demás, no debe comenzar por exigirlo ni por infravalorarles, ya que con ello no suscitará respeto alguno, conseguirá más bien que todos se burlen de semejante pretensión».

La realidad física es plural y también lo es la humanidad. En la especie humana, como en la naturaleza animal, hay enormes diferencias entre unos individuos y otros. Hay seres inteligentes y toscos, hay seres bellos y feos, hay ricos y pobres. Estas diferencias posibilitan el arte, la política y la comunicación. No obstante, hay individuos que se apuntanlan en su diferencia como si fuera su torre de marfil, y la convierten en un argumento de superioridad, esto es, en un instrumento de desprecio hacia quienes no comparten sus características: físicas, intelectuales, sociales, económicas o políticas. Esta pretensión de detentar una estima más alta y un valor más preeminente en relación a los otros es la soberbia.

Tal y como dice Kant, la soberbia es odiosa y ridícula porque se trata de una valoración completamente subjetiva. Es cierto que existen diferencias objetivas entre los hombres; sin embargo, estas diferencias no deben servir como instrumento de altanería ni como argumento de superioridad. Cuando uno trata de marcar su superioridad de esta forma, sólo consigue poner de manifiesto su inferioridad y limitación. Lo único que consigue el soberbio con su obsesión es convertirse en objeto de desprecio.

La soberbia y la vanidad todavía son más ridículas a la luz del sufrimiento. Es verdad que somos diferentes. Esto es indiscutible. Pero hay algo que nos une íntimamente a todos los hombres: el sufrimiento. Ni el rico, ni el inteligente, ni el sabio escapan del sufrimiento. El dolor nos une y nos iguala a todos. Frente al dolor, las diferencias se disuelven y las jerarquías carecen de sentido.

A la luz de esta experiencia dramática y universal, la soberbia es el colmo de la estupidéz. Por ello, el llanto es el verdadero agente desenmascarador de la soberbia, o altanería. A fin de cuentas, el llanto pone de manifiesto que no somos tan importantes como creemos, ni tan necesarios para la vida. El más mínimo aguijón puede alterar completamente nuestra vida y nuestros proyectos de futuro. A la luz del sufrimiento, la soberbia es tan ridícula como enojosa.

Añade Kant a continuación: «Las personas de verdadero mérito no son ni soberbias ni fatuas, sino humildes, porque su idea sobre el verdadero valor es tan elevada que no pueden satisfacerla ni igualarse a ella, y son conscientes en todo momento de la distancia que les separa de ese ideal».

El sufrimiento nos enseña a ser humildes. A través del dolor nos damos cuenta que nuestra existencia es efímera e inconsistente. Este reconocimiento es la verdadera mayoría de edad del hombre.

6. HUMILDAD MORAL Y HUMILDAD ONTOLÓGICA

Tal y como se ha dicho más arriba, desde el punto de vista filosófico pueden distinguirse dos tipos de humildad: la moral y la ontológica. La humildad moral es una actitud personal que se caracteriza por la sencillez, el desprendimiento del yo y el reconocimiento de los propios defectos y negligencias. El humilde moral se da cuenta de sus errores, de sus limitaciones y acostumbra a olvidarse de sí mismo en la conversación. El hombre humilde es sencillo y prefiere escuchar antes que hablar o imponer su punto de vista. Es un ser receptivo que se hace respetar por su actitud. El sufrimiento, tal y como se ha dicho anteriormente, es un bien catalizador de esta actitud moral porque limita las aspiraciones del individuo y corta sus aires de grandeza.

Pero existe también la humildad ontológica. Este tipo de humildad tiene unos rasgos diferentes y específicos. En primer lugar, se trata de una actitud existencial y no de una actitud ética. Una actitud existencial es una forma de ver y entender el mundo que, obviamente, implica una determinada actitud moral, pero fundamentalmente es un modo de existir que se caracteriza por la pequeñez y el respecto para con los otros.

Metafísicamente el ser admite una doble distinción: el ser necesario y el ser contingente. El ser necesario es el ser que tiene su razón de ser en sí mismo, esto es, el ser que existe y no puede dejar de existir, que existe por sí y en sí (*in se et per se*). Desde el punto de vista teológico, Dios es el ser necesario por antonomasia porque existe necesariamente y no depende de ninguna otra existencia. El ser necesario es autárquico e independiente, es decir, no precisa de nada ni de nadie para ser, ni para seguir siendo. El ser necesario es y no puede cesar de ser.

El ser contingente, en cambio, es el ser que es, pero puede dejar de existir. Es el ser que no tiene la necesidad en su seno, en otras palabras, el ser que podría no haber sido jamás. El mundo entero es contingente. Ninguna realidad física o espiritual tiene la razón de ser en su esencia: ni el pájaro, ni la planta, ni la flor, ni el río, ni el mismo hombre. Todo es contingente. Son, pero podrían no haber sido, y el mundo seguiría igual. Desde esta perspectiva, puede concebirse el ser contingente como la existencia que linda el ser y el no ser.

La muerte, de la que no escapa nadie (San Agustín), es la expresión más gráfica y visible de la *contingentia essendi*. La muerte no es una pérdida más, sino el destino final de nuestra vida terrenal y el interrogante más acuciante y que atraviesa toda la existencia humana. Frente al morir nos damos cuenta que nuestra existencia no es necesaria, ni absoluta, sino efímera y pasajera. La humildad ontológica se relaciona íntimamente con el pensamiento de la muerte y su entorno. Quien jamás se detiene a meditar sobre su muerte verdadera, desconoce el sentido de la humildad ontológica.

Este es una de los problemas más graves de nuestro tiempo. El hombre vive como si no tuviera que morir jamás, como si su existencia fuera eterna. Vive endiosado. Esta actitud prepotente y ficticia frente a la vida es fruto de una mentalidad tecnocrática y autosuficiente. La experiencia cotidiana nos muestra día a día que el mero hecho de existir conlleva sufrimiento y muerte. Reconocer esto es ya un gran paso hacia la humildad ontológica.

La muerte es la expresión más patente de la contingencia de nuestro ser. Pero también el sufrimiento pone de manifiesto la efímera existencia del hombre. Un accidente de tráfico, una indigestión, una infección venérea, un desengaño amoroso nos hacen caer en la cuenta que ni yo ni los seres que me rodean son tan necesarios como pensaba. El sufrimiento es un serio aviso a la actitud contraria a la humildad, esto es, a la vanidad ontológica.

La filosofía debería enseñarnos cuál es el verdadero puesto del hombre en el cosmos y cómo debe enfrentarse al sufrimiento y a la muerte. Ni Séneca ni Montagne se equivocaron cuando definieron la filosofía como una pedagogía de la muerte. Desde este prisma, la filosofía es un discurso existencial que se enfrenta a la contingencia del ser con autenticidad y veracidad.

El sufrimiento despierta en el individuo la humildad ontológica. Esta humildad puede llevar al escepticismo o a la esperanza de sentido. El escéptico se hunde en la contingencia y en el absurdo. El segundo, en cambio, trata de hallar un sentido en ese perpetuo fluir que es la existencia. En ambos casos, el sufrimiento es determinante. Nos enseña a ver la realidad con ojos honestos y sinceros. La expresión vital de la humildad ontológica es, obviamente, la humildad moral.

En definitiva, el sufrimiento es en sí mismo una realidad negativa porque es la percepción subjetiva de un mal. Sin embargo, puede ser instructivo desde el punto de vista existencial (humildad ontológica) y desde el punto de vista moral.

FRANCISCO TORRALBA ROSELLÓ

Universidad Ramón Llull.

SIGNIFICACIÓN CONTEMPORÁNEA DE LAS NOCIONES DE EXPERIENCIA Y DERECHO NATURAL SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. EXPERIENCIA Y EMPIRISMO

Hace ya unos años, en 1957 para ser precisos, el padre George P. Klubertanz, publicaba un artículo sumamente sugestivo titulado «El empirismo de la ética tomista»¹. Nótese que con *empirismo* traducimos no muy felizmente la intención con que el padre Klubertanz empleaba el término inglés *empiricism*. No se buscaba señalar aquí, evidentemente, un parentesco con la doctrina filosófica de ese nombre, sino, según el autor, más bien de caracterizar un lazo consubstancial del pensamiento moral de Santo Tomás con la experiencia. Pero la experiencia en cuestión, aludía en este trabajo a la situación de base desde donde arranca una auténtica tarea filosófica. Eso es lo que se proponía el padre Klubertanz, es decir, recordarnos con Santo Tomás que la filosofía práctica no puede prescindir de su referencia a la vida².

Esto era una invitación a pensar los asuntos prácticos o morales desde una perspectiva que atendiera no solamente a los aspectos teóricos, sino sobre todo a sus implicancias vitales concretas. Y con esto Klubertanz nos reprochaba indirectamente que la mayor parte del tiempo perdemos de vista el fin de toda reflexión sobre los asuntos prácticos, es decir, la verdad práctica misma, que es el conocimiento de lo que cada uno de nosotros debe querer hacer en una circunstancia determinada y, en general, durante toda la vida. En realidad, de poco sirve saber, por ejemplo, cuántos preceptos contiene la ley natural según Santo Tomás, si nuestra conducta personal no refleja alguna familiaridad con el tema estudiado. No se nos dice buenos por lo que sabemos, sino por lo que amamos³. Pero a pesar de todo, al final intentaremos rescatar la importancia y la necesidad de la instancia teórica en filosofía práctica.

La *experiencia* en cuestión, entonces, no es la de los empiristas, sino, permítase-nos el giro poco académico, la experiencia de quienes aprenden algo viviendo. La experiencia de los empiristas no es la que cuenta para la lenta y trabajosa formación del

¹ El trabajo apareció en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association XXXI* (1957) 1-24.

² Es preciso señalar en este punto la cercanía con el pensamiento de Aristóteles: *Ethic. Nicom.* 1095 a 2 - 1095 a 31.

³ «Quilibet habens voluntatem, dicitur bonus in quantum habet bonam voluntatem: quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum: sed qui habet bonam voluntatem» (*Summ. theol.* I q. 5 a. 4 ad 3um).

carácter, sino un resultado puntual entre tantos otros del funcionamiento de los sentidos, es decir, no lo que llamaríamos una experiencia de vida sino, en el mejor de los casos, un inventario de hechos observados sin mayor conexión de sentido entre sí⁴. En una palabra, «experiencia» no es lo mismo que «empirismo».

Otro célebre abuso en esta incompreensión de la experiencia humana lo tenemos en esa expresión originada en la filosofía de Hume que ha sido llamada «falacia naturalista», la cual consistiría en derivar ilegítimamente juicios de valor de juicios fácticos, es decir, de juicios supuestamente empíricos⁵.

Pero en realidad, la *experiencia* que importa es la *humana*, que no es reductible ni explicable por el recurso a la fisiología sensorial. Hobbes y Locke, por ejemplo, ponen a la experiencia en una discutible vecindad con los sentidos, mientras que para Aristóteles, aquélla se halla mediatizada por la memoria. No es humanamente relevante el proceso fisiológico del sentido del tacto o de la vista; lo que importa es su integración global en el acto del conocer, sea este conocimiento de orden puramente teórico, o bien práctico. Sobre la importancia de este modo de entender la experiencia como un todo de sentido en su articulación con la verdad, ha escrito ya el Estagirita en las primeras páginas de la *Metafísica*, cuando el conocimiento ha de ser teórico, y en las primeras páginas de la *Ética Nicomaquea*, cuando se trata de conocer cómo debemos obrar habitualmente. Y como la experiencia no es formalmente el juicio, tampoco puede haber en ella el error, que es patrimonio de otra instancia de trabajo mental. Y por eso podría decirse, tomando algunos recaudos analógicos, que la experiencia es infalible. No podemos equivocarnos en lo que nos pasa o en lo que vivimos. Las categorías de verdad y error no son aplicables al dominio experiencial; son extrañas a él. Si sufrimos o gozamos, no podemos errar en cuanto a que sufrimos o gozamos; sí podemos errar al juzgar sobre el origen de estas pasiones. Los sentidos —entiéndase, los sentidos humanamente funcionando e integrados en la totalidad de la experiencia vital— no nos engañan, contra lo que creía Descartes.

2. NUESTRA EXPERIENCIA POLÍTICA

Si estamos persuadidos de la pertinencia de este regreso a la experiencia sugerido por el padre Klubertanz, sería muy interesante ocuparnos ahora de nuestra experiencia política concreta. Y no podemos equivocarnos si decimos que ella es la de estar inmersos en comunidades a las cuales sería muy problemático llamar «políticas» en sentido aristotélico, entre otras cosas por aquellos pasajes donde Aristóteles niega ese nombre a las alianzas comerciales y a las comunidades que no se preocupan por la virtud y la vida buena⁶. Ahora bien, sin quererlo ni buscarlo, nos llega día a día una i-

⁴ «La experiencia a la que apelan Comte y Mill [...] es la mera constatación empirista de los hechos en su evolución histórica, no la observación inteligente que penetra en la intrínseca inteligibilidad de esos hechos» (J. J. SANGUINETI, en A. COMTE, *Curso de filosofía positiva*, EMESA, Madrid 1977, p. 145).

⁵ Carlos I. Massini se ha ocupado de este tema con suficiente rigor en *La falacia de la falacia naturalista*, Idearium, Mendoza 1995.

⁶ Cfr. *Polit.* 1280 a 31 - 1281 a 2; 1323 a 14 - 16; 1295 a 25 - 1295 b 1.

magen de las cosas políticas francamente desalentadora, la cual, como es un hecho de experiencia, es indiscutible. Podemos, sí, errar en atribuirle a tal o cual causa: teorías «conspiracionistas» de diversos orígenes, campañas mediáticas, etc.; sobre todo eso podemos equivocarnos en tanto ejerzamos la facultad judicial. Pero en donde no nos equivocamos es en que *experimentamos* el deterioro político, y que cualquiera sea su origen, éste está ya demasiado repandido como para que no lo veamos y no nos preocupe. Es como un humo que se propaga detrás de una montaña: no sabemos con certeza si es señal de un incendio general, podemos errar culpando a los turistas descuidados o al guardabosques negligente, cuando en realidad la causa del fuego tal vez fue un rayo, pero al humo lo olemos y lo vemos, y sabemos que algo arde. En eso no erramos. Por otra parte, la experiencia política nos muestra también que no parece existir una mayor incompatibilidad entre un estado de descomposición de la vida política, y una situación de prosperidad sectorial.

3. PRINCIPIOS DE LEGITIMACIÓN ÉTICA Y VIDA COMUNITARIA

La claudicación de la Política, con mayúsculas, ha dejado un lugar ocupado por la gerencia del gran negocio público⁷. Ésta viene acompañada por la paulatina vigencia de un par de principios inherentes a la democracia contemporánea: la instauración de la voluntad general como instancia suprema de apelación legislativa, y el sometimiento de la verdad práctica a esa instancia⁸. Ambos principios conforman un paralelogramo de fuerzas, cuya resultante es que la voluntad general queda como referencia última acerca de lo que es bueno o malo hacer. El estado es asimilado entonces a una persona jurídica más dentro de la comunidad política, y ésta es concebida según una lógica empresarial, poseedora de un estatuto jurídico de anonimidad accionaria. Las acciones son los sufragios y ellos son individuales, pues lo que cuenta es la relación del accionista con la compañía. El democratismo contemporáneo pasa directamente del individuo al estado, desconociendo de hecho (y acompañado en esto quizá por el protestantismo), la naturaleza sociopolítica y comunitaria del hombre, y por ende, institucional. A propósito, Montesquieu señalaba que una de las condiciones para el establecimiento de una república democrática, es que su religión fuese la protestante⁹. De ahí que, de la mano de Montesquieu, no se ve con mucha claridad cómo puedan conciliarse democracia y catolicismo, o cristianismo diría quizá Maritain. Pero el hombre es por naturaleza un ente destinado a vivir en comunidad, a ser entre los

⁷ Esta Política con mayúsculas alude a la primera acepción de «política» mencionada por Aristóteles en *Ethic. Nicom.* 1141 b 24-25: «Cuando la prudencia versa sobre la ciudad, ella es arquitectónica y se llama prudencia legislativa».

⁸ Se suele ver en Rousseau a la bestia negra del relativismo moral y al fundador del democratismo contemporáneo. Sin embargo, a pesar de los pasajes que sin ninguna duda alientan esas aberraciones, no se podría pasar por alto el propósito moralizador que anima a todo el *Contrato social*, propósito de alguna manera ratificado en *La nueva Heloísa*, y el hecho de que la democracia es desacreditada por el mismo Rousseau: *Contrato social*, Libro I, cap. 8; y Libro III, cap. 4.

⁹ Nos hemos ocupado de este asunto en «Nota sobre Montesquieu: sus puntos de partida y el republicanismo»: *Prudentia Iuris* XI (1983) 98-121.

hombres. La vida comunitaria nos es connatural; nada podemos sin el otro que es nuestro prójimo, y no solamente en las obras prácticas, sino también en el ejercicio de la llamada vida especulativa. En esto Santo Tomás se muestra más firme que Aristóteles: mientras para el Estagirita el *bíos theoretikós* es, en cuanto modo de existencia, solitario, para el Aquinate en cambio, aún la vida contemplativa pide el concurso de los demás: «Para obrar bien, el hombre necesita del auxilio de los amigos, tanto en las obras de la vida activa como en las de la contemplativa»¹⁰. Toda operación es entonces co-operación. Esta cooperación humana es tanto más perfecta cuanto más se asegure un mínimo marco institucional dentro del cual pueda desenvolverse. La vida enmarcada por instituciones, habla ya de una cierta perfección comunitaria y no de la existencia de relaciones sociales de producción injustas, como quería Marx. La vida humana es institucional por naturaleza.

En el ámbito de lo intramundano, esto ha sido insistentemente señalado por Aristóteles y el Aquinate: fuera de la comunidad política, y por tanto, fuera de las instituciones, no hay ya ni siquiera hombres; hay animales o dioses, pero no hombres. La vida comunitaria es la condición *sine qua non* de la vida, y la vida bajo instituciones, es la condición *sine qua non* de la vida buena, de la vida política¹¹. Pero apresurémonos a señalar que esta vida bajo instituciones no disuelve la responsabilidad personal que nos cabe por cada una de nuestras acciones. Es una insensatez extrapolar automáticamente la responsabilidad del individuo hacia las instituciones, transformándolas en únicas culpables de nuestros desaciertos personales. Parece oportuno aclarar esto porque hay cierta inclinación contemporánea que, a fuerza de querer comprenderlo todo, termina justificando todo. Así, no estaríamos frente a ladrones o traficantes, sino frente a personas «desadaptadas», o «neuróticos mal ajustados», etc¹². Cabe señalar que, precisamente desde una perspectiva maquiavélica, no importa tanto la formación interior del carácter o la interpelación moral de la vida misma para evitar la injusticia; lo que cuenta es más bien el establecimiento de instituciones apropiadas que hagan «inconvenientes» tales conductas desviadas¹³.

¹⁰ *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 8c.

¹¹ La vida política no es para Aristóteles una simple convivencia, sino una buena, es decir, una justa y amical convivencia. No olvidemos que la política es una *virtud*: cfr. *Ethic. Nicom.* 1141 b 22-23.

¹² L. STRAUSS, «What is Political Philosophy?», *passim*, en *Political Philosophy. Six Essays by Leo Strauss*, Pegasus, Indianapolis-New York 1975, señala que la misma desarticulación contemporánea de la filosofía política como saber intrínsecamente moral, hace que ella se diluya en una constelación de ciencias sociales auxiliares. Entre estas últimas se destaca especialmente la psicopatología. Ella introduce una manera muy específica de comprender (y por tanto también un vocabulario específico) lo que en la filosofía política clásica se llamaban vicios o inmoralidades, y se trata de un vocabulario que en sí mismo tiende a interpretar la personalidad «desviada» a la luz de los deficientes procesos de adaptación al medio social. Pero el riesgo es que el abuso de estos criterios puede conducir a una disolución de la responsabilidad personal.

¹³ Nuevamente L. Strauss (*Ibid.*, p.43): «El argumento de Maquiavelo es, en el fondo, el siguiente. ¿Usted quiere que haya justicia? Le voy a mostrar cómo puede obtenerla. No la obtendrá con prédicas ni exhortaciones, sino haciendo de la injusticia algo absolutamente desventajoso. Lo que Usted necesita no es tanto la formación del carácter o la interpelación moral, como la clase de

4. CARÁCTER DE LAS ACCIONES HUMANAS

Es cierto que las acciones humanas presentan, para el ingeniero social, la irritante particularidad de ser imprevisibles e inmodificables una vez ejecutadas. Toda política que no tome en cuenta esto puede llevarse más de una sorpresa; y como se trata de una característica constitutiva de la praxis, ella está presente en todo lo que el hombre hace, no sólo en lo político, sino también en lo económico. La fe liberal, que cree en la validez de la transposición de las regularidades fenoménicas de la naturaleza infrahumana, al análisis del comportamiento económico, podría ser una bomba de tiempo, precisamente porque no toma en cuenta que tales comportamientos no tienen la fijeza de las reacciones químicas. La manía de medirlo todo no es reciente, y de la cosmometría renacentista, cuyo producto más acabado parece haber sido la física matemática, hemos pasado ya a la antropometría, cuyo fruto dilecto es la ingeniería social y, últimamente, la econometría. Pero de lo que se trata aquí, es de saber si esa imprevisibilidad e inmodificabilidad de la praxis, que son los caracteres de la acción en bruto, pueden ser trabajados de un modo *humano*. Imprevisibilidad e inmodificabilidad son caracterizaciones negativas de la praxis, pero, negativas ¿respecto de qué? Probablemente respecto de un modo de entenderla no totalmente antropológico. Habría que ver si esa imprevisibilidad e inmodificabilidad no son, en el fondo, el único material con el que construir nuestra plenitud humana en el seno de un orden. Y esta investigación es una de las más urgentes pues, insistamos, no hay verdadero hombre sino en el seno de un orden, político en este caso. Este asunto es a tal punto grave que Santo Tomás no ha dudado en escribir que el bien común es, entre otras cosas, el orden¹⁴.

5. ORDEN Y DERECHO NATURAL

La noción de *orden* es una pieza clave en la formación de la teoría política clásica. El *orden* no es un simple producto lógico, aunque la tenuidad de su ser (*esse debilissimum* lo llaman los medievales) nos haga dudar de su realidad. La incompreensión del ser real de la relación, y por lo tanto del orden, es oficialmente inaugurada por Ockham. Pero el orden es una relación cuyo fundamento ontológico se encuentra en la cosa, en su interior, y por eso Aristóteles ha escrito en varios lugares que la naturaleza es causa del orden¹⁵. El fundamento ontológico del orden, entonces, por lo me-

instituciones apropiada, instituciones que muestren los dientes. El deslizamiento de la formación del carácter a la confianza en las instituciones, es el corolario característico de la creencia en la casi infinita maleabilidad del hombre».

¹⁴ *De subst. separ.* 12, n. 113, ed. Spiazzi (cap. 10, ed. Mandonnet): «Lo óptimo en la universalidad de las cosas es el bien de orden; éste es pues el bien común. Los demás son bienes singulares». *Summ. C. Gent.* II 39: «El bien y lo mejor del universo consiste en el orden de sus partes entre sí». Cfr. *In I Sent.* dist. 44 q. 1 a3c; *Summ. c. Gent.* I 85 y II 45; *Summ. theol.* I q. 103 a. 2 ad 3um.

¹⁵ Cfr. *Phys.* VIII 1: 252 a 11, 17; *De caelo* III 2: 301 a 4; *De part. animal.* I 1: 641 b 18-23; *De generat. animal.* III 10: 760 a 31; *Rhet.* I 10: 1369 a 35.

nos en el caso humano, es que el ente que somos no puede actualizarse sino de forma interactiva o interpersonal; tendemos naturalmente a la vida común. Pero esta actualización de nuestro ser, que es la de un ser cuya operación propia no está de suyo sujeta a las regularidades del mundo no humano, exige el balizamiento ofrecido por ciertos parámetros que nos declaran lo que es razonable, y por lo tanto justo hacer. Esos parámetros de lo razonable y justo serán más confiables en tanto surjan del dictamen de los hombres más justos y razonables de la comunidad. Es necesario que estos criterios sean tan justos y razonables, aun cuando su evidencia no sea igual para todos, que no quede más alternativa que aceptarlos. Si esos dictámenes se hallan convenientemente estatuidos por quien debe estatuirlos en orden al bien común, están sancionados por escrito y constituyen la normas supremas de acción en la comunidad política, reciben el nombre de ley. ¿Puede esperarse que de un hombre o de un grupo de hombres esclavos de las pasiones surja un dictamen de lo razonable y justo? En principio pareciera que sí, pues nada impide que un pervertido sea capaz de un juicio moral verdadero. Pero Santo Tomás no simpatiza con esta idea: «Es imposible que el bien común de la ciudad sea alcanzado si los ciudadanos no son virtuosos, *por lo menos aquéllos a quienes compete gobernar*»¹⁶. Es muy raro, por otra parte, hallar una perversión total que enceguezca definitivamente el juicio, y que esa perversión esté al frente de una comunidad política. Es muy raro, pero no imposible, como lo recuerda el mismo Santo Tomás citando a Cicerón con el ejemplo de los alemanes, para quienes el robo y otras aberraciones no eran delito, o no eran irracionales. Es probable que haya comunidades con cierta inclinación nacional a la chapucería, y que encuentren en algunos dirigentes la horma de su zapato, como cuenta San Agustín del Imperio Romano, pero eso es harina de otro costal.

La acción humana, decíamos, puede desplegarse en un abanico de posibilidades y variantes, lo cual es concomitante con su condición histórica. Por eso, la ley que mide y regula la justicia de tales acciones, también está sujeta a una cierta elasticidad y puede ser modificada según las circunstancias. La ley que rige una comunidad política no tiene como objeto las cosas necesarias y universales, pues la praxis es singular y contingente. Una sana constitución política habrá de prever ciertos mecanismos que permitan modificar las leyes, para que cumplan más eficazmente su misión de asegurar el orden de justicia sin el cual la buena sociedad no puede existir. Pero cabe ahora preguntarnos por los límites de esa flexibilidad legal, o lo que es lo mismo, si esa variabilidad en lo razonable y justo, es indicio de que la verdad práctica políticamente significativa, está en un todo sometida a la temporalidad en que transcurre, *volens nolens*, la existencia humana. Aquí se impone adentrarnos en algunas precisiones. Los actos justos, de los cuales la ley es regla y medida, presentan en realidad un doble aspecto, que llamaremos, para mayor comodidad en la comprensión del asunto, un aspecto «modal» y un aspecto «estructural». Como los ejemplos suelen ser más útiles que mil explicaciones, tomemos una ilustración sugerida por el mismo Santo Tomás. Se trata del acto unitario de la compraventa. En él, los aspectos modales son: el precio, las obligaciones emergentes, tales como la garantía por el producto

¹⁶ *Summ. theol.* I-II q. 92 a. 1 ad 3um.

comprado, el modo de crédito, etc. Infinidad de aspectos sobre los que, sin inconveniente, puede admitirse hasta cierto punto la voluntad consensual de los actores como criterio de legitimación. Pero vemos claramente que estos aspectos modales no constituyen lo esencial del acto de compraventa, aquello que lo define estructuralmente como una cosa justa. Ese aspecto estructural es, precisamente, que cuando alguien vende algo, reciba un pago a cambio. Esto es tan evidente para la razón, que la ley positiva no necesita legislarlo. Por otra parte, la ley positiva o humana, como también la llama el Aquinate, rara vez se ocupa de estatuir sobre esas cosas evidéntísimas para la razón.

La ley no prohíbe matar al inocente, sino que dice más bien «el que mate a un inocente, etc.». No prohíbe robar, sino que dice «el que robe, será condenado a X pena». Es decir, hay toda una serie de, llamémosles, preceptos, cuyo peso de obligatoriedad se impone por su evidéntísima razonabilidad, y cuyo valor estructurante sirve de cimiento a los aspectos modales de la ley positiva. Ahora bien, el paso del tiempo que afecta a la existencia humana, no puede herrumbrar tales aspectos estructurales de la praxis, por que en ese caso necesitaríamos hablar de un cambio substancial en lo que la razón percibe como *radicalmente justo*, *evidéntísimamente justo*, es decir, deberíamos pensar en una figura del acto de comprar y vender en el cual no fuera justo que alguien reciba un pago por lo que vende. *Siempre* el acto de comprar y vender ha exigido que alguien dé algo a cambio de otra cosa, *siempre* la amistad conyugal ha exigido la fidelidad y *siempre* el buen funcionamiento de la comunidad política, dentro de la cual y por la cual alcanzamos nuestra plenitud humana, ha exigido la represión de vicios atentatorios contra la existencia misma de tal comunidad. Y estos aspectos estructurantes de la praxis, que son como su esqueleto, son también los que dan sentido y límite a los aspectos modales. El consenso en los aspectos *modales* de la praxis no es ilimitado ni puede ser la referencia última de los convenios. El acuerdo de un precio abusivo fundado en la ignorancia de una de las partes, es inmoral. No somos dueños de introducir cualquier modalidad en la compraventa, como tampoco en la relación conyugal y mucho menos en la vida política.

Aquello que es *estructuralmente justo*, la terminología técnica medieval, retomando una tradición mucho más antigua que la cristiana, lo llamó *derecho natural*. «Derecho», porque se trata de lo justo; «natural», porque es eso justo inseparablemente ligado a la naturaleza humana, es lo justo que conviene a ella, y es tan inmodificable como la naturaleza humana misma. Ahora bien, para volver al tema de la historicidad de la ley, Santo Tomás nos está diciendo que lo sujeto al cambio, y a un cambio dentro de ciertos límites dictados por la razonabilidad práctica o prudencia, son en realidad los aspectos modales de la ley, no los estructurales. Y vemos también cómo estos últimos son el fundamento de los primeros. A esto Santo Tomás lo llama «derivación» o «dependencia» de la ley positiva de la ley natural. Lo justo positivo extrae su validez de su articulación con lo justo o derecho natural, debido precisamente al carácter fundacional de este último.

6. UN NUEVO PRINCIPIO DE LEGITIMACIÓN

Quisiéramos ahora destacar un punto importante en el tratamiento que da Santo Tomás a la ley: ella no es definida jamás en términos de pura coercitividad, sino de

razonabilidad. Y aún cuando se enfrenta al problema del origen de lo justo por naturaleza, es decir, cuando debe definir el origen de la regla y medida última que dicen «esto es evidentísimamente justo», la razón ocupa el puesto de honor, al contrario de Rousseau, para quien la definición de lo justo es asunto de la voluntad. Lo que importa a Santo Tomás es el hecho exterior, suficientemente objetivo y real de lo justo.

Pero ese hecho es además cognoscible por la razón como radicalmente justo, sin sombra de error. Ahora bien, si tomamos en cuenta la naturaleza inestable de la praxis, la infalibilidad en este juicio no puede ser un asunto que se resuelva en el interior mismo de la praxis, y por eso, la regla y medida de lo justo por naturaleza, no puede sino tener algo que ver con una inteligencia suprema en la cual no cabe la menor sombra de error. Tiene que haber, dice Santo Tomás, más apoyado ahora en los estoicos que en Aristóteles, una ingerencia de algo divino en el intelecto humano que no nos deja equivocarnos en las situaciones básicas de bien y de mal. Esta ingerencia parece extenderse también al plano de lo teórico, pues nadie que no esté loco discutiría algunos principios como que el todo es mayor que la parte, o que no se puede afirmar y negar algo al mismo tiempo. A fuerza de sernos tan connaturales, estas verdades parecen ya perogrulladas, pero, ¿no valdrá la pena prestarles un poco más de atención?, e incluso, dado que de una forma o de otra estas perogrulladas parecen ser omnipresentes, ¿no serán algo mucho más serio de lo que comúnmente se cree? Santo Tomás no sólo responde afirmativamente, sino que además las eleva al rango de primeros principios paralelos, unos referidos al conocimiento de lo que se debe obrar y los otros al conocimiento teórico. Ambas clases de principios radican en el intelecto y tienen carácter de fundamento en los dos usos posibles de aquél: el teórico y el práctico.

Derelecti sumus in mundo, pero no tan mal pertrechados como para no saber qué hacer en circunstancias difíciles. Insistamos con el argumento de la perogrullada: por un ejercicio de imaginación, pensemos nada más en qué condiciones se desarrollaría la vida si ella no viniera ya con la garantía de que, en algún momento, las tales perogrulladas comenzarán a ser operativas. En esta sabiduría de los primeros principios, que nos viene desde la niñez sin que hagamos nada para tenerla, consiste la primera participación del intelecto humano en el divino, en esto la primera imagen y semejanza con el Creador. Santo Tomás, de la mano de sus maestros, llamó a esta posesión, a este hábito de los primeros principios del obrar, *sindéresis*, y le atribuyó el carácter de contenido supremo de la ley natural. Hay una segunda participación que se da en la contemplación madura de la verdad, pero esa ya no es gratis como la primera. Hay que ganársela, e incluso, ella sola conforma un modo de vida.

La ley natural es pues, una regla y medida de la razón, absolutamente verdadera, presente en todo juicio prudencial, y cuya más importante tarea es la de sostener a la ley positiva. Y como la ley natural es una participación del intelecto divino, se ve que, al servir de sustento a la ley positiva, cumple una función pedagógica irremplazable. En efecto, los actos justos lo son respecto de una medida, pero debe existir una *mensura non mensurata* desde la cual todas las demás medidas adquieran su sentido, es decir, esta *mensura non mensurata* enseña la regla y medida absolutas a las otras leyes. Y con esto tocamos la fundamentación ontológica de un acto pedagógico.

La ley natural, por otra parte, obliga al cumplimiento de los actos radicalmente justos, y no puede tener un origen humano porque nadie puede imponer una ley a sus propios actos. Hay un par de experiencias, de nuevo la experiencia, la de la *obligación* y la del *remordimiento* (este último fundamento de las leyes penales), inexplicables por el facilismo contemporáneo de remitir todo análisis etiológico de la praxis a la antropología cultural o a la sociología.

Ahora podemos justificar la importancia del momento teórico en el terreno de la filosofía práctica. En efecto, al mostrar la íntima dependencia de la ley positiva respecto de la ley natural, no podemos dejar de ver «que el acto concreto de legislar puede y debe estar guiado por principios y reglas morales; que esas normas morales son asunto de razonabilidad objetiva y no de capricho, convención, o simple decisión, y que esas mismas normas morales justifican: a) la misma institución de la ley positiva, b) las principales instituciones, técnicas y modalidades que caben a esa institución (por ejemplo, la separación de poderes), y c) las principales instituciones reguladas y sostenidas por la ley (por ejemplo, el gobierno, los contratos, la propiedad, el matrimonio, etc.). Lo que realmente caracteriza a la tradición de la ley natural, es que ella no se contenta con la mera observación del hecho histórico o sociológico de que la moralidad afecta a la ley, sino que más bien busca determinar cuáles son realmente las exigencias de la razonabilidad práctica, de manera de proporcionar una base racional para las actividades de los legisladores, jueces y ciudadanos»¹⁷.

CONCLUSIÓN: FUNCIÓN PEDAGÓGICA DE LA LEY

Recordemos, para acercarnos al final, que la expresión de Finnis «tradición de la ley natural», es absolutamente correcta; es una tradición que, comenzando en Homero y llegando a su perfección en Santo Tomás, ha tratado de identificar y exaltar el componente divino de toda legislación. En el fragmento 114 de Heráclito, por ejemplo, se menciona una ley que todo lo abarca y que informa el mundo, superior a toda ley de origen humano, y las leyes de todos los estados de la tierra reciben su validez de esa ley divina¹⁸. La *Antígona* de Sófocles, es por su parte la tragedia del conflicto entre la autoridad del estado, y la ley no escrita de una tradición religiosa antigua y venerable. Allí se menciona que de nada sirve jactarse de los adelantos técnicos si la vida no cuenta con el fundamento sólido de la ley y los mandamientos de los dioses. Y en el *Protágoras* de Platón vemos una historia cuyos rasgos principales concuerdan con Sófocles. Protágoras relata el bellísimo mito de los comienzos de la civilización por obra del titán Prometeo. La civilización que el hombre prometeico podía construir, era una civilización puramente técnica. De ahí que degenerara en violencia y destrucciones, y la humanidad pareció a punto de sucumbir miserablemente a causa de sus inventos. El ingenio humano era incapaz de hallar una vía que le permitiera salir de esta situación; pero Zeus, deseoso de preservar al hombre para

¹⁷ J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1986, p. 290.

¹⁸ Ver W. JAEGER, *Alabanza de la ley*, trad. de A. Truyol y Serra), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1982, p. 32.

una misión más alta, le envió un don que le salvaría de la autodestrucción: el don de la ley y la justicia. La humanidad debe las bendiciones de la vida en comunidad, la paz, el orden y la seguridad a este don de Zeus, de Dios, y no a los especialistas e inventores¹⁹. Citemos como último ejemplo el de los estoicos, cuya influencia en el pensamiento de Santo Tomás no ha sido hasta ahora suficientemente estudiada²⁰.

Según sugiere esta tradición de la ley natural, la conformación del todo comunitario perfecto que quiere la ciencia política, tiene como fundamento último la participación del hombre en el intelecto divino. Las leyes que forman nuestro carácter, es decir que nos educan, vienen en definitiva de los dioses. El cristianismo completa y acaba esta intuición griega con el agregado lógico de que, si la ley que nos educa se yergue sobre algo divino, este Dios tiene que ser realmente nuestro Padre. El concepto de participación (al menos en este caso de la ley natural) ha sido llevado a su perfección, entonces, por el pensamiento cristiano, pero tiene su raíz filosófica en la experiencia, de nuevo la experiencia, de ciertos principios inmutables, eternos y evidentesísimos, que habitan en nosotros, pero que no dependen de nosotros, y que estructuran toda conducta justa. Y se los llama preceptos porque tienen el poder de obligar, y si tienen el poder de obligar, es porque su origen no es humano, sino divino, como lo han señalado sin ningún prejuicio los medievales. Sin embargo, su costado preceptual no es lo que los define como primeros principios de la ley natural. Lo que los define como tales es su carácter de fuentes últimas de legitimidad de cualquier legislación. Y en la medida en que la ley se desnaturalice y devenga instrumento de un Estado que ha perdido su única y legítima razón de ser, para transformarse en un mercado, ella ya no merece siquiera el nombre de ley, y no es bueno que seamos educados por ella. Es legítimo aquí reclamar y refugiarnos en algún sistema educativo mejor que el que semejante estado puede ofrecer. Pero si ella es instrumento de un estado cuyo objetivo primordial es el compromiso ético de sus ciudadanos con la vida, cumple entonces realmente una función pedagógica y es, lo sepa o no, una reverberación de la voluntad divina de educarnos como un padre amantísimo haría con sus hijos.

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

Universidad Nacional de Cuyo.

¹⁹ Cfr. W. JAEGER, *op. cit.* pp. 41-43.

²⁰ Los siete puntos que, según G. Verbeke («Aux origines de la notion de loi naturelle», en *La filosofía della natura nel medioevo*, Milano 1966), el estoicismo ha aportado a la tradición de la ley natural, son los siguientes: 1) hay una ley suprema que constituye la norma fundamental de la conducta moral; 2) esa ley se identifica con la naturaleza; 3) la naturaleza en cuestión coincide con la razón (*lógos*); 4) el *lógos* se identifica con la Divinidad inmanente; este punto ha sido corregido por los filósofos medievales en el sentido de la trascendencia divina; 5) la ley natural es la misma para todos los hombres y para todos los tiempos; 6) ella constituye la base de toda regla moral o jurídica particular; 7) ella es conocida por un saber anticipativo, presente en todos los hombres.

CONTEMPLACIÓN FILOSÓFICA Y CONTEMPLACIÓN MÍSTICA EN SAN BUENAVENTURA

I. EL DINAMISMO ESPIRITUAL SEGÚN EL *DE TRIPLICI VIA*

El opúsculo que nos ocupa fue redactado después del *Itinerarium mentis in Deum* y después de la gran síntesis teológica constituida por el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, es decir, hacia el 1260¹ o aún más tarde. Presenta una doctrina armónica acerca de la contemplación con una estructura clara. Tomando este texto como punto de referencia (I) podremos sumergirnos, en un próximo artículo, en el vasto mundo del pensamiento del santo franciscano acerca de la actividad humana más elevada (II).

Nos centraremos en la captación de la perspectiva global de Buenaventura y desde ella trataremos de entender el significado de la distinción entre filosofía y teología y entre naturaleza y gracia, con sus consecuencias en la doctrina acerca de la contemplación. De un modo especial nos ocupará la búsqueda de la comprensión, en lo posible, del sentido de la mística trinitaria.

1. *El significado del prólogo y la estructura de la obra.*

A primera vista nos encontramos con la variación de un tema clásico en el pensamiento neoplatónico: una especie de trinidad descendente en sentido ontológico, que el hombre se esfuerza por revertir en sentido ascendente, por medio de la contemplación intelectual de realidades siempre más trascendentes respecto de este mundo. El examen atento del texto del Doctor Seráfico nos demuestra, en cambio, que la clave de lectura apropiada para entrar en su pensamiento deriva de la percepción espiritual del sentido de los *vestigios* del Dios Trinitario de las Sagradas Escrituras.

Es verdad que hay un camino ascendente, que supone una *graduación* en la perfección de la vida espiritual del sujeto que lo emprende, pero también es verdad que

¹ Cfr. J.-G. BOUGEROL, *Introducción a San Buenaventura*, Madrid 1984, p. 280: «La influencia del opúsculo ha sido considerable en la espiritualidad cristiana. Por eso es muy importante captar bien su clave de bóveda y la construcción sistematizada. En los prolegómenos de la edición de Quaracchi pueden verse todas las referencias sobre el texto, los títulos sucesivos del tratado. En cuanto a la fecha probable de su composición, parece que Buenaventura lo debió de escribir después del *Itinerarium*, durante los años 1259-1260 (sin duda entre la peregrinación al Alverna [septiembre 1259] y el capítulo general de Narbona [mayo 1260]).».

el *vestigio* de la Trinidad se encuentra comprendido en el triple camino como *totalidad*, lo cual supone un aspecto real en el cual los tres caminos tienen igualdad. Cada uno tiene su *propia* perfección. Hay como una «*via media*» entre la trinidad descendente o ascendente y una trinidad «horizontal».

Este punto es central en el pensamiento de Buenaventura, y generador de un movimiento contemplativo que se extiende por todas sus obras. El mismo doctor formula en modo explícito su sentido en conexión con la doctrina teológico-dogmática de la Santísima Trinidad. Así pues, en Dios entendemos aspectos *comunes*, aspectos *propios*, y otros *apropiados*, que son como *medios* entre los dos primeros².

El efecto de esta doctrina en la concepción de la contemplación es substancial, así como lo es en la concepción de toda la vida espiritual, sin excluir el aspecto práctico de la acción directa o indirectamente apostólica. Más aún, sin la recta consideración del problema que nos ocupa, la relación entre contemplación y acción trascendente se presenta como una aporía sin salida; la contemplación estará siempre arriba y la acción abajo, con el resultado de que la vida cristiana tenderá a presentarse de modo unilateral y unívoco como desprendimiento de todo movimiento, y como conquista de una estaticidad que poco tiene que ver con la vida misma, y especialmente con la Vida de Dios.

La relación entre los aspectos comunes de Dios y los propios de las Personas tiene su expresión en todas las cosas creadas, que pueden descubrirse, a la luz de la revelación, como relacionadas entre sí de modo que manifiesten las tres Personas divinas. Lo cual sucede de modo especialísimo en la vida espiritual del hombre, dentro de *cada* estadio de ella, y en su *conjunto*.

El punto de partida de la contemplación de Buenaventura es siempre el de la totalidad, tal como es captada en la Revelación, y como es reflejada existencialmente en la vida cristiana³. En ella se conoce por la fe la Trinidad, y se vive en la Trinidad; por eso todo conocimiento y toda ciencia tiene su impronta.

«*He aquí que te la he descrito triplemente*, etc. (Proverbios 22,20). Ya que toda ciencia lleva las huellas de la Trinidad, especialmente la que se enseña en la Sagrada Escritura, debe representar en sí el vestigio de la Trinidad; por lo cual dice el Sabio

² S. BONAVENTURA, *De triplici via*, n. 11, en *Sancti Bonaventurae Opuscula mystica*, Romae 1992, p. 82: «In divinis esse quaedam ut communia, quaedam ut propria, quaedam ut appropriata, quae quidem sunt media inter haec et illa».

³ En este sentido, su doctrina puede ser considerada altamente «personalista». La captación de la persona como un todo es común a Santo Tomás, que la desarrolla en un sentido más técnicamente metafísico. Recordemos la concepción bonaventuriana del hombre como «microcosmos». Cfr. PH. L. REYNOLDS, «Threefold Existence and Illumination in Saint Bonaventure»: *Franciscan Studies* XLII (1982) 190-215, aquí 204-205: «By virtue of his central position in the universe man can be described as a microcosm. There are two aspects to this notion as applied to man. First, in conformity with being created in the image of God "the rational creature and the intellect is in some way all things"; Bonaventure explains: *Quia enim rationalis creatura et intellectus quodam modo est omnia, et omnia sunt nata ibi scribi, et imprimi omnium similitudines et depingi; ideo sicut totum universum repraesentat in quadam totalitate sensibili, sic creatura rationalis eum repraesentat in quadam totalitate spiritali*» [*II Sent.* 16.1.1 ad 5um; II, 395-396]. It is for this reason that just as the Son of God is God's total image, so the human image represents God in a certain totality».

de esta doctrina que la describió triplemente, a causa de la triple inteligencia espiritual de ella, esto es, moral, alegórica, y anagógica. Esta triple inteligencia responde al triple acto jerárquico: purgación, iluminación y perfección⁴.

Nos encontramos con Dionisio. Estas tres acciones son las de los ángeles y las de los hombres sagrados que transmiten la luz y la fuerza de Dios⁵. No se trata, para Buenaventura, de una mera cascada inteligible descendente; por el contrario, la dinamicidad de cada acto se dirige a mostrar lo propio de una Persona divina.

«La purgación conduce a la paz, la iluminación a la verdad, la perfección a la caridad; alcanzadas perfectamente las cuales el alma es beatificada, y en cuanto se ejercita acerca de ellas recibe aumento del mérito. Del conocimiento de estas tres cosas depende la ciencia de toda la Sagrada Escritura, y también el mérito de la vida eterna»⁶.

No puede prescindirse de ninguna de estas actividades, no solamente porque no se pueden omitir etapas en un camino ascendente de perfeccionamiento —aspecto casi inexistente en la consideración bonaventuriana como estructurador de esas actividades—, sino porque su ordenación trinitaria es garantía de su autenticidad como derivado de la Acción santa de Dios.

El fruto es, pues, que la vida espiritual debe tener una triple dimensión, por decirlo simbólicamente, horizontal: «Hay que saber, pues, que triple es el modo de ejercitarse acerca de esta triple vía: leyendo y meditando, orando, contemplando»⁷.

Si es verdad que el punto de llegada «anagógico» es la caridad, también es cierto que no hay caridad sin verdad y sin paz, que cumplen la tridimensionalidad de la existencia humana.

La consideración de la «vía media» de la *atribución* como base de la vida cristiana, cuyo centro está en la caridad, nos llevará a descubrir la realidad del misterio divino positivo reflejado, en última instancia, en modo creatural, a través de la relación *todo-parte*. El todo divino infinito puede de hecho ser realizado *en parte* en el mundo creado, a todos los niveles; desde el de las cosas inmateriales hasta el de la vida íntima de Dios.

Henos aquí ante el aspecto positivo del misterio divino, que es tan rico en sí que puede comunicarse. La *participación* muestra la riqueza y la copiosidad infinitas de Dios, pero a condición de ser captada en el *dinamismo que une las verdades inteligibles por la caridad*. Si nuestro intelecto por sí mismo nada puede comprender que no sea participado de Dios, y por tanto disminuido respecto del Ejemplar Trinitario, puede, sin embargo, alcanzarlo si considera la participación desde la abundancia infinita de realidad del mismo Dios, lo cual no se da sino por la unión real de la caridad, de la verdad, y de la paz.

Entremos en la obra de Buenaventura sobre el triple camino de la vida espiritual para encontrar luz sobre estas reflexiones todavía demasiado abstractas.

El discurso se distingue en tres partes, según la meditación, la oración y la contemplación. A su vez, cada una de estas partes está triplemente considerada. Nuestro

⁴ *Ibid.*

⁵ Cfr. *De cael. hier.* 3,2; 7,3; 9,2; 10: PG III 166, 226, 225, 272ss.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

autor encuentra en cada distinción aun otras «trinidades». Nos ocuparemos más adelante del significado de este original modo de pensar.

2. *La meditación.*

Como adelantáramos, se trata de algo más que del puro ejercicio de la operación del intelecto. Incumbe a todo el amplio registro de la actividad humana, que en cuanto humana está signada por el razonamiento discursivo, y por una operatividad no menos articulada, como despliegue de la complejidad del mismo ser del hombre. Buenaventura, con mucho realismo, hace llegar esta condición plenamente humana hasta lo más alto del encuentro con Dios.

El capítulo I del escrito que nos ocupa parte de la estructura del alma humana dividida en tres potencias. Cada una de ellas atañe al ejercicio (dentro de la meditación), de un tipo de camino para llegar a Dios. El «estímulo de la consciencia» corresponde a la vía purgativa. El «rayo de la inteligencia» a la vía iluminativa. La «chispa de la sabiduría» a la perfectiva. El fundamento de la triple distinción de las potencias del alma se encuentra en la doctrina de San Agustín, como es sabido. Pero Buenaventura la desarrolla en un sentido original.

«La semejanza consiste en los dones gratuitos, la imagen en las potencias naturales, esto es: memoria, inteligencia y voluntad; porque así como en Dios el Padre es generador, el Hijo engendrado, y el Espíritu Santo procedente de ambos, así en el alma la memoria es generadora por la manifestación de lo cognoscible; la inteligencia es formable y generable por la recepción de lo mismo inteligible; la voluntad o dilección puede hacer proceder o emanar lo conocido a partir de la noticia del bien»⁸.

Según el pensamiento del santo franciscano, aquí presupuesto, la estructura de las potencias del alma adquiere su pleno significado a la luz de la disposición de la gracia divina que se desenvuelve especialmente en los dones de la esperanza, la fe, y la caridad. El hecho de que estos dones se reconozcan sólo por Revelación no obsta para que manifiesten una ordenación *natural* del alma humana, que como tal es todavía imagen, y no semejanza gratuita, de Dios.

De este modo el «estímulo de la consciencia», que está en la memoria permite la vía purgativa. El «rayo de la inteligencia», que está en la inteligencia misma, la vía iluminativa. Y la «chispa de la sabiduría», que está en la voluntad, la perfectiva. Estos dones son complemento y perfección de las tres virtudes teologales: esperanza, fe y caridad. Producen una renovación tal de la simple capacidad (natural) cognoscitiva y volitiva del hombre que resultan en él tres potencias: memoria, inteligencia y voluntad. Si bien estas potencias son tales propiamente en cuanto tienen un objeto sobre-

⁸ S. BONAVENTURAE, *Sermones theologici. De vita christiana*, sermo II, nn. 5-8, en *Opera theologica selecta*, editio minor, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentiae, 1964, t. V, p. 370-371: «Similitudo consistit in gratuitis, imago in naturalibus potentiis, scilicet memoria, intelligentia et voluntate; quia, sicut in divinis Pater est generans, Filius genitus, Spiritus sanctus ab utroque procedens; ita in anima *memoria* per exhibitionem cognoscibilis est gignitiva; *intelligentia* per receptionem eiusdem est formabilis et generabilis; *voluntas* vero sive dilectio per notitiam boni ex illa est processalis sive emanabilis iam cognitum».

natural, pueden ser reconocidas, a nivel de vestigio, imperfectamente, aun en el orden natural.

La contemplación desde Dios como *fin* hace posible a Buenaventura desligarse de la imperfección de cada etapa del camino, centrada en una «potencia», en relación a la siguiente. Desde el fin, cada una de ellas es tan importante como la sucesiva, más aún, la sucesión misma es un vestigio del orden trinitario divino.

a. La purgación.

Para designar la operación propia del alma en este camino hacia Dios de la purgación (siempre dentro de la meditación), San Buenaventura usa un término característico: *recogitare*. Para el ejercicio en la vía iluminativa utilizará *considerare*. Para la actuación en la perfectiva empleará *congregare, inflammare, sublevare*.

Recogitare connota reflexión, examen, pensamiento detenido. Es que la purgación como actividad de la memoria es el inicio de un camino progresivo de interiorización, de recogimiento desde lo exterior. Tal recolección de lo disperso es vista principalmente, en la meditación, a través de su refracción sobre la actividad racional. La persona debe comenzar a entrar racionalmente en sí misma, según la concepción agustiniana del hombre interior.

Respecto de San Agustín, sin embargo, el franciscano agrega un matiz importante. La ciencia racional no es algo que simplemente debe quedar abajo o incluido en lo superior. Tiene su propio sitio en el acercamiento a Dios, como también lo tiene la acción que de ella deriva. No todo estudio debe ser rechazado como fruto de malsana curiosidad sin conocer antes sus resultados⁹.

El camino de la vida espiritual como proceso hacia lo interior comienza por el estímulo de la conciencia que realiza operaciones indicadas con símbolos de un movimiento violento contra sí mismo. Este no consiste en una elemental actuación casi exterior, sino que en su finalidad contiene ya un principio de interiorización. Por eso se trata de una acción de *recuerdo*, de entrar en el corazón propio para reconocer negativamente la negligencia en el custodiar el mismo corazón, en el usar el tiempo, y en el tender hacia el fin debido; y también la negligencia en la oración, la lección y la ejecución de obras buenas. San Buenaventura hace notar que estas tres últimas operaciones no son útiles por separado, sin cada una de las otras. Por fin, debe examinar la negligencia en el arrepentimiento, la resistencia contra las tentaciones y en el progreso espiritual para llegar a la tierra prometida que ya en el inicio se entreve por la esperanza¹⁰.

La acción de *recuerdo* continúa con el propio reproche respecto de la concupiscencia y la malicia. La concupiscencia de la sensualidad, de la curiosidad y de la vani-

⁹ Cfr. F. CORVINO, «Qualche annotazione sulla concezione della "sapientia" in Bonaventura da Bagnoregio», en A. MUSCO (ed.), *Il concetto di «sapientia» in San Bonaventura e San Tommaso. Testi della I Settimana Residenziale di Studi Medievali Carini. Villa Belvedere, ottobre 1981*, Palermo 1983, pp. 74-75. El autor cita la *Epistola de tribus quaestionibus*, 12 (VIII, 335).

¹⁰ S. BONAVENTURA, *De triplici via*, nn. 3-4, ed. cit., pp. 48-50.

dad, son las raíces de todos los males. El recuerdo meditado de la malicia de la ira, la envidia y la acedia deben hacer volver al alma en sí para reencontrar su verdadero rostro frente a las realidades últimas¹¹. La persona debe ingresar en sí considerando su situación frente a la muerte inminente, a la sangre de la Cruz reciente, y el Rostro del juez siempre presente, es decir, su decurso en el tiempo como posición de perfeccionamiento o de deterioro¹². Vista su operación respecto del mal, a partir de aquí comienza la consideración de cómo el estímulo de la conciencia se rectifica, es decir, inicia a purificarse y perfeccionarse, respecto del bien¹³.

Es oportuno advertir cómo a medida que se asciende en el perfeccionamiento el desarrollo textual se va haciendo más abreviado. De modo análogo —pero por razón de la sucesión y no de una simple imperfección de la etapa anterior—, el tratamiento de la oración es más conciso que el de la meditación, y el de la contemplación que el de la oración. Se trata de la lógica que Dionisio nos presenta en su *Teología mística*¹⁴.

La operosidad despierta contra la negligencia, la severidad esforzada como rigor o precisión de la mente contra la concupiscencia, y, sobre todo, la benignidad completan el trayecto de la purgación meditativa, y lo conducen al amor¹⁵.

«La benignidad es una cierta dulzura del alma que excluye toda maldad y la habilita para la benevolencia, la tolerancia y el contento interno. Y es éste el término de la purgación según la vía de la meditación. Pues toda conciencia pura es alegre y contenta. Quien quiere entonces purgarse, se vuelque del modo mencionado al estímulo de la conciencia. En el ejercicio dicho nuestra meditación puede comenzar por cualquiera de las cosas referidas. Se debe pasar de una cosa a la otra y a veces quedarse allí, hasta que se perciban la tranquilidad y la serenidad, de las cuales surge la alegría espiritual, adquirida la cual el ánimo está preparado para tender hacia lo alto. Este camino comienza, pues, por el estímulo de la conciencia, y termina en el afecto del gozo espiritual, y se ejerce en el dolor, pero se perfecciona en el amor»¹⁶.

La alegría amorosa interna no solamente corona el camino de la purgación, sino también el de la iluminación y la perfección que luego se expondrán, o sea que perfecciona la actuación de la entera *meditación*. Es notable que la meditación, actividad racional, termine en el amor. Es un signo de que esta parte del ejercicio espiritual, aunque inicie de hecho desde lo exterior, está desarrollada desde el principio en el espíritu como realidad final. La causa final, central en el pensamiento bonaaventuriano, produce la operación de amor. Es la presencia de Dios como Bien del alma la que da comienzo al recorrido.

En la descripción de Buenaventura están presentes los temas clásicos que en la historia de la teología espiritual designan el pasaje de la primera etapa de la vida mística.

¹¹ S. BONAVENTURA, *De triplici via*, nn. 5-6, pp. 48-50.

¹² S. BONAVENTURA, *De triplici via*, n. 7, pp. 50-52.

¹³ S. BONAVENTURA, *De triplici via*, nn. 8-9, p. 52.

¹⁴ Cfr. *Theol. myst.* 1,2-3: PG III 1000A-C: «Por sí misma aquella Causa trasciende y es supraesencial a todas las cosas, anterior y superior a las privaciones, pues está más allá de cualquier afirmación o negación. Por lo cual seguramente dice San Bartolomé que la Palabra de Dios es copiosa y mínima, y que si el Evangelio es amplio y abundante es también conciso».

¹⁵ S. BONAVENTURA, *De triplici via*, loc. cit., *ibid.*

¹⁶ S. BONAVENTURA, *De triplici via*, n. 9, p. 52.

tica a la segunda, caracterizada por la iluminación del entendimiento y la estabilidad del afecto. No excluye el Santo la experiencia de aquello que más adelante designará San Juan de la Cruz como *noche*. Desde este equilibrio del espíritu en el nivel racional, cognoscitivo y afectivo, comienza el ascenso hacia Dios. Tal firmeza anímica no es el resultado del encuadramiento forzado de la actividad humana anterior, sino el producto pleno del ejercicio de la libertad de la mente que medita a partir de lo que más le *concuerta*, deteniéndose en ello con espontaneidad.

b. La iluminación.

La vía iluminativa está asentada sobre el rayo de la inteligencia. Se trata siempre de la iluminación dentro de la meditación, lo cual le confiere un carácter especial. Siguiendo su inspiración trinitaria Buenaventura nos indica que tal rayo se ha de extender a los pecados perdonados; después se ha de ampliar a los beneficios otorgados; y, por fin, se ha de dirigir a los premios prometidos; *pasado, presente y futuro vistos desde el mismo presente*. El Santo une la consideración habitual de la purificación y la iluminación con un aspecto explícitamente escatológico de modo original, en cuanto no confina esta realidad a la última etapa de la vida espiritual. Determina todas sus fases, pero especialmente la segunda y la tercera.

El aspecto purificativo de la iluminación presenta la característica de no referirse solamente a los pecados efectivamente cometidos, sino también a los pecados posibles sin el auxilio divino, aunque sea por la pura debilidad de la persona y sin malicia formal¹⁷.

El optimismo teológico espiritual del Doctor Seráfico se manifiesta inmediatamente: «Cuando diligentemente se piensan estas cosas, nuestras tinieblas quedan iluminadas por el rayo de la inteligencia». El símbolo clásico de las tinieblas espirituales¹⁸, que iba a aparecer especialmente, por ejemplo, en San Juan de la Cruz (con a-

¹⁷ *Ibid.* n. 10: «Se extiende, pues, el rayo de la inteligencia, cuando se piensa con solicitud en los pecados, que el Señor perdonó, los cuales son tantos como son las culpas cometidas, y tan grandes, como lo eran los males a que estábamos condenados y los bienes de que mercedamente fuimos privados. Mas esta meditación está demasiado clara por lo dicho anteriormente. Pero no sólo se ha de atender a esto, sino que también se ha de considerar en cuantos males hubiéramos caído, si el Señor lo hubiera permitido [*in quanta mala incidissemus, si Dominus permisisset*]. Y cuando diligentemente se piensan estas cosas, nuestras tinieblas quedan iluminadas por el rayo de la inteligencia. Mas esta iluminación debe ir unida a la *gratitud de afección*, de otro modo no sería iluminación celestial, a cuya luz vemos que sigue el calor. Por lo cual aquí hay que dar gracias por el perdón de los pecados cometidos o que *podieran cometerse* por necesidad, enfermedad o perversión de la voluntad».

¹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS, *In IV De div. nomin.*, lect. 4, n. 329: «Corporalis tenebra, tria facit in corporibus: primo enim reddit ea squalida et sordida ex eo quod non studiose purgantur quae in tenebris sunt; secundo, tenebrae reddunt animalia immobilia, unde plerisque animalium naturale est ut in nocte quiescant et in die moveantur, quia per lucem diriguntur in motu, videntia quo vident; tertio tenebrae corporales concludunt ut in tenebris aliquis non praeparet se ad aliquod agendum et naturaliter aliquam pigritiam ingerunt. Et haec tria facit etiam spiritalis tenebra». Cfr. SAN JUAN DE LA CRUZ, quien en su *Noche Oscura*, II 5,1, recapitula la doctrina clásica de origen

centuado matiz de producción activa por parte de la luz divina de ese efecto en el sujeto, frente al cariz más bien objetivo con que aparece en los medievales y en el mismo Buenaventura) cobra aquí toda su importancia¹⁹. La iluminación no puede dejar de ir unida a la *gratitud de afectión*. Si así no fuese no se trataría de iluminación celestial. La característica de ésta es que a su luz sigue el calor, como indica, para Buenaventura, la experiencia (*ad cuius splendorem videmus sequi calorem*).

Los beneficios otorgados son en tres maneras, según correspondan al complemento de la naturaleza, al auxilio de la gracia, o al don de la sobreabundancia, que brilla tanto en la naturaleza como en la gracia²⁰.

La tercera y última consideración que corresponde a la vía iluminativa, dentro de la meditación, es de índole escatológica. El rayo de la inteligencia se ha de dirigir por medio de la meditación a la fuente de todo bien en un camino de retorno desde la atracción de los premios prometidos, que superan todo deseo y estima²¹.

dionisiano: «Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología, en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo. Esta contemplación infusa, por cuanto es sabiduría de Dios amorosa, hace dos principales efectos en el alma, porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios. De donde la misma sabiduría amorosa que purga los espíritus bienaventurados ilustrándolos es la que aquí purga al alma y la ilumina».

¹⁹ SAN JUAN DE LA CRUZ. *Noche Oscura*, I 7,5: «Estas imperfecciones baste aquí haber referido [...] para que se vea cuánta sea la necesidad que tienen de que Dios los ponga en estado de aprovecharlos, que se hace entrándolos en la noche oscura que ahora decimos, donde, destetándolos Dios de los pechos de estos gustos y sabores en puras sequedades y tinieblas interiores, les quita todas estas impertinencias y niñerías, y hace ganar las virtudes por medios muy diferentes». Cfr. II 13,10: «Las tinieblas y los demás males que el alma siente cuando esta divina luz embiste, no son tinieblas ni males de la luz, sino de la misma alma, y la luz le alumbra para que las vea».

²⁰ *Ibid.*, nn.11-13: «En segundo término se ha de ver, cómo se amplifica este rayo con la consideración de los beneficios otorgados, los cuales son en tres maneras. Pues unos pertenecen al complemento de la naturaleza, otros al auxilio de la gracia, y otros al don, de la sobreabundancia. Pertenecen al complemento de la naturaleza el que Dios nos ha dado de parte del cuerpo: integridad de los miembros, salud de la complexión, nobleza del sexo; de parte de los sentidos nos dio vista perspicaz, oído agudo y palabra discreta; de parte del alma nos dio ingenio claro, juicio claro y buena condición. Al auxilio de la gracia pertenece, el que nos dio primero la gracia bautismal, la cual borró la culpa, nos restituyó la inocencia nos confirió la justicia, que hace al hombre digno de la vida eterna. Segundo, nos dio la gracia penitencial, en cuanto a la oportunidad del tiempo, a la voluntad del ánimo y a la sublimidad de la religión. Tercero, nos dio la gracia sacerdotal, por la cual nos hizo dispensadores de la doctrina, dispensadores del perdón y dispensadores de la Eucaristía; en todas estas cosas según más y menos se dispensan las palabras de la vida. Mas al don de la sobreabundancia pertenece: Primero, que nos dio todo el universo, a saber, las cosas inferiores para el uso, las iguales para el mérito, y las superiores para el patrocinio. Segundo, que nos dio a su Hijo, y éste para hermano y amigo, nos lo dio para redención, nos lo da todos los días como alimento: lo primero en la encarnación; lo segundo en la pasión; lo tercero, en la consagración. Tercero, que nos dio el Espíritu Santo en señal de aceptación, en privilegio de adopción, en anillo de desposorio. Al alma cristiana la hizo su amiga, su hija, su esposa. Estas cosas son maravillosas e inestimables, y con su meditación el alma debe estar muy agradecida a Dios».

²¹ *Ibid.*, n. 14, p. 56: «Finalmente, respecto de la vía iluminativa se ha de ver, cómo este rayo de la inteligencia se ha de dirigir por medio de la meditación para que vuelva a la fuente de todo bien

c. La perfección.

Se trata aquí del ejercicio respecto del fuego o la chispa de la Sabiduría. Como en el caso de la *Teología mística* de Dionisio, se trata de un discurso más breve. He aquí su principio:

«En último lugar sigue, cómo nos debemos ejercitar *en el fuego de la sabiduría*. Y esto se ha de hacer con este orden: porque este fuego primero se ha de *recoger*, segundo se ha de *avivar*, tercero se ha de *levantar*. El fuego se recoge por la reducción del afecto de todo amor de criatura, de cuyo amor efectivamente debe apartarse el afecto, puesto que el amor de criatura *no aprovecha*; y si aprovecha *no alimenta*; y si alimenta *no basta*; y por tanto todo este amor debe alejarse en absoluto del afecto (*omnis amor talis ab affectu debet omnino elongari*)»²².

Ya desde el inicio se nota el aspecto negativo que crecerá en modo equilibrado con la positividad del deseo. Después de la congregación viene la inflamación, que Buenaventura explica en la vía unitiva en concordancia con la tradición de la mística *esponsal*. El amor todo lo colma y perfecciona, quita el defecto de toda miseria, produce toda abundancia, y, sobre todo, *produce la presencia del Amado*, que se manifiesta máximamente, sin dejar de ser deseado, en la Unión²³.

El último ejercicio de la vía perfectiva es la elevación por encima de lo sensible, imaginable e inteligible. Es marcadamente apofático. Pero al mismo tiempo el deseo alcanza su culminación. Aquí Dios es *todo* deseable, y no sólo *sumamente* deseable como en la inflamación anterior. La consideración de este punto en el *conjunto* de toda la obra es importante para captar la diferencia respecto del *Itinerarium* y el progreso que representa respecto de él²⁴.

d. Visión de conjunto.

Un corolario nos presenta el conjunto de la operación de meditación según la triple vía por la cual se llega a la *Sabiduría de la Sagrada Escritura*.

(*ad fontem omnis boni revertatur*), considerando *los premios prometidos*. Por lo mismo se ha de considerar con cuidado y pensar frecuentemente que Dios, *que no miente* (5) prometió a los que creen en El y le aman, *la remoción de todos los males, la compañía de todos los Santos y la satisfacción de todos los deseos* en Sí mismo, que es la fuente y fin de todos los bienes, que es un bien tan grande, que supera a toda *petición*, a todo *deseo*, a toda *estima*, y a nosotros nos considera dignos de tanto bien, con tal que le amemos y le deseemos sobre todas las cosas y por ser quien es; y en consecuencia debemos dirigirnos a El con todo deseo, con todo amor y con toda generosidad».

²² *Ibid.*, n. 15, p. 56: *Tratado de las tres vías o también: incendio de amor*, § 3, trad. españ. en *Diez opúsculos místicos de San Buenaventura*, Buenos Aires 1947, p. 29: *De la vía unitiva y su triple ejercicio*, n. 15.

²³ *Ibid.*, n. 16.

²⁴ *Ibidem*, n. 17: «Tertio, sublevandus est, et hoc supra omne sensible, imaginabile et intelligibile, hoc ordine, ut homo immediate de ipso, quem optat perfecte diligere, primo meditando dicat sibi, quod ille quem diligit, non est sensibilis, quia non est visibilis, audibilis, odorabilis, gustabilis, tangibilis, et ideo non est sensibilis, sed *totus desiderabilis* (Cant 5,16). Secundo, ut cogitet, quod non est imaginabilis, quia non est terminabilis, figurabilis, numerabilis, circumscriptibilis, commutabilis, et ideo non est imaginabilis, sed *totus desiderabilis*. Tertio ut cogitet, quod non est intelligibilis, quia non est demonstrabilis, definibilis, opinabilis, aestimabilis, investigabilis, et ideo non est intelligibilis, sed *totus desiderabilis*».

La verdadera meditación es *conocimiento por experiencia*, en cualquiera de las tres vías. Está, pues, ya dentro de la Sabiduría. Esa experiencia es realmente sobrenatural, trinitaria, referida a las tres divinas Personas²⁵.

La meditación no es simple discurso racional. Implica toda el alma con todas sus fuerzas, según la plenitud de su condición de *imagen y semejanza de Dios*, en el aspecto intelectual, afectivo y en la vuelta total hacia sí misma, sea en la vía de la purgación, como en el camino de la iluminación o la senda de la unión²⁶.

La palabra «meditación» debe entenderse, pues, según este opúsculo fundamental e influyente de Buenaventura, como plenitud de operación de la «mente» humana, que abarca toda la persona, y es inseparable de la noticia y el amor en sentido agustiniano. Denota pues *la obra sobrenatural en lo humano como humano*, que es admirablemente concordante, como queda aclarado en la explicación del Doctor Seráfico, con su modelo en Dios Trinitario. Más aún, es el reflejo de su propia operación.

Es notable la referencia al silogismo racional, constituido por una proposición mayor, una menor y una conclusión (que según el Santo abarca las tres vías de purgación, iluminación y perfección) y que comenzando por la razón, pasando por *synderesis* y la consciencia termina en la voluntad según la resolución, cerrando el círculo de la operación espiritual²⁷. La característica fundamental de la vía de la medita

²⁵ *Ibid.*, n. 18: «Ex his igitur liquide patet, qualiter ad sapientiam sacrae Scripturae pervenitur, meditando circa viam purgativam, illuminativam et perfectivam. Et non solum sacrae Scripturae continentia, immo etiam omnis meditatio nostra versari debet circa ista. Nam omnis meditatio sapientis aut est circa opera humana, cogitando scilicet, quid homo fecerit et quid debeat facere, et quae sit ratio movens; aut circa opera divina, cogitando scilicet, quanta Deus homini commiserit, quia omnia propter ipsum fecit, quanta dimiserit et quanta promiserit; et in hoc clauduntur opera conditionis, reparationis et glorificationis: aut circa utrorumque principia, quae sunt Deus et anima, qualiter sint invicem copulanda. Et hic stare debet omnis meditatio nostra, quia hic est finis omnis cognitionis et operationis, et est sapientia vera, in qua est cognitio per veram experientiam».

²⁶ *Ibid.*, n. 19: «In huiusmodi autem meditatione tota anima debet esse intenta, et hoc secundum omnes vires suas, scilicet secundum rationem, synderesim, conscientiam et voluntatem. Nam in huiusmodi meditatione ratio percunctando offert propositionem, synderesis sententiam, do profert definitionem, conscientia testificando infert conclusionem, voluntas praeeligendo defert solutionem. Verbi gratia, si quis velit meditari circa viam purgativam, debet ratio quaerere, quid debeat fieri de homine, qui templum Dei violaverit; synderesis respondet, quod aut debet disperdi, aut lamentis poenitentiae purgari; conscientia assumit: Tu es ille: ergo vel oportet te damnari, vel poenitentiae stimulis affligi; deinde voluntas praeeligit, scilicet, quia recusat damnationem aeternam, assumit voluntarie poenitentiae lamenta. Iuxta hunc modum in aliis viis est intelligendum». Cfr. J.-G. BOUGEROL, *Introducción a San Buenaventura*, pp. 282-282: «La meditación no es otra cosa en su pensamiento que la lectura meditada, la *lectio divina*. El afecto sólo entra como medio. Todas las potencias del alma toman parte en ella; pero predominan cuatro entre ellas: la razón, la *synderesis*, la conciencia y la voluntad, lo que le da a la meditación un carácter claramente intelectual, aunque no haya que ver en ello un ejercicio reservado a los intelectuales. Buenaventura, por lo demás, ha escrito un libro de meditaciones, el *Soliloquium*, para ayudar a sus discípulos en el ejercicio que él llama *meditatio*».

²⁷ Cfr. en cambio SANTO TOMÁS, *In III Sent.* dist. 27 q. 1 a. 3 ad 1um: «Sicut in operatione intellectus concluditur quidam circulus, ita et in operatione affectus. Intellectus enim ex certitudi-

ción es, con todo, racional y no volitiva.

3. *La oración.*

Este camino espiritual es propiamente afectivo. Todas las operaciones intelectuales en él implicadas están ordenadas a los movimientos de la voluntad que abarcan toda la energía personal²⁸. No se trata aquí tanto de considerar como de obrar tendencialmente.

La deploración de la miseria, la imploración de la misericordia, la demostración de adoración, se desarrollan también, dentro de la oración, a modo (*quasi*) de razonamiento²⁹. El razonamiento se resuelve en la paz. Es *como* un silogismo de la razón, pero todo él se encuentra dentro de la operación de la voluntad. Por eso se trata en el contexto del estudio de la oración *de los seis grados del amor de Dios*.

La estructura del capítulo sobre la oración es análoga, aunque no idéntica, a la del capítulo sobre la meditación. Se trata de una etapa de purificación centrada en los sentimientos de dolor, vergüenza y temor; de una etapa de deseo confiado impulsada por el Espíritu Santo y por Cristo y auxiliada por los ya unidos a ellos que realiza la predestinación del Padre en el mismo Cristo; y de una etapa de adoración realizada en la plenitud de la unión esponsal. En esta última Buenaventura recapitula e incluye, según el orden corriente en su tratado, las tres vías, para terminar mostrando la plenitud del amor realizada en el perfecto amor de Dios desde el cual deriva el perfecto amor del prójimo.

Los seis grados del amor de Dios describen conscientemente un camino ascendente y progresivo, en sentido clásico, pasando por la participación viva y deseada en el misterio de la Cruz de Cristo, hasta la perfecta unión de amor con Dios en que se encuentra la verdadera paz.

«Es imposible llegar a esta tranquilidad si no es por el amor. Pero alcanzado éste, es muy fácil al hombre hacer todo lo que es propio de la perfección, ya sea trabajar, ya padecer, ya vivir, ya morir. Así, pues, hay que procurar el progreso en el amor, puesto que su adelanto lleva consigo la perfección de todas las virtudes, la cual se digne concedernos el que vive y reina en los siglos de los siglos»³⁰.

Una visión de conjunto ilustra la originalidad del pensamiento de Buenaventura sobre la oración como movimiento afectivo en sentido pleno. Es el método sintético que permite el avance según los seis grados de amor.

ne principiorum, quibus immobiliter assentit, procedit ratiocinando ad conclusiones, in quarum cognitione certitudinaliter quiescit, secundum quod resolvuntur in prima principia, quae in eis sunt virtute. Similiter etiam affectus ex amore finis, qui est principium, procedit desiderando in ea quae sunt ad finem, quae prout accipit ut finem in se aliquo modo continentia, per amorem in eis quiescit; et ideo desiderium sequitur amorem finis, quamvis praecedat amorem eorum quae sunt ad finem. Est etiam amor vehementior affectio quam desiderium, inquantum dicit terminationem et informationem affectus per appetibile ad quod movetur desiderium». Como se ve, considera los «silogismos» cognoscitivos y afectivos en forma paralela, sin combinarlos.

²⁸ S. BONAVENTURA, *De triplici via*, II, pp. 60-69.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, n. 12 (recapitulación).

³⁰ *Ibid.*, n. 11; *Tratado de las tres vías o también: incendio de amor*, n. 11 § 4, trad. cit., p. 37.

«Y así por la oración primero *deplore la miseria con dolor* por el daño, con *vergüenza* por la afrenta, y con temor por el peligro. Segundo *implore la misericordia con vehemencia de deseo* por el Espíritu Santo, *con seguridad de esperanza* por Cristo crucificado y *con asistencia del patrocinio* por la intercesión de los Santos. Tercero *manifieste latría*, tributando a Dios *reverencia, benevolencia y complacencia*; a fin de que de parte de Dios preceda la divina admiración, como la proposición mayor, de parte nuestra siga la consideración, como la menor; y de este modo se haga plena exhibición de latría, como conclusión. Y el que de esta manera se excitare continua y fijamente, adelantará en el amor conforme a los seis grados predichos, por los cuales se llega a la perfección de la tranquilidad, donde se halla la plenitud de la paz y como cierto fin del reposo, que el Señor dejó a los Apóstoles (Jn 14,27)»³¹.

Se trata de un silogismo que no solamente incluye lo intelectual y lo afectivo, sino también lo divino y lo humano. No estamos lejos de la Trinidad en su triple estructura. Ella manifiesta, por otra parte, el sentido de las tres vías, purgativa, iluminativa y perfecta, que van de Dios a Dios pasando por el hombre. Este pasaje, está implícito, no es ajeno a Cristo, que es el medio de todas las ciencias³², como luego tendremos ocasión de analizar.

4. *La contemplación, por la que se llega a la verdadera Sabiduría.*

Entramos aquí en el tema que interesa más directamente para nuestro propósito, pero que no puede ser comprendido sin su consideración en el ámbito amplio de la vida del espíritu, es decir, sin la meditación y la oración de las que antes tratamos. Es la tercera vía para llegar a la Sabiduría plena.

«Habiendo dicho cómo nos debemos ejercitar en la sabiduría por la meditación y por la oración, toquemos ahora brevemente cómo se llega a la verdadera sabiduría por la contemplación. Porque por la contemplación pasa nuestra alma a la celestial Jerusalén cuya imitación está formada la Iglesia, según aquello del Exodo: *Mira y hazlo, según el modelo que te ha sido mostrado en el monte*. Es necesario, pues, que la Iglesia militante se conforme con la triunfante y los méritos con los premios; y los viadores con los Bienaventurados, en cuanto sea posible. En la gloria, pues hay tres dotes en las cuales consiste la perfección del premio: a saber, *la posesión de la suma paz eternal, la clara visión de la suma verdad, el pleno gozo de la suma bondad, o caridad*. Y según ésta se distinguen tres órdenes en la suprema jerarquía celestial, a saber: el de los *Tronos*, el de los *Querubines* y el de los *Serafines*. Por tanto, es necesario, que el que quiera llegar por los méritos a aquella bienaventuranza adquiera, según lo que le sea posible en esta vía, la semejanza de estos tres órdenes, esto es, que tenga *sopor de la paz, el esplendor de la verdad, y la dulzura de la caridad*. Porque en estas tres cosas descansa el mismo Dios y habita como en el propio solio. Así, pues,

³¹ *Ibid.*, n. 12; *Tratado de las tres vías o también: incendio de amor*, § 5, trad. cit., pp.37-38.

³² Cfr. S. BONAVENTURA, *In Hexaëm.*, coll. I n. 11: «Propositum nostrum est ostendere quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi (Col 2,3), et ipse est medium omnium scientiarum».

es necesario subir a cada una de las tres cosas predichas por tres grados según las tres vías, esto es, la *purgativa*, que consiste en la expulsión del pecado; la *iluminativa*, que consiste en la imitación de Cristo; y la *unitiva*, que consiste en el recibimiento del Esposo, de modo que cada una tiene sus grados, por los cuales se principia de lo más bajo y se sube hasta lo más alto (*Necesse est igitur, ad unumquodque trium praedictorum per tres gradus ascendere secundum triplice viam, scilicet purgativam, quae consistit in expulsiōne peccati; illuminativam, quae consistit in imitatioe Christi; unitivam, quae consistit in susceptione Sponsi, ita quod quaelibet habet gradus suos, per quod incipitur ab imo et tenditur ad summum*)³³.

Como podemos observar nuevamente, no sólo se trata de tres formas de llegar a Dios que no implican graduación en el sentido de escala de perfección, sino que, a su vez, cada una tiene tres aspectos que tampoco la encierran³⁴. La graduación no tiene la excelencia de la triplicidad en la que se experimenta la presencia de Dios en el conjunto de la vida espiritual. Por eso tiene más grados. En la oración eran seis, aquí son siete y aún nueve. Corresponden sea al sopor de la paz, sea al esplendor de la verdad, sea a la dulzura de la caridad. Son éstos la versión analógica, *dentro de la contemplación*, de la purgación, la iluminación y la unión.

El sopor de la paz significa en la contemplación principalmente un sentimiento: *sequitur sopor in obumbratione Christi, ubi status est et requies, dum homo sentit, se protegi sub umbra alarum divinarum* (Ps 16,8; 60,5). Después del ascenso por la operación afectiva, que incluye la intelectual, se llega al «sueño bajo la sombra de Cristo, donde está la quietud y el descanso, cuando el hombre se siente protegido por la sombra de las divinas alas»³⁵. Es un sentimiento profundo de la *mente* en el sentido más agustiniano y bonaventuriano del término. Corresponde pues a la experiencia del Padre que *atrae* produciendo el deseo desde su presencia en el *recuerdo*.

Al esplendor de la verdad se llega por medio de la «imitación de Cristo (*per imitationem Christi*)» en siete pasos. Aquí la operación afectiva es incluida en la intelecti-

³³ *Tratado de las tres vías o también: incendio de amor*, III n. 1 § 1 preámb., trad. cit., pp. 39-40.

³⁴ Cfr. J.-G. BOUGEROL, *Introducción a San Buenaventura*, pp. 280-282: «La triple vía es, pues, el crecimiento orgánico, jerárquico, de la relación entre las tres personas de la Trinidad y el hombre [...] El punto capital del tratado no fue inmediatamente captado en la historia de la espiritualidad medieval. Buenaventura insiste sobre el sentido que hay que dar a la expresión que él usa constantemente: el acto jerárquico, la triple vía. Nunca dice: las tres vías, los tres actos jerárquicos. Y esto para poner de relieve la unidad dinámica del itinerario espiritual del hombre camino hacia Dios. Los tres aspectos de la triple vía se superponen y se encuentran unos en otros. Se sube a Dios en medio de las vicisitudes y de las fluctuaciones de la vida exterior y de la vida interior, con todo el ser de uno mismo. El teólogo o el director de conciencia podrá a veces distinguir un determinado momento de la etapa; nunca podrá definir a qué etapa ha llegado el alma. Todo lo más, podrá llegarse a una cierta aproximación, diciendo que la vía purgativa le concede una parte igual a la acción de la gracia y al esfuerzo personal; la vía iluminativa, un esfuerzo mayor de imitación de Cristo y de conocimiento vivido en la verdad; mientras que la vía unitiva le concede a la gracia una parte preponderante. Hay, pues, en cada aspecto de la triple vía, principiantes, adelantados y perfectos. Hay, en cada alma, simple predominio, en distintas edades, de uno de los aspectos».

³⁵ *Ibid.*, III n. 2 § 2, p. 40.

va. Esta inclusión no es meramente extrínseca, sino que de algún modo *produce* el hábito de la pasión de Cristo. No se trata del entendimiento natural, sino de la fe que abarca luego afectivamente la vida de la persona, transformando su voluntad para adecuarla a Dios. Hay que recordar que para Buenaventura es la muerte de Cristo la que significa nuestra metamorfosis espiritual, y no al revés³⁶. La fe tiene como objeto lo divino y es divina. Es lógico que así pueda producir un resultado en las dimensiones naturales del afecto transformándolo.

Los siete pasos tienen primero una versión aprehensiva por parte del sujeto, y luego otra objetiva por parte de Cristo crucificado. La cruz perfecciona la persona hasta la contemplación perfecta, y la cruz manifiesta perfectamente lo contemplable: Dios y todas las cosas en Dios.

«Todas las cosas son manifestadas por la cruz, pues todas se reducen a estas siete. De donde resulta que la propia cruz es la llave, puerta, camino y esplendor de la verdad, y el que la toma y sigue según el orden anteriormente señalado, *no camina en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida* (Jn 8,12)»³⁷.

La última etapa de este orden consiste en la contemplación de lo alcanzado por la pasión de Cristo, que es el conocimiento universal de las cosas: Dios, el espíritu, el mundo sensible, el paraíso, el infierno, la virtud y el reato.

No se llega a la *contemplación* de la realidad, toda entera, sino por la pasión de Cristo, verdadero nexo entre lo subjetivo y lo objetivo, en quien ambas dimensiones de la realidad alcanzan su plenitud. El es la Persona en quien alcanza culminación toda vida personal, y así todo lo que existe.

En la dulzura de la caridad tiene primacía el afecto, pues sólo inicialmente interviene la consideración intelectual. «En estos grados hay orden, y no hay quietud antes del último, ni se llega a éste, sino por los grados intermedios y puestos mutuamente entre sí. Y en el primero tiene fuerza la consideración; pero en los otros, que siguen, domina el afecto. Porque *la vigilancia* considera cuán honesto, cuán conveniente, cuán deleitable es amar a Dios; y como nacida de esto *la confianza* engendra *el placer*, y éste *el arrobamiento*, hasta que se llega a la unión y al ósculo y al abrazo, al cual nos lleve»³⁸.

Caracteriza, pues, a las tres vías dentro de la senda de la contemplación la *inclusión mutua de lo intelectual y lo afectivo*³⁹. Pero la preeminencia total la tiene el afecto

³⁶ Cfr. S. BONAVENTURA, *In Hexaëm.*, coll. II n. 34: «Istud somnium significat mors Christi, sepultura Christi, transitus maris rubri, transitus in terram promissionis».

³⁷ *Tratado de las tres vías o también: incendio de amor*, III 5, trad. cit., p. 43.

³⁸ *Ibid.*, III n. 7, p.45. Cfr. la mística esponsal de Guillermo de Saint-Thierry, por ejemplo en su comentario al *Cantar de los Cantares*, n. 55, trad. esp., Buenos Aires 1979, p. 68: «Indicame, dice, oh amado de mi alma, dónde apacientas tu rebaño, dónde te acuestas a descansar al mediodía». Debemos observar que la virtud y la humildad de la confesión han conducido a la Esposa allí donde no pudo aproximarse la sublimidad de la contemplación cuando, más arriba, reclamaba el beso y se preparaba para el beso del Esposo, es decir, para recostarse sobre el pecho de Jesús, como se recostaba un día aquel discípulo amado que conoció allí el principio *supremo*: «y en el principio, el Verbo, y el Verbo cabe Dios».

³⁹ Cfr. J.-G. BOUGEROL, *Introducción a San Buenaventura*, p. 283: «Por fin, la contemplación, *contemplatio*, conduce, como los dos actos precedentes, a la verdadera sabiduría. Aquí, el elemen-

to, que es principio y fin del movimiento espiritual y que *pasa* por la intelección. No es sino la explicación del primado bíblico de la caridad sobre la fe (I Cor 13).

Buenaventura agrega una distinción en nueve grados para perfeccionarse en la vida espiritual⁴⁰. Es característica notable de su desarrollo el hecho de que la contemplación presente aquí un fuerte temple afectivo con acento en el dolor y la purgación.

Por otra parte, la distinción en nueve grados frente a los siete anteriores muestra la espontaneidad del pensamiento en clave trinitaria de San Buenaventura. En efecto, las «trinidad» no son fácilmente reductibles entre sí, aunque presenten una estricta lógica al nivel sobrenatural, que depende de una profunda experiencia trinitaria interior cuyas correspondencias, aunque sean aún más exactas que las del conocimiento natural, no siempre pueden ser captadas con precisión por este mismo conocimiento, y tanto menos ser expresadas con un sistema, por decir así, formalizado. Se encuentra presente también, en esta doble distinción, un acento notable también en el acto y ejercicio, y en el carácter social de la práctica espiritual⁴¹.

Hay dos grupos de trinitades organizados cada uno según las «tres vías» que conocemos. El espíritu de la última de las dos series de nueve diferencias, además de las notas ya expuestas, presenta una intensificación de los momentos afectivos que comienza por la plenitud del dolor que se extiende al prójimo y afinidades con ciertos pensamientos de Guillermo de Saint-Thierry, especialmente por cuanto concierne a

to afectivo predomina, sin ser el único. La inteligencia trabaja todavía, la voluntad se encamina a la perfección. Pero el carácter propio de la oración afectiva es desplazarse insensiblemente hacia la simplificación. Ahí, más que en los otros dos ejercicios, es importante no desear sino aquello que se puede hacer».

⁴⁰ *Tratado de las tres vías o también: incendio de amor*, III nn. 9-10, trad. cit., pp. 46-47.

⁴¹ *Ibid.*, n. 9, p. 46: «Observa que los grados para adelantar también se pueden dividir de otra manera, según una triple diferencia triplicada, conforme a una triple jerarquía. Pues a cualquiera le son necesarias tres cosas, a saber: *el dolor, la gratitud y la semejanza*, y esto después de la caída. Porque si el hombre no hubiera pecado, le bastarían dos, a saber: *la gratitud y la semejanza: la gratitud* por la gracia; *la semejanza* por la justicia. Pero actualmente es también necesario *el dolor* por la medicina. Pues los pecados cometidos por el deleite no se pueden borrar si no interviene una contribución aflictiva. En *el dolor* debe haber *consideración de los males* por las propias maldades, *recuerdo de las penas* por los padecimientos de Cristo, *petición de remedio* por las miserias del prójimo. En *la gratitud* debe haber *admiración de los beneficios* por la creación de la nada, *anulación de los méritos* por la reparación del pecado, *acción de gracias* por la liberación del infierno. Pues la *creación* fue a su imagen, *la redención* por su propia sangre, *la liberación* hasta a la altura del cielo. En *la semejanza* debe haber *la mirada de la verdad* elevada a las cosas superiores; *el afecto de la caridad* dilatado a las cosas exteriores; *el acto de virilidad* ordenado a las cosas interiores; para que de este modo se verifique la elevación sobre ti por la contemplación de la verdad y esto con la inteligencia por la contemplación de las cosas divinas; con la ciencia, por la consideración de todas las cosas; con la fe formada por el rendimiento de los juicios. Asimismo, la extensión alrededor de ti debe hacerse con diligencia por medio del afecto de amor, y esto por *el deseo* de las delicias del cielo *con la sabiduría*; por *el abrazo* de los seres racionales *con la amistad*; por *el desprecio* de los placeres sensuales *con la modestia*. De igual manera *el ejercicio dentro de ti* debe ser por *el acto de virilidad* y esto por el acontecimiento de cosas difíciles *con el valor*; por la ejecución de cosas laudables *con la magnanimidad*; por el abrazo de las cosas viles *con la humildad*».

la «alegría», o, como diría el cisterciense, «más que alegría»⁴². Otra característica notable es que la purificación se encuentra dentro de la iluminación configurándola por medio de la operación de *vaciamiento* y desapego de todo lo que no es Dios y el prójimo en Dios.

A partir de aquí el texto de Buenaventura adquiere la marcha propia de las exposiciones clásicas en la tradición basada sobre la mística de Dionisio Areopagita, que, como veremos, había determinado ya el núcleo del pensamiento del anterior *Itinerarium mentis in Deum*.

La contemplación tiene un modo positivo y otro negativo⁴³. La amplia explicación del santo franciscano se inserta en la *mirada de la verdad dentro de la semejanza*, o sea, de la *versión de la vía unitiva dentro de la contemplación en su aspecto referido a la verdad*. Tal referencia tiene carácter principalmente afectivo, como todo el ejercicio de la contemplación. Esquemmatizando, Buenaventura resume el carisma propio de los escritos de San Agustín y de Dionisio. Al primero corresponde el modo positivo, al segundo, el negativo. Es verdad, si subrayamos que se trata de servicios distintos en la tradición eclesial. Propiamente hablando, en ambos autores se pueden encontrar las dos formas de contemplación. Debe ser notado también con atención el hecho de que la contemplación, así entendida, se dirige directamente a la Santísima Trinidad.

Al indicarnos que «la primera [manera de contemplación] la trae San Agustín, la segunda San Dionisio», nos hace ver que de algún modo interpreta a San Agustín con la mirada de Dionisio, teniendo en cuenta que la vía de la negación es la más elevada de las dos⁴⁴.

⁴² *Ibid.*, n. 10, p. 47: «Mas la purgación en el dolor, en el cual está la contrición *respecto de ti*, debe ser *dolorosa* por la tristeza a causa de los males que te oprimen a ti mismo, a Cristo y al prójimo. La *compasión respecto de Cristo* debe ser *temerosa* por la reverencia, por los juicios ocultos, y sin embargo verdaderos, aunque inciertos como el tiempo, el día y la hora. La *conmiseración respecto del prójimo* debe ser *clamorosa*. Por la confianza a causa de la protección siempre dispuesta por Dios, por Cristo y por la intercesión de los Santos. *La iluminación en la semejanza*, en la cual está la *visión de la verdad primera* levantada a las cosas incomprensibles, extendida a las inteligibles, vaciada por las creíbles; en la cual está el *afecto de caridad* levantado a Dios, extendido al prójimo y vaciado al mundo; el *acto de virilidad*, levantado a las cosas recomendables, extendido a las comunicables y vaciado a las despreciables. *La perfección en la gratitud*, en la cual está la *vigilancia*, que se levanta al cántico por la utilidad de los beneficios; la *alegría*, que se goza en júbilos por la preciosidad de los dones; la *benevolencia* que se aproxima al abrazo por la generosidad del dante». Cfr. Guillermo de Saint Thierry, por ejemplo en su comentario al *Cantar de los Cantares*, n. 85, p. 99: «En efecto, todo lo que proviene de la fe y la esperanza, de la memoria y de la inteligencia, parece tener alguna inclinación al amor y a la alegría; pero la alegría en el Espíritu Santo, en la plenitud del amor, alcanza un grado de felicidad muy superior al de cualquier otra alegría y encuentra su perfección en aquello que ni ojo vio, ni oído oyó, ni llegó al corazón del hombre en aquella ciudad de Dios, de la que se lee en el salmo: "En ti está la morada de todos los que viven como en la alegría". "Como en la alegría", dice, porque no sólo es alegría, sino más que alegría; esta alegría no tiene nombre, y sólo se le puede llamar "como" alegría, o "más que" alegría».

⁴³ *Tratado de las tres vías o también: incendio de amor*, III 11-14, trad. cit., pp. 47-50.

⁴⁴ *Ibid.*, n.13. En este sentido no parece del todo exacta la observación de J.-G. BOUGEROL, *Introducción a San Buenaventura*, p. 251: «Se puede decir que Buenaventura en el *Itinerarium* ha

Efectivamente, la presentación de la primera manera de contemplación, positiva, «agustiniana», tiene un carácter visiblemente dionisiano. La distinción entre lo común, lo propio y lo apropiado es capital, y, con otros términos, conserva y reconstruye el tenor de la teología del Areopagita. Desde el punto de vista teológico la clave y punto de partida está en lo propio. Se comienza por la misteriosa percepción *sobrenatural* de las Personas divinas (que supone el conocimiento *natural* de la existencia de Dios y de sus atributos, aunque sea de los mismos que se captan en el conocimiento de lo común), se sigue, justamente, por el descubrimiento de los aspectos comunes a las tres divinas Personas, y se termina por ver toda perfección *en Dios*, sobrenaturalmente, según el método de la apropiación⁴⁵.

Tal método no puede ser propiamente «entendido», sino más bien «experimentado» en la profunda unidad de afección y conocimiento que surge de la gracia, que no es, sin embargo, falsa experiencia positivista buscada fuera de Dios⁴⁶. Ese método es el que funda en realidad el descubrimiento de los aspectos comunes y propios⁴⁷. Es

conseguido realizar la síntesis de los esquemas dionisianos y del auténtico pensamiento de Agustín, lo que es tanto más de admirar cuanto que necesitaba invertir la orientación del Pseudo-Dionisio, completamente extraña a su cristocentrismo». Del *Itinerarium mentis in Deum* nos ocuparemos más adelante.

⁴⁵ *Ibid.*, § 7 n. 11: «Advierte que la mirada de la verdad debe ser levantada a las cosas incomprendibles, y éstas son los misterios de la altísima Trinidad, a los cuales somos levantados contemplando, y esto de dos maneras o positivamente o negativamente. La primera la trae S. Agustín, la segunda S. Dionisio. En primer lugar entendemos positivamente que en las cosas divinas hay algunas cosas como comunes, otras como propias y otras como apropiadas las que realmente se hallan intermedias entre éstas y aquéllas. Así, pues, entiende y contempla, si puedes, las cosas comunes acerca de Dios, y mira que Dios es la esencia primera, la naturaleza perfecta, la vida bienaventurada; las cuales tienen la necesaria consecuencia. Fíjate y mira otra vez, si puedes, que Dios es la eternidad presente la simplicidad que llena, la estabilidad que mueve; las cuales cosas tienen igualmente consecuencia y conexión natural. Últimamente observa que Dios es la luz inaccesible, la inteligencia invariable, la paz incomprendible; las cuales cosas no sólo entrañan la unidad de esencia, sino también la perfectísima Trinidad».

⁴⁶ Cfr. *In Hexaëm.* Coll. I: «De qualitativibus in auditoribus divini verbi requisitis et de Christo omnium scientiarum medio», n. 17, p. 332: «Si vero declinamus ad notitiam rerum in experientia, investigantes amplius quam nobis conceditur; cadimus a vera contemplatione et gustamus de ligno vetito scientiae boni et mali, sicut fecit lucifer».

⁴⁷ *Tratado de las tres vías o también: incendio de amor*, III § 7 n.11: «En efecto, la luz, como padre, engendra el resplandor, y el resplandor y la luz producen el calor, de modo que el calor procede de los dos aunque no a modo de prole. Si Dios, pues, es verdaderamente la luz inaccesible, en la que el resplandor y el calor son substancia y persona, verdaderamente en Dios está el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, las cuales cosas son propias de las divinas personas. La mente, como principio, también concibe y produce de sí el verbo, de los cuales emana el don del amor: y esto se ha de encontrar en toda mente perfecta. Si, pues, Dios es la mente invariable, claro es que en el divino Ser está el Principio, el Verbo eterno, el Don perfecto, las cuales cosas son propias de las divinas Personas. También la Paz contiene el nexo de muchas cosas; pero éstas no pueden unirse perfectamente si no son semejantes; y no son semejantes si ambas no proceden de una tercera, o una cosa de otra. Pero en las cosas divinas no pueden proceder ambas cosas de una tercera del mismo modo: si luego es necesario, que si en las cosas divinas hay verdadera paz, esté allí el primer origen, su imagen, la conexión de las dos».

de notar que estos dos aspectos se hallan conexos en la consideración bonaventuriana, generando directamente uno al otro. He aquí cómo ejercita Buenaventura el método susodicho de la apropiación:

«Además, en las cosas divinas hay cosas *apropiadas*, según una triple diferencia. *La primera* cosa apropiada es *la unidad, la verdad, la bondad*. La *unidad* se atribuye al Padre, porque es origen; la *verdad* al Hijo, porque es la imagen, la *bondad* al Espíritu Santo, porque es la conexión. *La segunda* cosa apropiada es *el poder, la sabiduría y el amor*: el *poder* se atribuye al Padre, porque es el Principio; la *sabiduría* al Hijo, porque es el Verbo; el *amor* al Espíritu Santo, porque es el Don. *La tercera* cosa apropiada es *la grandeza, la hermosura y la dulzura*: la *grandeza* se atribuye al Padre por la unidad y el poder; puesto que la grandeza no es más que el poder singular y único. La *hermosura* al Hijo, por la verdad y la sabiduría; ya que la sabiduría contiene *multitud* de ideas, y la verdad *la igualdad*; pues la *hermosura no es otra cosa que la igualdad variada*⁴⁸. La *dulzura* al Espíritu Santo, por la voluntad y la bondad. Donde hay suma bondad unida a suma voluntad, allí hay sumo amor y suma dulzura. Así, pues, hay en Dios *grandeza* terrible, *belleza* admirable y *dulzura* deseable, y aquí hay estado. Este es, pues, el levantamiento por vía *afirmativa*»⁴⁹.

El último párrafo del *De triplici via*, después de haber hecho notar la elevación de la negación por encima de todo tipo de conocimiento, retorna sobre la apropiación subrayando que es imposible un alcance absolutamente negativo de Dios⁵⁰.

Llegamos por fin a lo más perfecto de la contemplación; a su ejercicio por la vía de la negación. Esto significa que carece de verdadero valor de conocimiento sobrenatural toda ejercitación en una dialéctica trinitaria que por sí misma no lleve a la trascendencia de Dios, por más alta sea la experiencia o la conceptualización sobre la que se funde. Dios está siempre más allá mientras dura la vida en este mundo. La vía de la negación es garantía (no única) de la sobrenaturalidad. La negación de que se trata, sin embargo, no tiene un valor unívoco y absoluto. Implica *orden y eminencia*, imposibles sin la participación dinámica de la positividad de la riqueza de Dios que por sí misma tiende a la plenitud de su origen.

El hecho de que el «orden» en la negación implique la presencia de aspectos cuantitativos, a pesar de las apariencias, señala la profundidad de la mirada que se tiene

⁴⁸ A. AGUSTÍN, *De musica* VI 13,38.

⁴⁹ *Ibid.*, § 7 n. 12.

⁵⁰ *Ibid.*, § 7. n. 14, p. 49: «Nota que en la primera jerarquía, la Verdad es *implorada* por gemido y oración, y esto es propio de los Ángeles; *oída* por el estudio y lectura, y esto es de los Arcángeles; *anunciada* por el ejemplo y la predicación, y esto es de los Principados. En la segunda jerarquía la Verdad es buscada por refugio y choque, y esto es propio de las Potestades; *comprendida* por celo y emulación, y esto es de las Virtudes; *asociada* por el desprecio propio y mortificación, y esto es de las Dominaciones. En la tercera jerarquía la Verdad es *adorada* por sacrificio y alabanza, y esto es de los Tronos; *admirada* por el arrobamiento y contemplación, y esto incumbe a los Querubines; *abrazada* por ósculo y amor, y esto es propio de los Serafines. Advierte con cuidado las cosas predichas, porque en ellas está la fuente de la vida». La última expresión del texto: «fuente de la vida» iba a ser utilizada por Dionisio el Cartujo como título de una obra propia. El origen es bíblico: Sal 36:9-10: «Se sacian de la grasa de tu Casa, en el torrente de tus delicias los abrevas; en ti está la fuente de la vida, y en tu luz vemos la luz». Cfr. Pr 13,10: «La lección del sabio es fuente de vida, para sortear las trampas de la muerte».

cuando se llega a este tipo de contemplación. Es necesario negar «más» lo inferior que lo superior. La graduación misma de la perfección de las cosas manifiesta el sentido de la Perfección divina. La plenitud tiende a expandirse hacia abajo y a retornar hacia arriba como condición integrante de la misma plenitud, que es la de Dios.

Buenaventura señala con toda claridad que la negación, si es el método que nos lleva a Dios, debe incluir «excelente afirmación», no, naturalmente, en el sentido de la dialéctica idealista moderna, sino en el de la captación del significado de la misteriosa unión de las creaturas con Dios por los dones de la naturaleza y de la divinización. Dios no es nada de las cosas que son, pero incluye *siempre, toda* su propia perfección.

La raíz de este sublime método de la teología negativa la indica Buenaventura con la expresión original «fuerza ascensional». Tal fuerza tiene caríz marcadamente afectivo pues su núcleo es la caridad. En efecto, nada creado tiene impulso suficiente como para alzarse personalmente, propiamente, hasta Dios si no está ya unido a Dios del mismo modo personal. El centro de tal unión es la caridad, que, como veremos analizando el *Comentario al libro de las Sentencias*, es anticipada por la fe y la incluye en un cierto modo superior [participación de aquél según el cual todas las cosas están en Dios], así como a la esperanza.

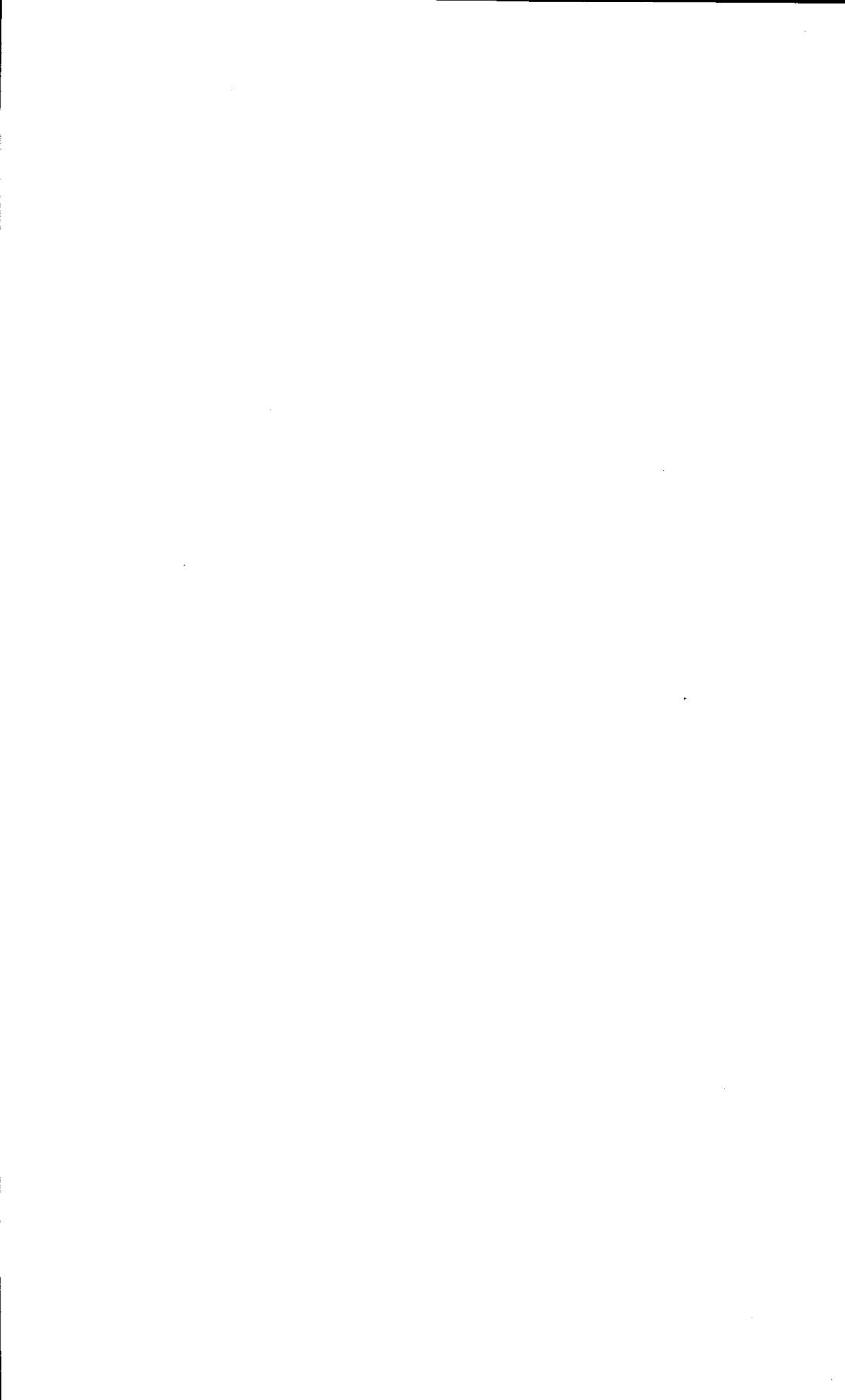
«La otra manera, a saber, según *la vía de negación*, es más elevada, pues, como dice S. Dionisio, *las afirmaciones son incomparadas, y las negaciones verdaderas*⁵¹, pues aunque parecen que dicen menos, dicen más. Y este modo de levantamiento se hace por la negación de todas las cosas, de modo que en esas negaciones haya *orden*, principiando de las inferiores hasta las superiores, y haya también *inclusión de excelente afirmación*, como cuando se dice: Dios no es algo *sensible*, sino *sobresensible*, ni *imaginable*, ni *inteligible*, ni *existente*, sino sobre estas cosas. Y entonces la vista de la verdad es llevada a la oscuridad de la mente, y se eleva más alta y entra más profunda, porque se excede a sí y a todo lo creado. Y este es el nobilísimo modo de elevación sin embargo, para que sea perfecto, preexige otro, así como la perfección preexige la iluminación, y como la negación preexige la afirmación. Pero este modo de subir es tanto más vigoroso, cuanto la fuerza ascensional es mayor y más íntima: tanto más provechoso, cuanto el afecto está más próximo. Y, por lo tanto, es muy útil ejercitarse en ella»⁵².

IGNACIO E. M. ANDEREGGEN

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.
Pontificia Universidad Gregoriana.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

⁵¹ DIONISIO AREOPAGITA, *De cael. hier.* 2,3.

⁵² *Ibid.*, § 7 n. 13, p.50.



SUL DUPLICE FINE DEL MATRIMONIO SECONDO LA DOTTRINA TOMISTA

Ai nostri tempi il matrimonio appare a molti soltanto come una mera convenzione che diventò una forma del costume borghese, ma si palesa frattanto obsoleto cosicché possa essere sostituito da altre forme. Secondo questa opinione pragmatista liberale il matrimonio non ha una essenza determinata definibile, ma è un fenomeno mutabile della convivenza umana, suscettibile di altre forme sempre nuove, p. e. monogame o poligame, nonché eterosessuali od omosessuali.

Intanto, se è un fatto che la unione sessuale tra persone influisca sulla vita intera corporale-psichica-spirituale e diventi una determinata forma di vita, essa comprende indubbiamente in sé un bene morale, il quale non può essere soggetto a qualsiasi cambiamenti. Piuttosto seguirà una certa normatività che si basa nell'essenza dell'uomo. Al contrario quell'opinione liberale che non consente al matrimonio un'essenza costante, la nega anche all'uomo.

Al contrario, si può dire che il matrimonio è un'istituzione che ha sì assunto forme convenzionali proprie dei vari popoli, ma che contiene nondimeno qualcosa di finalità normativa morale, basata sulla natura umana. Nella tradizione etica tomista il matrimonio era sempre considerato come una virtù che ha il suo fondamento nell'uomo e la cui perfezione resta un compito morale. Perciò esso trova anche un'approfondimento ulteriore della grazia divina nel sacramento cristiano, la quale non potrebbe aggiungersi a una mera convenzione. Il presente contributo vuole elaborare la duplice finalità, inclusa nel matrimonio, cioè progenie e amore mutuo, secondo la tradizione aristotelico-tomista, messa oggi in discussione¹.

I. RICUPERO DELLA DEFINIZIONE ARISTOTELICO-TOMISTA DEL MATRIMONIO

1. *Il matrimonio come comunità di amicizia.*

Fin dall'antichità il matrimonio, secondo il suo genere, è definito come una comunità di amicizia. Così in Aristotele, il quale definisce la amicizia come benevolenza mutua tra uomini, augurandosi consapevolmente a vicenda il bene, sotto la forma

¹ A questa discussione interviene in modo molto fruttuoso il volume *Humanae vitae: 20 anni dopo* (Atti 2. Congr. Int. Teol. Morale, Roma 1988), Milano 1989, cui il lettore sia rinviato. Lì si trova anche un mio contributo, pp. 653-659: «Sul matrimonio come virtù morale secondo S. Tomaso d'Aquino».

del virtuoso, o dell'utile o del piacevole². Ora, vi sono tre specie di amicizia secondo le tre specie del desiderabile, cioè del virtuoso/onesto, dell'utile e del piacevole. Però solo quella prima è l'amicizia nel senso proprio, a motivo della virtù, cui si aggiunge nell'uomo virtuoso anche il vero utile e piacevole. Al contrario, le amicizie, motivate solo dall'utile o dal piacevole in se stesso, sono accidentali³.

La forma globale della comunità è quella statale. Essa ha il suo fondamento naturale nell'uomo, che è un «animale sociale», ma include una formazione morale attraverso lo spirito dell'uomo, come compito morale, indirizzato verso un bene comune umano. Le forme speciali di comunità, come quelle della parentela, dei colleghi di professione, degli coniugi ecc., sono determinate forme di amicizia⁴.

2. *Il duplice fine del matrimonio: progenie e amore mutuo.*

Tra le diverse forme di amicizia quella del matrimonio si distingue dalle altre per il criterio della sessualità, con il fine specifico della generazione di progenie, rimanendo salvo il fine generale della comunità di amicizia cui si aggiunge il fine specifico.

Già Aristotele fa attenzione al duplice fine del matrimonio, constatando che esso ha come fine non solo quello naturale della progenie, ma contemporaneamente anche quello della comunità di vita, come una forma determinata di amicizia⁵. Seguendo Aristotele, poi s. Tommaso d'Aquino ha definito il matrimonio⁶ come «comunità umana» (*communitas humana, adunatio aliquorum*), con il duplice fine: primo della «generazione ed educazione di progenie» e, secondo, della «vita domestica» e dell' «amore mutuo». Tommaso aggiunge la «riunione dei corpi e degli affetti», ma non come fine ulteriore, bensì come conseguenza dei fini indicati. Il fine di una vita domestica e dell'amore reciproco corrispondono al genere del matrimonio, come comunità di amicizia in generale, mentre il fine della progenie corrisponde alla differenza specifica. Perciò questo fine deve stare in primo piano, l'altro, rispetto alla comunità di vita, invece in secondo piano, perché riceve solo dal primo fine la sua determinazione specifica quale comunità coniugale. Infatti, nella definizione il genere si rapporta alla differenza specifica come il principio determinabile al principio determinante.

3. *Conseguenze per la forma della vita coniugale.*

Dalla definizione classica del matrimonio, che abbraccia armonicamente i componenti necessari, risultano certe conseguenze per il modo della vita coniugale che vorremmo qui solo menzionare: secondo il suo primo fine, spettando alla progenie,

² ARISTOTELE, *Ethic. Nicom.* VIII 2.

³ *Ibid.* VIII 3.

⁴ Il tema della amicizia viene rivalutato nel mio articolo «Condizioni dell'amicizia oggi», in *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea* (Atti del XXII Convegno Internaz. di Studi Italo-Tedeschi), Merano 1994, pp. 405-423.

⁵ *Ibid.* VIII 14: 1162 a 16-24.

⁶ *Summ. theol.* Suppl. q. 44 a. 1.

il matrimonio può compiersi solo tra persone di sesso diverso, tra uomo e donna, e deve essere portato dalla volontà generale alla progenie. Intanto non si consuma nel rapporto sessuale, ma si dispiega in un rapporto di amore personale, come virtù dell'amicizia. Quindi prende la sua norma dalla bontà dello spirito e richiede fedeltà indissolubile e promozione reciproca a una crescita spirituale e perfezione morale. Ciò esclude un rapporto temporaneo di partner, senza legame obbligante, nonché forme poligame. Inoltre risulta che la sessualità, perché deve essere integrata nel rapporto intero personale di amore, non può realizzarsi fuori del matrimonio.

II. FONDAMENTI ANTROPOLOGICI DEL MATRIMONIO

Per la comprensione completa del matrimonio è necessario risalire al suo fondamento antropologico; infatti alla base della definizione del matrimonio sta quella dell'uomo.

1. *Corpo-anima sensitiva-spirito.*

La questione dell'essenza, rispetto a qualsiasi cosa, mira alle cause costitutive, le quali nell'uomo sono il corpo e l'anima: questa come la causa dell'atto di vita, quello come causa materiale, portatore organico dell'anima, avendo potenzialmente la vita, disposto di riceverla. Poiché, inoltre, nell'uomo si distinguono operazioni vegetative, sensitive ed intellettive, si conclude che siano tre corrispondenti principi di vita nell'anima umana. Lo spirito sa, nell'auto-coscienza, della sua superiorità sugli altri principi, corporale, vegetativo e sensitivo; è consapevole quindi anche di essere superiore degli altri animali nella natura.

Vi sono teorie filosofiche che riconoscono solo cause materiali e negano un'anima spirituale immateriale nell'uomo. Intanto si può obiettare che è sempre lo spirito che forma tali teorie con cui tenta infine di negare se stesso. Ciò contraddice però la sua stessa auto-coscienza con cui è consapevole del suo essere sostanziale immateriale, molto diverso dal corpo e dalla sensitività. Tuttavia non possono più richiamarsi a questa coscienza realistica quelle teorie che restringono la realtà al mero reale materiale. Lo spirito, allora soltanto occupato ancora con oggetti materiali, alieni ad esso, si estrania e diventa alieno anche a se stesso.

Nella risposta alla domanda dell'essenza umana, lo spirito non ne può escludere se stesso, il domandante. Esso è incluso nell'essenza umana; anzi, se ne rivela come il principio più alto. Di ciò testimoniano non solo la sua auto-coscienza immediata, ma anche le proprie operazioni di conoscenza e di volontà. In contrasto con la sensazione analoga degli animali, la conoscenza intellettuale è universale e astratta, capace di afferrare le cause nelle cose. E contrastando con gli istinti la volontà dell'uomo è dotata della libertà e dell'amore degli esseri spirituali, cioè verso se stesso, il prossimo e Dio, dirigendosi al bene in essi.

2. *La definizione dell'uomo come animale razionale: discussione su essa.*

Da queste considerazioni si apre la possibilità di definire l'uomo in conformità con la tradizione aristotelico-tomista, basatasi su una alta auto-comprensione dello

spirito e una epistemologia realistica. Secondo il metodo definitorio che parte dal genere degli animali e procede verso le differenze specifiche tra di loro, la definizione classica arriva a quella differenza decisiva che distingue essenzialmente l'uomo dagli altri animali, cioè l'essere razionale, che esprime la superiorità dello spirito come principio più alto nell'ordine della natura.

La definizione classica è oggi esposta a molta critica, soprattutto dalla parte della psicologia e antropologia empirica che vede l'essenziale dell'uomo piuttosto nella sua natura istintuale, considerando lo spirito solo come una funzione periferica regolatrice degli istinti. Per contro, gli indirizzi esistenzialistici e personalistici mettono in risalto di più il valore proprio dello spirito, con i suoi adempimenti storico-culturali e sociali, ignorando però il suo essere sostanziale. Eppure deve convenirgli come il principio di vita più alto dell'uomo, secondo la dottrina tradizionale e l'autocoscienza dello spirito.

Vi è una critica esistenzialistica alla definizione classica dell'uomo nella sua forma universale astratta che, sembra, non soddisfi l'esistenza concreta dell'individuo, ma si allontani da essa. Tuttavia alla base della critica sta un empirismo che nega affatto un'essenza immutabile nell'uomo o la riduce alla sua stessa esistenza. Nell'accezione tradizionale invece l'esistenza è qualcosa di causato e diverso dalle cause essenziali costitutive. Perciò, nella definizione, la differenza specifica: l'essere razionale, non significa, con la sua universalità, una vaga possibilità generale dell'esistenza umana, bensì mira alla ragione come principio essenziale della vita nell'uomo, la quale vuole effettuarsi —in tutte le intenzioni, decisioni ed azioni— verso l'esistenza concreta che assume in tal modo il carattere dell'umano.

Un'altra critica contesta allo spirito la sua superiorità sugli istinti, assumendo che esso sia «senza potenza» (*ohnmächtig*, nel termine di Scheler ed altri) e dipendente dagli istinti e che domini piuttosto il piacere istintivo. Sorge però l'obiezione grave che nell'uomo, visto da vicino, non vi è un piacere puramente sensuale, poiché viene sempre accompagnato dalla coscienza dello spirito e goduto da esso. Facendo così, lo spirito, nel godimento del piacere illecito, si rende dipendente dagli istinti. Ma aveva la libertà di accettare un piacere istintuale e di goderlo o meno. Vale ancora la constatazione di s. Agostino⁷ che nessuno può costringere la volontà al male se non esso stesso.

Ciò confermano anche pratiche sessuali odierne così perverse come quelle del cosiddetto culto sado-masochistico, nella quale uomini si mostrano estremamente dipendenti dall'istinto sessuale e deboli, perché lo vogliono essere coscientemente: in giochi sessuali p. e. un uomo si abbassa volontariamente ad essere schiavo di una donna come «dominatrice», e si domanda poi se egli sia schiavo veramente, poiché lo voleva. A ciò si può commentare: davvero egli diventò schiavo dell'istinto, proprio perché lo voleva in modo cosciente e volontario, il che dimostra allo stesso tempo la sua volontà libera al male.

E' lo spirito che misura il bene e il male nella coscienza morale con la legge morale che rispecchia l'ordine prestabilito nella natura umana cioè di rispettare nelle azioni e nella vita intera la priorità dello spirito sugli istinti.

⁷ *De libero arbitrio* I. Cfr. il mio trattato *Sintesi di etica generale. Coscienza, libertà e legge morale*, Roma 1994.

Il male non si trova nell'istinto o nella sensitività come tale (è piuttosto buona in se stessa), ma nel suo uso o godimento disordinato dalla parte dello spirito. Così p. e. nudismo e pornografia non sono un problema della sensitività, ma dello spirito che è capace di godere la bellezza corporale di altri, nella relazione sessuale. Ciò non è qualcosa di cattivo di per sé, ma lo diventa solo per il fatto che lo spirito può goderla in modo disordinato, cioè quando e dove e con chi non è lecito. Tuttavia al godimento illecito di un piacere si aggiunge anche un dolore per lo spirito, con angoscia e coscienza cattiva, perché abbandona la sua superiorità. Ma anche ciò avviene volontariamente, facendo della perversione p. e. un gioco sessuale rituale, o una teoria.

3. *Il problema dell'unità e la soluzione.*

Se nell'uomo si trovano più principi costitutivi: cioè corpo e anima, e nell'anima i principi vegetativo, sensitivo e intellettuale, allora si pone il problema di come da essi risulti l'unità dell'uomo. Non soddisfano le soluzioni estreme che cadono o in un dualismo o in un monismo, perché violano i fatti: il dualismo non rispetta l'unità dell'uomo, mentre il monismo non rispetta la pluralità dei principi.

Nelle concezioni dualistiche l'opposizione tra corpo e anima razionale viene assolutizzata, mancando le caratteristiche essenziali di entrambi, nonché l'analogia dell'essere tra loro. Così Descartes definisce l'anima per l'io-penso e la materia per l'estensione⁸. Ma a torto, perché l'anima umana non è pensare per sostanza o essenza, essendo il pensare solo una proprietà, secondo una sua facoltà. Parimenti neanche la materia è estensione per sostanza o essenza, ma l'ha come proprietà. Di fatto la fisica c'insegna oggi che l'energia è un altro stato della materia, non esteso. Se l'estensione fosse un carattere essenziale della materia, allora si potrebbe concludere che l'anima, essendo non estesa, fosse paragonabile con il punto, perché non è esteso. Ciò significherebbe che in un corpo determinato ci potessero essere infinite anime, come anche infiniti punti: una conclusione che J. Eccles suppone in Leibniz⁹ e che non sarebbe giusta; infatti il punto, anche se non esteso, appartiene alla categoria della quantità, l'anima invece alla categoria della sostanza, cosicché, rispetto alle loro essenze, non hanno nulla di comparabile.

I filosofi antichi furono più sapienti nella questione rispettiva, definendo l'essenza del corpo e quella dell'anima, per quanto uniti negli animali e nell'uomo, così che la materia è potenza riguardo all'anima, perché capace di ricevere una formazione (vivificante) da essa, e l'anima è causa formale o atto riguardo alla materia, capace di formarla come organismo¹⁰. In tal modo materia o corpo e anima, nonostante la loro diversità essenziale, rimangono in una coordinazione, cioè come potenza e atto, che

⁸ Nelle *Meditationes de prima philosophia* (1641), I e II.

⁹ In K. POPPER-J. ECCLES, *The Self and its Brain*, Berlin 1977, pp. 148ss.

¹⁰ Cfr. anzitutto il testo fonte di ARISTOTELE, *De anima* II 1-2. Una interpretazione dettagliata offre la mia edizione *Aristoteles. Über die Seele*, Hamburg 1995 (=Meiners Philosophische Bibliothek 476).

sono due modi complementari dell'essere. Certo, il corpo umano di per sé è già una realtà in atto, ma si rapporta di nuovo potenziale rispetto all'atto della vita, cioè dell'essere del vivente, p. e. dell'uomo, il quale è causato dall'anima. Così si spiega l'unità dell'uomo. Analogamente anche l'anima è una unità complessa, nella quale i principi inferiori si rapportano ai superiori come la potenza all'atto. Così la sensitività, sebbene già in se stessa un principio reale in atto, è potenziale rispetto al principio intellettuale, che si sovrappone come il principio decisivo della vita umana in atto.

4. *Il matrimonio come unità da due principi, di uomo e donna.*

Ritornando al tema del matrimonio, dobbiamo discutere prima un problema che concerne i due sessi, il maschile e femminile, e poi chiarire la questione del duplice fine.

Secondo la concezione tradizionale si osserva, nel matrimonio, una certa subordinazione della donna all'uomo che è il capo della famiglia. Nel cristianesimo questo aspetto fu approfondito attraverso la comparazione paulina dell'uomo come capo della donna con Cristo come Capo della Chiesa¹¹. Questa concezione viene considerata oggi da molti come antiquata e obsoleta. Non si inquadra più nel nostro tempo, il quale si pronuncia con insistenza per l'eguaglianza della donna con l'uomo. Ma la discussione rispettiva spesso non prende atto che l'eguaglianza concerne uomo e donna in quanto uomini o persone, mentre l'essere uomo e l'essere donna si distinguono dall'essere uomo. La differenza sessuale non è una differenza essenziale; in caso contrario ambedue non sarebbero uomini. Essa significa piuttosto una proprietà degli uomini che hanno analogamente comune con gli animali. La priorità dell'uomo nel matrimonio non tocca dunque la posizione eguale della donna in quanto uomo o persona, ma concerne il fine speciale del matrimonio, la sua unità e perfezione.

Inoltre sembra che la concezione antica della priorità dell'uomo non sia solo condizionata da quei tempi; infatti le corrisponde un principio generale, anche comprensibile metafisicamente, secondo cui dovunque si trova un'unità complessa da due principi, l'uno dev'essere subordinato all'altro. Se entrambi fossero coordinate egualmente, non potrebbe risulterne un'unità. Poiché il matrimonio si basa sulla polarità tra il sesso maschile e femminile, occorre trovare una certa subordinazione, riguardo al fine specifico del matrimonio.

In *I Cor* 11,2ss., s. Paolo consiglia la veletta per la donna, sconsigliandola per l'uomo, da ragioni teologiche e antropologiche, dalla natura dell'uomo e della donna e dal buono costume. La veletta è un simbolo della subordinazione della donna all'uomo davanti al pubblico: qui ambedue devono presentarsi con una voce, quella dell'uomo, in virtù di autorità maggiore.

In *Eph* 5,21ss., la priorità dell'uomo riguarda la santificazione nella vita comune coniugale. Ambedue devono santificarsi e a vicenda, ma occorre che l'uomo rappresenti Cristo, essendo così di maggiore autorità. L'ordine di cui si tratta è qui un principio di unità e perfezione del matrimonio in santità cristiana. La priorità del-

¹¹ Si veda *I Cor* 11,3.

l'uomo sulla donna sta in analogia con la priorità di Cristo sulla Chiesa con cui è unito, nonché con la priorità di Dio Padre sul Figlio incarnato con cui è uno.

Quindi si palesa che una relazione tra partner omosessuali non può condurre all'unione del matrimonio. Del resto, come dimostrano le statistiche, tali relazioni sono di breve durata e cambiano spesso. Inoltre descrizioni di relazioni omosessuali manifestano che i compagni mostrano contrasti del maschile e del femminile, nel comportamento, come una sorta di sostituzione della mancante opposizione sessuale tra uomo e donna.

III. SULLA RELAZIONE TRA I DUE FINI MATRIMONIALI

1. *Problema di priorità rispetto al duplice fine del matrimonio: priorità inversa dei fini sull'aspetto antropologico.*

Andiamo adesso a discutere i due fini, contenuti nella definizione tradizionale del matrimonio, per chiarire il loro rapporto di priorità; infatti essa nomina come primo fine la progenie e come secondo fine l'amore personale vicendevole. Contro ciò oggi sorge una critica insistente, soprattutto dal punto di vista personalistico, che pone l'essenza dell'uomo nelle sue attività personali. Secondo la concezione personalistica la natura umana come tale ancora sotto-personale, istintivo, se lo spirito non si eleva su essa con le sue attività spirituali culturali e socio-politiche. In queste l'uomo crea se stesso come persona. In tale prospettiva anche il matrimonio, con le sue attività personali acquisisce un alto significato. A ciò dovrebbe corrispondere l'amore personale come primo fine del matrimonio, non la procreazione progenie.

La critica concerne il problema in quale rapporto l'essere sposo o l'essere sposa sta con l'essere personale dell'uomo stesso. Infatti secondo la critica ambedue sembrano coincidere cosicché il primo fine del matrimonio si troverebbe nell'auto-realizzazione degli sposi in quanto persone. Tuttavia, si pone la questione se tale visione del matrimonio non lo sovraccarichi di significato, perché l'essere sposi non è identico con l'essere uomo o persona. Molti uomini vivono celibi e nondimeno realizzano pienamente il loro essere umano. Anche nei casi dei divorziati la vita continua e deve avere ancora un senso di vita umana.

Per risolvere il problema ci sembra inevitabile distinguere tra la vita matrimoniale e la vita totale dell'uomo, nella quale si inserisce sia la vita matrimoniale sia quella celibe. Pertanto anche il fine del matrimonio deve essere più limitato del fine della vita umana in generale che si chiama tradizionalmente «fine ultimo». Esso abbraccia tutte le virtù umane; si chiama anche la perfezione e felicità dell'uomo, mirando a una destinazione trascendente che si compie nella fede cristiana totalmente (nell'unione con Dio, al di là della morte).

Al contrario, il matrimonio è una virtù determinata, come forma di una amicizia, che si stabilisce tra uomini di diverso sesso, con il fine della progenie. Perciò questo fine viene messo in primo piano, perché è specifico di tale forma di amicizia, a differenza dell'amore personale come fine secondario.

Rispetto dunque al matrimonio si evidenzia questo ordine dei fini. Non significa un disprezzo dell'amore personale, ma risulta dall'ambito più ristretto del matrimonio dinanzi alla vita umana in totale. Con il secondo fine il matrimonio sorpassa il suo ambito limitato verso la dimensione della vita totale dell'uomo.

Rispetto all'essere uomo «l'ultimo fine» si trova nella sua perfezione, nelle virtù formate dallo spirito, in conoscenza e amore. L'amore nella perfezione dell'uomo non è solo quello verso il coniuge, ma piuttosto verso ogni uomo e verso Dio. Nella prospettiva antropologica dunque la priorità dei due fini si inverte: per l'uomo in quanto tale il fine ultimo, cioè primo, è l'amore personale, mentre il fine della progenie si aggiunge come secondo, quando entra nel matrimonio.

Se compariamo la definizione del matrimonio con quella dell'uomo, le relazioni dei termini si incrociano: ciò che appartiene al genere nella definizione del matrimonio —l'amore umano— si riferisce nella definizione dell'uomo alla differenza specifica —l'essere razionale—. E viceversa: ciò che appartiene alla differenza specifica nella definizione del matrimonio —la progenie— si riferisce nella definizione dell'uomo al genere —l'essere animale—. In altre parole: il matrimonio mostra il suo alto significato, come una via possibile alla realizzazione della vita umana, se viene visto nella sua limitatezza, ma visto nella sua limitatezza. In conclusione, la critica summenzionata risulta dal fatto che essa non distingue le due prospettive diverse, quella matrimoniale e quella umana in generale. Negli indirizzi filosofici indicati dei nostri tempi la vita dell'uomo si consuma nelle sue attività, in azioni, mentre la tradizione aristotelico-tomista distingue da esse la vita (con i suoi gradi di perfezione), come distingue in generale dal movimento l'essere stesso. Quegli indirizzi moderni, invece, restringono l'essere persona alle attività personali, mentre la tradizione lo vede nell'essere sostanziale dell'uomo stesso, anche se riconosce che la persona si realizza solo nelle sue attività.

I due fini matrimoniali devono essere considerati nella loro connessione. Né il fine nell'amore personale amichevole da solo effettua già il matrimonio, né il fine della progenie da solo; infatti di per sé qualcuno può avere più amicizie ed avere progenie da più persone. Solo la connessione dei due fini fonda il matrimonio come legame indissolubile di una persona ad un'unica altra. In tal modo il rapporto spirituale personale di amore diventa un rapporto tra due persone di sesso diverso e conduce alla loro unione corporale, la quale si limita soltanto ai due coniugi, perché integrata nel loro rapporto intero personale di amore.

2. *Il rapporto del matrimonio all'essenza dell'uomo.*

In seguito mettiamo in rilievo il riferimento del matrimonio all'essenza dell'uomo. Si manifesta già dai testi fonti che considerano il matrimonio come forma di amicizia. Aristotele rileva che il rapporto amichevole dell'uno all'altro è lo stesso del rapporto di ciascuno a se medesimo. Auguriamo all'altro amico lo stesso bene che a noi stessi, poiché siamo amici anche a noi stessi. La considerazione conduce al «sé», l'essenza comune dell'uomo. Questa è in ciascuno la sua natura intellettuale o spirituale, la quale in uomini buoni che sono amici è realizzata (attuata) e amabile. Perciò

l'uno amico vede nell'altro «l'altro sé» (ἕτερος αὐτός) che gli è altrettanto amico che il suo¹². E' notevole che Aristotele parla di «ciascuna ragione», attribuendo la ragione a ciascun individuo.

Inspirato da questi testi Manl. Sever. Boezio, un conoscitore eccellente di Aristotele, ha definito la persona come «sostanza individua di natura razionale»¹³. Inoltre, l'interpretazione di Averroè nel Medioevo è falsa secondo cui vi sarebbe solo un'unica ragione per tutti gli uomini.

IV. COMMENTO A OPINIONI ATTUALI SU UN MATRIMONIO SENZA FINALITÀ

Oltre alla critica summenzionata, riguardo alla dottrina tomista del duplice fine del matrimonio, vi sono oggi opinioni su forme matrimoniali senza finalità che vorremmo ancora discutere brevemente.

1. *Sul normale e anormale rispetto all'uomo; la sua finalità immanente e trascendente.*

E' caratteristico di tali opinioni che, rispetto al matrimonio, non amettono più una distinzione tra forme normali o anormali, perché non riconoscono più la natura spirituale dell'uomo, neanche un fine o senso della vita, basata su essa.

Il fine della vita, che è anche il bene morale, si trova nella realizzazione dell'essenza umana, secondo l'ordine essenziale nell'uomo, con la subordinazione del corpo e dell'istinto allo spirito, e con la superiorità di quest'ultimo. Ciascuno dei principi subordinati ha la sua finalità parziale che serve alla finalità superiore dello spirito. Perciò questo non può assentire a nessuna opinione che nega la sua superiorità o mette il fine dell'istinto al primo piano. Essendo sempre lo spirito che forma tali opinioni, esse equivalgono a un'auto-mutilazione o auto-distruzione cui deve resistere. Quando si nega la progenie come fine naturale del matrimonio, lo spirito può assentire, perché vuole riconoscere la finalità disposta nella natura e sostenerla.

Il fine della vita umana o la perfezione (in tutte le virtù), sotto la guida dello spirito, rivela un aspetto immanente e uno trascendente. S. Tommaso d'Aquino ha definito «l'ultimo fine», secondo entrambi gli aspetti, come «beatitudine» e come «Dio»¹⁴; infatti la perfezione dell'uomo significa la realizzazione della sua natura spirituale, in contatto con la prima causa trascendente, Dio, cui l'anima umana è diretta per natura fin dall'inizio.

In discussioni attuali sulla parificazione delle relazioni omosessuali con quelle eterosessuali, secondo cui le relazioni omosessuali sarebbero da considerare altrettanto «normali» e «matrimoniali» come quelle eterosessuali, mancano criteri di giudizio basati sulla natura umana. Si trascura soprattutto che la differenza dei sessi non è solo corporale, ma anche psichica, e perciò dell'intera persona; infatti include una

¹² *Ethic. Nicom.* IX 4: 1166 a 10-12.

¹³ In *Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 3.

¹⁴ *Summ. theol.* I-II q. 1ss.

complementarietà verso una comunità di vita. Pertanto il matrimonio può essere solo eterosessuale, distinguendosi, a questo riguardo, dalle altre forme di amicizia. Se si favorisce il «matrimonio» omosessuale, si ignora proprio la stretta unità tra corpo e anima su cui insistono tanto la psicologia e antropologia moderne, spesso criticando la concezione dualistica che spaccerebbe l'uomo in corpo e anima, perdendo la sua unità.

2. *Sulla relazione tra piacere e fine.*

Nelle opinioni che considerano ogni forma di relazione sessuale, sia omosessuale sia eterosessuale, come «normale», il criterio del normale e del lecito è la sola soddisfazione piacevole, con il piacere come l'ultimo fine.

Certo, il piacere è una componente importante della vita, e non mancarono, nella storia della filosofia, i tentativi di elevare il piacere come il proprio fine della vita, o come il bene. Tuttavia tale edonismo fu rifiutato già da Platone e Aristotele: infatti il fine si trova in una perfezione o virtù, nella realizzazione di un bene o di un compito o funzione secondo disposizioni naturali. Ciò vale in tutti i campi della vita, anche in quello sessuale. Quando una funzione viene compiuta secondo la disposizione naturale, come quella della generazione, con il fine di procreare nuova vita, si presenta un piacere. Esso accede al fine compiuto, quasi come indice del successo del compimento, essendo di per sé diverso dal fine¹⁵. L'edonismo erroneamente considera il piacere, che accompagna il fine compiuto, come fine stesso, corrompendo così il fine, perché questo vuol essere compiuto non per il piacere, ma per il suo bene interno. Anche l'atto sessuale possiede una finalità interna, non per un piacere, ma compiendo una funzione importante nella natura, è accompagnato dal piacere.

Se si assolutizza il piacere, il fine va perduto. Allora si cerca il piacere ad ogni costo, sia nella relazione eterosessuale sia in quella omosessuale, fino ad abizzuarsi ad atteggiamenti bisessuali. Facendo così, la sessualità viene disintegrata dalla finalità della progenie e dalla vita umana in generale.

3. *Sull'opinione di una sessualità polivalente.*

Presupponendo che non vi sia una natura umana, una certa opinione viene alla conclusione che ciascuno dovrebbe crearsi il suo fine di vita; la sessualità, non avendo nessuna finalità interna di progenie, sarebbe «polivalente» e disposta ad essere finalizzata a diversi progetti (personali, culturali, sociali) della vita. Fra di essi potrebbe essere incluso anche quello della progenie, ma non come fine primario o esclusivo.

Questa opinione si appoggia su fatti biologici e psicologici secondo cui nell'uomo la sessualità non è così «fissata» (p. e. da tempi di frega ecc.) come negli altri animali, ma specificamente aperta. Si richiama anche alle pratiche degli omosessuali. Contro ciò, però, si deve mantenere la natura essenziale immutabile dell'uomo, per-

¹⁵ Si veda *Ethic. Nicom.* X 5.

ché intellegibile all'intelletto/spirito che appartiene ad essa. Lo spirito comprende se stesso come dato a sé, non come creato da sé. Inoltre, esso comprende la sua superiorità nell'uomo, come fatto e come compito morale.

Parimenti lo spirito comprende la natura istintiva, con la sessualità, come subordinata, specificamente non-fissata, aperta, ma non nel senso di essere indeterminata nella sua finalità sessuale o di essere polivante. La natura istintiva possiede piuttosto tale finalità in modo determinato, ma si mostra aperta per essere formata e guidata dallo spirito. Infatti essa ha bisogno di essere coltivata ed educata, per essere integrata nella vita intera personale. Il fenomeno che nell'uomo la sessualità è specificamente indeterminata, viene falsata dall'opinione summenzionata che da questo fenomeno conclude che la sessualità non avrebbe nessuna finalità interna alla generazione. Al contrario, l'antropologia tradizionale può spiegarlo bene, la quale mantiene la finalità immanente della sessualità, ma le riconosce una certa disponibilità ad essere formata da parte dello spirito.

Lo spirito è consapevole della sua posizione superiore alla sessualità e della possibilità o del compito morale di formarla o personalizzarla. La prassi omosessuale non lo soddisfa. Trascurando la finalità interna della sessualità (verso la generazione di vita nuova), non mostra una responsabilità per il compito dello spirito.

Rapporti su pratiche omosessuali non confermano che la sessualità umana sia polivalente o senza finalità, ma solo che sia formabile, con la possibilità di venir deformata. Ciò accade quando essa non è più formata e guidata dallo spirito, perché questo ha lasciato la sua funzione di guida. In tal modo esso permette poi anche una soddisfazione sessuale in contatti omosessuali, sebbene a ciò non può assentire, perché quella pratica sia contro l'ordine intellegibile della natura. Nel caso inverso lo spirito può formare la sessualità, quando cerca di proposito la relazione sessuale con una persona dell'altro sesso e la sostiene con la volontà principale della generazione di nuova vita. L'abitudine esercita una grande potenza. Se guidate dallo spirito, si fanno abitudini buone, senza tale guida invece cattive. Ma lo spirito ha bisogno, anch'esso, di guida e insegnamento; infatti deve acquisire buone conoscenze sulla natura dell'uomo e di se stesso.

HORST SEIDL

Pontificia Università Lateranense.



LA CONCEPCIÓN DEL ESPACIO EN LA FÍSICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. PROLEGÓMENOS

En el siglo XX se ha repetido hasta el cansancio que la teoría de la relatividad enunciada por Albert Einstein ha asestado un golpe mortal a la doctrina del espacio absoluto testada por la así llamada *física clásica*. Ya nadie duda de ello. La fisicomatemática posterior ha progresado sobre esta base: no hay razones para seguir sosteniendo la existencia de un espacio absoluto tal como ha sido descrito en los *Principia* de Newton, pues el espacio, conforme al esquema del universo bosquejado en la teoría de la relatividad, es algo esencialmente relativo¹. Ahora bien, ante este dictamen de la teoría de la relatividad, muchos han creído que la sentencia de Einstein habría sido el resultado de una elucubración fisicomatemática aplicada a las cosas del mundo de la naturaleza. En nuestra opinión, con prescindencia de las intenciones que pudieran haber inmanecido al espíritu de Einstein al momento de emprender la confutación de este aspecto de la física clásica, su doctrina relativa a la relatividad del espacio, inversamente, reviste un carácter formalmente filosófico, si bien no ha sido desarrollada mediante el recurso a un método filosófico explícito. De hecho, la posición de Einstein, aunque probablemente éste no haya tenido conocimiento de ello en tales circunstancias, ha vuelto a exhumar la defenestración que Aristóteles y Santo Tomás de Aquino habían formulado contra la concepción mecanicista del espacio, cuyos máximos exponentes en la Edad Antigua, según consta, fueron los filósofos presocráticos Demócrito y Leucipo.

La teoría de la relatividad afirma que el espacio no es absoluto, sino relativo. Sin embargo, compenetrado de las densas problemáticas que hacia comienzos del siglo XX inquietaban al gremio de los fisicomatemáticos, Einstein se ha expedido parcamente en torno de una aporética previa que condiciona la propia elaboración de los

¹ La exposición paradigmática de la concepción del espacio absoluto se halla en I. NEWTON, *Naturalis philosophiae principia mathematica*, scholion post definitiones, Amstelodami 1723, p. 9. Cfr. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 3. Aufl., Berlin 1922-1923, trad. españ. de W. Rocas: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, México-Buenos Aires 1953-1956, t. II, pp. 396-473; E. A. BURTT, *The Metaphysical Foundations of Modern Science. A Historical and Critical Essay*, New York 1954, trad. españ. de R. Rojo: *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna. Ensayo histórico y crítico*, Buenos Aires 1960, pp. 269-280; y A. STEICHEN S. I., «Über Newtonslehre vom Raum»: *Scholastik* IV (1929) 390-401.

razonamientos ordenados a establecer si el espacio es algo absoluto o relativo, a saber: ¿existe positivamente en la naturaleza eso que llamamos *espacio*? Si existe positivamente en el ámbito de las cosas naturales, ¿qué modo de ser le concierne? Si, a su vez, tuviera un determinado modo natural de ser, ¿en qué estriba su quiddidad? Esta aporética ha sido abordada más bien tangencialmente por Einstein, pero no se puede negar que le ha impreso una locuacidad suficiente como para poner de relieve que, en el fondo, lo que aquí se halla en juego es la misma existencia del espacio *in rerum natura*.

A nuestro entender, esta faz decisiva del pensamiento de Einstein sobre el espacio permanece inexplicablemente postergada por la multitud de ensayos que rememoran sus máximos aportes científicos pasando por alto que el punto neurálgico de la teoría de la relatividad, en aquello que atañe a la cuestión del espacio, no consiste en el mero rechazo del espacio absoluto de Newton, sino, precisamente, en la desestimación de su existencia natural o, si gusta, de su entidad física². Desde ya, no se comprendería correctamente la tesis de Einstein sobre el espacio si no se captara que éste, según la teoría de la relatividad, carece de límites porque no radica en ninguna extensión pertinente a los cuerpos naturales y, al mismo tiempo, porque su finitud depende intrínsecamente del *quantum* finito predicado en términos geométricos de los cuerpos matemáticos en tanto sean tomados como modelos dúctiles para la aplicación de los cálculos de la mecánica en orden a la medición de las cosas sobre las cuales la ciencia positiva vuelca sus consideraciones: el desplazamiento local, la distancia, las relaciones entre la traslación de los cuerpos y la duración de sus movimientos, etc. Einstein tenía plena conciencia de la imposibilidad de afirmar la existencia de dimensiones espaciales fuera de este marco geométrico, i. e., el campo donde quedan circunscritas todas las indagaciones sobre la matematicidad de su ilimitación y de su finitud.

La geometricidad del espacio einsteiniano ha sido indicada por Paul Couderc con estas palabras: «Diez años antes de la Relatividad, Michelson, Fitzgerald y Lorenz habían supuesto que cada objeto se contrae en el sentido de su movimiento [...] Esta contracción real, idéntica para todos los cuerpos, independiente de la substancia y de su rigidez, aparecía muy extraña: una columna de gas enrarecido se contraería exactamente como una regla de acero. A su vez, la Relatividad vislumbra una contracción, pero muy diferente de la precedente: se trata de *una propiedad métrica del espacio-tiempo*»³. Estamos, pues, frente a un modelo matemático que apunta a una descripción física del movimiento sustentada en una adaptación de la geometría de Riemann: «Al desarrollar la teoría de la relatividad general, Einstein creyó necesario adoptar una geometría de Riemann cuatridimensional. Sin embargo, en lugar de una

² Por más que no sea inexacta, es, empero, demasiada estrecha la reducción de la noción de espacio contenida en la teoría de la relatividad a este compendio redactado recién cuando tal teoría comenzaba a hacer furor en los medios filosóficos y fisicomatemáticos: «*L'espace einsteinien est sans bornes mais n'est pas infini*» (L. FABRE, *Une nouvelle figure du monde. Les théories d'Einstein*, nouv. éd., Paris 1922, p. 38). El subrayado es del autor.

³ P. COUDERC, *La relativité*, 6e. éd., Paris 1949 (=Que Sais-Je? 37), pp. 66-67. El subrayado es nuestro.

cuarta dimensión espacial, Einstein hizo del *tiempo* la cuarta dimensión. No hay nada misterioso u oculto en ello, significa simplemente que cada suceso que tiene lugar en el Universo es un suceso que ocurre en un mundo cuatridimensional de espacio-tiempo, es decir, se puede describir mediante tres coordenadas espaciales y una temporal»⁴. El problema de si la cuatridimensionalidad del modelo matemático einsteiniano del espacio-tiempo, inspirado en la geometría de Riemann, tiene o no un correlato natural en el mundo exterior, ha movido a Bachelard a sugerir que tampoco la teoría de la relatividad ha escapado a la orientación general de la fisicomatemática moderna encaminada a describir el espacio en términos que, habiendo partido de una abstracción geométrica formal, parecen culminar en un esquema dominado por un tenor metafórico⁵. La divergencia entre esta concepción del espacio y aquella otra sostenida por Newton y sus seguidores es, pues, notoria.

Sabemos que entre los estudiosos reina la discrepancia cuando les toca pronunciarse sobre la entidad del espacio newtoniano y, por lógica consecuencia, acerca de si la crítica que le dirigiera la teoría de la relatividad de Einstein afecta solamente el carácter absoluto que Newton le había atribuido o, en adición a ello, si esta crítica también es extensiva a la aparente substancialidad que el espacio ostentaría en sus obras. Algunos piensan que, para Newton, el espacio sería una substancia natural⁶. Otros entienden que este autor nunca le habría otorgado un estamento óntico que excediese el nivel de un ente de razón formado en nuestra mente a partir de la experiencia humana de las cosas materiales de este mundo⁷. No faltan quienes estiman que el sentir newtoniano permanecería en la penumbra en razón de la ausencia de afirmaciones firmes e inequívocas al respecto⁸. Pero lo cierto es que el pensamiento de Newton no sólo es ambiguo, sino que, además, en algunas ocasiones se ha arremado al borde del desvarío, sobre todo al haber deseado hacer del espacio un *sensorium Dei* que acabaría identificándose con la inmensidad del ente divino, pues Dios, según Newton, «dura siempre y está presente en todas partes, y existiendo siempre y en todas partes, constituye la duración y el espacio, la eternidad y la infinidad»⁹. La reacción de Leibniz contra esta faceta de la doctrina de Newton y la encendida apología que de ella ha confeccionado su discípulo Samuel Clarke han desembocado en una de las más célebres polémicas filosóficas del siglo XVII; una polémica, asegura Cassirer, en la cual no se debe ver una simple confrontación de las teorías personales de Newton, Leibniz y Clarke sobre el espacio, sino más bien «la línea di-

⁴ M. GARDNER, *The Relativity Explosion*, new ed., New York 1985, trad. españ. de J. Vilá: *La explosión de la relatividad*, Barcelona 1994, p. 97.

⁵ Cfr. G. BACHELARD, *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*, Paris 1937 (=Bibliothèque de Philosophie Contemporaine), p. 115.

⁶ Cfr. L. SKLAR, *Space, Time and Spacetime*, Berkeley 1976, pp. 182-183.

⁷ Cfr. J. ECHARRI S. I., «Newton, ¿fue realmente newtoniano...?»: *Theoria* I (1952) 164-167; e ID., *Philosophia entis sensibilis*, n. 177, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae 1959, p. 175.

⁸ Cfr. A. CASSINI, «¿Por qué el espacio y el tiempo no son sustancias? Evaluación de un argumento leibniziano»: *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXI (1995) 308-309 nota 4.

⁹ I. NEWTON, *Naturalis philosophiae principia mathematica*, L. III, schol. gener., p. 483. Cfr. P. HOENEN S. I., *Cosmologia*, n. 68, ed. 4a, Romae 1949, pp. 96-98.

visoria que separa dos campos y dos tendencias fundamentales de la cultura científica¹⁰. Pero la concepción del espacio absoluto, a despecho de aquello que no pocos suponen, no es original de Newton, pues, en rigor, ya antes había sido especulada con detenimiento por Isaac Barrow, Henry More y Robert Boyle.

Esto vuelve a replantear uno de los interrogantes más difíciles de responder en torno de los antecedentes históricos que pudieran haber alimentado los fundamentos matemáticos de la física clásica: ¿qué nexos ha mantenido Newton con la escuela platónica que floreció en la Universidad de Cambridge durante las mismas jornadas en que le cupiera estudiar y enseñar en las aulas del Trinity College, es decir, con aquella escuela de la cual Henry More ha sido el máximo exponente? La pregunta parece ineludible a la luz del interés del platonismo cantabrigense en la fisicomatemática de Descartes y en las relaciones que vislumbraba entre ésta y la doctrina de Platón sobre las ideas y los entes aritméticos y geométricos¹¹.

De cualquier manera, cuesta bastante percibir por qué la cuestión de la existencia y de la naturaleza del espacio no es afrontada abiertamente por quienes hablan acerca de él en forma constante. El veterano relegamiento de la consideración de este asunto arroja la impresión de que la generalidad de los hombres estaría convencida de que la existencia del espacio en el mundo de la naturaleza sería algo *per se notum*; una cosa cuya evidencia no sólo no requeriría ninguna prueba, sino que tampoco admitiría el menor cuestionamiento. Todos los hombres aluden a él como a algo que se yerguería ante nosotros exhibiendo una manifestación tan patética de su estar siendo en acto, y aun de su misma esencia, que no tendría caso el andar perdiendo el tiempo procurando averiguar si existe *in rebus* y qué es en sí mismo. Es indudable que raramente hemos de encontrar a alguien que no piense que contamos con una evidencia inmediata el espacio y de una certeza casi infalible en derredor de su ser natural.

Si es comprensible que el conocimiento científico siempre avance presuponiendo verdades preconocidas, ya que nada podemos conocer a partir de la nada, pues la nada es radicalmente incognoscible, también es comprensible que las ciencias particulares procedan presuponiendo la verdad de sus principios. Dado que los objetos de toda ciencia particular son sus conclusiones —nunca sus principios—, se explica, luego, que en estas ciencias se juzgue ya del todo averiguada la verdad de sus axiomas. La biología, por ejemplo, estudia los cuerpos vivientes, obrando de ese modo bajo la presuposición de que existen cosas vivientes, de donde no le compete demostrar la existencia de entes de tal género. Pero no solamente a los biólogos, sino incluso a cualquier hombre le sonaría ridículo el que se ponga en duda la existencia de entes

¹⁰ E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, trad. cit., t. II, p. 404.

¹¹ Además de Henry More (1614-1687), los principales representantes del neoplatonismo de Cambridge han sido Benjamin Whichcote (1610-1683), Ralph Cudworth (1617-1688), John Smith (1618-1652) y Nathanael Culverwel (¿†1651?). Una sucinta reseña de esta escuela filosófica británica puede leerse en W. R. SORLEY, *A History of English Philosophy*, New York-London 1921, pp. 74-101. Vide etiam F. UEBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 3. Teil: «Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts», 12. Aufl. hrsg. von M. Frischeisen-Köhler und W. Moog, Berlin 1924, S. 260-261.

vivientes, por lo cual la biología presupone confiadamente que este principio —existen cosas vivientes— se halla absolutamente fuera de toda discusión. Extendemos estas consideraciones porque hay motivos para pensar que algo similar sucede con las teorías filosóficas, matemáticas y fisicomatemáticas del espacio. Los filósofos, los matemáticos y los fisicomatemáticos parecen explayarse sobre el espacio con el mismo criterio palpable en el ejemplo de la biología recién anotado, por cuanto en sus exposiciones se presupone casi invariablemente que esto denominado *espacio* tendría un ser natural cabalmente aprehendido hasta en nuestros más rudimentarios y elementales conocimientos sensoriales e intelectivos.

Propuesto aporéticamente el problema de la existencia del espacio, dos problemas sucedáneos se instalan con prontitud en nuestra mente: por un lado, el problema de por qué los hombres mencionamos permanentemente el espacio en nuestras más variadas locuciones vulgares y científicas; por otro, el problema de qué entidad ha de atribuirse a eso que nombramos con el empleo del sustantivo *espacio* en caso que le asignemos un modo de ser concreto en el mundo de la naturaleza exterior. Obviamente, estos dos problemas adquirirían una estatura aporética formal si se llegara a demostrar que el espacio existe efectivamente como una cosa positiva, como algo que tendría ser en acto *in rebus*. Pero, ¿qué ocurriría en el caso de que alguien probara la inexistencia del espacio en el mundo exterior, en las cosas de la naturaleza? Menudo interrogante, porque entonces aquellos problemas cobrarían una envergadura insólita y aun desconcertante.

Para cerciorarnos de la magnitud formidable del problema que surgiría de confirmarse que el espacio carece de ser natural, baste tan sólo imaginar qué suerte correría el conjunto de la filosofía de la naturaleza y de la fisicomatemática sistematizadas en función de la supuesta existencia natural del espacio. En dicha circunstancia, quizás no habrá de faltar quien se atreva a sugerir que los esbozos teoremáticos de estas ciencias deberían replantearse integralmente *ex ovo* y, por si ello fuera poco, sería necesario, por otra parte, someter a una revisión exhaustiva no menos de veintisiete siglos de historia del raciocinio apodíctico. Tampoco habrán de faltar aquéllos que habrán de alertarnos sobre esta otra consecuencia: nuestro intelecto no resistiría la visión de un panorama de tamaña devastación, por lo cual alegrarán que sería conveniente seguir adelante dejando todo tal como ha estado hasta ahora. Pero la razón epistémica, gracias a Dios, odia con una fuerza irrefrenable la comodidad; por eso no tolera ni siquiera la posibilidad de que a alguien se le ocurra insinuar que debería desistirse de la búsqueda de la verdad para no perturbar la tranquilidad de los espíritus apoltronados.

Como nadie lo había hecho durante los dos siglos precedentes, Einstein ha venido a sacudir la concepción comunísima del espacio que se había impuesto en la física clásica desde Newton en más. Veamos, pues, qué sugestivo grado de coincidencia muestra su recusación de la entidad natural del espacio con la especulación física desenvuelta por Santo Tomás de Aquino durante el esplendor de la escolástica medieval, mas sin caer en el engaño de quienes pudieran creer que la formulación de la teoría einsteiniana de la relatividad habría respondido a los mismos intereses filosóficos que han inspirado las meditaciones del Doctor Angélico.

2. TOMÁS DE AQUINO FRENTE A LA TRAMA HISTÓRICA Y CONCEPTUAL DEL PROBLEMA FILOSÓFICO DEL ESPACIO

Los escritos de Santo Tomás de Aquino traslucen su seguridad acerca de las dificultades que entraña la organización de una teoría científica del espacio destinada a satisfacer las exigencias de la filosofía de la naturaleza. Dos razones nos llevan a esta afirmación: en primer término, Santo Tomás abrigaba la seguridad de que la entronización del vocablo *espacio* en el lenguaje humano ha dependido de una serie de percances que desde el vamos le han otorgado una significación conflictiva; y, en segundo término, tenía a la vista que poco a poco se había ido privilegiando un interés por el espacio que ha redundado en el relegamiento progresivo de la especulación física sobre el lugar. Ambas razones se pueden apreciar en los diversos textos de Santo Tomás que no aluden al espacio como a algo que ostente una entidad claramente definida, sino más bien como a una cosa bastante extraña, cuya existencia ha sido propuesta por ciertos *tenentes sententiam de spatio*, y que, después de transcurrido un tiempo prolongado, parece haber adquirido carta de ciudadanía tanto en el habla ordinaria de los hombres cuanto entre las inquietudes de los filósofos.

Anotemos desde el vamos que con las expresiones *tenentes sententiam de spatio*, *ponentes opinionem de spatio et vacuo* y otras similares que iremos consignando a lo largo de este trabajo, el Aquinate ha querido aludir a una fuerte tendencia cultural, acaudillada particularmente por algunos filósofos de la antigüedad, que sostiene con énfasis la entidad del espacio como una cosa dotada de una existencia positiva en la naturaleza exterior. Se puede incluso sospechar que en dicha tendencia Santo Tomás entreveía una corriente de pensamiento enucleada en una verdadera escuela filosófica.

Al margen de las prevenciones que Santo Tomás ha exteriorizado en torno de la significación filosófica de la palabra *espacio*, él mismo la ha empleado con asiduidad sumándose a una costumbre ya instaurada desde épocas muy distantes. Como sucede en el lenguaje del común de los hombres, también Santo Tomás a veces se ha referido al espacio en un sentido metafórico; por ejemplo, al decir que el demonio incita a algunos hombres a precipitarse en el pecado, aunque no estén cerrados todos los «espacios» para escapar a sus astucias¹². Otro giro metafórico de la alusión al espacio es aquél utilizado para mencionar un proceso racionante donde se verifica un modo lógico de predicación, a la manera de los *spatia immediata* oportunamente señalados en los *Analíticos posteriores* de Aristóteles¹³.

¹² «Diabolus praecipitat aliquem in peccatum, et licet det spatium, tamen vult praecipitare in aliud» (*In Evang. Matth.*, cap. 27, lect. 1). Cfr. *In Epist. ad Gal.*, cap. 4, lect. 1.

¹³ «Sed ita quod B praedicetur de C et de D secundum hoc commune, quod est A; et si iterum insit A secundum aliquod commune, et iterum illi communi secundum aliquid aliud, procedetur in infinitum in mediis. Sequitur igitur quod inter duo extrema, quae sunt C et B, cadant infiniti termini medii. Hoc autem est impossibile: ergo non necesse est, si idem insit pluribus, quod semper in infinitum insit eis secundum aliquid commune; quia necesse est quod deveniatur ad aliqua *spatia infinita*, idest ad aliquas immediatas praedicationes, quas [Aristoteles] appellat *spatia*» (*In I Post. analyt.*, lect. 36, n. 4). Cfr. lect. 32, n. 7; lect. 35, nn. 9-10; et lect. 36, n. 10. Vide ARISTOTE-

En las obras de Aristóteles, precisamente, Santo Tomás ha podido encontrar varias expresiones relativas al espacio que denuncian la vastedad de la significación metafórica que esta voz había alcanzado en la antigüedad¹⁴. Aristóteles había aseverado que el bien, según opinan ciertas personas, ocupa un «espacio incompleto» y que en algunos regímenes civiles los ricos llenan los «espacios» que dejan libres los nobles, que es una forma alegórica llamada a expresar la sustitución plutocrática de la aristocracia. También ha echado mano al nombre *espacio* para aludir a una posición de relevancia en la vida pública, de dignidad en el orden social y de lugar destacado de una cosa dentro de un compuesto substancial; para indicar el ámbito en que algo tiene cabida dentro de una serie continua o en una escala jerárquica y aun para anunciar que los signos lingüísticos instituidos por los hombres son el «espacio» gramatical donde se forman los entimemas¹⁵.

La literatura de Santo Tomás atestigua que en sus días ya se había difundido abundantemente el recurso al nombre *espacio* con el fin de mencionar las regiones geográficas y astrales donde se ubican muchas cosas y suceden numerosos acontecimientos. También en esto había sido precedido por Aristóteles, quien ha apelado reiteradamente a tal variante del concepto de espacio; v. gr., los terremotos se dan en espacios o zonas afectadas por la agitación de las aguas de un mar embravecido o en formaciones geológicas caracterizadas por suelos agrietados y por la proliferación de cavernas. Las regiones vecinas al Polo Norte y al Polo Sur, decía el Filósofo, constituyen espacios inhóspitos para el desarrollo de la vida de los hombres y de muchos otros animales. Por este lado, el espacio es asimilado a una superficie terrestre que sirve de medio ambiental o *habitat* de los vivientes que pululan en nuestro planeta. Pero la razón de espacio se predica asimismo del emplazamiento de las ciudades y de los conglomerados urbanos, una cara de la organización social por la cual Aristóteles siempre ha manifestado una inquietud singular en sus obras sobre la evolución de la convivencia humana en el marco de la *πόλις*¹⁶. El Estagirita ha concedido igualmente al espacio una condición relativa con respecto a la posición de algunas cosas; así, en relación con un cuerpo existe un espacio a diestra y otro a siniestra. También los extremos exteriores del cuerpo de un animal son vistos como espacios, como «la parte de afuera» de sus moles, lo cual viene a coincidir con aquella superficie que está en contacto inmediato con su piel. Aristóteles ha considerado, además, que el ámbito de la boca de los animales incluye una cavidad espacial. De modo semejante, la ana-

LES, *Analyt. post.* A 22: 84 a 29 - b 2, et 23: 84 b 3-14, donde los *spatia* aludidos por Santo Tomás corresponden a los «intervalos inmediatos» (ἄμεσα διαστήματα) mencionados en la lógica resolutoria del Estagirita.

¹⁴ Cfr. H. BONITZ, *Index aristotelicus*, s. v. χώρα: *Aristotelis opera*, ex recensione I. Bekkeri edita Academia Regia Borussica, Berolini 1831-1870, vol. V: 859 a 35 - b 34.

¹⁵ Cfr. *Hist. anim.* A 6: 490 b 23; *De part. anim.* Γ 4: 665 b 18-27; *Magna moralia* B 7: 1204 a 35; *Polit.* Γ 13: 1283 a 32, Δ 4: 1294 a 19, E 7: 1307 a 29; *Rhet.* B 24: 1401 a 6 et Γ 17: 1418 b 16.

¹⁶ Cfr. *Meteorol.* B 5: 362 a 33-34, B 8: 366 a 25-26; *Hist. anim.* E 11: 543 b 25-28, Θ 12: 596 b 26, Θ 29: 607 a 14, I 41: 628 b 10; *De generat. anim.* Δ 2: 767 a 28; *Polit.* B 5: 1263 a 37, B 6: 1265 a 20, B 8: 1267 b 34, Γ 14: 1285 b 8, E 7: 1307 a 2, Z 4: 1319 a 33, H 5: 1327 a 5, et H 10: 1329 b 39 - 1330 a 33. Vide etiam *De mundo* 6: 398 b 7.

tomía de otros animales revela la existencia de un espacio interior a los conductos uterinos de las hembras, un conjunto de vísceras en cuyo medio se cumplen las funciones sexuales y reproductivas¹⁷.

Santo Tomás ha acogido la significación regional del espacio rememorando un pasaje bíblico donde se relata que el arcángel Rafael ha acompañado a Tobías «per multa terrarum spatia»¹⁸. También le era manifiesto que San Juan Damasceno había hablado del cielo como de un cuerpo repleto de aire, sin intersticios vacíos, que cubre «totum illud spatium quod est ab aquis usque ad orbem lunae»¹⁹. El mismo significado lo hallamos en aquellos otros pasajes aquinianos donde se alude a la rarefacción del agua, un movimiento que la lleva a ascender «ad aliquod spatium aeris [...], ut quando vapores eleuantur»²⁰.

La consideración de la atmósfera terrestre nos impulsa a referirnos a una suerte de espacio revestido de los rasgos típicos del medio en que se producen los fenóme-

¹⁷ Cfr. *Hist. anim.* A 2: 525 b 13, Δ 2: 526 b 31, E 5: 541 a 2; *De part. anim.* B 6: 652 a 16, Γ 9: 671 a 29, Δ 8: 684 a 25, Δ 11: 690 b 21-23 et 691 a 16. El texto del tratado *De generatione animalium* Δ 2: 767 a 28, ya citado en la nota precedente, donde Aristóteles expresa la necesidad de una armonía o de una afinidad sexual entre machos y hembras en vistas de la fecundidad, incluye una cláusula complementaria que reza: Διαφέρει δὲ καὶ χώρα χώρας εἰς ταῦτα καὶ ὕδωρ ὕδωτος διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας; pero no parece convincente que esta oración haya sido traducida felizmente diciéndose que «Il y a également, de ce point de vue, des différences de pays à pays, d'une eau à une autre, pour les mêmes raisons» (ARISTOTE, *De la génération des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris 1961 [=Collection des Universités de France], p. 146a), pues con ello, a nuestro entender, queda obnubilada la significación del espacio, aun metafórica, a la cual ha recurrido el Estagirita en tal ocasión.

¹⁸ *In II Sent.* dist. 8 q. 1 a. 4 q. 4a obi. 1a. Vide Tob V 1-22. En las últimas ediciones de la Vulgata no aparece la voz *spatium* en este texto veterotestamentario (cfr. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, divisionibus, summariis et concordantiis ornata denuo ediderunt complures Scripturae Sacrae professores Facultatis theologiae Parisiensis et Seminarii Sancti Sulpitii, Romae-Tornaci-Parisiis 1927, pp. 472-473; et *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*. Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata, e Civitate Vaticana 1979, pp. 710-712); no obstante, todo el contexto de este capítulo del libro de Tobías trasunta una referencia tácita a ciertos «espacios» o regiones por los cuales se transita y donde se permanece y se reposa.

¹⁹ *Summ. theol.* I q. 68 a. 4 resp. El texto del Damasceno: *De fide orthod.* B 6: PG XCIV 884. No es inusual que Santo Tomás hable de un cierto *espacio medio* «quod est inter caelum et terram» (*In Iob*, cap. 26). En igual sentido: «Caelum empyreum est locus angelorum, animarum et hominum [...] Raritas et densitas sunt aequivoce dicta in isto corpore [=caelo empireo] et in aliis corporibus; sicut etiam ponunt astrologi, inter duas sphaeras, quae non possunt scindi, esse aliquod spatium repletum corpore divisibili, cum in isto spatio sit motus planetarum, secundum motum epicycli» (*In II Sent.* dist. 2 q. 2 a. 2 ad 5um). «Quidam dicunt quod ignis ille [cfr. II Petr III 5-7] ascendit usque ad summitatem spatii continentis quatuor elementa, ut sic elementa totaliter purgentur et ab infectione peccati, quo etiam superiores partes elementorum sunt infectae; et etiam a corruptione, quia elementa secundum omnes partes sui corruptibilia sunt [...] Huiusmodi autem impuritates praecipue sunt circa terram usque ad medium aeris interstitium; unde usque ad illud spatium ignis ultimae conflagrationis elementa purgabit» (*In IV Sent.* dist. 47 q. 2 a. 2 q. 3a resp.).

²⁰ *In II Sent.* dist. 14 q. 1 a. 1 obi. 4a.

nos estudiados por la meteorología. Es el «*spatium aeris in quo nubes condensantur*»²¹, el «*spatium aeris nubilosum*»²², el mismo espacio que transitan las aves al emprender sus vuelos²³. La significación geográfica del espacio se delata todavía más patente en las páginas donde Santo Tomás describe el curso de los ríos cuyas aguas surgen de sus manantiales, corren por sus cauces, se sumergen debajo de un terreno permeable y después vuelven a emerger a la superficie²⁴. Del mismo modo, se conciben como espacios las regiones que existen en las vecindades de los polos de las estrellas, las distancias mensurables por la medida griega de los estadios, las dimensiones de los cascos urbanos y hasta la totalidad del área que ocupa la corteza del globo terráqueo²⁵.

Es sorprendente, sin embargo, que Santo Tomás se haya apartado en muchas oportunidades de la significación del espacio como una dimensión próxima o remotamente relacionada con el lugar, con el *ubi* y con el *situs* haciendo intervenir su medida en la misma concepción cuantitativa del tiempo. Por más que el pensamiento humano escogite las nociones de tiempo y de espacio como dos entidades distintas y distinguibles entre sí y que, por tanto, no pueden ser confundidas mutuamente, Santo Tomás no ha tenido inconvenientes para hablar de un *espacio de tiempo*, esto es, de una dimensión de la duración y de la medida del movimiento que de algún modo admitiría una cierta conmensuración en función de intervalos considerados no ya en un sentido temporal, sino espacial, aunque más no sea a causa de nuestra necesidad de valernos de la imaginación y de expedientes intelectuales ficticios para referirnos a la medida de la sucesión temporal. Esto permite entender por qué Santo Tomás ha insistido en las alusiones al *spatium temporis*, algo que, a simple vista, da la impresión de hallarse en contravención con nuestras más elementales concepciones del mundo físico y que, en algún aspecto, parece anticipar bastante sugerentemente la noción central de la teoría de la relatividad de Einstein, es decir, aquélla que reúne en una misma unidad de medida al tiempo y al espacio²⁶. Pero el Aquinate no se ha ame-

²¹ *Summ. theol.* I q. 68 a. 1 ad 1um.

²² *Summ. theol.*, loc. cit., a. 3 resp.

²³ «Aves ad modicum spatium aeris supra terram elewantur; nec videtur conveniens quod totum aliud spatium aeris vacuum vita remanerat» (*De spirit. creat.* a. 7 obi. 3a).

²⁴ «Contingit in quibusdam fluminis, ut fontes a quibus originem habent, sub terram intrent postquam per aliquod spatium fluxerunt, et iterum in aliis locis erumpant» (*In II Sent.* dist. 17 q. 3 a. 2 ad 5um).

²⁵ Cfr. *In Iob.* cap. 36; *In Threnos Ierem.*, cap. 31, lect. 12; *In Epist. ad Hebraeos*, cap. 9, lect. 1; *In I De caelo et mundo*, lect. 25, n. 4; et *In II De caelo et mundo*, lect. 28, n. 3.

²⁶ Sigue pendiente aún la compulsión de este criterio tomista de una dimensión espacial del tiempo con el plexo espacio-tiempo propuesto por Einstein cuando ha formulado su teoría especial de la relatividad; mas ello no ha de ser posible si previamente no se somete a un examen severo el problema de la misma existencia del espacio *in rerum natura*, pues la fisicomatemática contemporánea, que por necesidad suscribe una concepción predominantemente geométrica del espacio, no está en condiciones de poder dilucidar esta cuestión fundamental de la física, dado que se trata de una aporía que sólo se puede resolver con arreglo a una elucidación filosófica, i. e., a una argumentación que pertenece por derecho propio a la filosofía de la naturaleza o, si se quiere, a aquella misma ciencia que Aristóteles, Santo Tomás y el conjunto unánime de los autores anti-

drentado ante esta dificultad, seguramente porque la obligación de exponer las doctrinas científicas de una manera congrua con el lenguaje imperante a veces le ha aconsejado la tolerancia del uso de inflexiones semánticas no del todo correctas, si bien sabía de sobra que esta clase de arbitrariedades lingüísticas, a su debido momento, requieren las aclaraciones pertinentes de parte del hombre de ciencia.

En las obras de Santo Tomás notamos que éste, como lo hacemos todos los hombres en nuestro lenguaje ordinario, ha recurrido a menudo al término *spatium temporis* para significar la distancia o el *lapsus* que media entre sucesos conmensurables según su anterioridad y su posterioridad. Así, los postpredicamentos *prius* y *posterius* a veces son entendidos de este modo: lo anterior sería un «espacio» temporalmente precedente a un acontecimiento; en el lado opuesto, lo posterior sería el «espacio» sucedáneo. Pero un espacio cualquiera de tiempo, obviamente, siempre posee una dimensión determinada, aunque los hombres podamos imaginarlo y pensarlo sin necesidad de estipular con exactitud su extensión, como cuando lo mencionamos sin atribuirle una cantidad expresa; por ejemplo, aludiendo a algo que sucede según una duración indefinida o, como dice en este caso el Aquinate, «secundum certum temporis spatium»²⁷. Si preguntamos cuánto espacio de tiempo insume la duración

guos y medievales han denominado *physica* o *philosophia secunda*. Cfr. A. EINSTEIN, *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, 23. Aufl., Braunschweig-Wiesbaden 1992, passim, pero sobre todo el § 26: «Das raum-zeitliche Kontinuum der speziellen Relativitätstheorie als euklidisches Kontinuum», S. 60-61; ID., *The Meaning of Relativity*. English translation by E. Plimpton Adams, E. G. Straus and S. Bargmann, 5th ed., Princeton 1956 (=The Stafford Little Lectures of Princeton University), p. 30; y A. EINSTEIN-L. INFELD, *The Evolution of Physics*, New York 1938, trad. españ.: *La evolución de la física*, Barcelona 1993, pp. 160-168. Véanse también L. FABRE, *Une nouvelle figure du monde*, pp. 40-42; et P. COUDERC, *La relativité*, pp. 113-115.

²⁷ «[Christiani] Non enim ponimus ante mundum infinita spatia temporis, cuius sit necesse accipere proportionem ad tempus sequens, sed antequam mundus inciperet, sola Dei simplex aeternitas fuit» (*In VIII Phys.*, lect. 3, n. 3). «Sed hoc non est credibile, quod motus solis, praecipue quo movetur motu proprio, possit in tam brevi spatio percipi, cum vix etiam in multis diebus sentiantur» (*In II De caelo et mundo*, lect. 12, n. 6); «Iterum secundo sequeretur quod non esset quale spatium temporis ab ortu solis usque ad maximam exaltationem eius, quando maxime appropinquat capitibus nostris, spatio temporis quod est usque ad occasum» (*Ibid.*, lect. 26, n. 10). «Manifestum est enim quod motum diurnum omnia astra eodem temporis spatio peragunt» (*In I Meteorol.*, lect. 5, n. 6). «Et hanc opinionem habuit Cratylus, qui ad ultimum ad hanc dementiam devenit, quod opinatus est quod non oportebat aliquid verbo dicere [...] Breviori autem spatio digitum movebat» (*In IV Metaphys.*, lect. 12, n. 684). «Vtrorumque autem horum principiorum vestigium quoddam apparet in ipsis naturalium rerum operationibus. Nam quod talia naturae opera fiant cum quadam transmutatione, et secundum certum cuiusdam temporis spatium, provenit ex corpore caelesti, per cuius motum temporis mensura definitur» (*De occult. operat. nat.*, circa medium). «Supposito quod illa consuetudo de dilatione solutionis usque ad spatium trium mensium, sicut proponitur, sit ad commune bonum mercatorum, scilicet pro expediendis mercationibus, et non in fraudem usurarum introducta [...]» (*De empt. et vendit.* 1). «Non ergo potest quantumlibet spatium determinari, parvum vel magnum tempus, quo finis mundi, in quo Christus et Antichristus expectantur, expectetur» (*Contra impug. Dei cultum et relig.* V 5). «Passio quorundam martyrum sit brevi spatio finita» (*De verit.* q. 26 a. 6 obi. 8a). «Nam ea quae certo temporis spatio secundum naturam aguntur, ad motum caeli reducuntur sicut ad causam, per quam temporum spatia mensurantur» (*De potent.* q. 3 a. 10 resp.). Cfr. *In Iob*, cap. 7, 9, 22 et 41; *In Evang. Matth.*,

de un día, se nos responderá: «dies vocatur spatium vigintiquatuor horarum»²⁸. El cuerpo de Jesús fue albergado en el vientre de la Virgen María a lo largo de un espacio de tiempo de nueve meses, ya que, en cuanto hombre, los atributos de su naturaleza humana no difieren de aquéllos que participan comúnmente todos los animales racionales²⁹. Un siglo es un espacio de tiempo que dura cien años, o bien el tiempo durante el cual vive una generación completa de hombres³⁰. Pero algunos hablan del siglo como de un espacio de tiempo todavía más dilatado, a la manera en que los partidarios de la herejía milenarista le asignan la duración de un milenio: «Spatium mille annorum a quibusdam saeculum dicitur»³¹. Según una antigua tradición, también se dice que el Apóstol San Pablo predicó el cristianismo en España durante un espacio de tiempo que insumió dos años³². Digamos, por fin, que el espacio que contiene la duración total del cielo contiene igualmente la duración íntegra de todo el tiempo del universo, pues no hay tiempo alguno fuera del espacio temporal de la duración de las cosas sujetas al movimiento³³.

Otras expresiones semejantes de Santo Tomás corroboran esta acepción del espacio como una extensión dimensiva capaz de conmensurar la cantidad propia del tiempo³⁴. Desde un punto de vista físico, tal acepción ofrece no pocos obstáculos

cap. 25, lect. 2; cap. 28, lect. 1; *In Evang. Ioannis*, cap. 1, lect. 5; cap. 6, lect. 2 et 6; cap. 8, lect. 8; cap. 16, lect. 5; *In I Sent.* dist. 8 q. 2 a. 1 ad 5um; *In IV Sent.* dist. 47 q. 1 a. 1 q. 3a ad 3um; *Quodlib. V* q. 11 a. 1 resp.; *Quodlib. IX* q. 5 a. 1 sed contra 3; *Summ. c. Gent.* III 122; *Summ. theol.* I-II q. 89 a. 6 obi. 3a; II-II q. 147 a. 7 ad 3um; III q. 34 a. 1 obi. 1a, et q. 68 a. 3 resp.

²⁸ *Summ. theol.* I q. 69 a. 1 ad 5um. Cfr. *In Evang. Matth.*, cap. 12, lect. 3; *In III Sent.* dist. 21 q. 2 a. 2 ad 5um; *In IV Sent.* dist. 9 q. 1 a. 4 q. 2a resp.; *Summ. theol.* I q. 68 a. 1 ad 1um, q. 74 a. 3 ad 7um; et III q. 53 a. 2 ad 3um.

²⁹ «Christus ex Virgine processit naturali ordine quantum ad aliquid, scilicet quod conceptus est ex foemina, spatio novem mensium, dicitur natus» (*In Epist. ad Rom.*, cap. 1, lect. 2). Cfr. *Summ. c. Gent.* IV 83.

³⁰ «Saeculum dicitur spatium rei temporalis» (*In Epist. ad Hebraeos*, cap. 1, lect. 1). «Saeculum est spatium seu duratio generationis aut memoriae hominum» (*In Epist. ad Philipp.*, cap. 4, lect. 2). «Est autem saeculum spatium mensurans periodum rerum» (*In Epist. ad Titum*, cap. 2, lect. 3). «Saeculum intelligitur spatium unius generationis [...] Per saeculum saeculi [intelligitur] immensum spatium temporis» (*De potent.* q. 3 a. 17 ad 23um).

³¹ *In V De div. nomin.*, lect. 1, n. 627. «Quidam Christiani haeretici [=Millenaristae ...] qui ponentes regnum Christi futurum in terris terrenum per mille annos, in ipso spatium temporis dicunt [...]» (*Summ. c. Gent.* IV 83). Cfr. *In Primam Epist. ad Corinth.*, cap. 15, lect. 8.

³² «Et in illo spatio [=biennio] dicunt eum [=Sanctum Paulum] in Hispania ivisse» (*In Epist. ad Rom.*, cap. 15, lect. 3).

³³ «Spatium continens totam durationem caeli, quod est spatium totius temporis [...]» (*In I De caelo et mundo*, lect. 21, n. 9).

³⁴ E. gr.: «Deus enim dedit Iudaeis post passionem Christi spatium poenitentiae per quadraginta annos, nec conversi sunt» (*In Epist. ad Thessal.*, cap. 2, lect. 2). «Ad repraesentandum secundum crucifixionem, qua a militibus hora sexta post trium horarum spatium [Christus] crucifixus est [...]» (*In IV Sent.* dist. 12 q. 3 a. 2 q. 3a exp. textus). «Spatium unius anni expletur» (*De verit.* q. 22 a. 13 resp.). «Oportet igitur in specie humana non per parvum tempus insistere promotioni proles, sicut in avibus, sed per magnum spatium vitae» (*Summ. c. Gent.* III 122). «Non est autem magnum temporis spatium quod est ab hora sexta, in qua communiter comedere consueverunt, usque ad horam nonam, quae ieiunantibus determinatur» (*Summ. theol.* II-II q. 147 a. 7 ad 3um).

para su adecuada comprensión, pues cualquier filósofo de la naturaleza se las vería en figurillas si se abocara a querer probar que esto llamado *espacio*, cuya existencia en la naturaleza exterior ya de por sí es motivo de no pocas controversias, pudiera contener, además, dimensiones aptas para servir de medida del tiempo. Pero la mención del espacio como medida del tiempo no solamente se encuentra entre las expresiones de un teólogo y filósofo de la talla de Santo Tomás, sino que, en adición a ello, forma parte de las locuciones adoptadas de un modo virtualmente definitivo por la lengua del común de los hombres³⁵.

Es notorio que todas las alusiones de Santo Tomás al espacio registradas hasta aquí dependen de una verbalidad que no obedece a ningún parámetro filosófico. Santo Tomás se ha explayado como lo hemos consignado porque las costumbres lingüísticas destilan la fuerza de una ley, lo cual no implica que los filósofos queden eximidos de la obligación de suministrar los esclarecimientos imprescindibles para evitar que el empleo *ad placitum* de nuestras palabras desnaturalicen la significación de los conceptos depositados en la mente de los hombres. En consecuencia, es menester que la noción de espacio sea inspeccionada en una instancia formalmente científica a los fines de observar si guarda alguna coherencia con la verdad de las cosas que compete investigar al espíritu epistémico enderezado al conocimiento de sus esencias.

Se trata, sin duda, de una tarea que demanda el despliegue de un esfuerzo considerable, pues hay razones de fuste para sospechar que el concepto de espacio se forma en nuestro intelecto mediante su complicidad con algunos procesos imaginativos que no siempre parecen tener correlatos objetivos en el mundo exterior, según hemos de verlo más abajo. Baste pensar que la misma noción de espacio infinito, por ejemplo, no pasa de ser una mera noción, ya que un espacio tal carece de toda existencia fuera del entendimiento humano, i. e., *in rerum natura*. Esta problemática merece un análisis pormenorizado, sobre todo después de haberse tomado conciencia de la oscuridad que latía en la pintura del espacio legada por la física clásica, pero que apenas en parte ha sido desnudada por la crítica que contra ella ha dirigido la teoría especial de la relatividad de Einstein y de quienes han hecho suyos sus enunciados.

Santo Tomás ha anticipado algunos defectos de la física clásica que, en gran medida, son secuelas de la perturbación del concepto de fisicomatemática o, mejor aún, de la matematización integral de la física impuesta por Descartes en el pensamiento del siglo XVII y en las centurias posteriores.

³⁵ Valgan estas palabras de Péguy para ratificar lo dicho: «C'est là une idée moderne; c'est là une méthode toute contemporaine, toute récente; elle ne peut nous paraître ancienne, et acquise, et déjà traditionnelle, à nous normaliens et universitaires du temps présent, que parce que nous avons contracté la mauvaise habitude, scolaire, de ne pas considérer un assez vaste *espace de temps* quand nous réfléchissons sur l'histoire de l'humanité» (CH. PÉGUY, *De Jean Coste*, nouv. éd., Paris 1947, p. 53. El subrayado es nuestro). También Heidegger ha aceptado este modo de medir espacialmente el tiempo; v. gr., cuando ha declarado que el *Dasein* desenvuelve su mundanidad esencial ejerciendo la temporalidad de su existencia en un *Zeitspanne* cuyos extremos son el nacimiento y la muerte: «Das Dasein durchmißt die ihm verliehene Zeitspanne zwischen den beiden Grenzen dergestalt, daß es, je nur im Jetzt "wirklich", die Jetztfolge seiner "Zeit" gleichsam durchhüpft» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen 1967, S. 373).

3. EL ESPACIO COMO RECEPTÁCULO UNIVERSAL

Todos los hombres imaginan y conciben el espacio como un receptáculo capaz de acoger algo, sea esto un cuerpo sensible, como lo es el de todas las sustancias materiales que pueblan nuestro mundo, sean las relaciones de distancia entre los cuerpos matemáticos que pueden ser objetos de mediciones geométricas. De un modo genérico, se entiende por espacio aquello apto para contener un número cualquiera de cosas corpóreas, trátase de un número pequeño o grande y aun infinito. Santo Tomás no desconocía que tal es su acepción más divulgada, por lo cual nada estorba para que podamos afirmar, por ejemplo, que una «magna multitudo in parvo spatio comprehendi potest»³⁶. Algunas cosas, en cambio, requieren un receptáculo de dimensiones amplias y aun enormes para obtener sus locaciones³⁷. De acuerdo a lo anotado en el párrafo anterior, esta acepción se extiende incluso a la concepción del espacio temporal, pues también la misma eternidad es mirada a la manera de un receptáculo de tiempo que abarca y desborda la duración de todo tiempo finito, como lo es aquél que mide el movimiento de las sustancias materiales³⁸.

El hombre no se desprende de la imaginación y de la concepción del espacio como de un receptáculo ni siquiera en aquellos casos en que existe una imposibilidad física de que algo actúe verdaderamente como un espacio o, si se prefiere, en aquellos casos en que, habiendo un verdadero receptáculo, éste no puede revestir la condición de un espacio dotado de una extensión determinada, por más que lo concibamos, lo imaginemos y lo nombremos como tal. Santo Tomás lo ha declarado sin ambigüedades al negar que el lugar constituya un espacio cuyas dimensiones propias estarían determinadas por los extremos de un cuerpo continente: «Nullum est spatium inter extrema [corporis] continentis»³⁹. Más adelante hemos de ver que esto es así porque las dimensiones cuantitativas del lugar no permiten que allí mismo puedan tener cabida dimensiones espaciales que se le adicionen o se le superpongan.

Para entender esta tesis tomista, tomemos el ejemplo de una botella: este recipiente contiene un lugar interior que lo ocupa o puede ocuparlo un líquido. Allí las dimensiones locales tienen sus extremos en la superficie del cuerpo continente que se halla en contacto inmediato con el cuerpo líquido que está o puede estar contenido en ese lugar; sin embargo, las únicas dimensiones cuantitativas que existen en tal ámbito son exclusivamente las dimensiones del cuerpo continente —el lugar— y aquellas otras del cuerpo en él contenido o contenibile.

Santo Tomás no ha admitido que en los ámbitos donde los cuerpos están localizados puedan existir otras dimensiones fuera de las dimensiones del lugar y del cuerpo en él contenido, de donde tampoco hay razones para ver allí un espacio dotado de dimensiones propias que se agregarían o sustituirían a aquéllas. No obstante, al

³⁶ *In IV Sent.* dist. 44 q. 1 a. 4 q. 4a ad 1um.

³⁷ «Oportet maximum esse spatium in quo ignis ille [=inferni] continetur» (*In IV Sent.* dist. 44 q. 3 a. 2 q. 3a obi. 3a). Cfr. *Ibid.*, dist. 47 q. 2 a. 2 q. 3a resp.

³⁸ Cfr. *In I De caelo et mundo*, lect. 21, n. 9.

³⁹ *In IV Phys.*, lect. 6, n. 2.

haber negado que las dimensiones del espacio puedan coexistir con las dimensiones del lugar o con aquéllas de un cuerpo que lo ocupe, Santo Tomás no ha negado que podamos imaginar y concebir el espacio como un cierto receptáculo de las entidades corpóreas localizantes y localizables. Por eso imaginamos y concebimos el lugar del líquido contenible en una botella sin necesidad de que tal líquido esté allí contenido en acto, esto es, como si el lugar que puede ocupar fuese un espacio vacío. Podemos, además, imaginar y concebir la presencia del líquido en la botella como si ocupara un espacio lleno. Pero, en el fondo, no hay en la botella otras dimensiones que no sean las dimensiones propias del lugar del cuerpo continente que miden las dimensiones del cuerpo en ella contenido. A la postre, quienquiera se aboque a medir las dimensiones del ámbito interno de la botella, prontamente habrá de tropezar con la evidencia de que no hay en él otras dimensiones que no sean aquéllas correspondientes al lugar mensurante y aquellas otras que pertenecen al cuerpo medido por tal lugar.

La imaginación y la concepción humanas del espacio no son impedidas por la ausencia de dimensiones espaciales en aquellos ámbitos locales que no resisten su existencia simultánea, concomitante o paralela, porque las potencias aprehensivas de nuestra alma tienen una propensión o inclinación natural a percibir las dimensiones de las cosas del mundo material, y aun de todo lo que a ellas concierne, en función de las posiciones que ocupan en sus respectivos lugares. Pero si esto no constituye ningún impedimento para nuestro conocimiento de las substancias sensibles, la captación de la naturaleza del lugar que estas cosas ocupan es desde todo punto de vista ardua, pues es fácil para nosotros conocer que las cosas materiales están situadas en determinados lugares, mas no nos es nada fácil saber en qué consiste el lugar donde están emplazadas.

Conocemos las dimensiones de las cosas, luego, por una referencia explícita a los lugares que ocupan y que, al ocuparlos, las miden extrínsecamente. Sin embargo, no sucede otro tanto con el conocimiento del mismo lugar. La razón es patente: el lugar no ocupa ningún lugar y, consecuentemente, carecemos de todo punto de referencia *in rerum natura* para encuadrar en alguna posición cuantificante las dimensiones de un lugar que de suyo no ocupa lugar alguno. De ahí que la imaginación y la concepción del espacio como un *locus commentitius* para «ubicar» el lugar venga a suplir la ausencia de este punto de referencia en la objetividad de las cosas de la naturaleza. Este aspecto de la doctrina tomista del espacio se podrá detectar con más diafanidad después del examen de su distinción con respecto al lugar, sobre la cual versaremos en un apartado posterior.

Es un hecho indesmentible, empero, que los hombres imaginan y conciben el espacio al modo de un receptáculo universal, mas no necesariamente limitado por determinadas dimensiones, lo cual ha dado pábulo a incontables especulaciones matemáticas y cosmológicas en torno de la supuesta existencia de un espacio infinito. Este espacio infinito permanecería eternamente como un ámbito inmutable apto para contener cualesquiera y todos los cuerpos físicos y geométricos, o sea, como una suerte de *locus omnium locorum* de toda entidad extensa actual y posible. Santo Tomás no ha ignorado que tal es lo aludido en las referencias constantes al espacio propaladas por el lenguaje humano. Pero este boceto matemático del espacio, desde ya,

nunca podrá esquivar el riesgo de menoscabar la noción y la comprensión de la naturaleza del lugar que indefectiblemente trae aparejado, porque suele darse con bastante frecuencia el que los hombres olviden la diversidad de los entes de razón, cuales aquéllos de que trata la ciencia de las cantidades, y de las cosas del mundo sensible, que constituyen el sujeto de la física. Sabemos, por otro lado, que no han sido pocos los filósofos que han caído víctimas del mismo engaño. Los sistemas de Platón y de Descartes incluyen numerosas aserciones que atestiguan la proclividad a confundir tales entes de razón con las substancias y los accidentes de los entes materiales que existen fuera de nuestra alma.

El *locus commentitius* que se asigna al espacio ha sido destacado por el mismo Santo Tomás, sobre todo en aquellas circunstancias que no le imponían la necesidad de atribuirle una extensión concreta, o sea, cuando le ha sido posible hablar de él prescindiendo de toda referencia a dimensiones determinadas. El maestro dominicano ha aludido de este modo al espacio al teorizar acerca del influjo de los ángeles en las cosas del mundo sensible: «Puesto que ningún espacio finito se divide en infinitos divisibles considerados en acto, consta que [el ángel] puede transitar por todos los [espacios] intermedios»⁴⁰. Pero también se ha expresado de igual manera al estudiar el medio donde acontece el movimiento local de los cuerpos naturales al modo de un ámbito espacial «quod est medium inter terram et continens, scilicet caelum»⁴¹; como el medio que sirve de ámbito de los fenómenos atmosféricos —«Corresponde que las aguas de lluvia se vuelvan más violentas y que tanto las gotas cuanto el gránizo sean mayores al atravesar un espacio reducido»⁴²—; y aun como aquel otro medio o cavidad que existe en el interior del ojo de un animal⁴³.

⁴⁰ *In I Sent.* dist. 37 q. 4 a. 2 ad 5um. «[Angelus] potest continue moveri, sicut aliquid in loco divisibili existens, continue intercipiendo spatium» (*Quodlib. I* q. 3 a. 2 resp. ad arg.). Cfr. a. 3 ob. 4a, 7a et ad 4um.

⁴¹ *In II De anima*, lect. 14, n. 12. «Consumet omnia usque ad medium spatium aeris» (*In Evangel. Matth.*, cap. 24, lect. 3). «Successio motus localis parvo spatio lateat nos» (*In II De anima*, loc. cit., n. 14).

⁴² *In I Meteorol.*, lect. 15, n. 11.

⁴³ En este sentido, Santo Tomás vuelve a alinearse junto a Aristóteles separándose nuevamente del punto de vista platónico: «Alia opinio est Platonis qui posuit quod lumen egrediens ab oculo non procedit usque ad rein, sed *quodantenus*, idest aliquid determinatum spatium, ubi scilicet cohaeret lumini exteriori [...]. Sed Aristoteles] consequenter improbat [doctrinam Platonis] dupliciter [...], quia inutiliter et vane aliquid ponitur. Et hoc est quod dicit: melius esset dicere quod lumen interius coniungeretur exteriori in ipsa interiore extremitate oculi, quam extra per aliquam distantiam. Et hoc ideo quia in illo spatio intermedio, si non est lumen exterius, extingueretur lumen interius a tenebris» (*In De sensu et sensato*, lect. 4, nn. 9-10; cfr. PLATO, *Timaeus* 45bd; et ARISTÓTELES, *De sensu et sensibili* 2: 437 b11- 438 b 6). La doctrina platónica es subsidiaria de la teoría de la visión esbozada por Empédocles en un pasaje de su obra *De la naturaleza* (Diels/Kranz 31 B 84: I 342), que se ha conservado gracias al testimonio del propio Aristóteles incluido en el citado *De sensu et sensibili* 2: 437 b 23 - 438 a 2. Sobre la teoría de Empédocles, véase L. ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 2e. éd., Paris 1928, pp. 131-132; y la breve recensión de J. Tricot inserta en ARISTÓTELES, *Parva naturalia suisvis du traité pseudo-aristotélicien De spiritu*, trad. nouv. et notes par J. Tricot, Paris 1951 (=Bibliothèque des Textes Philosophiques), p. 7 note 4.

Entendido como un medio capaz de acoger los movimientos ejercibles por los cuerpos materiales, el espacio es pensado asimismo como el receptáculo donde tiene cabida el movimiento de traslación de los cuerpos físicos, por lo cual Santo Tomás no ha discrepado con el sentir generalizado que ve en la relación del movimiento con el tiempo y con una dimensión espacial a recorrerse longitudinalmente aquello que nos faculta para medir la velocidad que adquieren esos cuerpos en sus desplazamientos locales. De ahí lo propio de un cuerpo veloz: «Velox dicitur quod movetur per multum spatium in paucis temporibus»⁴⁴. A la inversa, «Tardum movetur secundum paucum spatium in multo tempore»⁴⁵. Ello nos impele a concebir el espacio con arreglo a la razón de extensión y a ciertas dimensiones cuantitativas predicadas de toda entidad corpórea, aunque a veces estas dimensiones no sean determinadas explícitamente, pero a las cuales, por otra parte, no podemos apartarlas de la noción de espacio que se forja en nuestra mente. No nos es posible, pues, formarnos una concepción del espacio que no nos remita expresamente a su cantidad dimensiva. Mas esta afirmación requiere una precisión: la imaginación y la concepción humanas del espacio envían a una dimensión mensurable en términos matemáticos sin que tales imaginación y concepción comporten conocimientos de ninguna esencia o naturaleza pertinentes a cosas que existan allende el alma humana.

4. LA CUESTIÓN DEL ESPACIO VACÍO

La imaginación y la concepción del espacio como un receptáculo nos lleva forzosamente a imaginarlo y a concebirlo o bien lleno o bien vacío. No podemos formarnos una imagen o una noción del espacio que no sea la de un receptáculo repleto de cosas o, en su defecto, despojado de ellas. Dado que no podemos imaginar ni pensar la nada, un espacio donde nada hubiera no sería ni imaginable ni pensable. Ni siquiera una concepción puramente geométrica del espacio puede sustraerse a la necesidad de predicar su cantidad a partir de algo mediata o inmediatamente vinculado a una entidad corpórea, toda vez que, por más que las matemáticas abstraigan por completo de la materia sensible, al geómetra le es imposible abstraer de la denominada *materia communis* predicada de todos los cuerpos matemáticos: la extensión o la cantidad continua.

⁴⁴ *In IV Phys.*, lect. 16, n. 5.

⁴⁵ *In IV Phys.*, lect. 17, n. 6. «In omni mutatione invenitur velocius et tardius; haec autem determinatur tempore; quia velocius dicitur mutari, quod transmutatur prius ad determinatum terminum secundum idem spatium» (*Ibid.*, lect. 22, n. 4). «[Philosophus] probat [...] quod velocius in aequali tempore per maius spatium moveatur» (*In VI Phys.*, lect. 3, n. 5). «Ostendit quomodo velocius se habeat ad tardius in moveri per aequalem magnitudinem» (*Ibid.*, n. 7). «Velocius pertransit aequale spatium in minori tempore» (*Ibid.*, n. 10). «Velocius idem spatium pertransit in minori [tempore] quam tardius» (*Ibid.*, lect. 5, n. 8). «Est enim motus inaequalis, vel quia maius spatium pertransit, vel quia mobile velocius movetur» (*De virt. in comm.* q. 5 a. 3 resp.). Cfr. *In VI Phys.*, lect. 9, n. 3; lect. 11, nn. 5-6 et 10; *In VIII Phys.*, lect. 2, n. 5; et *In I De caelo et mundo*, lect. 12, n. 11.

Constaban a Santo Tomás las dificultades encerradas en la dicotomía espacio lleno-espacio vacío. Teólogo cristiano, no le ha pasado inadvertido que la especulación sobre el espacio y sobre el vacío pueden desembocar en ilusiones que no pueden desbaratarse ni aun mediante el recurso a los más refinados argumentos metafísicos. Así, por ejemplo, la imposibilidad de conocer la creación en el tiempo sin las noticias de la fe puede inducir a suponer que Dios habría instituido el mundo corpóreo como si antes de producirlo hubiese existido un espacio vacío donde el Creador habría instalado las cosas materiales removiendo este vacío o llenando aquel espacio. Nadie osará cuestionar que este espacio alternativamente vacío y repleto es imaginable y concebible por el hombre, mas tales imaginación y concepción no resultan ni de una verificación empírica ni de una demostración científica, porque la creación no consiste en la colocación de las creaturas en ningún espacio. Por eso Santo Tomás ha encarado el problema del espacio vacío habiéndose cerciorado de antemano de que se trataba de un problema ficticio urdido por los *ponentes opinionem de spatio et vacuo*.

Aristóteles ya había adelantado una solución parcial del problema al replicar a tales autores que es incompleta su descripción del vacío como un espacio donde nada habría o donde ninguna cosa estaría localizada. El Estagirita ha agregado que la noción de espacio vacío recaba algo más, esto es, la indicación de que ese espacio debe ser capaz de ser llenado por un cuerpo: ἡ δὴλον ὅτι εἰ μὲν δέχοιτο σῶμα ἀπτόν, κενόν, εἰ δὲ μὴ, οὐ⁴⁶. La razón alegada por Aristóteles es poderosa: si se dijera que el vacío es un lugar donde nada hay, la contradicción sería insalvable, pues eso donde nada hay no puede ser algo, como lo es un lugar, y, por otro lado, el vacío, en tal condición, quedaría asimilado a un no ente absoluto, que no sólo no puede constituir ningún lugar, sino que, además, tampoco puede oficiar como un receptáculo apto para recibir un cuerpo. Su noción exacta, luego, es aquélla de un ámbito imaginado o concebido como un receptáculo donde no existe ningún cuerpo, mas un ámbito, a fin de cuentas, concebido e imaginado como un receptáculo capaz de albergarlo. Ahora bien, ¿se da un vacío tal *in rerum natura*? La respuesta aristotélica a esta pregunta, como se sabe, es negativa: nada indica que en la naturaleza haya necesidad de espacios vacíos, pues los cuerpos físicos naturalmente ocupan los lugares donde están emplazados y, por tanto, los ámbitos locales son las medidas suficientes de sus dimensiones. En consecuencia, la existencia de un espacio vacío implicaría una redundancia absurda que la naturaleza no tolera.

En tal sentido, la teoría del espacio y del vacío escogitada por algunos filósofos neotomistas difiere sensiblemente de estos cánones aristotélicos aceptados por Santo Tomás. Así, por ejemplo, la posición de Joseph Augustin Gredt suena tan contraria al espíritu de la física aristotélico-tomista cuan insostenible desde el punto de vista especulativo: «El espacio *real* se divide en interno y externo. El espacio interno de algún cuerpo es su misma cantidad o extensión. El espacio *externo* es el intervalo o

⁴⁶ *Phys.* Δ 7: 214 a 10-11. Cfr. 213 b 30 - 214 b 11. Véase cómo Ross ha compendiado la teoría aristotélica del vacío en *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. Ross, 3rd rpt., Oxford 1966, pp. 58-63.

distancia entre dos cuerpos. No se identifica, por tanto, con la cantidad, sino que se sigue de ella [...] El espacio es un cuerpo repleto, pero puede estar vacío. El espacio real también se salva en el vacío interpuesto entre dos cantidades separadas mutuamente por alguna distancia»⁴⁷. Pero el espacio real, del cual habla este autor, no tiene cabida en el aristotelismo ni en la física aquiniana, como lo estamos viendo a lo largo de este artículo. Además de ello, al afirmar que tal espacio real estaría salvado en un pretendido lugar vacío, y aun en un vacío que existiría entre cantidades separadas por una determinada distancia, Gredt no puede ocultar que la escolástica a la cual ha adherido todavía no había conseguido despegarse totalmente de una vasta contaminación de doctrinas extraídas de la física clásica y, en particular, del matematicismo filoplatónico larvadamente presente en el pensamiento de Newton.

Más conforme al aristotelismo tomista, opuestamente, es la actitud asumida por Giuseppe Mauri: «Algo no puede estar realmente en el lugar si el lugar no tiene ser más que en la aprehensión. Si, en cambio, es algo real, se dice que, o bien esto es una substancia a la cual advienen dimensiones indefinidas, o bien que consiste en las mismas dimensiones que no existen en substancia alguna. Pero lo primero se reprueba por esto: que no puede haber ninguna substancia cuyas dimensiones sean indefinidas, pues una substancia tal sería un cuerpo, mas no puede haber ningún que no sea de dimensiones finitas [...] Se prueba [también] que lo otro es falso por esto: que las dimensiones, toda vez que pertenecen al género del accidente, no pueden advenir naturalmente más que a algún sujeto»⁴⁸. No obstante, según Mauri, la existencia natural del vacío no es intrínsecamente repugnante, aunque «de facto tamen illud dari asseri non potest»⁴⁹.

Al teólogo Tomás de Aquino le era manifiesto que ningún expediente filosófico posee idoneidad suficiente para resolver integralmente el problema del espacio vacío, porque éste, un receptáculo concebido como algo capaz de llenarse de substancias sensibles, bien puede ser imaginado y entendido al modo de un ámbito eternamente preexistente a la locación de los cuerpos producidos por la acción causal de Dios Creador. De ahí la esterilidad de la apodíctica de la razón humana, librada a su propia pujanza natural, para disipar la ilusión de tal espacio vacío: «Ad rationem vacui non sufficit in quo nihil est, sed requiritur quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus, ut patet per Aristotelem, in IV *Phys.* Nos autem [i. e., christiani] dicimus non fuisse locum aut spatium ante mundum»⁵⁰. No extraña, entonces, que en torno del espacio vacío se hayan propuesto innumerables divagaciones que incluso han pretendido concederle una fisonomía fascinante y, en ocasiones, hasta estimulantes de un misticismo pedestre.

⁴⁷ I. A. GREDT O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, n. 310, ed. 13a recognita et aucta ab E. Zenzen O. S. B., Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo Eboraci 1961, vol. I, p. 272.

⁴⁸ I. MAURI S. I., *Tractatus de natura corporea*, pars prima q. 21 a. 2 resp., ed. M. Beltrami S. I., A. Fossati S. I. et M. Viganò S. I., Brixiae 1965, pp. 329-330.

⁴⁹ I. MAURI S. I., *Tractatus de natura corporea*, pars prima q. 22 a. 3 assertio, p. 365.

⁵⁰ *Summ. theol.* I q. 46 q. 1 ad 4um. Santo Tomás remite al texto de la *Física* del Estagirita colacionado supra p. 533 nota 46.

Que la imaginación y la concepción de un espacio vacío se hacen presentes a cada instante en el espíritu humano, es algo que experimentamos constantemente. Santo Tomás no dudaba de ello: «Sub superiori hemisphaerio caeli nihil nobis apparet nisi spatium aere plenum, quod vulgares homines reputant vacuum»⁵¹. Quizás sea el ámbito sideral, allí donde se inscriben los movimientos orbitales de los astros celestes, aquello que más comúnmente señalamos como un caso palmario de espacio vacío; mas esto no deja de ser una ilusión incompatible con la entidad física del universo corpóreo, donde nada hay que sea en sí mismo un espacio vacío: «Illud spatium in quo stellae moventur, non potest esse vacuum, eo quod impossibile est esse vacuum in natura [...] Illud spatium [...] est plenum caelesti corpori»⁵².

Hay razones, por ende, para vislumbrar en la física tomista una crítica anticipada de los denominados *modelos matemáticos* del universo, los cuales, contra lo que tal vez pudiera suponerse, no son originales de nuestro tiempo, sino que tuvieron sus precursores en Demócrito, en Leucipo, en la escuela de Pitágoras y en la misma Academia de Platón. Todas estas corrientes filosóficas de la antigüedad han buscado dar cuenta de la naturaleza de la materia corpórea, actualizada bajo determinadas dimensiones cuantitativas, mediante su contraposición dialéctica a un cierto no ente —los «poros» del atomismo eleático o los *quanta* separados y subsistentes del matematicismo pitagórico-platónico—, lo cual ha sobrepujado la intromisión de la entidad ilusoria del espacio vacío en el campo teorematizado de la filosofía de la naturaleza, aunque no sin una candidez nunca develada del todo por la apodíctica científica⁵³.

El nudo gordiano del problema de la existencia *in rebus* del espacio vacío emerge al procurarse la sindicación de su pertenencia al mundo de la materia sensible. Si el espacio vacío es un receptáculo capaz de albergar sustancias materiales, lo primero que cabe atender es la posibilidad de que un ámbito vacío separado pueda estar presente en el espacio que podría ocupar un cuerpo físico. A este fin, sería necesario que dicho espacio vacío careciera de magnitudes naturales, ya que, de lo contrario, él mismo sería un cuerpo y, por ende, no podríamos hablar sensatamente de un espacio vacío. Pero Santo Tomás, siempre de un modo terminante, afirma que esto es imposible: las cosas ilocalizadas que existirían en un estado de separación, o bien se asemejan al punto, que no posee dimensión alguna, o bien deberían ser cuerpos de un género distinto de la entidad de la materia sensible. Sin embargo, el espacio vacío no satisface ninguna de ambas condiciones, pues todo cuerpo, según se sigue de su

⁵¹ *In Iob*, cap. 26.

⁵² *In II De caelo et mundo*, lect. 13, n. 3. «Sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia [=ergo vacuum non existit in rerum natura]» (*In IV Sent.* dist. 48 q. 2 a. 2 ad 6um). «[Quidam posuerunt] quod est aliquod spatium medium inter duas sphaeras, secundum quantitatem stellae: et hoc spatium oportet vel esse vacuum, vel esse plenum aliquo corpore passibili, quod dirumpetur ad modum aeris vel aquae, per motum corporis transeuntis; utrumque autem horum est impossibile» (*In II De caelo et mundo*, lect. 11, n. 7).

⁵³ Sobre la oposición de Santo Tomás a la teoría del espacio alentada por Demócrito, y, en general, por la escuela atomista, conocida por el Aquinate a través del estudio del *Corpus aristotelicum*, vide *In IV Phys.*, lect. 9, nn. 4-6; lect. 10, n. 8; *In III De caelo et mundo*, lect. 5, n. 4; lect. 6, n. 4; *In I De generat. et corrupt.*, lect. 7, n. 4; et *I Metaphys.*, lect. 7, n. 113.

propia definición, posee magnitudes tridimensionales, de donde no se lo puede asimilar al punto, y, por otro lado, no tiene sentido que afirmemos la existencia natural de un cuerpo vacío no sensible en la medida en que el lugar que ocuparía necesariamente le introduciría dimensiones que sólo pueden darse en el género de los cuerpos físicos: «Hoc autem duo alterum est impossibile, scilicet quod sit vacuum vel corpus non sensible. Similiter impossibile est quod materia separata existens nullum possideat locum»⁵⁴.

Santo Tomás ha enfatizado la imposibilidad natural de un espacio que no esté lleno por la presencia de un cuerpo determinado: «Oportet ostendere quod non sit aliquod spatium sine corpore sensibile»⁵⁵. Desechado un espacio vacío separado de los cuerpos físicos y, con mayor razón aún, un espacio vacío intrínseco a las substancias sensibles, al estilo de los «poros» postulados por Demócrito, la misma noción de espacio vacío no puede esconder la crisis que la acosa desde su propio acuñamiento en tiempos ya muy remotos. Esto ha compelido a Santo Tomás a suscribir la doctrina estampada en la *Física* de Aristóteles que recusa la existencia *in rebus* de todo espacio vacío: el espacio vacío no tiene ser natural alguno en el mundo exterior, pues en el reino de las cosas materiales no hay cabida para algo que en ningún caso supera la insubstancialidad de un ente de razón⁵⁶. Con ello volvemos a comprobar que la noción de *spatium reale* propuesta por Grede, una noción que también se predicaría del espacio vacío, no es compatible con la filosofía natural de Tomás de Aquino.

El cuerpo físico ocupa necesariamente una posición determinada en el lugar donde está emplazado; mas, dado que el lugar no es un espacio, y puesto que tal cuerpo no puede estar ausente del lugar que le incumbe ocupar, el espacio vacío no es algo que pueda ostentar una existencia positiva entre las cosas de la naturaleza: *Si enim locus non sit spatium, sequitur quod vacuum nihil est*⁵⁷. Tal el motivo por el cual Santo Tomás, en pos de Aristóteles, ha subrayado la ausencia de toda proporción entre el espacio lleno y el espacio vacío, porque aquello que llena un cuerpo no es sino el lugar de una substancia sensible instalada en el ámbito que le compete ocupar, mientras el espacio vacío excluye desde el vamos toda locación de cualquier cuerpo: «Spatii vacui ad spatium plenum nulla est proportio»⁵⁸. Si se inquiriera en qué ha fundado Santo Tomás esta apreciación, la respuesta nos es suministrada por la metafísica: no se puede establecer ninguna proporción —menos aún, luego, ninguna igualdad— entre la privación de algo ausente de una cosa cualquiera y la entidad positiva de a-

⁵⁴ *In I De generat. et corrupt.*, lect. 12, n. 2.

⁵⁵ *In IV Phys.*, lect. 9, n. 5.

⁵⁶ «Quia vacuum est locus privatus corpore [...], manifestum est etiam quod neque vacuum est spatium separatum a corporibus, neque intrinsecum corporibus, sicut ponebat Democritus. Et hoc ideo, quia ponentes vacuum quocumque istorum modorum, volunt quod vacuum non sit corpus, sed spatium corporis. Ideo enim videbatur aliquid esse vacuum, quia locus aliquid est: et sicut locus videbatur esse spatium, ita et vacuum. Si ergo locus non est aliquod spatium praeter corpora, neque vacuum potest esse spatium praeter corpora. Et cum de ratione vacui sit quod sit spatium corporis praeter corpora [...], sequitur quod vacuum non sit» (*In IV Phys.*, lect. 10, n. 8).

⁵⁷ *In IV Phys.*, lect. 11, n. 2.

⁵⁸ *In IV Phys.*, lect. 12, n. 3.

quello que se afirma como algo presente en esa misma cosa. No hay manera, pues, de superar la distinción meridiana que existe entre la entidad natural del lugar y la condición de ente de razón que concierne al espacio, ya se lo conciba alternativamente lleno o bien vacío.

Dado que el espacio carece de naturaleza material o sensible, su vacuidad, por tanto, restringe su condición óptica a una dimensión meramente cuantitativa que prescinde o abstrae de toda φύσις: el espacio vacío está desprovisto de *natura*, entendida ésta tal como la especula el filósofo abocado a escudriñar el ente movable. Pero la situación no se modifica cuando se considera el espacio lleno, por cuanto toda su entidad permanece restrictivamente inserta en el orden geométrico, ya que la naturaleza que se pueda percibir ocupando un espacio cualquiera no concierne el espacio en tanto espacio, sino a las mismas cosas que se desean en él localizadas, de donde la imaginación y la noción de espacio, como agudamente lo ha advertido Aristóteles contra el mecanicismo de la física primitiva, no hace más que reiterar superfluamente el concepto de τόπος.

Nada obstruye que imaginemos y pensemos un espacio vacío donde no esté localizado ningún cuerpo, pues las nociones de espacio y de vacío, aunque no posean un correlato objetivo en el mundo exterior del cual sean representaciones fidedignas, tampoco son repugnantes en sí mismas, de manera semejante a lo que ocurre con la concepción de las quimeras. Pero si bien la imaginación y la inteligencia del hombre forman tales imágenes y nociones, sus intenciones no encuentran un paralelismo en la naturaleza, porque en ésta todos los cuerpos sensibles, sin ninguna excepción, ocupan los lugares correspondientes a las tres dimensiones locales que agotan las medidas de sus extensiones corpóreas.

Para Santo Tomás, la existencia física de un espacio vacío implicaría la innecesidad de la locación de estos cuerpos⁵⁹. Sintéticamente: el vacío «non est aliquod spatium separatum, neque infra mundum, neque extra mundum»⁶⁰. La concepción de dimensiones espaciales distintas de las dimensiones de los cuerpos localizados en sus lugares respectivos permite entender el vacío como un lugar privado de materia sensible que lo llene. No obstante, a no ser que se incurra en un idealismo ontologista a ultranza, no se puede afirmar la existencia de tal espacio vacío en el mundo natural por el mero hecho de que en el intelecto humano esté depositada la *intentio intellecta* que lo significa conceptualmente. No es por casualidad, pues, que el éxito histórico del ontologismo de Descartes haya apadrinado la exacerbación moderna de la entidad del espacio en el pensamiento posterior⁶¹.

⁵⁹ «Ex quo enim corpus habet proprias dimensiones, ad nihil videtur esse necessarium quod ponatur circa ipsum aliquae aliae dimensiones spatii aequales suis dimensionibus. Accidit igitur, si ponatur vacuum vel locus esse quoddam spatium separatum, quod non est necessarium corpora esse in loco» (*In IV Phys.*, lect. 13, n. 2). Cfr. n. 1.

⁶⁰ *In IV Phys.*, lect. 13, n. 3. Cfr. *In Evang. Ioannis*, cap. 20, lect. 4; *In III Phys.*, lect. 7, n. 6; *In IV Phys.*, lect. 11, n. 3; lect. 12, n. 14; lect. 13, nn. 5, 7 et 14; lect. 14, n. 3; *In I Meteorol.*, lect. 13, n. 6; et *De spirit. creat.* a. 7 obi. 3a.

⁶¹ Descartes ha identificado el espacio con un lugar interior a las substancias corpóreas que coincidiría *secundum rem* con la misma esencia de las cosas materiales —su extensión—: «Non in

5. ¿POR QUÉ SON SUPERFLUAS LAS DIMENSIONES ESPACIALES?

Nuestra concepción del espacio es indisociable de su concepción como *res extensa*, a tal punto que esta concepción habilita incluso a entenderlo a la manera de dimensiones que por sí mismas subsistirían independientemente de toda entidad corpórea. Santo Tomás ha notado que la concepción del espacio, en el mejor de los casos, se acerca estrechamente a aquélla de una substancia separada, al estilo de las ideas de la filosofía de Platón, porque una cantidad dimensiva, cual la que agota la *ratio* propia e intrínseca de espacio, a causa de la imposibilidad de su existencia natural, no es algo que pertenezca al plano de los entes de la naturaleza exterior o del mundo físico. Por consiguiente, cualquier afirmación de su modo de ser que exceda el modo de ser que atañe a los entes de razón del orden matemático no tiene más remedio que otorgarle ficticiamente una subsistencia semejante a aquélla que el jefe de la Academia había atribuido a las formas separadas de las substancias sublunares. Bajo este aspecto, si nos preguntamos a nosotros mismos qué es el espacio y cómo lo imaginamos, la única respuesta que podemos extraer es ésta: el espacio es un receptáculo desprovisto de toda naturaleza y repleto de dimensiones mensurables y simultáneamente mensurantes de cualquier cuerpo. El sueño de Platón de la realidad suma de la idea, que existiría como una οὐσία πρώτη emancipada de las cosas sensibles, parece cumplirse acabadamente en la noción del espacio cobijada en el interior del espíritu del hombre.

Al estudiar esta cuestión, Santo Tomás ha tenido presente que, junto a la imaginación y a la concepción del espacio como un receptáculo universal e indeterminado, los hombres también somos propensos a pensarlo como una extensión que impone sus propias dimensiones a aquello que contendría o podría contener dentro de los términos de su magnitud; así, suponemos que el océano ocuparía un espacio flanqueado por la tierra de los continentes, cuando lo que el mar ocupa, en verdad, no es otra cosa que el lugar donde están emplazadas y se mueven las aguas en que él mismo consiste⁶². Por más que imaginariamente atribuyamos al espacio una extensión indeterminada, hasta el grado de que algunos creen posible que pueda ser de magnitud infinita, la correlación directa de su noción con una cantidad continua ordinaria-

re differunt spatium sive locus internus et substantia corporea in eo contenta, sed tantum in modo quo a nobis concipi solent» (R. CARTESIVS, *Princ. phil.* II 10: *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Paris 1897-1910, t. VIII, p. 45). Disentimos, pues, con la interpretación de Hoenen, para quien el alumno de La Flèche se contaría entre quienes «ninium depriment realitatem spatii», ya que, a la inversa, a la luz de la proposición cartesiana citada, el espacio sería un *ens realissimum*: cfr. P. HOENEN S. I., *Cosmologia*, n. 68, pp. 101-102. Tal vez el recurso a los controvertidos términos *ens reale* y *realitas*, expandidos inusitada e imprecisamente en la cultura filosófica occidental bajo el influjo del nominalismo de fines de la Edad Media, no sirva para otra cosa como no sea para complicar la inteligencia de un asunto ya de por sí bastante intrincado.

⁶² «Ex magno pelago restringitur in modicum spatium, propter hoc quod coarctatur ab adiacente terra» (*In I Meteorol.*, lect. 1, n. 7). Una significación análoga en este otro texto: «In solo hoc circulo spatia intermedia inter stellas maiores, sunt plena quibusdam parvis stellis; sed in aliis locis caeli manifeste deficiunt stellae, quapropter intermedia apparent vacua a stellis» (*Ibid.*, lect. 13, n. 6).

mente nos constriñe a asignarle dimensiones determinadas, si bien nada obsta para que podamos concebirlo como una pura dimensión carente de soporte o de inherencia en un sujeto subsistente. Pues bien, ¿significaría ello que el hombre estaría compelido irremisiblemente a «platonizar» el espacio hasta el punto de no poder pensarlo sino que como algo cuyas dimensiones existirían separadamente por sí mismas? Santo Tomás no hubiera admitido la licitud de este interrogante, porque la duda que encubre no puede inmanecer más que al intelecto de alguien que, aparte de ignorar o de despreciar la distinción que existe entre los cuerpos naturales y los entes matemáticos, suponga gratuitamente, además, la posibilidad de la subsistencia separada de las magnitudes geométricas.

Aún está pendiente de un examen exhaustivo aquella extraña concepción del espacio difundida en el siglo XVII por algunos voceros del platonismo de Cambridge que parecen haber intentado una simbiosis de la teoría de las ideas de Platón con el misticismo teosófico de la *Zohar*. Un aparente ensayo de esta simbiosis se puede observar en ciertos pasajes del *Paraíso perdido* del poeta inglés John Milton (1608-1674), el mayor representante del parnaso cantabrigense durante los mismos días en que Henry More y numerosos *scholars* de la universidad local buscaban afanosamente un puente que enlazara el matematicismo de Descartes con las inquietudes de los «amigos de las ideas», mas sin haber podido evitar las incursiones en una gnosis esotérica cuyos destellos no están del todo ausentes de las doctrinas fisicomatemáticas de Newton y de Clarke. El filólogo de Cambridge C. S. Lewis ha confesado sus serias reservas acerca de la ortodoxia cristiana del significado atribuido por Milton a la «divinidad» del espacio subsumido en la inmensidad y en la omnipresencia de Dios, en cuya entidad, según este poeta, estaría incluida la totalidad del espacio, tal como luego Newton lo ha consignado en sus *Principia*, según lo hemos visto más arriba⁶³. La compulsión que Lewis ha llevado a cabo de tal apreciación con la teología de Santo Tomás no termina de iluminar las intenciones de Milton, pero el estudioso británico ha insistido en que el probable recurso miltoniano a la *Zohar*, a la postre, le ha empujado a situarse en los umbrales de la herejía⁶⁴.

El meollo del problema anida en que, por una parte, las magnitudes corpóreas no pueden tener dimensiones infinitas y, por otra, no existen dimensiones espaciales que se adicionen a las dimensiones de los cuerpos físicos. Un sano principio de economía impera en la naturaleza impidiendo la yuxtaposición de esas dimensiones a las dimensiones locales, en las cuales se agotan las magnitudes tridimensionales de las substancias sensibles. Pero, si los cuerpos físicos son medidos suficientemente por las dimensiones del lugar que ocupan, ¿qué valor dimensivo o mensurante habría de conferirse a las magnitudes del espacio?

⁶³ Cfr. supra p. 519 nota 9.

⁶⁴ «In fine, from this highly poetical but philosophically obscure passage, the most we can draw is that Milton is perhaps following the *Zohar* where the *Zohar* is perhaps heretical» (C. S. LEWIS, *A Preface to Paradise Lost*. Being the Ballard Matthews Lectures Delivered at University College, North Wales, 1941, 10th rpt., London 1960 [=Oxford Paperbacks 10], p. 89; cfr. 87-89).

Bien sabía Santo Tomás que el lenguaje vulgar suele identificar las presuntas dimensiones espaciales con aquéllas que, en rigor, no son sino las dimensiones locales, como ocurre en el habla de quienes estiman que la proyección geométrica de un espacio angular en la superficie de la tierra «introduce una diversidad de un grado en el cielo»⁶⁵. Él mismo no ha eludido este modo de expresarse, ya asentado desde largo tiempo atrás en las locuciones cotidianas de los hombres; v. gr.: «Angelus non movetur commensurando se spatium, sicut corpora moventur»⁶⁶. Aun en la verbalidad común de los científicos la alusión a las dimensiones espaciales parece querer suplantar la alusión a las dimensiones de los ámbitos locales donde se mueven los cuerpos naturales: «Corpus non est capax ut in instanti moveatur, quia oportet quod commetiatur se spatium, secundum cuius divisionem dividitur tempus»⁶⁷.

He aquí una tesis descollante de la física tomista de importantes repercusiones en el campo epistemológico. Repárese en esta objeción contenida en el comentario de Santo Tomás sobre el libro *De Trinitate* de Boecio: «El matemático debe considerar el movimiento, ya que, toda vez que el movimiento se mide según el espacio, parece que a las mismas razón y ciencia corresponde considerar la cantidad del espacio, lo cual concierne al matemático, y la cantidad del movimiento. Luego, el matemático no renuncia del todo a la consideración de la materia»⁶⁸. La solución aquiniana de esta objeción descubre una proyección digna de resaltarse: «Según su naturaleza, el movimiento no pertenece al género de la cantidad, mas, por otra parte, algo participa de la naturaleza de la cantidad, en tanto la división del movimiento se toma o bien de la división del espacio, o bien de la división del móvil y, por ende, la consideración del movimiento no pertenece al matemático; pero los principios matemáticos pueden, no obstante, ser aplicados al movimiento. Por tanto, según que los principios de la cantidad se apliquen al movimiento, el naturalista considera la división y la continuidad del movimiento, como se patentiza en [el libro] VI de los *Físicos* [de Aristóteles]. Y [así] en las ciencias medias entre la matemática y la [filosofía] natural se trata acerca de las medidas del movimiento, como [ocurre] en la ciencia de la esfera y en la astrología»⁶⁹.

Esta aclaración de Santo Tomás en torno de la pluralidad de conocimientos epistémicos destinados a expedirse sobre la medida de los movimientos de las sustancias materiales obliga a que los juicios filosóficos acerca de la teoría de la relatividad de Einstein atiendan esta triple posibilidad de análisis científico: el estudio del movimiento en cuanto acto de dichas sustancias concierne al filósofo de la naturaleza; el pronunciamiento sobre la cantidad puramente dimensiva —el *ens quantum*— está reservado al matemático; la aplicación de los cálculos matemáticos a las dimensiones de los cuerpos naturales y de los movimientos que obren, por fin, atañe a ciertas

⁶⁵ *In II De caelo et mundo*, lect. 28, n. 4.

⁶⁶ *De potent.* q. 6 a. 6 ad 16um.

⁶⁷ *Summ. theol.* III q. 57 a. 3 ad 3um.

⁶⁸ *In Boeth. De Trinit.* q. 5 a. 3 obi. 5a.

⁶⁹ *Ibid.*, ad 5um. La *scientia de sphaera*, obviamente, es la geometría, mientras la *astrologia* es la designación antigua de eso mismo que hoy constituye el conocimiento fisicomatemático propio de la astronomía. La cita aristotélica de este texto corresponde a la *Phys.* Z 1-4: 321 b 21 - 235 b 5.

scientiae mediae que no se identifican ni con la filosofía de la naturaleza ni con la ciencia de las cantidades, sino con esas disciplinas que, a falta de un nombre más apropiado, hoy llamamos *ciencias fisicomatemáticas*⁷⁰.

La teoría de la relatividad reúne investigaciones que, sin ningún discernimiento explícito, congregan teorías procedentes de estas tres disciplinas científicas recién mencionadas; sin embargo, ella formalmente estriba en una elucidación fisicomatemática, pues el meollo de la cuestión, al menos por lo que interesa al problema del espacio, es considerado allí en función de un cálculo ordenado a la medición del movimiento local, el cual, por el imperio de la concepción einsteiniana de la duración de tal movimiento, exige la estipulación de su medida con arreglo al plexo espacio-tiempo. Esto mismo, según ya se ha visto con anterioridad, se halla contemplado en la doctrina aristotélico-tomista de la velocidad, pues tal propiedad del movimiento local, en la física del Estagirita y de Santo Tomás, no podría ser objeto de commensuración alguna si no se tomaran en cuenta tanto las distancias recorridas por un cuerpo móvil en su desplazamiento por distintos lugares cuanto la duración que insume dicho movimiento.

Si bien la teoría de la relatividad consiste formalmente en una serie de argumentaciones de índole fisicomatemática —de ahí su pertenencia al campo de las ciencias positivas—, Einstein no ha dejado de introducir en su exposición diversos enunciados de carácter filosófico. Así, por ejemplo, la consideración einsteiniana de la geometricidad del espacio es un aserto típicamente filosófico, porque la fisicomatemática no tiene modo de establecer que el espacio está desprovisto de naturaleza o, si se prefiere, que no hay entre las cosas naturales del mundo exterior ninguna substancia a cuya esencia concierna la condición propia del espacio, el cual, por tanto, permanece como una entidad puramente restringida a su matematicidad de *ens quantum*⁷¹.

⁷⁰ Cfr. J. A. CASAUBON, «Sobre las relaciones entre la filosofía y las ciencias positivas»: *Vniuersitas* (Buenos Aires) I (1967) N° 1, 48-53; ID., «Las relaciones entre la ciencia y la filosofía»: *Sapientia* XXIV (1969) 89-122; M. E. SACCHI, «El pseudoconflicto entre las ciencias positivas y el saber filosófico»: *Doctor Communis* XLIV (1991) 68-86; ID., «La armonía del conocimiento filosófico y de las ciencias fisicomatemáticas»: *Ibid.* XLVIII (1995) 136-156; y G. E. PONFERRADA, «Ciencia y filosofía en el tomismo»: *Sapientia* XLVII (1992) 9-22.

⁷¹ Sobre la recepción de la teoría de la relatividad por parte del neotomismo, consúltense J. A. GRETT O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, n. 355, vol. I, pp. 298-300; ID., «Bewegung, Zeit und Raum in der Einstein'schen Relativitätstheorie. Eine prüfende Untersuchung nach aristotelisch-thomistischen Grundsätzen»: *Divus Thomas* (Friburgi Helvetiorum) II (1924) 432-446; ID., «Theoria relativitatis Einsteiniana philosophice excussa secundum principia aristotelico-thomistica»: *Acta Primi Congressus Thomistici Internationalis*, Romae 1925, pp. 105-119; ID., «Philosophie der Mechanik»: *Divus Thomas* (Friburgi Helvetiorum) 33-39; E. HARTMANN, «Raum und Zeit im Lichte der neuesten physikalischen Theorien»: *Philosophisches Jahrbuch* XXX (1917) 1-24; ID., «A. Einsteins allgemeine Relativitätstheorie»: *Ibid.* 363-387; J. MARITAIN, «La metafísica dei fisici, ossia la simultaneità secondo Einstein»: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* XV (1923) 313-330; ID., *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris s. d. (=Bibliothèque Française de Philosophie), appendice III: «Sur l'interprétation de la théorie de la relativité», pp. 346-371; L. URBANO O. P., «Einstein y Santo Tomás»: *Divus Thomas* (Placentiae) XVIII (1925) 26-64 y 669-719; J. SCHNEIDER, «Die Einsteinsche Relativitätstheorie und ihre philosophische

Los problemas que interfieren el intercambio fructífero de los puntos de vista de los filósofos y de los fisicomatemáticos, empero, no son ni escasos ni tampoco menores. Maritain lo ha consignado al criticar la doctrina de la simultaneidad esbozada por Einstein como un capítulo fundamental de su teoría de la relatividad⁷². Quizás sea por ello que el filósofo neotomista francés se ha visto urgido de rectificar su estimación primitiva acerca de ciertas contradicciones que había señalado en aquella doctrina de la simultaneidad⁷³. Años más tarde, a pesar de haber perseverado en sus dudas sobre el valor de varios aspectos de la teoría einsteniana de la relatividad, Maritain ha debido confesar honestamente que esta teoría está eximida de las contradicciones que otrora le había achacado. El dato que le ha movido a revertir su posición previa es más que elocuente: Einstein ha desarrollado su teoría sin incidir en esas contradicciones, a pesar de haber partido de un postulado filosófico inaceptable⁷⁴.

Volviendo a nuestro asunto, digamos que el mejor ejemplo del carácter superfluo de las dimensiones atribuidas al espacio lo hallamos en la inspección de aquello que configura la distancia. El concepto de distancia, seguramente, es el que más se aproxima al concepto de espacio. Nuestra propia experiencia cotidiana así lo insinúa. En muchos casos ambas nociones significan virtualmente lo mismo. La distancia es una dimensión longitudinal entre los extremos de las cosas corpóreas que no tienen contacto mutuo. Con el empleo del lenguaje corriente, en una objeción inserta en el *Quodlibetum IX*, Santo Tomás dice que ella derivaría de la magnitud del espacio, como si éste fuese una dimensión subsistente, independiente de todo sujeto corpóreo e incluso capaz de medir por sí mismo una extensión determinada: «Propter distantiam, quam facit magnitudo spatii, contingit quod aliquid non aequo cito perveniat ad propinquum et distans»⁷⁵. La breve respuesta de Santo Tomás a esta objeción na-

Beleuchtung nach thomistischen Prinzipien»: *Divus Thomas (Friburgi Helvetiorum) IX* (1932) 60-77, 131-143, 253-180 und 233-246; P. HOENEN S. I., *Cosmologia*, nn. 56-57, et notae IV, V et XV, pp. 68-70, 455-467 et 532-542; F. SELVAGGI S. I., *Problemi della fisica moderna*, Brescia 1952, pp. 57-92; y J. A. WEISHEIPL O. P., «Space and Gravitation»: *The New Scholasticism XXIX* (1955) 175-223.

⁷² «A vrai dire une théorie physico-mathématique fait bloc, et les artifices auxquelles on recourt pour en dérouler déductivement les parties en langage vulgaire restent toujours déficients par quelque côté» (J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, p. 358 note 1).

⁷³ Cfr. J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, chap. VII: «De la métaphysique des physiciens ou de la simultanéité selon Einstein», pp. 202-261 (versión francesa del artículo italiano del autor citado en la nota precedente). Sobre esta cuestión, véase también P. HOENEN S. I., *Cosmologia*, nota XV: «De simultaneitate et principio fundamentali neo-positivismi», pp. 532-542.

⁷⁴ «Nous avons critiqué la théorie einsteinienne de la simultanéité non seulement quand à sa valeur philosophique, mais quant à sa logique interne [...] A la suite des remarques qui nous ont été faites, et d'une réflexion plus approfondie, il nous semble maintenant qu'il faut renoncer à cette interprétation, et reconnaître que le raisonnement d'Einstein procède sans contradiction (à partir d'un postulat philosophiquement tout à fait irrecevable)» (J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, appendice III: «Sur l'interprétation de la théorie de la relativité», p. 346; cfr. 346-371).

⁷⁵ *Quodlib. IX* q. 4 a. 4 obi. 1a.

da aclara acerca de la trama filosófica escondida en su estructura noemática; pero es evidente que el santo doctor, si bien a veces ha consentido el uso poco refinado de algunos términos lingüísticos en boga, siempre ha mostrado su disconformidad con esta manera de concebir el espacio, al menos en tanto se desee conceder un *esse naturale* o una existencia positiva *in rebus* a una entidad concebida de tal modo, ya que la mera matemática de una cantidad extensa no implica la existencia de un sujeto constituido de materia sensible en que necesariamente deba sustentarse⁷⁶.

La asimilación del espacio a la distancia se encuentra en numerosos textos de Santo Tomás. La distancia que recorre un cuerpo en su movimiento local es entendida como un espacio, como lo podemos advertir en la formulación de esta hipótesis: «Ponatur ergo quod per idem spatium moveatur quoddam corpus»⁷⁷. La candela no alcanza a iluminar allende los límites de una distancia determinada «propter parvitem vel debilitatem sui luminis usque ad modicum spatium»⁷⁸. Si adaptamos esta afirmación tomista a las opiniones sostenidas en el marco de la fisicomatemática contemporánea, podemos deducir que Santo Tomás ha tenido en cuenta el siguiente fenómeno: la irradiación de la luz a lo largo de un espacio determinado se halla en relación directa con la cantidad de energía en ella involucrada, la cual, por otra parte, no puede ser ajena a la fuente lumínica de donde dimana, porque es evidente que la *parvitas* de la luz emitida por la candela es excedida enormemente, valga el caso, por la magnitud lumínica de las radiaciones solares.

Pues bien, todos hablamos de la misma manera. Las magnitudes de las distancias parecen depender de ciertas dimensiones espaciales que medirían la extensión de las longitudes entre aquellas cosas ubicadas en lugares que no las hacen contiguas. No obstante, en estos términos el problema sigue sin resolverse, ya que el espacio, en cuanto se lo quiera un ente instalado en el mundo de las cosas naturales, no posee dimensiones propias capaces de medir distancias, contra lo que se suele postular infundadamente en nuestro modo consuetudinario de referirnos a las medidas de las extensiones longitudinales.

En efecto, las distancias que existen entre las substancias materiales no pueden ser medidas por ningún presunto espacio físico porque éste carece de dimensiones

⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, ad 1um.

⁷⁷ *In I Sent.* dist. 37 q. 4 a. 3 obi. 3a. Otros textos tomistas trasuntan esta equivalencia común u ordinaria del espacio y de las distancias locales; v. gr.: «In tabernaculo versus occidentem spatio decem cubitorum longitudinis, et decem latitudinis appendebatur» (*In Epist. ad Hebraeos*, cap. 9, lect. 1). «Successio non posset sensum latere secundum maximum spatium, ab oriente scilicet in occidentem» (*In II Sent.* dist. 44 q. 2 a. 3 q. 1a. 3a obi. 4a). «Motus corporis gloriosi est talis: quia ad quantumcumque distans spatium movetur tempore imperceptibili» (*In IV Sent.*, dist. 44 q. 2 a. 3 q. 1a. 3a obi. 4a). «Corpus gloriosum potest in minori tempore idem spatium pertransire quam aliud» (*In IV Sent.*, loc. cit., resp.). «[Spatium magnum quod] est ab oriente usque ad nos [...]» (*In De sensu et sensato*, lect. 16, n. 3). Vide etiam *In I Post. analyt.*, lect. 32, n. 7; lect. 35, n. 10; lect. 36, n. 10; *In III Phys.*, lect. 4, n. 11; *In VII Phys.*, lect. 7, n. 1; lect. 9, nn. 2-4, 6 et 9; *In II De caelo et mundo*, lect. 6, n. 4; lect. 11, nn. 6-7; lect. 13, n. 2; lect. 21, n. 4; *In II De anima*, lect. 20, nn. 1 et 4; *In De sensu et sensato*, lect. 4, nn. 9-10; *Quodlib. IX* q. 4 a. 4 obi. 1; *Summ. theol.* I q. 67 a. 2 resp., et passim.

⁷⁸ *In IV De div. nomin.*, lect. 3, n. 311.

que se le puedan atribuir en virtud de su condición propia de entidad extranatural, pues al espacio, en rigor, no corresponde naturaleza alguna en las cosas materiales del mundo exterior. Si hablamos de medidas espaciales para aplicarlas a las dimensiones de las distancias, ello se debe a que en nuestro lenguaje yuxtaponemos imaginariamente las dimensiones geométricas del espacio a las dimensiones inherentes a las cosas que existen y se mueven efectivamente en los lugares que ocupan.

Santo Tomás ha superado estos inconvenientes estipulando que las medidas de las cosas extensas se predicán de dos modos distintos. Por una parte, se dan medidas intrínsecas a las cosas materiales que pertenecen a su propia cantidad extensa, cuales aquéllas en que estriban las tres dimensiones que se predicán como accidentes de todo ente corpóreo: la longitud, la latitud y la profundidad, que inhieren necesariamente en toda substancia material al modo de medidas de su extensión en los lugares que a sus moles les corresponde ocupar⁷⁹. Por otro lado, las cosas corpóreas poseen medidas extrínsecas: el tiempo —la medida numérica del movimiento— y el lugar —la medida de aquello que se mueve localmente y merced a la cual predicamos su *ubi* y su *situs*—, de donde ambos, el tiempo y el lugar, absorben totalmente las medidas extrínsecas de las dimensiones del ente corpóreo al moverse conservando su duración y desplazándose desde un lugar a otro, según lo ha declarado expresamente el Doctor Angélico a través de una sentencia cuyo tenor filosófico se ajusta plenamente a sus fuentes aristotélicas y, por otra parte, contiene un empleo riguroso de las voces *lugar* y *tiempo* a cubierto de cualquier complicación sospechosa con la inexistente palabra *espacio*, porque la significación de ésta nada agregaría a la doctrina expuesta, como no sea un conflicto teórico que conviene aventar⁸⁰.

Es notable, ciertamente, que en todo este argumento Santo Tomás haya echado mano a un silencio por demás elocuente en torno del espacio, de las supuestas dimensiones propias que vulgarmente se le asignan y de su presunta capacidad para medir extensiones o magnitudes corpóreas. El motivo ya lo conocemos: las dimensiones comúnmente atribuidas a un espacio concebido al modo de un *locus communitivus* no pertenecen a nada del mundo natural. Son, luego, dimensiones imaginarias que el intelecto del hombre yuxtapone a las únicas medidas de los cuerpos móviles localizados en los lugares que ocupan en virtud de sus propias cantidades extensas. Por eso el espacio, imaginado como un receptáculo y como una medida de las distancias, *fictè supponit pro loco*, porque estas distancias, en tanto sean dimensiones extrínsecas, tampoco son dimensiones añadibles a las dimensiones locales ni tienen

⁷⁹ «Mensura autem quaedam est extrinseca et quaedam intrinseca. Intrinseca quidem sicut propria longitudo uniuscuiusque et latitudo et profunditas: ab his ergo denominatur aliquid sicut ab intrinseco inhaerente; unde pertinet ad praedicamentum quantitatis» (*In III Phys.*, lect. 5, n. 15).

⁸⁰ «Exteriores autem mensurae sunt tempus et locus: secundum igitur quod aliquid denominatur a tempore, est praedicamentum quando; secundum autem quod denominatur a loco, est praedicamentum ubi et situs, quod addit supra ubi ordinem partium in loco. Hoc autem non erat necessarium addi ex parte temporis, cum ordo partium in tempore in ratione temporis importetur: est enim tempus numerus motus secundum prius et posterius. Sic igitur aliquid dicitur esse quando vel ubi per denominationem a tempore vel a loco» (*Ibid.*).

otro fundamento que no sea la no contigüidad o la diversidad de las posiciones de los cuerpos emplazados en sus respectivos lugares. Desde el punto de vista de la *natura rerum*, luego, las dimensiones espaciales son superfluas.

6. EL ESPACIO Y EL LUGAR

La *Física* de Aristóteles ha ofrecido a Santo Tomás tres precisiones capitales sobre el espacio. Antes que nada, el espacio se distingue del lugar como algo exterior se distingue de algo interior, mas no como un lugar se distingue de otro lugar. Aristóteles lo ha proclamado acudiendo al siguiente ejemplo: en una vasija existe un lugar ahora ocupado por el aire y previamente ocupado por el agua; consiguientemente, el aire está en el lugar del cual ha sido desplazada el agua; mas ésta, no estando ya presente en el lugar que ocupaba con anterioridad, se encuentra fuera de tal lugar, o sea, en un ámbito exterior al lugar ocupado precedentemente, que no es sino un lugar distinto de la posición actual del aire. Pero si el aire ocupa su lugar en la vasija, y si el agua ocupa el suyo propio fuera de ella, el espacio no puede ser ninguno de los lugares ocupados por ambos cuerpos, sino algo meramente exterior o ajeno a tales lugares. Aquello que un cuerpo ocupa, entonces, es un lugar; el espacio, en cambio, no es lo que un cuerpo ocupa, pues esto es el mismo lugar donde está emplazado, sino algo externo en relación con el lugar donde un cuerpo cualquiera obtiene su localización⁸¹. Conviene aclarar, empero, que Aristóteles no dice que al espacio corresponda una φύσις exterior a las substancias sensibles y a los lugares que ocupan, porque aquí la exterioridad del espacio no significa más que esto: que esa entidad llamada χώρα por la generalidad de los hombres, por los φυσιολόγοι de antaño y aun por los filósofos de la Academia de Platón, no es nada que pertenezca ni a la esencia ni a las categorías predicadas como accidentes del ente material; es, a la larga, algo que carece de toda existencia en el mundo de las cosas sujetas al movimiento.

La segunda precisión aristotélica radica en la afirmación de que, si el cuerpo tuviera un lugar y un espacio como dos medidas distintas de su extensión, seguiríase que tendría un ambiente donde se extendería su cantidad dimensiva y, además, una medida suplementaria que, a diferencia del lugar, no obraría como medida de su extensión, pues ésta ya está suficientemente contemplada por su emplazamiento en un lugar determinado; pero esto implica que el espacio no sea el lugar, sino algo ajeno o extraño a la posición que el cuerpo ocupa localmente, que es donde se agota su mag-

⁸¹ Ἐν ᾧ γὰρ ἄηρ ἔστι νῦν, ὕδωρ ἐν τούτῳ πρότερον ἦν, ὥστε δῆλον ὡς ἦν ὁ τόπος τι καὶ χώρα ἕτερον ἀμφοῖν, εἰς ἣν καὶ ἐξ ἧς μετέβαλον (*Phys.* Δ 1: 208 b 6-8). Entre los estudios contemporáneos acerca de la concepción aristotélica del espacio y del lugar merecen recordarse los de H. BERGSON, *Quid Aristoteles de loco senserit*, Parisiis 1889; C. PIAT, *Aristote*, 2e. éd., ibi 1912 (=Les Grands Philosophes), pp. 63-70; A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928, pp. 664-677: «Aristotle's Doctrine of Space»; M. DEHN, «Raum, Zeit, Zahl bei Aristoteles vom mathematischen Standpunkts aus»: *Scientia* LX (1936) 12-21 und 69-74; A. SESMAT, «La théorie aristotélicienne du lieu»: *Revue de Philosophie* XXXVIII (1938) 477-500; y las críticas a la teoría del Estagirita interpuestas por Ross en *Aristotle's Physics*, pp. 53-58.

nitud tridimensional⁸². Con ello el Estagirita vuelve a afirmar tácitamente que el espacio está desprovisto de toda entidad física: no es una substancia que exista positivamente en el mundo exterior ni tampoco un accidente predicable de ningún sujeto sensible.

Por último, Aristóteles sale al cruce de una intrincada teoría desenvuelta en el *Timeo* de Platón. Para el jefe de la Academia, el espacio constituiría un cierto género de entidad incorruptible que actuaría a la manera de un receptáculo universal donde se instalarían todas las cosas engendrables⁸³; mas esto en absoluto podía ser aprobado por el Filósofo⁸⁴. En la *Metafísica* nos topamos con una variante de esta confutación aristotélica de la teoría académica: aquí se recusa el temperamento platónico que hace del mal un «espacio» donde se verificaría una cierta participación del bien, es decir, un ámbito del cual solamente estaría excluido el Uno⁸⁵; todo lo cual revela que Aristóteles no ha mirado con simpatía tal alusión platónica al espacio, por cuanto en esta circunstancia su mención ha sido revestida de una significación que, más que metafórica, debe ser calificada como equívoca.

Las oscuridades y las falencias de la teoría platónica del lugar son los antecedentes que más han incidido en la adopción de la actitud precavida de Aristóteles sobre la condición entitativa del espacio. Como ocurre con tantas otras teorías derivadas del filosofar de Platón, aquélla que concierne al lugar no puede ocultar el antagonismo suscitado por una elaboración racional que se desea satisfactoriamente aplicable a las cosas del mundo corpóreo una vez definidas apriorísticamente en su idealidad separada. Tenía razón, pues, Albert Rivaud para afirmar que, en el *Timeo*, «la teoría del lugar aparece como la transposición física de una teoría dialéctica»⁸⁶. A la postre, en la filosofía de la Academia, la intelección de la índole del lugar padece las mismas vicisitudes que afectan a todas las demás cosas del mundo corpóreo del platonismo, a saber: la merma inexorable de sus entidades, porque ninguna cosa poseería ni ser ni naturaleza algunos que se dieran plenamente más allá de la subsistencia suprasensible de las ideas inmutables y eternas. La ontología de los «amigos de las ideas» siempre ha penado la fragilidad de una física que nunca se han avenido a desarrollar sin injertarle sus preconcepciones sobre el *minus esse* de las cosas del mundo sublunar.

No obstante, las refutaciones que Aristóteles y Santo Tomás han lanzado contra la identificación platónica de la materia con el lugar y de éste con el espacio no han

⁸² Ἐπι εἶπερ ἔστι σώματος τόπος καὶ χώρα, δῆλον ὅτι καὶ ἐπιφανείας καὶ τῶν λοιπῶν περὰ τῶν
(*Phys.* Δ 1: 209 a 7-9).

⁸³ Τρίτον δὲ αὐ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα
ἔχει γένεσιν πᾶσιν (*Timaeus* 52ab).

⁸⁴ Cfr. *Phys.* Δ 2: 209 b 15-16. Algunos historiógrafos discrepan con la interpretación aristotélica del citado pasaje del *Timeo* platónico, como ha sucedido con A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, ibid., con quien ha concordado Ross al reseñar este texto del Estagirita (*Aristotle's Physics*, pp. 565-566). Consúltese también H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944, p. 117.

⁸⁵ Cfr. *Metaphys.* N 4: 1091 b 35 - 1092 a 5.

⁸⁶ Apud *Timée*, texte établi et traduit par A. Rivaud, Paris 1925: *Platon. Oeuvres complètes* (=Collection des Universités de France), t. X, p. 65. Cfr. pp. 63-68.

hecho mella en la tentativa de Descartes enderezada a proponer la extensión como la substancia misma de los entes corpóreos. Eduard Zeller y Léon Robin se han inclinado a pensar que el célebre pasaje del *Timeo* transcrito renglones atrás, allí donde Platón, según Aristóteles, habría creído ver que, para su maestro, la materia, el lugar y el espacio serían una misma y única entidad, debería entenderse como el texto que habría inspirado una presunta reacción platonizante del alumno de La Flèche contra la doctrina peripatético-escolástica del lugar⁸⁷. Hoy ya no es un secreto que este acontecimiento se halla a la base de la «muerte del lugar» decretada por la matematización cartesiana de las ciencias naturales. La resultancia congrua de esta metamorfosis sufrida por la filosofía de la naturaleza a comienzos de la Edad Moderna no ha sido otra que el sistema de la física clásica. Pero la crisis desatada por el *esprit géométrique* de Descartes, que a partir del siglo XVII ha invadido todos los fueros de los estudios físicos, o ha podido ser remediada ni por la enunciación de la doctrina de la curvatura espacio-tiempo en la teoría de la relatividad de Einstein ni tampoco por los ensayos criptoaristotélicos atisbables en la mecánica cuántica.

De acuerdo a todo esto, es insostenible, pues, la opinión que atribuye a Aristóteles el haberse sumado sin más al sentir consuetudinario que haría del lugar una parte del espacio ocupada por un cuerpo, como lo ha propuesto Pierre Duhem contraviniendo abiertamente las explicitaciones contenidas en la filosofía natural del Estagirita⁸⁸. Ross ha hecho suyo este juicio: las palabras usadas por Aristóteles en su definición de lugar, «como lo ha puntualizado Duhem, implican simplemente la idea común del lugar como la parte del espacio ocupado por un cuerpo»⁸⁹. Mas, el desacuerdo de las hermenéuticas de ambos historiógrafos se percibe sin dificultades revisando una y otra vez los textos del Filósofo recordados en las notas previas, todos ellos enfilados, entre otras cosas, a poner al descubierto la falta absoluta de sustento de la concepción mecanicista del espacio inserta en las especulaciones de Demócrito y de Leucipo e infiltradas después en la Academia, donde Aristóteles, según se sabe, las había escudriñado *in extenso* durante su estadía de diecinueve años en este bastión del platonismo.

Duhem y Ross han puesto en boca del Estagirita una doctrina que, en verdad, no se halla en ninguna de sus obras porque el jefe del Liceo nunca la ha aceptado. Sí la hallamos, en cambio, en los *Principia* de Newton: «El lugar es la parte del espacio ocupada por un cuerpo»⁹⁰, lo cual no debe asombrar a nadie, pues la concepción del espacio en la física clásica, a diferencia de la teoría de Aristóteles y de Santo Tomás, guarda un parentesco notable con el mecanicismo de los *tenentes opinionem de spatio* que no parece ajeno al modo tan peculiar en que se lo ha especulado en la escuela platónica de Cambridge con Henry More a la cabeza. Bien ha notado Hoenen que la

⁸⁷ Cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, 5. Aufl. hrsg. von E. Wellmann, Leipzig 1923, Band II/I, S. 740-741; et L. ROBIN, *Platon*, nouv. éd., Paris 1968 (=Les Grands Penseurs), p. 171 note 1.

⁸⁸ Cfr. P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, nouv. éd., Paris 1988, vol. I, pp. 197-198.

⁸⁹ *Aristotle's Physics*, p. 53.

⁹⁰ I. NEWTON, *Naturalis philosophiae principia mathematica*, scholion post definitiones, p. 9.

distinción del lugar y del espacio, defendida con firmeza por el Estagirita, elimina toda posibilidad de que tal estimación tenga algún fundamento en la física aristotélica⁹¹.

Aristóteles no ha testado a la posteridad una definición explícita del espacio. Por lo que atañe a sus connotaciones físicas y matemáticas, la descripción del espacio en la filosofía aristotélica no es todo lo diáfana que muchos desearían. Como pronto hemos de verlo, cupo a Santo Tomás la tarea de subsanar este punto débil del aporte peripatético a la filosofía de la naturaleza y a las matemáticas. Debilidad, no obstante, perfectamente comprensible a la luz de la persuasión aristotélica en torno del carácter ilusorio que ha atribuido al espacio de la física mecanicista. Queda en pie, empero, que la inquietud prevaleciente en la filosofía natural de Aristóteles consiste en el esmero que éste ha puesto en mostrar que el espacio se distingue del lugar y que, inversamente, si se los confundiera, nuestra intelección física y geométrica acusaría un trastorno de tanta relevancia que hasta podría llegar a comprometer la ventura del conocimiento científico de los cuerpos matemáticos y de las mismas sustancias materiales.

Subsanando la parquedad que se advierte en el examen del espacio en la *Física* de Aristóteles, Santo Tomás le ha dedicado una consideración que supera largamente las esporádicas y apretadas referencias que sobre este asunto nos ha transmitido el Estagirita. No es otra la impresión que cualquiera se lleva ni bien se aboque a la lectura de los párrafos del comentario aquiniano sobre tal pieza del *Corpus aristotelicum*. Con ello Santo Tomás parece haber querido remontar una laguna demasiado ostensible en aquel tratado magistral de filosofía de la naturaleza heredado del jefe del Liceo, de modo que, si hay razones para pensar que el espacio, a causa de su condición extrafísica, no ha gozado de una deferencia exhaustiva de parte de Aristóteles, no las hay menos para convencernos de que el Doctor Angélico ha revertido con holgura esta sobriedad de la física y de las matemáticas del maestro macedonio.

En el comentario de Santo Tomás sobre el libro Δ de la *Física* de Aristóteles, el lugar es analizado como una medida de los entes movibles, tal como corresponde a su definición esencial⁹². Santo Tomás ha procurado ilustrar la concepción aristotélica del lugar apoyándose en un principio que domina todo su discurso en torno de esta cuestión. Este principio incluye cuatro ingredientes destacables: primero, como dice el Aquinatense en otra parte, el lugar es algo dotado de una evidente positividad, no siendo, por tanto, una entidad ficticia urdida por la fantasía de los hombres⁹³; segundo, es un receptáculo realmente distinto del cuerpo que lo ocupa —recuérdese el ejemplo aristotélico del agua y del aire que llenan áternativamente un mismo lugar en una vasija—; tercero, es el término *a quo* y *ad quem* donde acontece el movimiento

⁹¹ Cfr. P. HOENEN S. I., *Philosophie van de anorganische Natuur*, Antwerp-Nijmegen 1947, trad. ital. da M. Cavajoni Bologna: *Filosofia della natura inorganica*, Brescia 1949, p. 99.

⁹² «Nunc in quarto libro [Aristoteles] ostendit determinare de iis quae adveniunt motui extrinsece. Et primo de iis quae adveniunt motui extrinsece quasi mensurae mobilis» (*In IV Phys.*, lect. 1, n. 1).

⁹³ «Locus quilibet res aliqua est» (*In I Sent.* dist. 37 q. 1 a. 2 resp.). La inteligencia de esta oración sería más llana todavía si se le adjuntara este complemento: «quod de spatio dici non potest».

local de las substancias materiales⁹⁴; y cuarto, es aquello cuya cantidad dimensiva es la medida de las dimensiones del cuerpo en él localizado⁹⁵. Otro enunciado tomista nos ayuda a redondear esta noción del lugar: «El lugar no es el término del cuerpo que está en él, sino [el término] del cuerpo que lo contiene; y aunque los términos del [cuerpo] continente y del [cuerpo] contenido se den simultáneamente, no son, sin embargo, lo mismo»⁹⁶. Por eso Santo Tomás, en una lección anterior, había aseverado que el lugar —no así, opuestamente, el espacio— «tiene alguna virtud para conservar [aquello en él] localizado»⁹⁷.

Santo Tomás ha entendido que el Estagirita ha inaugurado una teoría filosófica que no conocía antecedentes, habida cuenta que algunos fisiólogos presocráticos y su mismo maestro Platón —es decir, el consenso de los *ponentes opinionem de spatio*, aquéllos que han hablado de él como de una cosa que existiría naturalmente en el mundo exterior— han identificado el lugar y el espacio por no haber adoptado las cautelas indispensables para detectar la diferencia que reina entre ambos. Convengamos, pues, que no es fácil establecer en qué reside esta distinción, al grado tal que un análisis ligero de aquello encerrado en la noción de espacio puede inducir a confundirlo con el lugar e incluso hasta podría subvencionar injustificadamente la identificación de ambos, que ha sido el error de Platón y de sus antecesores.

El punto central de la cuestión afrontada por Santo Tomás a la vista del texto del libro Δ de la *Física* de Aristóteles, estriba, pues, en que, mientras un cuerpo contenido en un lugar se mueve de un lugar a otro, el lugar del cual es desplazado pasa o puede pasar a ser ocupado por otros cuerpos sin que el receptáculo mude por sí mismo. El agua que egresa de la vasija es sustituida por el aire permaneciendo inmóvil el lugar en que sucesivamente ha estado una y ahora es ocupado por el otro. Pero esto podría dar ocasión a que el lugar sea mirado como un espacio intermedio entre los extremos del receptáculo que contiene un cuerpo, como si hubiera algo, un *tertium quid*, entre el cuerpo continente y el cuerpo contenido que se mueve de un lugar a otro.

Esta suposición ha estimulado a algunos a alegar que, de no darse tal espacio intermedio, o el lugar no se distinguiría del cuerpo que lo ocupa, o el medio existente entre los extremos del cuerpo continente no sería de suyo un lugar. Pero es notorio que el lugar y el cuerpo que lo ocupa no son una misma cosa, ya que su inmovilidad lo distingue claramente del cuerpo móvil localizado en una posición determinada. Fuera del cuerpo continente y del cuerpo contenido en un lugar, luego, nada puede

⁹⁴ «Manifestum videtur esse quod locus sit aliud ab iis quae sunt in loco et transmutantur secundum locum: quia ubi nunc est aer, prius aqua ibi erat; quod non esset si locus non esset aliud et ab aere et ab aqua. Relinquitur igitur quod locus est aliquid; et est quoddam receptaculum, alterum ab utroque locatorum; et est terminus motus locatis a quo et in quem» (*In IV Phys.*, lect. 1, n. 6).

⁹⁵ «Locus est nomen mensurae; unde esse in loco proprie significatur et esse in mensura» (*In I Sent.* dist. 37 q. 3 a. 1 ad 1um). Más brevemente todavía: «Quantitas locati commensuratur quantitati loci» (*Summ. theol.* I q. 8 a. 1 ad 3um).

⁹⁶ *In IV Phys.*, lect. 6., n. 5.

⁹⁷ *In IV Phys.*, lect. 1, n. 7.

haber que no sean ciertas dimensiones espaciales, a las cuales algunos atribuyen una existencia independiente o separada de la extensión corpórea. En efecto, según quienes sostienen la existencia de un espacio intermedio entre los términos del cuerpo continente —o sea, aquellos autores que Santo Tomás ha mencionado como *los po- nentes opinionem de spatio*—, tales dimensiones espaciales coincidirían con las dimensiones del mismo lugar⁹⁸. Pero el Aquinate declara que se engaña quien argumente de esta manera. ¿Por qué? Sencillamente, porque el espacio no es ningún lugar, lo cual exige ser demostrado por la ciencia de las cosas naturales.

7. EL ESPACIO IMAGINARIO Y LA ENTIDAD NATURAL DEL LUGAR

Santo Tomás ha afirmado que Aristóteles nos ha brindado dos razones concluyentes que conducen a descartar de plano toda identificación del espacio con el lugar. La primera razón parte de esta evidencia: no es posible que en un lugar, además de las dimensiones del cuerpo material que lo ocupa como su contenido y que se mueve de un lugar a otro, haya dimensiones adicionales a aquellas dimensiones del cuerpo continente, también éste una substancia igualmente material. No está en discusión que fuera de los extremos de un cuerpo continente pueda haber tantos cuerpos cuantos puedan estar en contacto con tantas otras superficies que los contengan como sus ámbitos localizantes; no obstante, si hubiera un espacio que contuviera un medio ambiente al margen de las dimensiones del cuerpo contenido en un lugar, también debería haber simultáneamente un número infinito de lugares. Pero esto no acaece de ningún modo en el mundo de la naturaleza.

Con este raciocinio Santo Tomás ha deseado persuadirnos de lo siguiente: si el espacio fuese lo mismo que el lugar, sería forzosamente otro lugar que necesitaría contener otro medio espacial, y éste, a su turno, otro lugar, y así al infinito, lo cual no puede aceptarse en virtud del absurdo implícito en dicho razonamiento, pues en tal caso se duplicaría sin ningún fundamento la medida extrínseca de los cuerpos físicos⁹⁹. Si, además, el espacio fuese un ámbito de la naturaleza distinto del lugar, de-

⁹⁸ «Quia multoties mutatur corpus contentum a loco et divisum ab eo, de loco in locum, et succedunt sibi corpora invicem in eodem loco, ita quod continens permanet immobile, eo modo quo aqua exit a vase; propter hoc videtur quod locus sit aliquod spatium medium inter extremitates corporis continentis; ac si aliquid esset ibi praeter corpus quod movetur de uno loco ad alium. Quia si non esset ibi aliud praeter illud corpus, sequeretur quod vel locus non esset aliud a locato, vel quod id quod est medium inter extremitates continentis, non posset esse locus. Sicut autem oportet locum esse aliquid praeter corpus contentum, ita videtur quod oporteat locum esse aliquid praeter corpus continens: ex eo quod locus manet immobilis, corpus autem continens, et omne quod est in eo, contingit transmutari. Nihil autem aliud potest intelligi esse praeter corpus continens et contentum, nisi dimensiones spatii in nullo corpore existentes. Sic igitur ex hoc quod locus est immobilis, videtur quod spatium sit locus» (*In IV Phys.*, lect. 6, n. 6).

⁹⁹ «Hoc non est verum, quod aliquid sit ibi infra extremitates corporis continentis, praeter corpus contentum, quod transfertur de loco in locum: sed infra illas extremitates corporis continentis incidit aliquod corpus, quodcumque illud esse contingat, ita tamen quod sit de numero corporum mobilium, et iterum de numero eorum quae sunt apta nata tangere corpus continens.

bería poseer ciertas dimensiones separadas y subsistentes que se yuxtapondrían a las dimensiones que miden los cuerpos instalados en sus respectivos lugares, lo cual es en sí mismo imposible, según se deduce de la incoherencia detectada por Aristóteles en las teorías de aquellos filósofos —los *tenentes sententiam de spatio*— que patrocinaban su existencia a título de una entidad naturalmente constituida *in rebus*, como algo que subsistiría en cuanto tal en el mundo exterior a la manera de una cosa superpuesta a los entes corpóreos¹⁰⁰.

Tengamos presente el ejemplo del agua que llena un lugar en un ánfora: las partes del líquido se contienen en el todo del mismo modo como el agua se contiene en la vasija; pero las partes del agua no están divididas en acto. De estarlo, ello implicaría que el todo que las contiene, además de contener las partes en que él mismo se divide, debería ser conmensurable por otras dimensiones adicionales; mas esto es rechazado de plano por Santo Tomás: «No se puede decir que en ese lugar la división introduzca algunas nuevas dimensiones, pues la división no causa la dimensión, sino que divide la [dimensión] preexistente»¹⁰¹. En efecto, un todo continuo es divisible al infinito según sus partes integrales y, por consiguiente, se halla penetrado de infinitas dimensiones cuantitativas; pero si las dimensiones cuantitativas de un cuerpo continente, que penetran el cuerpo en él contenido, constituyeran, a su vez, sendos lugares, no habría modo de esquivar esta consecuencia insostenible: que habría infinitos lugares simultáneamente. Las dimensiones espaciales, por tal motivo, no hacen las veces del lugar propio del receptáculo que contiene un cuerpo movable¹⁰².

Sed si posset esse aliquod spatium continens medium, praeter dimensiones corporis contenti, quod semper maneret in eodem loco, sequeretur hoc inconueniens, quod infinita loca simul essent» (*In IV Phys.*, lect. 6, n. 7).

¹⁰⁰ «Apud antiquos de loco fuerunt duae opiniones maxime probabiles. Quarum una fuit, quod locus sit quoddam spatium, sive dimensiones per se existentes. Quae quidem opinio si vera est, corpori deberetur locus ex hoc ipso, quod corpus est dimensiones habens, ad quas necesse est aliquas dimensiones occupare. Sed haec opinio de loco est a Philosopho in *IV Phys.* reprobata. Unde alia opinio est eius, quod locus sit superficies corporis continentis, non quidem in quantum est huiusmodi corporis quod immediate continet: alioquin sequeretur quod corpus quiescens non semper esset in eodem loco: puta si homo staret in fluvio, per cuius decursum semper renovarentur diversae superficies aquae circa ipsum; sed superficies corporis immediate continentis habet quod sit locus ex ordine ad primum continens; unde accipitur idem locus secundum eundem situm ad primum continens, et propter hoc locus est immobilis» (*Quodlib.* VI q. 2 a. 2 resp.). Cfr. *In IV Phys.*, lect. 3, nn. 4-6.

¹⁰¹ *In IV Phys.*, lect. 6, n. 7.

¹⁰² «Omnis autem pars continetur a toto sicut locatum a vase: nec differt nisi solum quantum ad hoc, quod pars non est divisa, locatum autem est divisum. Si ergo pars dividatur in actu, sequeretur quod sint ibi aliae dimensiones totius continentis praeter dimensiones partis. Non potest autem dici quod divisio faceret ibi esse de novo aliquas dimensiones: non enim divisio causat dimensionem, sed praexistentem dividit. Ergo antequam pars esset divisa a toto, essent aliae propriae dimensiones partis, praeter dimensiones totius penetrantes etiam partem. Quot ergo partes est accipere per divisionem in aliquo toto, ita quod una contineat aliam, tot dimensiones ab invicem distinctae erunt ibi, quarum quaedam alias penetrabunt. Est autem accipere in infinitum in aliquo toto continuo partes, quae alias continent, propter hoc quod continuum in infinitum dividitur. Relinquitur igitur quod sint infinitae dimensiones se invicem penetrantes. Si igitur dimensio-

Paralelamente, se puede observar que esta doctrina incluye una adhesión explícita de Santo Tomás a la defenestración aristotélica del atomismo mecanicista, ya que las razones aducidas por Demócrito y por Leucipo para propugnar la división en acto de los cuerpos naturales —un mecanicismo modernamente recuperado por las cogitaciones de Descartes y por el positivismo del siglo XIX— conmina sin dilación a otorgar al espacio tanto una existencia *in rerum natura* cuanto una subsistencia separada de las substancias materiales, con lo cual tampoco se puede esquivar una consecuencia que el Estagirita y el Aquinate siempre han impugnado con singular vehemencia: que el espacio también debiera estar dotado de una infinidad en acto en el orden físico.

La teoría de la continuidad que subyace a esta doctrina aristotélico-tomista del lugar y del espacio no está reflejada en la teoría de la relatividad, al menos por lo que incumbe a aquella descripción errónea del continuo propuesta por Einstein en sus conferencias dictadas en la Universidad de Princeton en mayo de 1921. En tal ocasión, Einstein ha afirmado que, a partir de un cuerpo *A*, podemos formar otros cuerpos nuevos —*B*, *C*, etc.— poniéndolos en contacto con el cuerpo *A*. De esta manera, podríamos *continuar* el cuerpo *A* en tanto éste llegue a estar en contacto con otro cuerpo cualquiera, y así, según nuestro autor, no sería impropio hablar de un «espacio del cuerpo *A*», pues en tal caso la totalidad de los cuerpos que integrarían dicha continuidad se hallaría en el mismo ámbito espacial del aludido cuerpo *A*¹⁰³. En verdad, aquí Einstein ha confundido la continuidad con la contigüidad, pues el contacto de cuerpos individualmente diversificados no constituye una extensión continua. Esta explicación einsteiniana de la continuidad no se ha podido desprender del viejo lastre mecanicista, conservado por la fisicomatemática inspirada en el matematicismo de Descartes, contra el cual Aristóteles ya había alertado indicando la necesidad de distinguirla claramente de la contigüidad: mientras ésta comporta el contacto simultáneo de dos cosas diversas que no terminan de constituir una unidad —e. gr., dos libros son contiguos en un anaquel por el contacto de la tapa de uno y de la contratapa del otro, pero nunca forman un único volumen porque los términos de ambos siempre se preservan diversos—, la continuidad implica la unidad del término de las partes en contacto, al modo en que una serie continua de puntos constituye una única y misma línea¹⁰⁴.

La segunda razón que impide que el espacio sea un lugar, de acuerdo a Aristóteles, deriva de la naturaleza del ambiente ocupado por un cuerpo: la inmutabilidad del

nes corporis continentis penetrantes locatum sunt locus, sequitur quod sint infinita loca simul, quod est impossibile» (*Ibid.*).

¹⁰³ Cfr. A. EINSTEIN, *The Meaning of Relativity*, p. 3.

¹⁰⁴ Cfr. *Phys.* E 3: 227 a 10-15; et *Metaphys.* K 12: 1068 b 26-30. Sobre la noción de continuidad y su distinción de la contigüidad, véase P. HOENEN S. I., *Cosmologia*, nn. 7-24, pp. 7-40; et ID., *Philosophie van de anorganische Natuur*, trad. cit., pp. 57-91, al cual hay que adjuntar las objeciones de I. ECHARRI S. I., *Philosophia entis sensibilis*, nn. 315-341, pp. 284-303. Para la teoría del *continuum* en la Edad Media, consúltese A. MAIER, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Band I: «Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert», 2. Aufl., Rom 1966 (=Storia e Letteratura 22).

lugar excluye su identificación con el espacio. Al respecto, afirma Santo Tomás: «Si las dimensiones del espacio que existe entre las extremidades del cuerpo continente fuesen un lugar, se seguiría que el lugar transmutaría». Los *ponentes opinionem de spatio* creen que, transmutado algún cuerpo, como el ánfora, transmutaría aquel espacio presuntamente existente dentro de las extremidades de la vasija, ya que el espacio no estaría en ninguna parte sino donde está el ánfora misma. Según esta opinión, todo lo que se mueve en algún lugar sería penetrado por las dimensiones del espacio en que se transmuta, de donde se seguiría que algunas otras dimensiones ingresarían dentro de las mismas dimensiones de aquel espacio interior al ánfora, «y así habría otro lugar en el lugar y muchos lugares se darían simultáneamente». Luego, si el espacio fuese un lugar, este lugar reclamaría otro espacio y éste ulteriormente otro lugar, lo cual daría origen a una sucesión infinita de lugares; mas esto no se compecede con la naturaleza del mundo material donde se mueven los cuerpos naturales¹⁰⁵.

Carece de todo sentido la asignación de un lugar a un cuerpo contenido —v. gr., el lugar ocupado en la vasija por el agua— y de otro lugar distinto al cuerpo continente —la superficie de la cara interna del ánfora—. Santo Tomás sabía que se puede pensar que el lugar ocupado por el agua sería el espacio que existe entre las extremidades del ánfora, de donde tal lugar no sería otra cosa que el espacio total de la vasija que la contiene; pero el Aquinate se opuso a esta opinión con una fuerza palmaria: «Sed nos non dicimus quod alius sit locus partis, in quo movetur pars, cum totum vas transmutatur secundum idem»¹⁰⁶. En cambio, para quienes hacen del espacio un lugar (*secundum tenentes opiniones de spatio*), el agua contenida en el cuerpo del ánfora continente sería un lugar idéntico a tal espacio; un lugar, a la larga, que no se movería solamente *per accidens*, sino *per seipsum*, porque la vasija no sólo es un receptáculo capaz de albergar un contenido, sino incluso un cuerpo movable. En esto Santo Tomás percibía una contradicción, porque si el lugar, conforme a la conocida definición de Aristóteles, es el primer término inmóvil del cuerpo ambiente¹⁰⁷, no

¹⁰⁵ «Si dimensiones spatii quod est inter extremitates corporis continentis, sint locus, sequitur quod transmutetur: manifestum est enim quod transmutato aliquo corpore, ut puta amphora, transmutatur illud spatium quod est infra extremitates amphorae, cum nusquam sibi ubi est amphora. Omne autem quod transmutatur in aliquem locum, penetratur secundum eorum positionem, a dimensionibus spatii in quod transmutatur. Sequitur ergo quod aliquae aliae dimensiones subintrant dimensiones illius spatii amphorae; et sic loci erit alius locus, et multa loca erunt simul» (*In IV Phys.*, lect. 6., n. 8).

¹⁰⁶ *In IV Phys.*, lect. 6., n. 9.

¹⁰⁷ «Ὅστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἐστὶν ὁ τόπος» (*Phys.* Δ 4: 212 a 20-21). Ross ha expuesto su insatisfacción en torno de esta definición aristotélica del lugar achacándole, entre otros defectos, una vacilación sobre su condición absoluta o relativa: «There is thus in Aristotle's doctrine a vacillation between an absolute and a relational view of place; but it is only an absolute view that agrees with his view of motion, which throughout supposes that absolute motion exists and that "relative motion" is only a *façon de parler*» (*Aristotle's Physics*, pp. 57-58). En nuestra opinión, esta hermenéutica no se ajusta al significado concedido por el Estagirita a las relaciones del movimiento local con el lugar ocupado por los cuerpos materiales, cuya relatividad, si así puede decirse, está muy lejos de consistir en un mero modo de hablar, como lo prueba la teoría constante del Filósofo acerca de la medida de tal movimiento en función de la distancia re-

hay manera de identificar el lugar inmóvil con un espacio movable. Por este lado, la exégesis aquiniana de la doctrina aristotélica responde fielmente al criterio físico que ha llevado al jefe del Liceo a insistir en la diversidad óptica insalvable que reina entre el lugar y el espacio.

El espacio, entonces, no es el lugar, como que éste no es un ambiente intermedio que exista entre los extremos de un cuerpo localizado en la posición que ocupa. Ahora bien, no siendo el espacio el lugar donde un cuerpo está localizado o emplazado, Santo Tomás ha hecho suya la teoría de Aristóteles contraria a los intentos de quienes han querido identificar el lugar con la materia, con la forma o con un espacio que existiría más allá de las distancias de las cosas que ocupan sus respectivas posiciones locales. Ceñido a esta actitud auspiciada por la filosofía natural de Aristóteles, Santo Tomás dice que el lugar no es «neque forma, neque materia, neque aliquod spatium quod sit alterum praeter distantias rei locatae». El espacio, por tanto, no puede ser algo distinto de las distancias que existen exteriormente con respecto a las cosas que ocupan sus propios lugares, por lo cual el cuerpo contenido o localizado en un lugar no es ningún espacio intermedio dentro de las dimensiones del lugar que ocupa, sino una cosa a la cual le es nato el moverse localmente, como corresponde a todas las substancias materiales¹⁰⁸.

En definitiva, el espacio no puede estar constituido por dimensiones yuxtapuestas a las dimensiones propias del lugar, pues ello reclamaría que los cuerpos naturales poseyeran las dimensiones que les competen en virtud de sus posiciones locales y aun otras dimensiones suplementarias que se les añadirían sin objeto alguno o, peor todavía, que reiterarían al infinito el número de lugares que ellos mismos naturalmente ocupan, con lo cual se abrirían las puertas por las cuales se filtraría una verdadera paradoja: que un cuerpo ocupara simultáneamente infinitos lugares¹⁰⁹.

corrida o a recorrerse por un cuerpo en su desplazamiento de un lugar a otro. La afirmación de tal relatividad no responde, pues, a una *façon de parler*, sino a una constancia extraída de la conmensuración matemática del movimiento de traslación a través de la diversidad de las posiciones que ocupan los cuerpos sujetos esta especie de movimiento. Dicha relatividad se confirma ulteriormente merced a la consideración de la velocidad, la cual incluye necesariamente una relación del movimiento local con el tiempo que insume el recorrido de una distancia determinada. Aquí entronca la concepción aristotélico-tomista del movimiento local —un movimiento, a su vez, conmensurable *secundum prius et posterius*— con la unidad de medida espacio-tiempo desarrollada en teoría de la relatividad de Einstein.

¹⁰⁸ «[Philosophus exponit] quod quia locus non est aliquod *trium*, idest neque forma, neque materia, neque aliquod spatium quod sit alterum propter distantias rei locatae, necesse est quod locus sit reliquum de quatuor supra nominatis, scilicet quod sit *terminus corporis continentis*. Et ne aliquis intelligat contentum vel locatum esse aliquod spatium medium, subiungit, quod corpus contentum dicitur illud, quod est natum moveri secundum loci mutationem» (*In IV Phys.*, lect. 6, n. 12).

¹⁰⁹ «Nihil autem movetur in loco, quod non sit in loco. Huius igitur dubitationis difficultas non accidit iis qui tenent sententiam de spatio. Non est enim eis necesse dicere quod ad hoc quod sphaera ultima sit in loco, quod habeat corpus continens; sed spatium quod intelligitur penetrare totum mundum et omnes partes eius, est locus totius mundi et cuiuslibet partium eius, secundum eos. Sed haec opinio est impossibilis: quia vel oportet dicere quod locus non sit aliquid praeter locatum, vel quod sint aliqua dimensiones spatii per se existens, et tamen subintrantes dimensio-

Sobre la base de todo lo proclamado hasta aquí, Santo Tomás confirma que el espacio no puede ser una dimensión sobreañadida a las dimensiones propias del lugar o algo que existiría coextensivamente con él. Si se supusiera, por ejemplo, que el aumento de las dimensiones de un cuerpo implicaría el aumento de su lugar, con ello también se estaría suponiendo que el lugar sería un espacio dotado de una extensión concomitante a la extensión dimensiva del cuerpo que lo ocupa, cuando el lugar, en verdad, no es más que el término que contiene una entidad corpórea y, por ende, no está transido por dimensiones espaciales que se le agregarían extrínsecamente a sus propios términos mensurantes¹¹⁰. El Aquinate ha entendido que a la misma conclusión se arriba tanto si se considera el espacio como algo lleno o como algo vacío, porque en ninguno de ambos casos se observa una modificación esencial de aquello implícito en la noción puramente geométrica de espacio¹¹¹.

La naturaleza del lugar no sólo demanda la exclusión de la existencia de dimensiones espaciales extrínsecas al ambiente ocupado por un cuerpo; también solicita que entre los extremos del cuerpo continente no haya espacio intermedio alguno, sino únicamente un cuerpo contenido por un cuerpo continente¹¹². Por este lado, la teoría de Santo Tomás, como ya antes la de Aristóteles, parece estar gobernada por el principio de economía mencionado páginas atrás: la cantidad tridimensional de los cuerpos naturales se agota en sus propias dimensiones locales, de manera que no hay ninguna necesidad de dimensiones espaciales suplementarias que nada pueden añadir a la extensión de los entes corpóreos, pues la medida de esta extensión cuantitativa es el mismo lugar que ocupan. De ahí que el espacio, en cuanto entidad separada de las sustancias sensibles y de las dimensiones propias de sus extensiones, no pertenezca a ninguna cosa del mundo material que nos rodea: *In dimensionibus spatii separatis nullus ordo naturae considerari potest*¹¹³.

Santo Tomás se ha opuesto con tenacidad a cualquier intento de introducir dimensiones accesorias a la tridimensionalidad que los cuerpos poseen por sí mismos en sus propios emplazamientos locales, porque «la substancia de los cuerpos localizados no se ordena al lugar sino mediante las dimensiones; por tanto, dado que las dimensiones del cuerpo localizado no pueden darse simultáneamente con otras, síguese, en consecuencia, que la substancia del cuerpo localizado no puede coexistir

nes corporum sensibilium: quae sunt impossibilia» (*In IV Phys.*, lect. 7, n. 3).

¹¹⁰ «Cum locus non deesset corpori nec corpus loco, videbatur sequi quod augmentato corpore, augmentetur locus. Sed hoc sequitur si supponatur quod locus sit spatium quoddam coextensum dimensionibus corporis, ut intelligatur illud spatium crescere, crescente corpore. Sed hoc non est necesse secundum definitionem praedictam de loco, quod sit terminus continentis» (*In IV Phys.*, lect. 8, n. 2). Cfr. etiam n. 3.

¹¹¹ «Cum dimensiones siint in spatio vacuo sicut in corpore sensibili, sicut duo corpora sensibilium non possunt esse simul, ita nec corpus sensibile simul cum spatio vacuo» (*Ibid.*, lect. 13, n. 1).

¹¹² «Secundum eos qui ponunt locum esse terminum corporis continentis [ut Aristoteles et alii], non oportet dicere, neque quod duo corpora sint in eodem loco, neque quod sit aliquod spatium corporeum medium inter extremitates corporis continentis: sed quod sit ibi quoddam corpus» (*Ibid.*, lect. 8, n. 4).

¹¹³ *Ibid.*, n. 6.

simultáneamente con otras dimensiones, ya separadas, ya existentes en otro cuerpo»¹¹⁴. Pero si esto es así, ¿qué función asignar a aquellas dimensiones espaciales que algunos superponen a las dimensiones corpóreas ya consumadas por la presencia de los cuerpos en los lugares que ocupan? Es éste un problema cuya solución no se podría ni siquiera atisbar si se confiriera al espacio un *esse naturale* en las cosas del mundo exterior, porque los entes corpóreos contienen de suyo las tres dimensiones que dimanar de sus cantidades extensas, las cuales son medidas suficientemente por los lugares que propiamente les compete ocupar: «Ningún cuerpo se compara a un lugar como no sea mediante las dimensiones de la cantidad, y por ello el cuerpo está allí como algo en el lugar, [siendo] allí medido en sus [propias] dimensiones por las dimensiones del lugar»¹¹⁵. Averiguado, entonces, que el espacio no es el lugar, la solución del problema requiere que nos preguntemos por la índole de esta rara entidad pergeñada en los mismos comienzos de la historia de la ciencia por los *tenentes sententiam de spatio*.

La filosofía tomista de la naturaleza estatuye la necesidad de poner un límite al uso metafórico de la palabra *espacio*, ya que si la empleamos habitualmente como un sinónimo del vocablo *lugar*, esta arbitrariedad no puede ir más allá de las fronteras de la sensatez. Por más que el espacio sea imaginado y concebido como una dimensión generalísima, aparentemente apta para medir cuanta extensión sea humanamente conmensurable, hay circunstancias que ni siquiera *in verbis* admiten la equiparación del espacio al lugar. Un ejemplo terminante es el siguiente: si hasta el tiempo puede ser imaginado y concebido como algo pertinente a una dimensión espacial —ya se ha visto que el mismo Santo Tomás ha hablado sin mayores prejuicios del *spatium temporis*—, tales imaginación y concepción no pueden transpolarse con ninguna felicidad a la noción propia de lugar. De ahí que no quepa en nuestra mente ni en nuestro lenguaje ninguna referencia a un *locus temporis*, pues esta fórmula no puede eludir la ininteligibilidad que la arruina íntegramente. Podemos imaginar y concebir un «espacio de tiempo» cualquiera, pero no podemos hacer otro tanto con un inasible «lugar del tiempo». La causa es notoria: mientras el espacio es una medida geométrica de cualquier extensión matemáticamente considerable, el lugar sólo es la medida física extrínseca de las sustancias corpóreas que existen en la naturaleza. No son, en consecuencia, una misma cosa. El espacio es entendido como una medida tan universalísima, e incluso infinita, que le permite asumir la condición de una suerte de *mensura omnium mensurarum* y que, si bien infundadamente, hasta llega a abonar la presunción de que la propia duración del movimiento de las cosas corpóreas no estaría exenta de caer dentro de su portento omnimensurante, mas esto no puede decirse del lugar: podemos, sin duda, aludir a un cierto *spatium temporis*; no podemos, sin embargo, mencionar un *locus temporis* sin incurrir en un verdadero galimatías. La razón está a la vista: el tiempo y el lugar son medidas específicamente ordenadas a medir cosas distintas y, consiguientemente, éste, a diferencia del espacio, no puede actuar como medida abarcante de aquél.

¹¹⁴ *In IV Sent.* dist. 10 q. 1 a. 2 q. 3a ad 2um.

¹¹⁵ *In IV Sent.* dist. 10 q. 1 a. 1 ad 5um.

8. *LOCVS COMMENTITIVS*

Si el espacio no es el lugar; si, además, no existen dimensiones espaciales yuxtapuestas a las dimensiones locales; si, por tanto, el lugar es la medida extrínseca suficiente y exhaustiva de la cantidad extensa de los cuerpos físicos que se mueven localmente, ¿qué razón de ser concierne al espacio? Por cierto, no sería impensable que, para neutralizar esta inquisitoria, se opusiera esta otra: ¿es lógico que el hombre imagine y conciba una cosa como el espacio, a la cual se ha asignado una importancia suprema en la historia y en la sistematización del conocimiento natural, pero a la cual no correspondería ningún correlato *in rebus*? Sin la menor duda, ésta es la aporética crucial de la especulación filosófica sobre el espacio.

Santo Tomás ha hecho suya la refutación aristotélica del idealismo ontologista que impregnaba muchas doctrinas enunciadas por los antecesores del jefe del Liceo. Sabemos que el hombre puede imaginar y concebir una cosa al estilo del espacio; sabemos también que al espacio imaginado y concebido por los hombres puede atribuirse tanto una extensión ínfima cuanto una extensión suma y aun infinita, ya que para la conformación de la noción de espacio basta que le asignemos una cantidad dimensiva cualquiera. Así lo imaginamos y lo concebimos, porque la imaginación y la concepción del espacio dependen de la matematicidad de este objeto, mas no del *quantum* predicado de los entes corpóreos del mundo en el cual estamos implantados, donde no hay cosa alguna que sea espacio, que ocupe ningún espacio, ni que sea medida por dimensiones espaciales que no son ni las dimensiones locales, ni las dimensiones intrínsecas de las cosas mensurables, ni mucho menos todavía dimensiones separadas o *per se subsistentes*. Santo Tomás ha aceptado que hasta se puede imaginar y pensar un espacio infinito, pero de ello no se sigue que el espacio imaginado y concebido por nosotros tenga ser en acto fuera de la intimidad espiritual del hombre, «ita scilicet quod quidquid apprehenditur intellectu vel imaginatione sit verum, ut quidam antiquorum putaverunt, quorum opinio reprobatur [ab Aristotele] in IV *Metaphys.* Non enim sequitur, si apprehendo aliquam rem minorem vel maiorem quam sit, quod sit aliqua abundantia vel defectus in re illam, sed solum in apprehensione intellectus vel imaginationis»¹¹⁶. No por acaso con las dimensiones espaciales sucede lo mismo que ocurre con las cantidades matemáticamente consideradas: tal como acontece con las entidades algebraicas, siempre se puede pensar en una cantidad matemática mayor. Este proceso cogitante es extensible al infinito.

La imaginación del espacio parece imprescindible para que el hombre pueda referirse a la ubicación de la totalidad de las cosas materiales que existen en este mundo, de esas mismas cosas que necesariamente están emplazadas en los lugares que les compete ocupar en virtud de sus mismas naturalezas corpóreas. Esta totalidad de los cuerpos que llamamos *mundo* no impide que los conozcamos según las medidas extrínsecas que les imprime su locación; pero si el lugar de todas y de cada una de las cosas corpóreas nos suministra el conocimiento de las dimensiones cuantitativas de

¹¹⁶ *In III Phys.*, lect. 13, n. 4. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphys.* B 2: 998 a 9-19, y el comentario respectivo de Santo Tomás: *In III Metaphys.*, lect. 7, nn. 417-422.

todas y de cada una de ellas, al querer medir el mundo como una totalidad es inevitable que los hombres se pregunten esto: ¿cuál es el *lugar* que ocupa el mundo? En verdad, este *lugar* —el espacio—, que postulamos imaginariamente a los fines de asignar mentalmente una ubicación al mundo en un ámbito análogo a un innecesario lugar donde tendemos a pensarlo instalado, carece absolutamente de toda existencia *in rebus*, porque el propio mundo, por sí mismo, incluye la totalidad de los lugares donde los cuerpos físicos adquieren sus posiciones locales.

¿Qué otro lugar pudiera existir allende este mundo que ya de por sí incluye la suma de todos los lugares ocupados por los cuerpos físicos? Nuestra necesidad subjetiva de postular la existencia de un espacio donde podamos asignar un lugar al mismo mundo no debe inducirnos a creer en la existencia de un espacio tal en el orden físico. Oigamos estas palabras de Santo Tomás que ningún cosmólogo debiera ignorar: «Es necesario imaginar un espacio igual al cielo [=mundo] donde el cielo se mueva. Este espacio lo imaginamos como [algo] en reposo; así, pues, correspondería que hubiera algún cielo que permaneciera infinito, esto es, el mismo espacio en el cual el cielo se mueva, que sea el cuerpo del cielo aquello que se mueva en ese espacio [y que el cielo sea] igual al espacio aludido, porque es menester que el cuerpo se iguale al espacio donde está [instalado]»¹¹⁷. No es descartable que incluso muchos filósofos tomistas queden estupefactos después de anoticiarse de esta declaración del Doctor Común.

En el orden de la imaginación y de la conceptualización no hallamos inconvenientes para postular dimensiones que no tienen una existencia positiva en la corporeidad de las cosas de la naturaleza y aun para considerarlas dotadas de una infinidad cuantativa que en absoluto se da en acto en ningún ente corpóreo del mundo de las substancias naturales. Dice Santo Tomás: «Dada cualquier magnitud, podemos imaginar [otra] mayor. Por la misma razón, más allá del cielo parece haber un cierto espacio infinito, ya que podemos imaginar al infinito algunas dimensiones afuera del cielo»¹¹⁸. Sin ir más lejos, la aritmética y la geometría versan acerca de múltiples entidades cuantitativas que no tienen correlatos en la naturaleza, pero que bien pueden ser imaginadas o fraguadas por la intelección cuantificante o matematizante del alma humana; v. gr., los números negativos, que no responden a nada de la cantidad discreta predicable de las cosas de este mundo, y diversos cuerpos extensos, diseñados *ad placitum* por el entendimiento, aunque carezcan de equivalencias en el ámbito físico. Un claro ejemplo de esta arbitrariedad de nuestra intelección geométrica nos es ofrecido por la arquitectura: el arquitecto puede idear *ad libitum* un edificio conforme a la adición o a la superposición de los más variados cuerpos matemáticos, de lo cual surge un plan, diseño o proyecto ulteriormente construible mediante una tec-

¹¹⁷ *In I De caelo et mundo*, lect. 11, n. 3.

¹¹⁸ *In III Phys.*, lect. 7, n. 6. Otros textos similares: «Imagemur etiam in spatio imaginario in quo resolvitur corpus infinitum [...]» (*In I De caelo et mundo*, lect. 10, n. 2). «Patet quod impossibile est totum corpus infinitum moveri per totum spatium infinitum, in quo imaginamur motum eius [...] Videmus enim quod caelum circuit totum spatium suo tempore finito» (*Ibid.*, n. 4). «[Lineae] quasi imaginatae in spatio in quo corpus infinitum movetur circulariter [...]» (*Ibid.*, lect. 11, n. 2). Etc.

no-facción apropiada; pero el edificio concebido arquitectónicamente no tiene ningún correlato en las substancias sensibles que constituyen los cuerpos subsistentes en el mundo exterior, al punto tal que dicho edificio, bello o estrafalario, puede obtener un ser en acto fuera de la mente del arquitecto, mas nunca a título de un ente natural, sino tan sólo como un artefacto, como algo cuyo *esse artificiale* ha de depender de una construcción humana, ya que su producción no tiene su principio en la misma naturaleza. El espacio donde el arquitecto coloca imaginariamente los cuerpos matemáticos ideados por su mente es un ámbito meramente geométrico, pero, una vez construido, el edificio no ocupa ningún espacio, sino un lugar.

La condición imaginaria del espacio se aprecia con claridad en la ficción geométrica que atribuye a los cuerpos matemáticos una posición determinada en un cierto ámbito destinado a oficiar como un receptáculo de sus extensiones. La posición que el geómetra asigna a los cuerpos matemáticos guarda una cierta semejanza con la presencia de los cuerpos físicos en sus respectivos lugares; pero el espacio geométrico donde la razón matematizante coloca las dimensiones corpóreas no cumple otra misión que no sea la de tender un puente nocional entre las condiciones propias de la intelección matemática y el modo humano por el cual conocemos las dimensiones de los cuerpos materiales, que son medidas por el lugar que ocupan. De ahí que la posición de los cuerpos matemáticos en ciertos espacios imaginarios no agregue nada a las dimensiones de tales entes extensos, pues lo único que justifica su imaginación es la necesidad de preservar un vínculo noemático con la ordenación natural de nuestro intelecto al conocimiento de la esencia de las cosas sensibles, que constituyen su objeto formal propio o proporcionado en el estado actual de la naturaleza humana.

Los cuerpos matemáticos no tienen menester de ningún espacio donde sean recibidas sus dimensiones. Somos nosotros quienes postulamos imaginariamente ese espacio al modo de un cierto punto de referencia o de un correlato cuya objetividad nos faculte para establecer la posición geométrica de dichos cuerpos de un modo que guarde una semejanza con la locación de los cuerpos físicos, pues nos resulta poco menos que imposible pensar en cualesquiera dimensiones corpóreas sin su pertinente ubicación en un lugar que las mida. Pero no hay lugar alguno en adición a los ámbitos que ocupan los cuerpos físicos y, por tanto, menos aún en el orden geométrico, ya que el lugar es una entidad que pertenece pura y exclusivamente al mundo de las substancias sensibles al modo de un accidente predicado de los entes materiales.

A nuestro juicio, la siguiente sentencia de Santo Tomás encierra la clave de la solución de todo el problema debatido a lo largo de este trabajo: «Quod autem in aliquibus dicatur positio solum quoad nos, ostendit per mathematica; quae quidem, licet non sint in loco, tamen attribuitur eis positio solum per respectum ad nos. Vnde in eis non est positio secundum naturam; sed solum secundum intellectum, secundum quod intelliguntur in aliquo ordine ad nos, vel supra vel subtus vel dextrorsum vel sinistrorsum»¹¹⁹.

¹¹⁹ *In IV Phys.*, lect. 1, n. 7.

De más está indicar la vecindad de esta enseñanza tomista con las preocupaciones que han empujado a Einstein a desestimar el carácter absoluto del espacio, tal como lo había sindicado la física clásica, no menos que con una de las razones, según creemos, que han llevado a Werner Heisenberg a enunciar el principio de indeterminación o de incertidumbre de la mecánica cuántica. En efecto, la importancia que Heisenberg ha atribuido a la función del cognoscente humano, o del observador, al momento de fijar la posición espacial del electrón en el interior del átomo debiera alentar un nuevo examen del problema constantemente agitado por Aristóteles y Santo Tomás en torno de la existencia de dimensiones espaciales sobreañadidas a las dimensiones locales o, cuando menos, no suficientemente distinguidas de éstas.

El principio de incertidumbre ha sido formulado originalmente en 1927 mediante una serie de proposiciones que desde el punto de vista filosófico exhiben diversos defectos. El modo en que Heisenberg ha descrito la función del observador humano y su empleo de impulsos mecánicos y de reactivos químicos para captar la posición del electrón en un momento determinado —un intento que el autor ha juzgado infructuoso, pues no se podría fijar que en un momento determinado su posición sea tal o cual— arroja la impresión de que a tal observador cabría la tarea de conferir el ser en acto del electrón en el ámbito de la estructura atómica. Este modo de exponer el célebre principio de la mecánica cuántica induce a sospechar que Heisenberg, en oportunidad de la explicación primigenia de su teoría, podría haber echado mano a un expediente idealista que no diferiría substancialmente de la «construcción trascendental» de los objetos propugnada en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Por otra parte, no ha escapado a los filósofos que la concepción de la causalidad en los escritos de los mentores de la física cuántica adolece de no pocas falencias¹²⁰. Con todo, casi treinta años después, entre 1955 y 1956, al impartir sus Gifford Lectures en la Universidad de St. Andrews, Heisenberg ha allanado un buen número de dificultades de su primera exposición del principio de incertidumbre al declarar que la indeterminación espacio-temporal del electrón debe entenderse con arreglo a otro parámetro filosófico, esto es, a su condición óptica de algo que en la estructura natural del átomo posee un ser en potencia asimilable a la presencia virtual que Aristóteles había percibido en el modo de ser de los elementos en su inherencia en los cuerpos mixtos¹²¹.

¹²⁰ Cfr. J. E. BOLZÁN, «Indeterminismo, causalidad y física cuántica»: *Sapientia* XII (1957) 187-200; ID., «La "relación de incertidumbre" de Heisenberg y el sentido de medición y realidad en física»: *Ibid.* XIII (1958) 202-205; e ID., «Filosofía del indeterminismo cuántico»: *Ibid.* XIX (1964) 169-176. Según nuestras informaciones, uno de los filósofos que se ha percatado de entrada de la densa trama noética subyacente a la formulación del principio de indeterminación de la mecánica cuántica ha sido Bachelard, cuyos aportes a esta discusión, lamentablemente, no han tenido mayor suceso. Véase G. BACHELARD, *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*, chap. II: «Le principe d'incertitude de Heisenberg et la localisation microphysique», pp. 31-69; chap. III: «Le principe de Heisenberg et la forme assignable aux corpuscules», pp. 70-84; et chap. IV: «Les opérateurs mathématiques», pp. 85-108.

¹²¹ Vide W. HEISENBERG, *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*, new ed., London 1989, pp. 40-41. Cfr. M. E. SACCHI, «La presencia virtual de los elementos en la combi-

Más allá de la necesidad de seguir rastreando las connotaciones filosóficas que subyacen a los fundamentos de la mecánica cuántica, la fórmula del principio de indeterminación también exige una reconsideración del problema de la transpolación física de la geometricidad del espacio donde se ha querido situar la posición del electrón. De acuerdo a las doctrinas de Aristóteles y de Santo Tomás, no existe *in rerum natura* ningún espacio apto para contener cuerpos materiales; por ende, el átomo tampoco puede ser un ámbito espacial que habilite a la medición local y temporal de la presencia natural del electrón dentro de su organización natural. Tal vez la mecánica cuántica podría contestar esta objeción diciendo que el problema comenzaría a despejarse con la aceptación del significado metafórico del espacio, de manera que la posición del electrón bien pudiera entenderse como su emplazamiento en un lugar que le impusiera las medidas tridimensionales de su masa; pero por dos motivos esta respuesta no resolvería la cuestión: primero, porque la locación del electrón no tendría sentido en tanto su modo natural de ser implique su restricción a un estado potencial o, mejor aún, a un *esse virtute*, ya que, en tal circunstancia, no es una partícula dotada de ser en acto —nada que no sea un cuerpo sensible en acto puede ocupar lugar alguno—, y, por otro lado, porque continuaría pendiente la evacuación del meollo de la aporía agitada originalmente por el mismo Heisenberg, o sea, la estipulación de la posición del electrón en un momento determinado, una estipulación que ya no depende solamente de la fijación del eventual lugar que ocuparía el electrón en el átomo, sino que reclama asimismo la medición temporal de su movimiento local. De cualquier forma, es evidente que la espacialidad física atribuida a la posición del electrón dentro de la estructura atómica sigue siendo la médula de una problemática filosófica que la mecánica cuántica no logra remontar valiéndose de métodos puramente fisicomatemáticos o positivos.

Esta problemática desborda nuestras actuales inquietudes, pero no está de más que nos preguntemos qué podría augurar una reacomodación de la explicación del principio de incertidumbre de la física cuántica a los términos de la tesis aristotélico-tomista del lugar, sobre todo a la luz de la proximidad del concepto aquiniano de *spatium temporis* con el plexo espacio-tiempo de la teoría einsteiniana de la relatividad. Esta pregunta merece una atención que, a estar de lo que nos consta, aún no se

nación química según Santo Tomás de Aquino»: *Aquinas* XXXVII (1994) 147-148. En este aspecto, la posición de Bachelard no contempla el hecho de que la teoría aristotélica del ser virtual de los elementos en las sustancias corpóreas compuestas es independiente del modo humano por el cual nos es posible acceder a un cierto conocimiento de la presencia de tales elementos en los cuerpos mixtos. El filósofo francés, en apariencia, se ha recostado en una apreciación claramente idealista, pero también transida por un mecanicismo evidente, al poner el ser de esos elementos en una franca dependencia de la experiencia microfísica del observador: «Pour nous, nous trouvons plus prudent de ne postuler que des objets *actuels*, c'est-à-dire des objets saisis dans leur acte, comme actes, comme expériences, comme moments expérimentaux. On arrive ainsi à un réalisme éphémère, plus apte à solidariser les états divers et succesifs d'un devenir probabilitaire, plus apte aussi à réaliser le complexe de l'espace-temps, de manière qu'une chose soit toujours solidaire d'un événement» (G. BACHELARD, *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*, p. 34).

le ha deparado, al menos de un modo circunspecto y satisfactorio. Sin embargo, aunque Einstein la haya desechado insistentemente, la posibilidad de una conjugación de la teoría general de la relatividad con la mecánica cuántica continúa desvelando a los fisicomatemáticos, como hace poco lo ha vuelto a confesar Stephen W. Hawking en un libro de insólita popularidad donde ha planteado la urgencia de avanzar en pos de tal conjugación¹²².

La atribución de una entidad física al espacio, indudablemente, se muestra como uno de los problemas más graves que ha debido afrontar la filosofía de la naturaleza a lo largo de toda la historia. Pero contamos con otro texto de Santo Tomás que ratifica la índole extranatural del espacio o, si se prefiere, su condición de *ens rationis*. En este texto el Aquinate proclama que, si fuera una entidad natural, como lo es el lugar, el espacio debería poseer la naturaleza de un cuerpo sensible; no una mera extensión cuantificable o dimensiva, porque no por casualidad decimos que son las mismas las medidas del espacio lleno y del espacio vacío. Si, pues, las dimensiones espaciales permanecen invariables al colocarse y al removerse un cuerpo del lugar que ocupa o deja de ocupar, el espacio no puede pertenecer al género de los cuerpos físicos, toda vez que no es posible que dos cuerpos ocupen simultáneamente un mismo lugar, contra lo que han pensado algunos autores del pasado fácilmente identificables con los φυσιολόγοι mecanicistas censurados previamente por Aristóteles: «Antiqui putaverunt locum esse spatium quod est inter terminos rei continentis, quod quidem habet dimensiones longitudinis, latitudinis et profunditatis. Non tamen huiusmodi spatium videbatur esse idem cum aliquo corporum sensibilium: quia recedentibus et advenientibus diversis corporibus sensibilibus, remanet idem spatium»¹²³. De esta manera, dado que el espacio no posee dimensiones naturales, restaría que su entidad se redujera a ciertas dimensiones geométricas que subsistirían por sí mismas; mas Aristóteles y Santo Tomás han demostrado que esto es absolutamente imposible. El espacio no es más que un *locus commentitius*¹²⁴.

El espacio es un lugar ficticio que no posee dimensiones propias; pero lo que descuella en eso significado por la noción de espacio no es solamente su carencia de dimensiones yuxtapuestas a las dimensiones locales y a las dimensiones de las cosas localizadas en los lugares que ocupan; antes bien, es su carencia de naturaleza, pues nada de lo que existe en el mundo de las sustancias materiales puede asimilarse a un espacio reductible a una pura extensión continua, a saber: a una cantidad que no inquiera en ningún sujeto¹²⁵. Nuestra imaginación y nuestra conceptualización del es-

¹²² Cfr. S. W. HAWKING, *A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes*, new ed., New York-Toronto-London-Sydney-Auckland 1990, pp. 53-61.

¹²³ *In IV Phys.*, lect. 3, n. 5.

¹²⁴ Para la significación de *commenticius* o *commentitius*, véase la voz respectiva en CH. T. LEWIS-CH. SHORT, *A Latin Dictionary*. Founded un Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary, Oxford 1879, impression of 1969, p. 377b.

¹²⁵ La teoría tomista del espacio también se encuentra expuesta abreviadamente en el pequeño opúsculo escolástico *De natura loci*, una obra otrora considerada por algunos un escrito auténtico del maestro dominicano, tal como figura, por ejemplo, en la famosa *Summa opusculorum* editada en los inicios de la Edad Moderna (cfr. B. KRUITWAGEN O. F. M., *S. Thomae de Aquino Summa o-*

pacio se fundan en la cantidad extensa predicada de todo cuerpo físico, por lo cual no se puede negar que su noción tiene un verdadero *fundamentum in re*, pero tal fundamento no comporta que el espacio sea un ente natural munido de un ser en acto o subsistencia propia fuera del alma humana.

A la luz de esta teoría del espacio, la física de Tomás de Aquino reclama una catarsis del pensamiento que ha reificado ingenuamente este ente de razón atribuyéndole una naturaleza nunca captada por nuestros sentidos ni por nuestro intelecto, pero que ha irrumpido en las elucubraciones de los hombres, sin excluir las cogitaciones de los mismos peritos en ciencias naturales, al modo de aquellas *deitates commentitiae et fictae* de las cuales nos ha hablado Cicerón¹²⁶.

El análisis de la concepción tomista del espacio quizás pueda contribuir a desenmarañar, siquiera en parte, aquellas expresiones de Einstein, que a muchos oídos todavía suenan tan enigmáticas cuan descorazonadoras, emitidas cuando le cupo afrontar la cuestión de lo que se esconde detrás de «la oscura palabra “espacio”», una palabra que, a fuer de sincerarnos con nosotros mismos, según Einstein, «no nos dice absolutamente nada»¹²⁷. Cualesquiera sean los reparos que se opongan a este juicio de Einstein, ninguno podrá desmentir que él mediante no ha hablado el matemático, sino el físico que ha puesto en la picota el drama central de la fisicomatemática escogitada por Descartes y luego adoptada como el basamento epistémico de la física clásica. La estipulación de cuánto de retorno a la concepción tomista del espacio se pueda atisbar en la sentencia einsteiniana es algo que merece un estudio ulterior.

MARIO ENRIQUE SACCHI

pusculatorum anno circiter 1485 typis edita. Vulgati opusculorum textus princeps, Le Saulchoir, Kain, 1924 [=Bibliothèque Thomiste IV], p. 50). Supuesto que no sea una obra salida de la pluma del Doctor Angélico, el autor de este opúsculo parece haberse inspirado en las lecciones de Santo Tomás sobre los capítulos del libro Δ de la *Física* de Aristóteles dedicados al estudio del lugar, pues varios de sus párrafos insinúan la condición de transcripciones *ad mentem* de dichas lecciones del Aquinate. El texto más reciente del *De natura loci* se halla en las *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, ut sunt in Indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus curante R. Busa S. I., Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, t. VII, pp. 635b-636b.

¹²⁶ Cfr. *De nat. deorum* II 28,70.

¹²⁷ «Zunächst lassen wir das dunkle Wort “Raum”, unter dem wir uns bei ehrlichen Geständnis nicht das geringste denken können, ganz beiseite» (A. EINSTEIN, *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, S. 6).

NOTAS Y COMENTARIOS

LAS PRIMERAS JORNADAS ARISTOTÉLICAS ARGENTINAS

Entre los días 24 y 26 de abril pasado tuvieron lugar las Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas, organizadas por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. La comisión organizadora estuvo presidida por el decano de la Facultad, el Prof. Dr. Miguel Verstraete, secundado por el Prof. Dr. Héctor J. Padrón como vicepresidente ejecutivo; el Prof. Dr. Ricardo F. Crespo como secretario, y los Prof. Dres. Edgardo Albizu, Jorge Martínez Barrera y Carlos I. Massini Correas como vocales. El tema general de las jornadas fue *El pensamiento aristotélico y sus continuadores*, cuya amplitud dio lugar al abordaje de la filosofía aristotélica desde muy diversas perspectivas, abordaje en el que tomaron parte activa cuarenta y siete expositores.

Las Jornadas comenzaron el miércoles 24 por la mañana, con un breve acto de apertura, en el que el Dr. Padrón presentó las Jornadas y el decano de la Facultad pronunció un enjundioso discurso de bienvenida a los participantes. De inmediato se dio comienzo al trabajo de los plenarios, con la exposición del Dr. Mariano Fazio, del Pontificio Ateneo della Santa Croce de Roma, quien se refirió a «La doctrina aristotélica de las cuatro causas aplicada a la sociedad política por Francisco de Vitoria». Luego el Dr. Hermes Puyau habló de «Los principios de las ciencias en Aristóteles y en la Escolástica». El profesor emérito de la Facultad, Prof. Diego F. Pró, analizó el tema «La cultura y sus correlaciones metafísicas», cerrando la sesión matutina el Dr. Francisco García Bazán, quien disertó acerca de «La recepción neoplatónica del Aristóteles platonizante». A continuación se sirvió un copetín de bienvenida para todos los asistentes. A la tarde, la gran cantidad de expositores obligó a dividir el trabajo en dos comisiones. En la primera expusieron Armando Rodríguez, Graciela Rittacco de Gayoso, Laura Corso de Estrada, Martha Hanna y Raúl Iriarte. En la comisión restante leyeron sus ponencias Mónica Ibáñez de Ponce, Ignacio Lucero, Angélica Gabrielidis de Luna, Liliana Mannina de Gamero y María Elena Aubone.

En la mañana del jueves 25 comenzaron las sesiones plenarias con la exposición de Héctor Padrón acerca de «Dos esquemas de la *hyle* en Aristóteles», seguida por la de Guido Soaje Ramos sobre «La verdad práctico-moral desde el Estagirita hasta Tomás de Aquino». Mirko Skarica, de la Universidad de Valparaíso, leyó su ponencia «Notas sobre *De interpretatione* 9». Carmen Segura, de la Universidad de Navarra, expuso sobre «La respuesta al *Sofista* de Platón en la *Metafísica* de Aristóteles», finalizando la sesión José P. Martín con su exposición «Sobre la cita de Homero que cierra el libro *Lambda* de la *Metafísica* de Aristóteles». Por la tarde, en la primera comi-

sión expusieron Guillermo Spiegel, Laura Daus de Puyau, Sergio Castaño, Elvio Tell y Blanca Quiñones, y en la segunda leyeron sus colaboraciones Graciela Chichi, Oscar Velázquez Gallardo, Jaime Aráoz, Germán Giménez y Mirta Rodríguez de Garzona.

El viernes 26 los plenarios comenzaron con la exposición de Jorge Peña Vial, de la Universidad de Los Andes de Chile, acerca de «Virtudes y unidad narrativa en MacIntyre», a la que siguió la de Alejandro Vigo, de la misma Universidad, sobre «Verdad práctica». A continuación, expuso Joaquín Barceló Larraín, también de Chile, sobre «La visión de las semejanzas en Aristóteles», seguido por María Elton Bulnes y Patricia Moya Cañas, ambas de la Universidad de Los Andes, quienes hablaron de «Ciencia moral e ignorancia en la elección» y «La Phrónesis, ¿se vincula principalmente a los medios o a los fines?». En la tarde, la primer comisión comenzó sus labores con la exposición de Daniel Carlana, seguido por Carlos I. Massini Correas, María Fernanda Balmaseda, Juan F. Segovia y Miguel Verstraete. En la comisión restante expusieron Ivana Costa, Jorge H. Evans, Ricardo F. Crespo, Victoria Juliá, Marcelo Boeri y Norma Palomino. Las sesiones se cerraron con un copetín de despedida.

Los expositores dispusieron de treinta minutos para la lectura de sus ponencias, a los cuales se agregó en todos los casos quince minutos para los debates. Esto hizo posible que las exposiciones tuvieran la extensión suficiente como para argumentar de modo adecuado y que las discusiones fueran, si no exhaustivas, al menos profundas y fructíferas. Por otra parte, se pusieron en evidencia las ventajas de circunscribir las reuniones filosóficas o bien a un autor o bien a un tema acotado, ya que se alcanzó un rigor y seriedad en las exposiciones y en los debates que a veces se echan de menos en congresos o jornadas más publicitados.

Es también relevante consignar en esta breve crónica que varios filósofos que no pudieron, por diversas circunstancias, concurrir a las sesiones, hicieron llegar sus ponencias escritas, que serán recogidas en la Actas de las Jornadas, cuya publicación estará a cargo de la editorial de la Facultad organizadora. Entre estos filósofos, cabe destacar a Mauricio Beuchot, de México; Daniel Gamarra, de Italia; Juan de Dios Vial Larraín, de Chile; Sara Escobar Carrió y Ana Mateos Ruiz Cámara, ambas de la Universidad de Navarra, y a los argentinos Olsen Ghirardi, Mario Enrique Sacchi, Marisa Divenosa, Jorge Martínez Barrera y Alberto Buela.

Las Jornadas tuvieron el excelente marco del moderno edificio de la Facultad anfitriona, situado al pie de la cordillera de los Andes. La organización fue cuidada y eficiente, mérito que corresponde en gran medida a las profesoras Graciela Gabrieldis de López y Matilde Tejedor; y que se ha previsto la celebración en 1998 de las Segundas Jornadas Aristotélicas, las cuales estarán a cargo de la misma Facultad que tan ajustada y solícitamente organizó las aquí reseñadas.

CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS

Universidad Nacional de Cuyo.
Universidad de Mendoza.

MONS. RAMÓN GARCÍA DE HARO
IN MEMORIAM

Después de una breve enfermedad, el Señor ha llamado prematuramente a Mons. Ramón García de Haro a la Patria definitiva, el pasado 23 de marzo de 1996. Nacido en Barcelona el 7 de marzo de 1931, era profesor ordinario de Teología Moral en el Pontificio Ateneo de la Santa Cruz, consultor del Pontificio Consejo para la Familia y miembro de la Pontificia Academia Teológica Romana. Había realizado estudios de derecho en la Universidad de Barcelona, donde en 1957 se doctoró con premio extraordinario en Derecho Civil. En 1966 fue ordenado sacerdote de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei y un año más tarde presentaba en la Universidad de León, en Roma, su tesis doctoral de teología: *Lutero y Erasmo en la génesis de la actitud modernista*.

La vida sacerdotal y académica del Padre Ramón García de Haro se caracterizó por una dedicación optimista y apasionada a la docencia y a la investigación teológica, lo mismo que al ejercicio intenso y abnegado del ministerio sacerdotal. Después de su doctorado en teología fue nombrado profesor de Teología Moral y Espiritual en la Universidad de Navarra. De esta época, 1971 y 1972 respectivamente, son sus obras *La conciencia moral*, editado en Madrid y traducido a varios idiomas, y la *Historia teológica del modernismo*, publicada en Pamplona. En la preparación de este libro, según relató en varias ocasiones, contó con el ánimo constante del fundador del Opus Dei, el Beato Josemaría Escrivá, consciente de la importancia y de la dificultad del tema. Su trabajo de investigación teológica tuvo pocas pausas y en 1975 aparece *La moral cristiana*, en colaboración con Mons. I. de Celaya, traducida a su vez al francés (Téqui, París 1986), con el título: *Nouvelle morale ou morale chrétienne*.

En años de difíciles situaciones doctrinales, hizo frente a una interesantísima obra crítica: *Karl Marx: El Capital* (Madrid 1977 y 1980), en la que analiza pacientemente la obra marxista con una notable profundidad desde un punto de vista filosófico y teológico, donde aparecen marcados, una vez más, los rasgos de su estilo intelectual claro y apasionado a la vez. A partir de estas fechas, su dedicación intelectual se concentra casi exclusivamente en cuestiones morales tanto generales como específicas en el plano de la moral familiar. En efecto, desde 1984 fue profesor de Teología Moral del Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre Matrimonio y Familia, que presidía por entonces Mons. Carlo Caffarra; y a partir del año 1988 fue además director de publicaciones del Instituto. De estos años es su obra *Matrimonio e famiglia nei Documenti del Magistero. Corso di Teologia Matrimoniale* (Milán 1989), que en estos momentos se está traduciendo al inglés y al castellano. Posteriormente publicó: *Cristo, fundamento de la Moral. Conceptos básicos de la vida moral* (Barcelona 1990 y 1993). El trabajo docente y de investigación en el Instituto Juan Pablo II duró hasta el año 1993, momento en el que se incorpora como profesor ordinario de Teología Moral en el Pontificio Ateneo de la Santa Cruz.

En 1988 fue nombrado consultor del Pontificio Consejo para la Familia y participó activamente en numerosos trabajos para promover una visión profundamente cristiana de la familia. En efecto, sus obras de este período, como ya hemos dicho, se centran fundamentalmente en el matrimonio, el obrar moral y la virtud, con lo que

elabora un amplio marco que será el fundamento de su notable obra *La vida cristiana* (Pamplona 1992), en la que a lo largo de más de ochocientas páginas traza un recorrido inteligente y completo de la vida moral; después de la aparición del Catecismo de la Iglesia Católica y de la encíclica *Veritatis splendor*, reelabora esta obra y la publica en italiano: *La vita cristiana. Corso di Teologia Morale Fondamentale* (Milán 1995), cuya edición en castellano se encuentra en prensa.

Con respecto a nuestro país, Ramón García de Haro mantuvo significativos contactos con diversos profesores, entre los cuales destaca sin duda Mons. Octavio N. Derisi, que ha reseñado en *Sapientia* su último libro. Para *Sapientia* escribió diversos artículos y asimismo ha participado en diversos congresos filosóficos y teológicos. De hecho, había prometido una colaboración a las Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas, organizadas por la Universidad Nacional de Cuyo, para las que habría preparado una comunicación sobre *El primer principio ético en Aristóteles y en Tomás de Aquino*.

Además de las monografías a que hemos hecho referencia, Mons. García de Haro había escrito más de sesenta artículos publicados en diversas lenguas, había desarrollado una intensísima labor académica en dirección de tesis doctorales, interviniendo como miembro de consejos de redacción de varias revistas y colecciones de obras teológicas. Se puede decir que ha dejado como legado un cúmulo de importancia de trabajos escritos y de actividad científica. El intento que lo había movido, como él mismo declara en el prólogo de su última obra, era el de «ser útil a aquéllos que estudian y enseñan la teología moral, es decir, aquella parte de la teología que tiene la delicada misión de revelarnos la ciencia y el arte de querer ser siempre más humanos y siempre mejor hijos de Dios». Como puntualizaba el obispo prelado del Opus Dei, S. E. Mons. Javier Echevarría, en la misa de sufragio celebrada en Roma el día 27 de marzo: *Quicumque Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt* (Rom 8,14): en este texto, decía don Ramón, se encierra toda la Teología moral. Éste es de verdad el punto crucial de una reflexión teológica que desee traducirse en vida vivida: el Señor es Padre infinitamente amoroso que se acerca a nosotros, hijos queridísimos en el Hijo, para divinizarlos».

DANIEL GAMARRA

Ateneo Romano de la Santa Cruz.

BIBLIOGRAFÍA

IGNACIO ANDEREGGEN, *Hegel y el catolicismo*. Editorial de la Universidad Católica Argentina. Buenos Aires 1995. 480 páginas. ISBN 950-523-020-0.

Por diversas razones este libro de Andereggen aparece en un momento oportuno. Ante todo, pues la presencia del sistema hegeliano en el pensamiento católico de nuestros días parece haber llegado a una suerte de «punto de ebullición». Por otra parte, las relaciones de Hegel con el catolicismo, a pesar de haber sido entrevistadas ya durante el siglo XIX, constituían una faz de su obra que se había mantenido en una aletargada penumbra. Quizás a ello haya coadyuvado la extendida creencia de que Hegel habría surgido en la historia al modo del representante por antonomasia de la filosofía protestante, criterio éste auspiciado por dos motivos dignos de atención: por un lado, ha sido evidente el influjo notable de su pensamiento en la reformulación integral de la teología reformada propiciada por Schleiermacher y proseguida en forma orgánica por los mayores exponentes del protestantismo sucedáneo (Hermann, Harnack, Seeberg e incluso Bultmann y Barth); por otro, es innegable que la expansión del pensamiento hegeliano de la mano de la *Kulturkampf* ha fecundado en su entronización como la filosofía aglutinante de las tendencias pangermanistas que han batallado desde Bismarck en adelante. No por casualidad la figura de Hegel, ya desde el día de su muerte —el 14 de noviembre de 1831— ha emergido en Alemania dotada de la estatura de un prócer inspirador de la cultura ideológica que se iba imponiendo velozmente en su patria y aun fuera de ella.

Andereggen inicia su trabajo subrayando la importancia de la lección impartida por Hegel en 1827 sobre la religión cristiana, la última de las lecciones cuyo texto se ha preservado íntegro. Esta lección, incluida en las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, trae una novedad decisiva que, a juicio de Andereggen, marca la quiebra del concepto cristiano tradicional de religión revelada: «Todo depende del espíritu mismo, y [...] cualquier “revelación” no es más que un descubrimiento de lo que ya estaba en el mismo espíritu, y no la recepción de la comunicación de “otra” verdad, superior al espíritu humano, o al espíritu en general» (p. 39). Se puede apreciar qué destino queda reservado a la fe a partir de una concepción tal de la revelación. Franz Anton Staudenmaier (1800-1855), probablemente el primer crítico católico del sistema hegeliano, ya había advertido la contraposición insuperable de este sistema y del catolicismo. Andereggen destaca la severidad de los juicios de Staudenmaier, precursor de la neoescolástica alemana, con respecto al basamento protestante de la secularización integral del espíritu cristiano propiciada por Hegel y, bien concretamente, «su amor por la Reforma y su odio al catolicismo» (p. 75). El autor encuentra en la visión hegeliana de los sacramentos católicos una confirmación de la inquina de Hegel contra aquello que implica la presencia de la Iglesia de Roma en este mundo. Las consecuencias morales de su impugnación del catolicismo han merecido de Andereggen un pronunciamiento inequívoco: «La preocupación original de Hegel es la refutación del modo de vida religioso-católico como tal, antes que el

desarrollo positivo de las determinaciones de la eticidad, que se inspiran negativamente en él» (p. 103).

Importantes las páginas donde Andereggen se interna en el estudio de la opinión de Hegel sobre la escolástica, ya que el pensador germano ha descubierto en ella la máxima expresión de la consagración de la razón humana a la especulación en torno de Dios (pp. 105-113). Pero, por la misma causa, la escolástica es objeto de una censura vehemente: la racionalidad teológica de los escolásticos incluye el vicio de haber afirmado enérgicamente la separación o la diversidad de Dios en relación con este mundo. De ahí que la admiración de Hegel del portento dialéctico de los maestros de las escuelas cristianas del medioevo tenga su contrapartida en la decepción que le suscitaba el rechazo acérrimo de todas las formas de panteísmo por parte de los mayores exponentes de la teología y de la filosofía escolásticas.

El autor no retacea la toma de posición frente al modo en que Hegel ha interpretado los dogmas capitales de la Iglesia, pues esta interpretación, distanciada de la auténtica fe en la revelación divina y acomodada a los intereses del propio sistema, no sólo fenece en una exploración superficial y meramente externa de la doctrina católica, sino que tampoco ha logrado aventar sus constantes tergiversaciones. La noción católica de transubstanciación, por ejemplo, halla en Hegel una hermenéutica tan inaudita cuanto desgajada del verdadero sentir de la Iglesia acerca de este punto de meridiana relevancia a los fines de captar la significación del misterio eucarístico. Todo ello lleva a Andereggen a concluir que «Es patente [...] a partir de la contraposición profunda de la doctrina moderna de Hegel con la teología católica, la *necesidad* de llegar al plano metafísico para no disolver la teología en una pura meditación antropológica de la cultura [...] Es claro el requerimiento intrínsecamente católico de discernir el “espíritu” de toda metafísica, sin aceptarla simplemente por su aparente condición de instrumento de comunicación cultural. Aparece así la necesidad de una metafísica que sea “realista” en el sentido de que *toque* la única realidad creada por Dios» (p. 182).

El trayecto teórico del pensamiento de Hegel permite suponer que el catolicismo le ha inquietado mucho más intensamente de lo que trasuntan las páginas dispersas de su literatura relativas a nuestro asunto. En la nota «Hipótesis sobre la evolución espiritual del joven Hegel» (pp. 439-469), Andereggen percibe en el desenvolvimiento de sus relaciones con el catolicismo algo semejante a la «noche oscura» de San Juan de la Cruz. Funda esta apreciación en las tribulaciones religiosas denunciadas en su sugerente carta al médico católico Windischmann y en los vínculos afectivos que ha mantenido con la joven Nanette Endel, también católica. Pero esta etapa tuvo su fin de un modo abrupto: «A partir del alejamiento consciente de Hegel respecto de la Eucaristía católica empiezan a vislumbrarse[...] los gérmenes de la dialéctica definitiva» (p. 465). En cierta manera, estas declaraciones del autor resumen la impresión que Andereggen se ha formado del drama religioso de Hegel: «El Dios de Hegel no es el verdadero Dios porque no es el Dios personal —la Persona de Jesucristo— con el cual probablemente se había encontrado en su juventud en concreto, y del cual se alejó refugiándose en un sistema de pensamiento cada vez más abstracto, y *por eso* cada vez más protestante, más luterano» (p. 468).

Este libro contribuye a esclarecer distintos aspectos descollantes entre todos aquéllos esgrimidos en la búsqueda reciente de un amoldamiento de la dogmática católica a los parámetros hegelianos, pero el autor ha demostrado con pericia la esterilidad de tal intento.

ARISTOTELE, *Física*. Texto griego, traducción, ensayo introductorio, notas, síntesis de contenidos, vocabulario a cura de Luigi Ruggiu. Rusconi Libri. Milano 1996. 621 páginas.

El Profesor Luigi Ruggiu, de la Universidad de Venecia, experto en aristotelismo, nos brinda un valioso instrumento de trabajo al proporcionarnos esta edición de una obra del Estagirita que no ha corrido la misma suerte que tuvieron otras del mismo *maestro di color che sanno*. En efecto, mientras la *Metafísica*, las *Éticas* (sobre todo la *Nicomaquea*), su estudio *Del alma*, y aun sus tratados lógicos, merecieron ediciones y traducciones a distintas lenguas, la *Física* ha quedado relegada a un lugar más bien modesto en relación con aquellas.

Una olvidable edición argentina de la remanida y poco confiable versión de las obras completas de Aristóteles traducidas por Patricio de Azcárate (que fué un notable político, jurisconsulto, varias veces diputado y gobernador, autor de obras filosóficas y de traducciones del griego y del alemán de todos los escritos de Platón, Aristóteles y Leibniz conocidos en el siglo pasado) omitió la *Física* porque, según los editores, habría sido ya superada por la ciencia moderna, cosa que el polígrafo hispano —tal vez atrapado por su activa vida pública— no había advertido. Pero lo que no advirtieron nuestros compatriotas es que la «ciencia», en el sentido moderno del término, es un modo de saber distinto de la «ciencia» tal como la concibió el Estagirita, que la identificaba con la filosofía. Mas tal omisión (que la caridad impide calificar) parece estar justificada por autores neopositivistas que ya han logrado un lugar en la historia de la filosofía. Tal es el caso del norteamericano T. S. Kuhn, para quien la visión aristotélica del mundo físico, y en general la pregaleana, es «propia de niños, de miembros de tribus primitivas, de retardados mentales». En cambio, filósofos cuya eminencia nadie discute, se coincida o no con sus posiciones, como, por ejemplo, Heidegger, afirman que «la *Física* de Aristóteles es el centro del que derivan su ontología, su lógica y su antropología filosófica».

La edición de Ruggiu se abre con una extensa nota introductoria (66 páginas) en la que estudia el objeto de la física aristotélica, los problemas que plantea el texto, los orígenes de la reflexión sobre la φύσις, la actitud adoptada por Platón y por Aristóteles, el análisis del devenir, la física como ontología del devenir, la naturaleza del espacio y del tiempo, la estructura del continuo corpóreo, la culminación de este estudio, el primer motor inmóvil y, por fin, la física como una metafísica respecto a la física científica.

Siguen una breve noticia biográfica sobre Aristóteles y luego el texto griego de la obra establecido por W. D. Ross (con alguna variante) ubicado en las páginas pares; enfrente, en las páginas impares, la traducción italiana. A continuación hay un preciso resumen de cada uno de los ocho libros que conforman la obra del Estagirita, notas aclaratorias y un vocabulario de las palabras claves empleadas en la versión italiana. Finaliza la edición con una bibliografía muy amplia (23 páginas) en la que, naturalmente, faltan no sólo las versiones castellanas (Patricio de Azcárate, Felipe Gallach Palés, Francisco de Paula Samaranch), sino los numerosos estudios, libros y artículos sobre temas de la *Física* aristotélica publicados en España, Argentina, México, Chile y Venezuela. Se nota claramente en esta bibliografía que pese a los numerosos estudios que mereció la *Física*, son escasas las ediciones y traducciones publicadas. En todo el siglo XX, han aparecido sólo dos ediciones del texto griego —la de W. D. Ross, excelente, con minucioso aparato crítico, notas y comentarios (1936, 1955 y 1960), y la de P. H. Wicksteed y F. M. Cornford, con versión inglesa (1929, 1931 y 1957)—. Como traducciones a lenguas modernas, además de esta última, está la francesa de H. Carteron (1926; habría que agregar la

reedición de 1931, que no se cita); la inglesa de R. P. Hardie y R. Gave (1930), la alemana de H. Wagner (1972; cabría mencionar la primera edición de 1967), y la italiana de A. Russo (1968). Y no hay más (salvo las tres versiones españolas antes citadas).

La traducción al italiano realizada por Ruggiu es correcta, aun cuando se pueda disentir en algún punto secundario. Tal vez hubiera sido más exacto vertir en algunos pasajes τὸ ὄν por *ente* o aun por *essente* (como aparece alguna vez), en lugar del ambiguo infinitivo *essere* usado como participio. En suma, se trata de un excelente trabajo que, sin ser crítico ni técnico como el de Ross, será de gran utilidad para los estudiantes para quienes esta obra de Aristóteles sea de difícil acceso. Y aun para los profesores que trabajen con sus alumnos sobre temas de filosofía de la naturaleza.

Gustavo Eloy Ponferrada

ROBIN GEORGE COLLINGWOOD, *Essays in Political Philosophy*. Edited and Introduced by David Boucher. Clarendon Press. Oxford 1995. VIII + 237 páginas. ISBN 0-19-8235-66-6.

Se trata de la primera edición en rústica del libro ya publicado en 1989, también en Oxford. David Boucher, de la Australian National University, es un verdadero especialista en Collingwood y se ha abocado a la recuperación de su pensamiento político. Prueba de esto último es su libro *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, Cambridge University Press, New York 1989, la revisión y reedición del *The New Leviathan* de Collingwood (Oxford University Press) y el trabajo de recopilación, selección e introducción de los ensayos contenidos en este volumen que ahora reseñamos. Aparte de conocer a fondo las obras publicadas de Collingwood, Boucher ha tomado contacto con los depositarios de sus escritos inéditos, e incluso ha conseguido que su hija Teresa Smith donara una serie de fotocopias y algún original de su padre que data de 1994. Estos antecedentes nos brindan seguridad acerca del buen criterio en la elección de los trabajos aquí publicados.

Quizás conozcamos a Collingwood (1889-1943) especialmente por sus trabajos de filosofía de la historia, como *The Idea of History* (Oxford 1946). Sin embargo, la obra del profesor de metafísica de la Universidad de Oxford (Magdalen College, 1935-1941) abarca materias gnoseológicas, estéticas, antropológicas, morales, filosófico-sociales y políticas. Las mismas están contenidas en treinta libros, ciento cuarenta ensayos o artículos, reseñas y cartas de contenido filosófico. Collingwood también se ocupó de traducciones de obras de autores afines a su pensamiento, como en el caso del italiano Guido de Ruggiero.

Los escritos contenidos en esta recopilación completan las visiones de su *Autobiografía* y del *The New Leviathan*. A su vez, se relacionan con las posturas filosóficas sostenidas en *An Essay on Philosophical Method*. La introducción de Boucher, muy lograda, orienta perfectamente al lector que no conoce a fondo el pensamiento de Collingwood.

El editor ha agrupado los ensayos en dos partes. La primera de éstas, «Political Activity and the Forms of Practical Reason», tiene como fin ubicar el contexto del pensamiento de Collingwood acerca de la acción política. La categoría central que se ha de tener en cuenta al estudiar las ideas de teoría política del profesor oxoniense es la de acción humana. Esta última es entendida en función de tres formas de bondad o formas de la ra-

zón práctica. Todas y cada una de las acciones encarnan las categorías universales de utilidad, derecho y obligación. La acción política sigue las reglas del orden que se alcanza promoviendo el bien común de la sociedad política. Cuenta con el instrumento del castigo. El bien político es específico, distinto del utilitario y del moral. Esto, sin perjuicio de que todas las acciones concretas tengan aspectos de utilidad, derecho y obligación. Collingwood sostiene que las relaciones entre los conceptos filosóficos no son disyuntivas, sino conjuntivas; por ello el solapamiento entre los aspectos de la acción tiene estrecha relación con sus visiones filosóficas. Con base en este pensamiento, Collingwood critica la teoría ética de G. E. Moore y la dicotomía entre teoría y práctica presente en autores como Cook Wilson y E. F. Carr. Mente y objeto, teoría y práctica están unidos. El pensamiento siempre comienza y finaliza en la práctica.

La segunda parte del volumen, «Civilization and its Enemies», se dedica a la idea del liberalismo, equivalente a libertad y civilización, y derivado, para Collingwood, de las enseñanzas de la religión cristiana. Nuestro autor profesaba un liberalismo que entendía como expresión política de la libertad de conciencia propia de la mente racional. Liberal, afirma en su *Autobiografía*, en el sentido continental, es lo que los ingleses denominan «democratic». Collingwood admiraba el social-liberalismo de G. de Ruggiero. El primer principio del liberalismo es la libertad racional, que el pensador inglés termina identificando con el conocimiento. La sociedad depende del mutuo reconocimiento de la propia libertad. El alcance de esta última requiere una inteligencia madura. El fin de la educación es la promoción de la capacidad intelectual de autocreación. También es esencial al liberalismo la resolución dialéctica de los conflictos: se presentan diferentes puntos de vista de los que emerge un terreno de acción común. Se reconoce que tras el bien de cada grupo u opinión hay un bien común de la sociedad como un todo, cuyo primer principio es asegurar la supervivencia de la misma sociedad. En uno de los ensayos, «The Three Laws of Politics», el autor explica las condiciones de la sociedad liberal. En la misma debe haber un elemento regulador, que lleva la iniciativa, y otro regulado, que se deja llevar. La división entre ambos elementos debe ser permeable, lo que se consigue mediante una educación adecuada. El elemento regulador, visto que los regulados tienden a imitarlo, debe proveer ejemplos de conducta intachables. Es decir, no se trata de un liberalismo puro. En éste deben coexistir principios democráticos y aristocráticos. El concepto de liberalismo está unido sin duda al de libertad, pero también al de sociedad y civilización. La libertad no se puede dar, según Collingwood, sin un alto grado de racionalidad y civismo.

Terminamos haciendo constar que Boucher analiza en su introducción la cuestión del supuesto viraje a la izquierda de Collingwood, concluyendo que esta consideración supone una visión parcial de su pensamiento.

Ricardo F. Crespo

ROBERT P. GEORGE, *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*. Clarendon Press. Oxford 1995. 242 páginas.

Una de las cuestiones filosófico-prácticas que mas repercusión ha tenido en la legislación, jurisprudencia y doctrina jurídico-política de las democracias occidentales es la del valor —así como de la necesidad o conveniencia— de las llamadas «leyes morales», es

decir, aquéllas que proscriben a los ciudadanos la realización de acciones inmorales que no pueden ser incluidas claramente entre los «crímenes» tradicionalmente aceptados por el derecho penal: homicidio, robo, violación, estafa, etc. Se trata, concretamente, del problema del valor deóntico de las normas jurídicas que proscriben la sodomía, la pornografía, el maltrato de animales, el racismo, el bestialismo, etc. Respecto de la validez de ese tipo de normas, se perfilan tres grupos de posiciones: i) el colectivista o comunitario, para el cual ese tipo de leyes se justifican cada vez que resulten convenientes para reforzar y mantener la cohesión social, cualquiera sea el contenido de sus prescripciones; ii) el liberal, según el cual las «leyes morales» están intrínsecamente injustificadas, ya que violarían la autonomía o el «derecho a la independencia moral» de los individuos; y iii) la tradición central de occidente, que también puede ser llamada «iusnaturalismo», para la cual las «leyes morales» valen y obligan siempre y cuando sus contenidos sean éticamente acertados y su aplicación prudencialmente adecuada.

En el debate filosófico-jurídico de nuestros días, es la posición liberal la que pareciera difundirse más rápidamente en las ideas, al menos en las naciones occidentales organizadas democráticamente. La estrategia liberal para imponer sus puntos de vista ha sido la siguiente: en lugar de pretender modificar la legislación en materias morales, legislación que ha estado vigente por épocas, se intenta dejarla sin efecto a través de la labor judicial, por la declaración de inconstitucionalidad de sus contenidos, alegándose que ellos violan derechos morales de los individuos, fundamentalmente el presunto derecho de todo sujeto a escoger libremente la forma en que habrá de vivir. Esta estrategia ha tenido éxito parcial en los Estados Unidos y, al menos temporalmente, en la Argentina; en este último país, los tribunales de justicia ha proclamado el derecho a la tenencia de drogas para uso personal, a rechazar tratamientos médicos indispensables para la vida, a divorciarse aun en contra de lo establecido en el Código Civil, a apropiarse de los automóviles estacionados en la calle, y varios otros.

En su reciente libro *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, el profesor de Princeton Robert P. George realiza un completo ensayo de reformulación y re-fundamentación de las ideas de la tradición central de occidente en materia de «leyes morales». George se inscribe inequívocamente en la llamada «nueva escuela de derecho natural», que ha tenido sus orígenes en los Estados Unidos en la década de los '60 y que ha alcanzado notable difusión en los círculos académicos y doctrinales de occidente (cfr. C. I. MASSINI CORREAS, «La nueva escuela anglosajona de derecho natural», en AA. VV., *Positivismo jurídico y derecho natural. Estado actual de una controversia*, en prensa en Ediciones EDEVAL, Valparaíso 1996). Representantes de esta corriente son el norteamericano Germain Grisez, el profesor de Oxford John Finnis, el canadiense Joseph Boyle y una cada vez más nutrida cantidad de juristas y filósofos de naciones no anglosajonas.

El libro comienza con una extensa exposición de los dos autores considerados los «padres» de la tradición de occidente en materia moral: Aristóteles y Tomás de Aquino. En el análisis del primero de ellos, George pone el acento en el carácter unívoco del bien humano para Aristóteles: radicado en la vida intelectual, no cabría en él lugar para otros modos de vida diferentes de la contemplación. Por su parte, la *polis* ha de ordenarse a la vida buena de los ciudadanos, debiendo a veces recurrir con ese propósito a la coerción, sobre todo en razón de que no todos —en especial los jóvenes— están naturalmente inclinados a la virtud; dicho de otro modo, las «leyes morales» resultarían necesarias para el bien humano y, por lo tanto, serían moralmente válidas y hasta necesarias. Desde nuestro punto de vista, el autor exagera cuando insiste en el carácter excluyente de la vida in-

telectual como fin del hombre en el pensamiento de Aristóteles; existen numerosos textos del Estagirita en los cuales recalca el valor de la vida según las leyes morales, en especial de la vida política, como «vida buena» para el hombre. Esto no significa sostener que Aristóteles fuera un «pluralista moral», sino solamente apuntar que su posición es más matizada de lo que supone George.

Al referirse a Tomás de Aquino, George expone y comenta sus ideas acerca de que «el príncipe debe promover la virtud» y de que «el fin de la ley es hacer buenos a los hombres», recalcando que, según el Aquinate, esta labor moralizadora de la ley tiene límites estrictos, toda vez que deben ser evitadas las leyes que castiguen vicios menores o cuya aplicación pueda causar males mayores que los que se busca impedir con la ley. También recalca que Tomás de Aquino defiende el deber de tolerar los ritos y costumbres de los infieles y de los judíos, no debiendo obligarse a nadie a recibir el Bautismo contra su voluntad o la de sus padres. Distinta es, para el Aquinate, la situación de los herejes y de los apóstatas, ya que estos han adquirido un compromiso con la religión cristiana, que violan al apartarse de ella, razón por la cual pueden ser reprimidos por la ley. Esto último, sostiene George, debe ser entendido en el marco de la sociedad medieval, que se constituía e integraba alrededor de la fe religiosa y no debe ser traspolado al marco de las sociedades contemporáneas; a pesar de ello, el autor considera a esa doctrina como una «falla» del pensamiento tomasiano.

En el capítulo siguiente, George analiza la polémica desarrollada en la década de los '50 entre Lord Devlin y Herbert Hart, acerca de la procedencia y validez de las «leyes morales»; expone ante todo la posición de Lord Devlin quien, al oponerse al dictamen del «Committee on Homosexual Offence», que aconsejaba despenalizar la conducta homosexual consentida entre adultos, defendió la existencia de leyes dirigidas a salvaguardar el *ethos* de la sociedad, cualquiera sea su contenido, en razón de que la existencia misma de la comunidad como tal dependía de la vigencia y vigor de ese *ethos*. Para Devlin, no es posible hablar de verdad o falsedad respecto de los contenidos éticos, ya que éstos son cuestión de sentimientos y no de razón; lo que en realidad importa para que una ética determinada sea merecedora de normas legales en su resguardo, es que resulte compartida en los hechos por una amplia mayoría de la sociedad: si esta mayoría está convencida del valor moral de, v. gr., la poligamia, se la debe proteger a través de la represión legal, resguardando de ese modo la existencia de esa comunidad. Puede por lo tanto hablarse, en este caso, de un no cognitivismo moral de corte comunitarista.

La crítica de Hart al «comunitarismo» del juez Devlin se estructura en torno a dos argumentos principales; el primero de ellos es que Devlin adopta el principio moral «la cohesión social debe ser defendida» como verdadero y universal, con lo que contradice su declarado no cognitivismo y relativismo éticos. El segundo de los argumentos sostiene que la proposición «quien ataca la moral vigente ataca la cohesión social» («tesis de la desintegración») no está probada en los hechos; es más, para Hart, ella es falsada por esos hechos, ya que se han dado en la historia cambios en las vivencias éticas de las sociedades sin que éstas hayan desaparecido. Hart pone como ejemplo de estos cambios la mutación que han sufrido las naciones occidentales, que han pasado de la ética cristiana a la poscristiana: permisiva, hedonista, individualista, sin que haya ocurrido la desintegración social pronosticada por Devlin. George comparte en general las objeciones de Hart a la posición devliniana, pero pone el acento en la contradicción que supone en esta última sostener la necesidad de defender con medios legales una ética que no puede considerarse verdadera.

Pasa luego el autor a estudiar el ataque llevado a cabo contra la «tradición central» por los autores liberales, en especial por Dworkin, Rawls, Waldron y David Richards. A pesar de las diferencias de pensamiento que separan a estos autores, existe una tesis central que es común a todos ellos: superado el relativismo moral subjetivista como objeción a las afirmaciones de la tradición occidental, es necesario defender la existencia de un derecho individual de autonomía moral, o a la «independencia moral», según el cual cada individuo tiene derecho a planificar el modo como habrá de vivir y a vivir de acuerdo a ese plan, sin que existan otras limitaciones que las que provienen de la necesidad de respetar las autonomías de los demás. Frente a este derecho, los intereses colectivos resultan sistemáticamente derrotados, razón por la que Dworkin habla de ese derecho como de una «carta de triunfo» frente a los objetivos comunitarios. Las pretensiones de imponer conductas morales conforme a normas éticas objetivas, son llamadas por estos autores «perfeccionistas» y consideradas como inevitables violadoras de los derechos individuales, por lo que estas pretensiones carecerían en absoluto de sustento moral.

Resulta imposible consignar en una nota la totalidad de las objeciones dirigidas por George a la posición liberal en su conjunto y a cada una de ellas en particular. Resumiremos sólo dos de ellas, que considerarnos de especial importancia: según la primera, la concepción subjetivista del bien defendida por los liberales, no puede sostenerse hasta el fin sin incurrir en graves contradicciones. En efecto, si «bueno» es lo que cada uno desea y sólo ello, no se alcanza a ver porqué razón es preciso respetar una norma moral objetiva como la que manda respetar los «planes de vida» de los demás; sólo la existencia de un bien común puede justificarla, toda vez que el acuerdo o contrato propuesto por algunos liberales es meramente ficticio (Rawls) y no puede obligar moralmente. En segundo lugar, afirma George que sostener, como lo hacen los liberales, que prescribir legalmente ciertos principios morales significaría imponer a algunos sujetos las normas morales de otros, tratando a los primeros con desigual consideración y respeto, significa una incomprensión de los términos reales de la cuestión. En realidad, lo que se discrimina a través de las «leyes morales» no son las personas, sino sus conductas, y ello en razón de la propia dignidad de las mismas personas a las que se imponen, las que se verían degradadas si otros, o ellas mismas, cometieran aquellas acciones que impiden la realización de los bienes humanos básicos y son, por ello mismo, inmorales. En realidad, la posición liberal se basa en una incomprensión y en un contrabando de ideas; en una incomprensión, ya que consideran a los intereses comunes de modo agregativo-utilitarista, con lo que no pueden incluir el respeto de los derechos individuales en la noción de bien común, tal como puede hacerse desde la visión clásica. Y en un contrabando de ideas, toda vez que lo que los liberales —y Rawls de un modo paradigmático— sacan como conclusión de todas sus argumentaciones, no es sino lo mismo que pusieron acriticamente en los principios: la concepción individualista del hombre, subjetivista del bien y atomista de la sociedad.

Finalmente, George expone sucintamente la concepción iusnaturalista de las «leyes morales», haciendo referencia explícita y puntual a algunos derechos morales: libertad de expresión, libertad de prensa, privacidad, libertad de reunión y libertad religiosa. Respecto de la libertad de expresión, razona —en síntesis muy apretada— de la siguiente manera: 1) los bienes humanos básicos son los que proveen razones conclusivas para el obrar moral; dicho de otro modo, es moral aquéllo que se ordena o no interfiere con la realización integral de esos bienes; 2) estos bienes humanos básicos son múltiples (conocimiento, religión, experiencia estética, amistad, etc.) y pueden realizarse de muy diversas

maneras; 3) además, son bienes que no pueden realizarse en soledad, sino que necesitan de la cooperación humana libre en el marco de diversas comunidades, en última instancia, de la comunidad política; 4) la cooperación humana exige la comunicación de los pensamientos e intenciones de los participantes, ya que de lo contrario sería irrealizable una acción común entre entes inteligentes; 5) esta comunicación debe ser lo más rica posible, por lo que conviene limitar la posibilidad de interferirla; 6) pero esta comunicación es instrumental respecto de la realización de los bienes humanos básicos, por lo que son estos bienes los que establecen su medida, modalidades y fundamento; 7) los gobiernos deben respetar esta libertad de comunicación, en beneficio de la posibilidad de realización de los bienes humanos básicos; 8) no obstante, no se trata de un derecho absoluto, sino que tiene sus límites intrínsecos, establecidos por los mismos bienes humanos; 9) ahora bien, por la importancia de los bienes en juego, esos límites deben ser interpretados restrictivamente, en especial en lo que se refiere al contenido de la comunicación. La conclusión final que extrae George de este tipo de razonamientos, es que existen razones perfeccionistas (pues persiguen la realización del bien humano), basadas fundamentalmente en la prosecución de los bienes humanos básicos, que fundamentan los derechos de las personas más sólidamente que las argumentaciones liberales y que establecen límites consistentes a la acción de los gobiernos, o de otras corporaciones o personas, respecto del obrar humano para la realización de su plenitud personal. George llama a este perfeccionismo «pluralista», en razón de que sostiene la existencia de varios e incommensurables bienes básicos, así como de múltiples vías para su realización en la existencia humana.

Quedan por tratar, por elementales razones de espacio, varios temas que George desarrolla, a veces extensamente, entre los que cabe enumerar: i) la sistemática del razonamiento moral, que se expone en la introducción y se reitera incidentalmente en varios pasajes del libro; ii) la exposición del liberalismo «perfeccionista» desarrollado por Joseph Raz, que marca un punto de inflexión entre el liberalismo clásico o «antiperfeccionista» y el «perfeccionismo pluralista» del autor; iii) la crítica del subjetivismo de los bienes, que George desarrolla al tratar las ideas de David Richards, el más extremista de los liberales; iv) la argumentación a favor de los restantes derechos, además del derecho de libre expresión; v) su valoración de la autonomía no como un derecho, sino como condición de la existencia de los verdaderos derechos, y varios más, que sería tedioso enumerar puntualmente. Lo que interesa destacar principalmente de este libro es su carácter de exposición completa, rigurosa y seria de la respuesta de que dispone el iusnaturalismo de raíz clásica para una de las cuestiones más debatidas y centrales de la filosofía práctica contemporánea. No menos importante es la mostración erudita y objetiva de las insalvables aporías del pensamiento liberal contemporáneo, que no por muy difundido resulta ser menos vulnerable a la crítica bien elaborada.

También cabe destacar la extensa y meticulosa labor llevada a cabo por los principales representantes de la *nueva escuela de derecho natural*, en este caso por el autor del libro que comentamos, tanto para actualizar y reformular la metaética de la ley natural, como para aplicar sus conclusiones a los temas centrales de la controversia ética de nuestros días. El libro de Robert P. George es, en ese sentido, un ejemplo de cómo deben tratarse los puntos clave del debate contemporáneo de las ideas: con un profundo y extenso conocimiento de los autores involucrados en la controversia, con sincero respeto por sus puntos de vista, con objetividad en la argumentación y con ecuanimidad en las conclusiones. Todo esto es importante para no caer en un aislacionismo cerril y autista, según

el cual cada escuela se cierra sobre sí misma y considera a los restantes pensadores como réprobos de lesa maldad e imbecilidad, con quienes no vale la pena mantener el menor diálogo. Y esto último vale tanto para los liberales como para algunos representantes, a veces prominentes, del iusnaturalismo clásico.

Carlos I. Massini Correas

ANA MARTA GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*. EUNSA. Pamplona 1996. 242 páginas.

Robert Spaemann es uno de los filósofos más sugerentes de nuestro tiempo, y no sólo por la profundidad de sus planteos, la claridad de sus doctrinas y lo elaborado de su expresión sino, y principalmente, por la valentía con que aborda toda una serie de temas considerados tabú por la cultura contemporánea dominante. Uno de estos temas tabú es el de la naturaleza como instancia de apelación moral, para decirlo con una frase del mismo Spaemann. En medio del actual *maremagnum* de éticas construidas, consensuales, liberacionistas, utilitaristas o procedimentales, el desafío del profesor de Múnich de redescubrir en la noción de naturaleza el fundamento y límite de la ética, tiene un singular valor testimonial. Al estudio de este testimonio se dedica el libro que aquí comentamos, obra de una jovencísima investigadora de la Universidad de Navarra y en el que se expone con especial rigor y profundidad la inevitabilidad del recurso a la naturaleza en la fundamentación de la ética, así como los supuestos racionales de ese recurso.

Luego de exponer la doctrina spaemanniana de la trascendencia de la naturaleza a través de la razón, como contrapuesta a la vuelta sobre sí misma de la naturaleza no racional, la autora hace suya la tesis de Spaemann, por otra parte bastante discutible, de que la trascendencia humana hacia la realidad en sí se alcanza sólo a través de la praxis, en especial a través del *amor benevolentiae*. De todos modos, la autora hace referencia también al carácter intencional del conocimiento, con lo que queda matizada la radicalidad de la tesis anterior. Además, y esto es importante, pone de relieve que a través de la mera *poiesis* no se alcanza a develar la realidad en sí, sino sólo como objeto o materia de la manipulación humana para fines subjetivos.

Luego expone la autora la noción moderna de dignidad humana, formulada paradigmáticamente por Kant, que la concibe como basada en la autonomía del sujeto y, por lo tanto, como separada y aún opuesta a la naturaleza. A esta concepción, la autora opone la idea clásica de dignidad, caracterizándola como una noción trascendental, que se puede predicar de modo analógico; así, v. gr., existe una dignidad «ontológica» o fundamental de la que ningún hombre puede ser privado, y una dignidad «moral», que el hombre adquiere a través de su conducta y que puede perderse a través de la realización de actos «indignos». Esta noción clásica de dignidad no sólo no se opone a la naturaleza, sino que la supone, ya que sólo un ente de naturaleza racional puede ser considerado «digno» ontológicamente, y sólo podrá alcanzar su dignidad moral en cuanto actúe según su naturaleza. Por ello, resalta la autora, sin la referencia a la naturaleza, la noción de dignidad humana carece de operatividad. Es necesario precaverse, sin embargo, del reduccionismo naturalista —la A. cita a Darwin, Marx y Freud— según el cual el hombre resulta «sumergido» en la naturaleza infraracional y pierde, por lo tanto, todo tipo de dignidad.

Pasa luego la autora a revisar el concepto moderno de naturaleza y, citando a Spaemann, sostiene que la historia del concepto moderno de naturaleza es la historia de su

desteleologización. Esta desteleologización tiene sus orígenes en el nominalismo de la Edad Media tardía y en el excesivo «sobrenaturalismo» de algunos teólogos y filósofos modernos, para quienes el mundo de los fines se distancia definitivamente del mundo natural. Y el mundo natural se transforma, entonces, en mera materia objetivable y manipulable por el hombre para la consecución de sus fines subjetivos; estos fines, por otro lado, carecen de límites objetivos, ya que la naturaleza nada tiene que hacer en ese ámbito y los únicos límites que puede tener el sujeto en su actividad son los que él mismo se imponga.

Para Spaemann, sostiene la autora, el único modo de que la naturaleza pueda tener relevancia normativa para el hombre, es redescubriendo su carácter teleológico. Por ello estudia los supuestos ontológicos de la teleología, con especial referencia a Aristóteles, para quien la teleología es la única explicación posible del dinamismo de la naturaleza, ya que esta última es el principio intrínseco del movimiento y del reposo, y sin la referencia a fines no es posible explicar racionalmente la mutación y el dinamismo de los entes. Distingue luego las operaciones *por naturaleza* de las que son sólo *según naturaleza*, siendo este último el caso de las operaciones racionales, que suponen una cierta indeterminación de las tendencias y, por lo tanto, la necesidad de la opción libre para el obrar humano.

También muestra la autora que sólo una naturaleza finalizada puede resultar criterio de distinción entre las operaciones naturales y las violentas; pero para ello es preciso, además, que esa naturaleza sea conocida en cuanto finalizada, ya que de lo contrario no podría resultar normativa para una naturaleza racional. Y también es condición de su normatividad el que la naturaleza sea considerada en su universalidad, vale decir, como «substancia segunda», ya que de una naturaleza particular no puede inferirse una norma para un ente racional.

Vuelve luego la autora sobre la problemática de la desteleologización de la naturaleza en el pensamiento moderno, estudiando sus orígenes tardomedievales y sus principales representantes modernos, en especial Rousseau, Hume y Kant. Una naturaleza desteleologizada, afirma la autora, se reduce a causas materiales y eficientes, y es bien claro que una naturaleza así concebida no puede resultar, en ningún sentido, normativa para el hombre. A esto opone la visión tomista de la naturaleza, en la cual ésta aparece como participando de las finalidades divinas y, por lo tanto, como intrínsecamente finalizada. Hubiera sido de desear un estudio más profundo de este punto, ya que la noción de participación es la clave para entender la teleología natural.

Se señalan luego las consecuencias para el orden humano de la desteleologización de la naturaleza, considerada meramente como una *res extensa*; la primera de estas consecuencias se presenta en la cuestión ecológica, cuya causa principal radica en la consideración de la naturaleza como un mero objeto del dominio despótico del hombre, dominio que termina transformándose, por su misma lógica interna, en un dominio despótico del hombre sobre sus semejantes. Otras consecuencias se vislumbran en el campo de la ingeniería genética, donde la manipulación biológica de los seres humanos plantea a la bioética cuestiones que resultan imposibles de resolver sin una remisión a una naturaleza considerada normativamente.

En el último capítulo, la autora propone las soluciones a las aporías planteadas, soluciones que deben tener como punto de partida la experiencia moral, caracterizada como «la experiencia de algo absoluto en la acción libre, pero también la experiencia de un límite —como *telos*— interno a esa acción, traspassado el cual uno ya no está a la altura de

sí mismo» (pp. 173-174). La primera de las vías de solución propuesta por la autora es la integración de tendencia y razón, separadas por el dualismo propio del pensamiento moderno. En el esquema clásico, el principio tanto de las tendencias como de la actividad racional radica en la naturaleza, pero las tendencias se orientan a fines particulares y la razón al bien trascendental; por ello, la integración de los fines particulares de las tendencias con el bien humano hace necesaria la mediación de la razón y de la libertad. Esta libertad es posible por la multiplicidad de las tendencias y el carácter trascendental del bien al que se ordena la voluntad, la que debe escoger entre seguir a una u otra tendencia según el dictamen de la razón.

Y este ejercicio de la libertad ordenada por la razón es lo más natural que hay en el hombre, lo que se sigue de un modo más pleno de su naturaleza racional. Se supera de este modo la dialéctica moderna entre razón y libertad, y se abre el camino para una ética a la vez natural y racional. La dimensión racional impide la caída en el naturalismo y la dimensión natural la reducción al mero formalismo y en última instancia, subjetivismo, que es habitual en las éticas heredadas de la modernidad. El libro concluye con un epílogo en el que se resumen las conclusiones alcanzadas a lo largo del volumen.

Si hemos de efectuar un balance del libro reseñado, éste no puede ser sino altamente positivo. Basado sobre una investigación sólida y exhaustiva, tiene una estructura bien balanceada, una abundante y cuidada bibliografía y las conclusiones se derivan rigurosamente de las premisas establecidas. Además, tiene el valor de presentar a los lectores de habla castellana una sistemática del pensamiento de Spaemann, que resulta ser, ya lo dijimos, uno de los más ricos de nuestros días en materia de filosofía práctica. Los defectos que pueden descubrirse en el libro: reiteración de algunas citas, frases no siempre bien elaboradas, algún exceso en las transcripciones de Spaemann, deben ser atribuidas a la llamativa juventud de la autora y al hecho de tratarse de su primer libro. Seguramente pronto vendrán otros en los que se superarán esos defectos. De todos modos, ellos no empalidecen el mérito del libro, que se constituye en una contribución especialmente valiosa al desarrollo de la filosofía moral en lengua castellana.

Carlos I. Massini Correas

PETER KOSLOWSKI-RICHARD SCHENK O. P. (HRSG.), *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover*. Band VII. Passagen Verlag. Wien 1995. 334 páginas.

Se trata del Anuario del Instituto de Investigaciones Filosóficas de Hannover. Dicho Instituto fue inaugurado en septiembre de 1988 por el obispo de Hildesheim (Baja Sajonia), Dr. Josef Homeyer. Tal como reza su acta constitutiva, «es una fundación de la Iglesia regida por el derecho público administrativo. Su fin es contribuir a alcanzar una teoría comprensiva y normativa acerca del todo dinámico formado por los hombres y sus sociedades. Este fin se debe lograr mediante la investigación filosófica dentro del horizonte y el espíritu de la fe católica». Está compuesto de dos entes, un Centro de Investigaciones y Estudios y un Collegium Philosophicum. El primero está regido por un consejo de tres miembros, uno de los cuales toma la dirección del mismo cada dos años: Peter Koslowski, el actual director, Richard Schenk O. P., y el tercero vacante desde el fallecimiento de Reinhard Löw. La segunda entidad es un consejo asesor del que forman

parte diversas autoridades del mundo de la filosofía como Robert Spaemann, Karl-Otto Appel, Martin Kriele, Odo Marquard, Wilhelm Vossenkuhl y varios más. El Instituto fue reconocido por el Ministerio de Cultura del Estado de la Baja Sajonia y tiene su sede en la capital de dicho *Land*, Hannover.

Los artículos recogidos en este número del Anuario son representativos de las áreas de interés del Instituto. Son publicados en idioma alemán o inglés. La primera sección de artículos de este ejemplar se llama «Europa vista desde fuera» y comienza con el trabajo del Dr. Sadik J. Al-Azm, «¿Puede secularizarse el Islam?». Recoge una conferencia de este profesor sirio en el mismo Instituto. En ésta Al-Azm sostiene, contra la opinión de muchos especialistas, que se debe distinguir el rechazo dogmático a la secularización propio del contexto religioso, de la situación de hecho por la que el islamismo ha hallado siempre un *modus vivendi* compatible con diversos contextos por motivos pragmáticos. El segundo artículo, «Europa contemporánea y la transición hacia nuevas controversias en cuestiones sociológicas», es del Dr. Naoshi Yamawaki, profesor de la Universidad de Tokio. Acabada la guerra fría, se evalúan las distintas alternativas que surgen para Europa con vistas a su unificación: la dialéctica entre universalismo y pluralismo, entre una economía social de mercado y una economía de mercado a secas, el abandono o no de las ideas de la Ilustración. Sostiene la necesidad de una nueva reflexión sobre el verdadero mensaje del cristianismo y el reconocimiento de sus errores históricos como base para una apertura a otras culturas. Continúa el artículo de uno de los editores, Richard Schenk, acerca de la contribución de las iglesias a la unidad europea. Esta no podrá realizarse, sostiene el autor, si no se respetaran las diversas historias y dimensiones temporales implicadas.

Se abre la segunda sección de artículos, titulada *Homo Faber*, con el del otro editor, Peter Koslowski, acerca de la interpretación de nuestro siglo efectuada por Ernst Jünger, versión de una conferencia pronunciada en El Escorial el 5 de Julio de 1995. La obra de Jünger, dice Koslowski, constituye un mito épico de la modernidad. Representa su tragedia como el conflicto trágico de la oposición entre la ley divina y las ansias de poder del hombre. Se ha producido una transformación irreversible del guerrero, como figura de la unidad, al trabajador, común al bolcheviquismo, fascismo, liberalismo y nacional-socialismo. Bettina Löhnert, también del Instituto, es la autora del trabajo sobre la situación actual de la ética empresarial en Estados Unidos. A pesar de un cierto estado de confusión, se nota una evolución positiva. Va ganando terreno e integrándose a la marcha de las empresas, impulsada también por factores tales como iniciativas legislativas y otras exigencias *macro* exteriores a la misma empresa. El siguiente artículo es una conferencia en el Instituto pronunciada por Richard Toellner, «Cuestiones filosóficas de la medicina y la teoría de la ciencia». La filosofía, dice Toellner, tiene la responsabilidad de señalar los límites y la unidad de la medicina y de la ciencia. Este profesor del Instituto de Teoría e Historia de la Medicina de la Universidad de Münster clama por la necesidad de una reintegración de las diversas disciplinas que pasa por la atención a los hechos que supone una praxis vivida. Concluye esta sección el artículo del difunto Reinhard Löw «La cuestión del sentido de "ser". Notas sobre el pensamiento y la terminología de Martin Heidegger». El sentido de «ser» es más que conceptual y debe ser reconstituido volviendo a los eventos en que se realizan las estructuras de la existencia humana.

Conúenza la sección final de artículos «Libertad y Otredad» con el artículo del doctor en teología Thomas Freyer «La Libertad como asunto de la antropología teológica. La intersección entre el pensamiento occidental y judío en la cuestión del ser humano».

Se sugiere prestar especial atención a la comprensión de la libertad humana de Franz Rosenzweig. Continúa el trabajo de Norbert Fischer, profesor de la Katholische Universität Eichstätt, «Autonomía y Teonomía. La lógica de la doctrina agustiniana de la libertad». Pone en relación el concepto de autonomía kantiano con la noción de libertad de Agustín de Hipona en el *De libero arbitrio*. Posteriormente, un artículo de Günter Kruck y Friedricke Schick se ocupa de las críticas a la teoría del juicio de Hegel. La Dra. Claudia Bickmann analiza algunos aspectos de la epistemología kantiana en un sugestivo trabajo titulado «La condición humana y la conciencia de la trascendencia en una era post-metafísica». El Dr. Peter Nickl, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de Hannover, estudia el argumento pascaliano de la existencia de Dios concluyendo que más que la existencia de Dios, Pascal establece la necesidad del hombre de actuar como si Dios existiese. Liubava Moreva, del Centro de Investigación Filosófica y Cultural Eidos, San Petersburgo, pone en duda, vista la crisis ecológica, no sólo los métodos propios de la ciencia y la técnica, sino también la tradicional separación entre fe y razón. Cierran los artículos el del Dr. Eilert Herms, Profesor en la Facultad de Teología Evangélica de la Universidad de Tübinga. Sostiene la necesidad de una discusión sistemática sobre las relaciones entre revelación y fe para continuar el diálogo ecuménico.

Las últimas cincuenta páginas del Anuario están dedicadas a la memoria del año académico del Instituto, sus actividades y las de sus miembros. Nos da una idea de la vitalidad de esta joven institución.

Ricardo F. Crespo

VITTORIO POSSENTI, *Approssimazioni all'essere. Scritti di metafisica e morale*. Il Poligrafo. Padova 1995. 224 páginas. ISBN 88-7115-062-7.

El pensamiento de Vittorio Possenti, que va de la metafísica a la filosofía política, pasando por la ética, es de una coherencia y una agudeza que asombran; los principales temas de la metafísica y de la filosofía práctica son tratados no sólo con penetración intelectual, sino a través de ciertas ideas centrales, que otorgan armonía y solidez al conjunto. Algunas de estas ideas: necesidad metafísica de la trascendencia, razonabilidad de la praxis humana, esterilidad del nihilismo filosófico, carácter teonómico y participado de la autonomía humana, aparecen en casi todos sus trabajos y otorgan a su obra una impronta particular y sistemática.

En el libro que ahora comentamos se contienen nueve ensayos sobre temas de metafísica y ética, que tratan temas tan diversos como el de la identidad de la metafísica frente al olvido del ser, la trascendencia divina y su relación con el mundo, el nihilismo hermeneúutico y la experiencia del ser en Heidegger, el estatuto ontológico del embrión humano, los límites del positivismo crítico (en polémica con Hans Albert), autonomía moral y la ley natural, la noción del mal en el pensamiento moderno y su crítica y el cuestionamiento de la universalidad de los derechos del hombre.

Entre estos temas, los que ponen en evidencia de modo mas fuerte el «trascendentismo» de Possenti, son los que se vinculan con la normación de la conducta humana y sus derechos. Respecto de estos últimos, el autor distingue dos tradiciones fundamentales: la ilustrada y la cristiana; ambas reconocen, aunque por diversas razones, la universalidad de los derechos humanos. A ellas se opone firmemente el inmanentismo contemporáneo,

para el cual, ya sea en su vertiente positivista, historicista o post-estructuralista, los derechos de los hombres o son sólo los otorgados por los órganos del estado, o los que corresponden a cada época y a cada pueblo, o directamente no existen, ya que tampoco existe el sujeto en el que hubieran de inherir. Frente a la negación o, al menos, el debilitamiento contemporáneo de estos derechos, Possenti opone una concepción personalista-teónoma, «esenciocéntrica», que permite alcanzar una fundamentación «fuerte» de los derechos humanos y colocarlos mas allá del alcance de la voluntad de poder o de la opinión humana.

A esta problemática se vinculan los finísimos análisis que realiza el autor al tratar el tema de la autonomía de la ética. Allí distingue entre una autonomía normativa absoluta, propia del inmanentismo contemporáneo, y una autonomía teónoma, que equivale a la libre o autónoma aceptación de los preceptos de la ley natural. Estos últimos no son, sostiene Possenti, meramente heterónomos, sino teónomos, lo que significa que, a través de nuestra participación en el ser, son mas autónomos, e. d., propios de nuestro ser, que nuestras propias decisiones. Los que resultan ser verdaderamente heterónomos son los sistemas éticos inmanentistas, que imponen al hombre desde fuera la regimentación que proviene de la economía, la política o la ciencia.

Especial importancia revisten también las consideraciones que efectúa el autor acerca del carácter personal del embrión humano, poniendo de relieve que en esta materia la ciencia puramente experimental no tiene nada en absoluto que decir; sólo la filosofía es capaz de decidir acerca de la personidad de un ente viviente. Y casualmente, el resultado de la indagación filosófica es que todo individuo humano es persona en todo su proceso como viviente, sin que resulte legítimo establecer arbitrariamente etapas de su vida en las que el hombre es persona y otras en las que no lo sería. Además, la personidad es algo que pertenece a la esencia del ente y, por lo tanto, se tiene o no se tiene, sin que sea posible tenerla sólo un poco, o más o menos, o casi del todo.

No es posible en el espacio de una reseña efectuar una revista completa de todos los temas abordados por el autor en este sólido e interesante volumen. Basten los apuntados para despertar el interés por su lectura, que será seguramente gratificadora para quienes la aborden con espíritu abierto y despejuado. Esto último es especialmente importante, toda vez que las ideas de Possenti no son de las que se unen al coro monótono y estéril de las modas filosóficas contemporáneas.

Carlos I. Massini Correas

VITTORIO POSSENTI, *Cattolicesimo e modernità*. Balbo, Del Noce, Rodano. Edizione A-res. «Collana Sagitta. Problemi & Documenti. N. S. 47». Milano 1995. 232 páginas. ISBN 88-8155-115-2.

Tres figuras destacadas del reciente pensamiento católico italiano convocan el interés de Possenti en el presente libro: Augusto Del Noce (1910-1989), Felice Balbo (1913-1964) y Franco Rodano (1920-1983). Acierta el autor al señalar que los tres concuerdan en una preocupación común: el análisis de las relaciones del catolicismo con la modernidad. No se trata, por cierto, de una preocupación insólita, ya que una buena parte de los teólogos y filósofos católicos de nuestra época han expuesto abundantemente inquietudes enfiladas en igual dirección. No es para menos, pues a lo largo de toda la Edad Mo-

derna se han exteriorizado múltiples conflictos en tal sentido y, por otro lado, no parece que al respecto se haya pronunciado la última palabra. El propio Possenti se muestra hoy como uno de los filósofos que más vienen insistiendo sobre esta cuestión, según lo prueban los trece libros que hasta ahora ha dado a publicidad y, en particular, su permanente vigilia sobre las incesantes evoluciones del pensamiento europeo vinculadas a nuestro asunto.

El autor exhibe un conocimiento agudo y detallado de los trasfondos teóricos en que Del Noce, Balbo y Rodano han asentado sus puntos de vista individuales en torno de los nexos del catolicismo con la modernidad. En los tres se pueden observar sucesivos cambios de posturas que en no pocas oportunidades les halla incursos en verdaderas contradicciones. Del Noce arrancó con una crítica meticulosa del racionalismo moderno para terminar impugnando su consecuencia más refinada: el materialismo marxista. Según Possenti, «Del Noce prende posto nella galleria dei filosofi moderni come l'anti-Marx, il suo metodo transpolitico costituendo una dichiarazione di "antimaterialismo storico" per il rovesciamento della tesi marxiana e la negazione che la causalità in ultima istanza determinante sia quella economica» (p. 38). Possenti señala justamente que un factor decisivo de la filosofía política de Del Noce ha sido su extraño comportamiento frente al tomismo, una concepción que estimaba dominada por una universalidad abstracta y, por eso mismo, impotente para ofrecer una interpretación prospectiva del drama histórico del hombre moderno. Esta actitud parece haberse matizado con el encuentro de Del Noce con las obras de Maritain y de Gilson, quienes le han suministrado nuevos elementos de juicio para admitir la posibilidad de una hermenéutica de la modernidad en consonancia con los principios especulativos de la metafísica de Tomás de Aquino. El caso de Rodano brinda otro panorama. Fundador, junto con Balbo, del «movimiento de los católicos comunistas», los comienzos de la actividad teórica de este pensador traslucen un esfuerzo enderezado a afianzar la distinción de la naturaleza y de la gracia. Pero al poco tiempo la política entró de lleno en su espíritu, sólo que Rodano, lejos de abandonar sus motivaciones religiosas, ha procurado conjugarlas con un proyecto de sociedad sustentado en una visión teológica: «Quella di Rodano —escribe Possenti— è una teologia politica (*sui generis*) del cristianesimo e della rivoluzione. Ma la sua è forse l'unica teologia politica che sbocca in una sorta di irrilevanza storica della fede, troppo alta e lontana perché la ragione possa occuparsene, volta come è solo al mondo storico» (p. 136). En Balbo, en cambio, se percibe un sinuoso camino de pretensiones metafísicas, mas no menos transido por rarezas como ésta indicada por la crítica que en su momento le dirigiera Del Noce: su pensamiento es un itinerario desde Croce hasta Santo Tomás a través de Marx. No obstante, esta crítica no ha gozado de una aceptación uniforme. Entre otros, C. Fabro ha defendido la fidelidad de Balbo a los principios capitales del tomismo. El autor sintetiza los exámenes transcritos en el libro reseñado con las siguientes palabras: «Balbo, Del Noce e Rodano hanno lasciato in eredità l'idea dello stretto nesso intercorrente tra religione e civiltà, come già ritennero Gioberti, Manzoni, Mazzini, Rosmini» (p. 186).

Este nuevo escrito de Possenti constituye otro valioso escalón en su tarea destinada a confrontar palmo a palmo el pensamiento moderno con el espíritu cristiano, una labor en la cual el autor exhibe su reconocida competencia de estudioso penetrante de las más disímiles manifestaciones filosóficas que perseveran en el intento de interpretar y superar la crisis de una modernidad aparentemente reticente a extinguirse por completo.

VITTORIO POSSENTI, *Il nichilismo teoretico e la «morte della metafisica»*. Armando Editore. Roma 1995. 176 páginas.

Preannunciato nelle sue intenzioni fondamentali dal libro *Razionalismo critico e metafisica* (1994), esce alla fine del 1995 il saggio di Possenti sul nichilismo. «Evento ubiquo e multiforme», parte integrante dell'autocoscienza culturale della nostra epoca, il nichilismo viene caratterizzato secondo molti profili dalla riflessione filosofica, dalla meditazione religiosa, dalla narrativa: «morte di Dio», assenza del senso, dissolvimento dei valori, perdita del centro, ecc. Possenti si impegna a enucleare l'«essenza» del nichilismo muovendo da un assunto centrale metafisico: «Nihilismo non è per noi in primo luogo l'evento per cui i valori supremi si svalorizzano, l'annuncio che «Dio è morto», o che il vivere è privo di senso, ma la rottura del rapporto intenzionale immediato tra pensiero ed essere». L'Autore desidera perciò mettere a fuoco il nichilismo teoretico, o meglio la dimensione teoretica (speculativa) del nichilismo. Alla radice del nichilismo risiede per Possenti un «opzione antirealistica» (questo motivo era già stato anticipato da Jacobi): «l'essenza del nichilismo speculativo è definita col massimo rigore come *antirealismo*». «Il suo vertice —spiega Possenti presentando in maniera concentrata la tesi storico-teorica fondamentale del suo studio— sembra costituito da un abbandono completo dell'intelletto a favore della volontà (Nietzsche), dalla risoluzione dell'intero processo della realtà nell'atto puro o nell'autocitisi dell'io trascendentale (Gentile), dalla distruzione del concetto di verità come *adaequatio* (Heidegger)». Sul piano rigorosamente teoretico questa tesi viene formulata anche nella maniera che segue: «L'essenza del nichilismo speculativo consiste (ed ha origine) nell'incapacità di attingere una visualizzazione eidetico-giudicativa dell'essere. Questo fondamentale evento si lega strettamente alla crisi dalla metafisica dell'intelletto (*intellectus/nous*) e dunque all'abbandono dell'intuizione intellettuale, in specie dell'intuizione intellettuale dell'essere raggiunta nel giudizio».

Queste tesi principali vengono sviluppate e approfondite in indagini specifiche: Nietzsche, Gentile e Heidegger costituiscono l'oggetto dei capitoli centrali del libro (è notevole l'interpretazione del pensiero heideggeriano come ricerca di una «esperienza del Sé»); tuttavia Possenti presta attenzione ai percorsi della filosofia contemporanea che in vario modo incrociano il tema del nichilismo, quali l'ermeneutica e il «pensiero postmetafisico» (Habermas), oppure approfondisce filoni della riflessione filosofica sui quali il nichilismo teoretico ha avuto un influsso paralizzante (la filosofia della storia, l'umanesimo), onde aprire possibilità di nuovi sviluppi alla luce di un ritrovamento della «filosofia dell'essere» (l'«ontologia» di cui parla Jacques Maritain). In alternativa alle interpretazioni più diffuse del nichilismo come «destino epocale» Possenti vede infatti nel nichilismo un «evento aperto»: esso non è qualcosa che «accade all'essere», ma «al soggetto», sicché «rientra nella classe degli eventi non necessari, anzi aperti e reversibili». Su questa base —dove nessuna necessità è all'opera— è concepibile sensatamente, secondo l'Autore, un «superamento» del nichilismo, un superamento che non avviene per capovolgimento dialettico e neppure per inveramento, ma come «risposta a una sfida» attraverso una separazione rigorosa di realismo e antirealismo. Si tratta di lavorare sul piano della riflessione fondamentale al «ritrovamento postnichilistico della filosofia dell'essere». Possenti sostiene che la metafisica dell'essere può legittimamente pretendere ad una validità transculturale e transtemporale (da qui la sua interessante critica del «contestualismo»), e ciò sulla base di una delle tesi speculativamente più ardite del suo libro, quella della «almeno parziale trascendenza dell'atto conoscitivo dell'intelletto rispetto alle condizioni storiche e

culturali della sua prensione dell'essere». Possenti non nega, naturalmente, che l'io della coscienza conosca in maniera connessa al tempo e alla cultura, ma sostiene che l'atto conoscitivo è abbracciato *costitutivamente* in una intuizione intellettuale (dell'essere), che di per sé trascende la sua contestualizzazione storico-temporale. Qui risiede il punto di differenziazione decisivo dall'ermeneutica di derivazione heideggeriana (si pensi alla interpretazione heideggeriana di Kant) e dalla comprensione dell'essere come linguaggio: è la affermazione che il *Dasein* come spirito incarnato è non solo «essere nel mondo», ma è intrinsecamente costituito nell'intuizione intellettuale e in ciò e tramite ciò è rapporto con l'essere.

Possenti ha acquisito un considerevole merito nel panorama della filosofia contemporanea per avere sottolineato questo tema capitale, per averlo reso oggetto di incessante approfondimento e di vigorosa chiarificazione. Egli sa e afferma che la filosofia non esaurisce la vita, che esistono nella vita crepacci e abissi che possono venire riscattati soltanto dall'amore (aver accentuato questo è il nocciolo di verità dell'esistenzialismo). Sostiene però che la metafisica, la «prima filosofia», in quanto conoscenza della verità dell'essere e metodica separazione di essa dall'errore, svolge un servizio fecondo alla vita stessa, anche se parziale ed eseguito nella concomitante consapevolezza dei limiti della riflessione fondamentale. Il logos —che non si identifica con la sola ragione logica, ma che deve essere inteso radicalmente come il sensorio ontologico— non ci estranea dall'essere, ma vi «ri-conduce». Anche se inclino a ritenere che il realismo filosofico, e in particolare la dottrina dell'intuizione intellettuale, dovrebbero venire integrati da una riflessione trascendentale sugli atti costituenti della coscienza, non posso che esprimere il mio personale consenso all'impulso profondo, all'intenzione fondatrice di questa ricerca di Possenti, che è una vera «impresa filosofica», giustamente critica delle opinioni di moda e tesa «alle cose stesse», e che sollecita una riflessione più responsabilmente rigorosa e speculativamente profonda sulla natura del nichilismo e sull'essenza e il compito della filosofia.

Marco Ivaldo

HORACIO M. SÁNCHEZ PARODI, *El liberalismo político*. Centro de Formación San Roberto Bellarmino. Buenos Aires 1993. 220 páginas.

El ensayo de Horacio Sánchez Parodi —abogado, psicólogo y profesor de disciplinas filosóficas— lleva al lector a escudriñar «en los pliegues de esta *ideología*», que es la corriente de pensamiento «principal en occidente, y con gran influencia en todo el mundo, desde hace tres siglos» (p. 2). El autor pone de resalto que el análisis de esta vertiente doctrinaria se ha hecho más relevante si se tiene en cuenta que ha recibido mayor auge de resultados de la reciente caída de los regímenes marxistas, «tomada no tanto en su aspecto fáctico de ejercicio de poder en su nombre, cuanto en *la pérdida de su dimensión de redención humana* (p. 1). En el primer capítulo adelanta el autor la comparación entre los principios de la democracia y los del liberalismo. En seguimiento de Félix Oppenheim, señala el contraste: un demócrata valora el principio de la mayoría, aun a riesgo de que la mayoría legisle leyes que él no aprueba, y valora ese principio más que cualquier otro que él apoye, pero opuesto a la mayoría. Un liberal, en cambio, valora ciertos principios sustantivos, tengan o no tengan ellos el apoyo de la mayoría (p. 12). El desenvolvimiento de la obra consiste en el tratamiento sucesivo de once ingredientes de la doctrina de la cual

se trata: 1) la secularización; 2) la desaparición del bien como realidad objetiva; 3) el contrato social; 4) el individualismo; 5) la soberanía de pueblo; 6) la libertad; 7) la igualdad; 8) el constitucionalismo; g) los derechos individuales; 10) el régimen representativo; 11) la división de poderes.

Reconoce la *secularización* como la nota primordial del liberalismo político. Se trata del «intento consciente de organizar la vida común de las personas prescindiendo de Dios», la idea de la autosuficiencia del orden temporal (p. 17). Desarrolla muy especialmente otro ingrediente esencial del liberalismo político: la idea de que un contrato multilateral entre individuos que no tienen vínculos precisos, origina la sociedad política. Expone una síntesis de las concepciones de los clásicos contractualistas: Hobbes, Locke, Rousseau. Con respecto al último, el autor se detiene en el planteamiento del filósofo ginebrino sobre la unidad que necesitan las sociedades, que lo llevó a la idea de la «voluntad general», la cual viene a ser, señala Sánchez Parodi, «el sustituto evidente del bien común» del pensamiento clásico (p. 44). Ahora bien, esta voluntad general tan ambigua necesita de una amalgama para robustecerse, y Rousseau propone con ese fin una «religión civil», que es el sustituto civil del cristianismo (p. 45). Pero la idea individualista subsiste fuertemente en el pensamiento de Rousseau, y ese individualismo es asumido por Kant, en la idea de «no obedecer a ley externa alguna, distinta a aquélla a la que he prestado mi consentimiento» (p. 46).

En relación con Locke, el profesor Sánchez Parodi considera la «nueva Inglaterra» que el pensador inglés ayudó a moldear: un Estado comercial y marítimo, cuyo término es la *plutocracia*, entendida como aquel «estado social en donde la riqueza, la acumulación de bienes patrimoniales es la meta, es el nervio de todas las cosas, todo se refiere a ella y el hombre se constituye en un insaciable consumidor y buscador de riquezas materiales» (p. 56).

El individualismo es el núcleo del liberalismo político, sin desmedro de otros elementos ideológicos, asevera el autor. Dirige también su reflexión sobre la concepción de que la persona es propietaria de sí misma y de sus cualidades y derechos, y que no debe nada de ello a la sociedad en que vive. Sánchez Parodi objeta, a partir del elemental sentido común: «El individuo opuesto a la sociedad es una falsa invención, ya que de la referida sociedad el hombre recibe su lengua, sus costumbres, sus enseñanzas, sus ideales, que existen antes de que él venga al mundo». La pregunta del liberalismo: ¿qué está antes, el hombre o la sociedad?, cae por su propio peso. Cronológicamente son simultáneos; ontológicamente la precedencia es del hombre, pues es sustancia. Ahora bien, la sociedad es accidental, pero su accidentalidad es necesaria, es imprescindible, enfatiza el autor (p. 81).

El discurso de la obra, en general conciso, se detiene en el modo individualista de entender el sufragio universal, según el cual se lo concibe como el medio para realizar la participación igualitaria de la voluntad de cada individuo. Hace notar que el sufragio puede también sustentarse en una concepción no individualista, en cuyo caso el fundamento de él está en los deberes que el orden comunitario natural impone a sus miembros: elegir lo mejor para el bien común (p. 85). Como consecuencia de la atomización individualista, y del no reconocimiento de los vínculos naturales a los efectos políticos, resulta la exclusividad de los partidos políticos como medio de participación (p. 88). De tal modo, la representación queda circunscrita a una parte muy pequeña de la población.

Considera luego el angostamiento sufrido por el concepto de constitución desde el sentido antiguo del vocablo, que mentaba una forma de una comunidad política, al signifi-

ficado actual de un conjunto de normas positivas generalmente rígidas, agrupadas en un texto (p. 134). Pero lo esencial del constitucionalismo liberal es el «garantismo constitucional. Esa cuestión tan recurrente desde los antiguos filósofos griegos, el viejo dilema entre la prevalencia de la ley o la de la voluntad de los gobernantes, el liberalismo pensó que lo había resuelto: la supremacía de la ley, que se expresa en la constitución escrita (pp. 141s.). Pero esta soberanía de la voluntad de los legisladores, conspira contra la razón de ser de estas constituciones, que es preservar la libertad: «Toda la armazón (del constitucionalismo) tiene como cometido hacer del gobierno un poder limitado, respetuoso de los derechos individuales. Pero lo que cae es esa misma limitación. La limitación no se condice con la concepción legislativa del derecho. Cae todo el aparato preparado para la libertad política, en la medida en que la legalidad pierde toda referencia a la justicia» (p. 144). Hay que reconocer, como verdad muy evidente, que la existencia de estas constituciones liberales no ha impedido la proliferación de injusticias, y aun de atropellos masivos (pp. 146s.).

En el capítulo dedicado a la representatividad en el régimen político, considera el horror que experimenta el pensamiento liberal con respecto a los canales de participación que no sean los partidos políticos, lo cual en realidad impide que el gobierno resulte representativo. Y una importantísima consecuencia de esto: la inexistencia de responsabilidad de los gobernantes ante los gobernados: «Al hacer indeterminada la elección representativa, al eliminarse vínculos en la relación entre la sociedad y los elencos gubernativos se diluye, hasta extremos desgraciadamente muy conocidos, todo tipo de responsabilidad de los elegidos» (pp. 173s.).

Hay que notar, junto a las notas ideológicas que constituyen la doctrina del liberalismo político, las notas reales que revela el análisis de las concreciones que han resultado sus hijas, tanto en el siglo pasado como en el presente, y que se expresan a lo largo del ensayo, como son la masificación; la plutocracia (gobierno y predominio de los ricos en las diversas esferas de la vida social), la desfiguración de la identidad de los pueblos y la dictadura de los partidos políticos.

El libro del Dr. Sánchez Parodi resulta una síntesis muy lograda, para un tema tan amplio como es el liberalismo político, por los muchos aspectos que comprende, y por la multiplicidad de pensadores que representan esta filosofía. Nos parece, además, digna de recomendarse su lectura por el desenvolvimiento ameno de sus conceptos, por el estilo ágil y el contenido sugerente. Auspiciamos que ha de contribuir a provocar la reflexión de los lectores acerca de asuntos tan importantes y significativos para la vida de los hombres, como son los que constituyen la materia de la obra que hemos procurado reseñar.

Camilo Tale

VICENTE VÁZQUEZ PRESEDO, *Poder económico internacional. Tres crisis de su evolución en el presente siglo*. Academia Nacional de Ciencias Económicas. Buenos Aires 1994. 271 páginas. ISBN 950-849-012-8.

Podría dudarse de la conveniencia de la publicación de una reseña de un libro que se ocupa de cuestiones económicas en una revista de filosofía. Sin embargo, estimo que en este caso resulta oportuno, pues el hecho de que su autor, además de ser doctor en economía (UBA), lo sea en filosofía (Oxford), se trasluce en el modo en que aborda los di-

versos tópicos de esta obra, confiriéndole un carácter de ensayo en lo que podríamos denominar «filosofía económica aplicada».

Vázquez Presedo confiere un papel preponderante a la historia en la economía. Así, citando a Joseph Schumpeter señala que «nadie puede esperar comprender los fenómenos económicos de cualquier época, incluyendo el presente, si no logra un conocimiento adecuado de los hechos históricos y suficiente sentido histórico, o lo que se describe a veces como *experiencia histórica*». Fiel a esta convicción el autor va intercalando la narración histórica con diversos elementos de teoría. Las tres crisis a que hace mención el subtítulo del libro son la que se ha centrado en el año 1930, las surgidas del fracaso de las estrategias derivadas de los acuerdos de Bretton Woods y, finalmente, la del bloque soviético. Con anterioridad a su descripción, Vázquez Presedo dedica dos extensos capítulos a plantear cuestiones más teóricas. Nos detendremos brevemente en comentar algunas de las mismas.

Nuestro autor analiza el concepto de estrategia económica haciendo notar la incidencia de las variables de complejidad e incertidumbre y el surgimiento de la llamada «economía lineal» y sus formas. De todos modos «lo cierto, dice el Dr. Vázquez Presedo, es que estamos obligados a predecir alternativas a partir de un estado presente que sólo conocemos aproximadamente [...] Ni la economía ni la estrategia pueden explicarse, pues, sin las decisiones y las decisiones no pueden comprenderse sin las expectativas» (p. 31). Cualquier predicción se hace incierta en el ámbito de lo práctico, al que pertenece la economía.

Otros conceptos abordados son los de cambio, desarrollo y evolución. Lo hace mostrando la incidencia de los tres problemas epistemológicos asociados a la causalidad sobre los mismos. Dichos problemas son el de Hume, el de la ordenación causal y el problema psicológico ligado a las inferencias causales. La cuestión del historicismo en las ciencias sociales es ampliamente encarada en un recuento de las diversas ideas sobre el tema, conduciendo finalmente a una propuesta de establecer términos específicos de la disciplina de la historia económica. También se explica la relación entre la teoría mecánica y el enfoque económico neoclásico.

Nos parecen particularmente agudas las observaciones del apartado denominado «El inevitable factor humano». «Las ciencias sociales en general —dice Vázquez Presedo— y la economía en particular, no pueden prescindir en sus explicaciones de referencias a lo útil, lo bueno, a lo verdadero en fin» (p. 78). Y poco más adelante, añade: «En términos estrictamente lógicos, las proposiciones descriptivas deberían estar libres de juicios de valor. Pero en el campo social y humano se hallan siempre presentes los aspectos normativos. El problema de separar los aspectos positivos de los normativos, no nos parece resuelto ni siquiera en el campo de las ciencias de la naturaleza» (p. 79). Posteriormente muestra la aplicación de este problema al campo de la economía. También son muy interesantes las precisiones sobre el contenido estricto de la corriente de pensamiento que se conoce bajo el apelativo del *laissez faire* con su paradójica, para muchos, relación con la aparición del estado providente, y su revista a las teorías del imperialismo.

Agreguemos finalmente que la lectura del libro de Vázquez Presedo es llevadera y entretenida. Su esfuerzo de síntesis es muy valioso y nos permite alcanzar una perspectiva general de las teorías y la historia económica especialmente del siglo XX.



ÍNDICE GENERAL DEL VOLUMEN LI

ARTÍCULOS

IGNACIO ANDEREGGEN, <i>Contemplación filosófica y contemplación mística en San Buenaventura.</i>	485-503
MARÍA FERNANDA BALMASEDA CINQUINA, <i>Feminismo y tercer milenio.</i>	335-346
JUAN ENRIQUE BOLZÁN, <i>De la mortalidad del hombre. Un caso de filosofar cristiano.</i>	165-174
ALBERTO CATURELLI, <i>Orden natura, orden moral y vida de la gracia. Los fundamentos filosóficos de la Evangelium vitae.</i>	113-122
RICARDO F. CRESPO, <i>El acto humano: Aristóteles y Tomás de Aquino.</i>	7-28
OCTAVIO NICOLÁS DERISI, <i>Cincuenta años.</i>	3-6
JUDE P. DOUGHERTY, <i>Maritain as an Interpreter of Aquinas on the Problem of Individuation.</i>	103-112
RAÚL ECHAURI (†), <i>La noción del esse en los primeros escritos de Santo Tomás de Aquino.</i>	59-70
— <i>Ser y no ser en el Sofista de Platón.</i>	327-334
LEO J. ELDERS S. V. D., <i>La analogía en la filosofía y en la teología de Santo Tomás de Aquino.</i>	41-57
LUIS RODRIGO EWART, <i>Conocimiento del alma después de la muerte. Presentación de la doctrina de Santo Tomás de Aquino expuesta en las Quaestiones disputatae de veritate q. 19 a. 1.</i>	453-463
YVES FLOUCAT, <i>Onto-théo-logie chez Heidegger et l'immanence moderne au regard de la métaphysique thomiste.</i>	187-229
EUDALDO FORMENT, <i>La dignidad del hombre y la dignidad de la persona.</i>	405-428
DAVID M. GALLAGHER, <i>Moral Virtue and Contemplation: A Note on the Unity of Moral Life.</i>	385-392
OLGA L. LARRE, <i>La antropología filosófica de Ockham. ¿Ruptura o continuidad con el método cosmológico?</i>	71-80
ABELARDO LOBATO O. P., <i>La dignidad humana desde una perspectiva metafísica.</i>	309-326
JORGE MARTÍNEZ BARRERA, <i>Significación contemporánea de las nociones de experiencia y derecho natural según Santo Tomás de Aquino.</i>	475-484
CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS, <i>Ensayo de síntesis acerca de la distinción especulativo-práctico y su estructuración metodológica.</i>	429-451
SERVAIS-TH. PINCKAERS O. P., <i>Redécouvrir la vertu.</i>	151-163
ABELARDO PITHOD, <i>Breve balance de un siglo de psicoanálisis.</i>	175-185

GUSTAVO ELOY PONFERRADA, <i>Del acto de ser a la acción moral.</i> — <i>Polisemia de natura.</i>	287-308 143-150
AVELINO MANUEL QUINTAS, <i>El titular de la autoridad política en Santo Tomás y Rousseau.</i>	393-404
MARIO ENRIQUE SACCHI, <i>La concepción del espacio en la física de Santo Tomás de Aquino.</i>	517-563
HORACIO M. SÁNCHEZ PARODI, <i>Karl Popper y su crítica al verificacionismo de Freud.</i>	375-383
CIRO E. SCHMIDT ANDRADE, <i>Fundando la educación. San Agustín y Santo Tomás.</i>	29-40
BERNARD SCHUMACHER, <i>¿La filosofía como amor del saber o saber efectivo?</i>	347-374
HORST SEIDL, <i>Sul duplice fine del matrimonio secondo la dottrina tomista.</i>	505-515
CAMILO TALE, <i>Exposición y refutación de los argumentos de Hans Kelsen contra la doctrina del derecho natural.</i>	81-102
FRANCISCO TORRALBA ROSELLÓ, <i>Sufrimiento y humildad ontológica. Kant y Schopenhauer.</i>	465-474
QUINTÍN TURIEL O. P., <i>Fundamentación desde el hombre de la cultura cristiana.</i>	123-142

NOTAS Y COMENTARIOS

DANIEL GAMARRA, <i>Mons. Ramón García de Haro. In memoriam.</i>	567-568
CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS, <i>Las Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas.</i>	565-566
MARIO ENRIQUE SACCHI, <i>Raúl Echauri (1932-1995).</i>	231-232

GACETAS

MARIO ENRIQUE SACCHI, <i>Gaceta de metafísica.</i>	233-251
--	---------

CRÓNICAS (M. E. Sacchi)

Sociedad Tomista Argentina.	253
Universidad de Mendoza.	253
I Jornadas Aristotélicas Argentinas.	253-254
Centro Tomista del Litoral Argentino.	254
X Congreso Internacional de Filosofía Medieval.	254

] BIBLIOGRAFÍA

I. ANDEREGGEN, <i>Hegel y el catolicismo</i> (M. E. Sacchi).	569-570
ARISTOTELE, <i>Física</i> (G. E. Ponferrada).	571-572
J. BALLESTEROS, <i>Ecologismo personalista</i> (C. I. Massini Correas).	255-256

A. BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, <i>La sinrazón metafísica del ateísmo</i> (M. I. García Losada).	256-258
J. M. BURGOS, <i>La inteligencia ética</i> (C. I. Massini Correas).	258-259
S. R. CASTAÑO, <i>La racionalidad de la ley</i> (H. M. Sánchez Parodi).	259-260
R. G. COLLINGWOOD, <i>Essays in Political Philosophy</i> (R. F. Crespo).	572-573
W. DARÓS, <i>Verdad, error y aprendizaje</i> (F. Leocata S. D. B.).	261-262
P. DAVIES, <i>Dios y la nueva física</i> (M. E. Sacchi).	234-235
Y. FLOUCAT, <i>L'être et la mystique des saints</i> (M. E. Sacchi).	248-251
R. P. GEORGE, <i>Making Men Moral</i> (C. I. Massini Correas).	573-578
A. M. GONZÁLEZ, <i>Naturaleza y dignidad</i> (C. I. Massini Correas).	578-580
M. HEIM, <i>The Metaphysics of Virtual Reality</i> (M. E. Sacchi).	235-237
H. H. HERNÁNDEZ, <i>Ensayo sobre el liberalismo económico</i> (C. Tale).	263-269
A. CAROLI HOSTENCH, <i>Hombre, economía, ética</i> (R. F. Crespo).	262-263
P. KOSLOWSKI-R. SCHENK O. P. (HRSG.), <i>Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstitut für Philosophie Hannover</i> (R. F. Crespo).	580-582
F. LEOCATA S. D. B., <i>El problema moral en el Siglo de las Luces</i> (M. E. Sacchi).	269-271
A. LOBATO O. P. (ED.), <i>El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy</i> (M. E. Sacchi).	272-276
TH. MOLNAR, <i>L'Américanologie</i> (R. F. Crespo).	276-278
TH. V. MORRIS (ED.), <i>God and the Philosophers</i> (M. E. Sacchi).	278
A. G. PADGETT (ED.), <i>Reason and The Christian Religion</i> (M. E. Sacchi).	244-246
A. PITHOD, <i>Dios y el hombre contemporáneo</i> (M. E. Sacchi).	237-241
V. POSSENTI, <i>Approssimazioni all'essere</i> (C. I. Massini Correas).	582-583
— <i>Catolicesimo e modernità</i> (M. E. Sacchi).	583-584
— <i>Dio e il male</i> (M. E. Sacchi).	246-248
— <i>Il nichilismo e la «morte della metafisica»</i> (M. Ivaldo).	585-586
H. SÁNCHEZ PARODI, <i>El liberalismo político</i> (C. Tale).	586-588
R. SWINBURNE, <i>The Coherence of Theism</i> (M. E. Sacchi).	241-244
C. TALE, <i>Lecciones de filosofía del derecho</i> (M. G. Morelli).	278-283
F. TAUTE ALCOCER, <i>Opus naturae</i> (M. E. Sacchi).	283-284
C. C. W. TAYLOR (ED.), <i>Oxford Studies in Ancient Philosophy</i> (M. E. Sacchi).	284-285
J. S. TREFIL, <i>El momento de la creación</i> (M. E. Sacchi).	233-234
V. VÁZQUEZ PRESEDO, <i>Poder económico internacional</i> (R. F. Crespo).	588-589



ANALES

de la
CORPORACION DE CIENTIFICOS CATOLICOS

Sumario

Editorial

Mario Caponnetto:

“Ciencia, Técnica y conciencia”

Jerôme Lejeune:

“Manipulaciones genéticas, aprendices de brujo”

Fermín García Marcos:

“Alexis Carrel, su vida y significación de su obra”

R. P. Gustavo Podestá:

“Sobre la presunta existencia de seres inteligentes en el Universo amén de la especie humana.”

Thomas Molnar:

“Una crítica al materialismo”

Patricio H. Randle:

“La tierra: ¿diosa o creación de Dios?”

Notas y Comentarios





Se terminó de imprimir
en el mes de agosto de 1996
en Artes Gráficas Corín Luna S.A.
Gregorio de Laferrere 1333 - Buenos Aires