

SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La Persona y su mundo: la cultura, la moral, el derecho y la sociedad familiar y política (III)* 163

ARTICULOS

- FEDERICO MIHURA SEEBER: *La figura del polemista cristiano. En los libros "Contra Cresconio" de San Agustín* 169
- PEDRO JAVIER MOYA OBRADORS: *Teología y pluralismo teológico en Etienne Gilson* 195
- MARÍA APARECIDA FERRARI: *Sobre las bases éticas de la democracia* 201
- M. C. DONADÍO M. DE GANDOLFI: *Individuo y sociedad. En Duns Scot y en Tomás de Aquino* 209
- MARÍA L. LUKÁČ DE STIER: *Santo Tomás y el origen de la sociedad* 221

NOTAS Y COMENTARIOS

- M. C. DONADÍO M. DE GANDOLFI: *El Index Thomisticus y la semántica lingüística* 229

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV.: *Litera, sensus, sententia* (Gustavo Eloy Ponferrada), p. 235; RAÚL ECHAURI: *Esencia y existencia* (Alberto Caturelli), p. 238.
-

1992

Julio - Septiembre

Año XLVII

Nº 185

SAPIENTIA

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

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

Director: Octavio N. Derisi

Subdirectores: Vicente O. Ciliberto, Héctor Aguer.

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

Prosecretario de Redacción y Administración: Néstor A. Corona

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

Coordinadores: Mario E. Sacchi, María C. Donadío de Gandolfi

Encargada de Publicidad: Nélida S. Danese de Brennan

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

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

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

III

LA MORAL

La moral es el orden que Dios impone al hombre para la gloria divina y para el propio bien humano. Es el camino del perfeccionamiento humano trazado por la Ley eterna de Dios íntimamente vinculado a la gloria de Dios y al tema de la persona.

12. - La ley moral

Dios crea y conserva libremente las cosas, porque no necesita de ellas, ya que posee en sí mismo por identidad el Bien y la Facilidad infinitas.

Pese a no necesitar del mundo fuera de él, tiene el poder de crearlo. Y de hecho lo ha creado y lo conserva y actúa con él para su bien. Sin su intervención inmediata nada podría ser: nada podría ser creado, ni conservarse en el ser ni acrecentarse en él.

Sin embargo aunque libre para dar el ser, conservarlo y actuarlo en otros seres fuera de Él, Dios no es libre para el Fin que se propone. Como Ser inteligente debe proponerse un fin en la creación. Pero este Fin no puede ser sino El mismo, pues de otro modo dependería y estaría causado, por causa final, por el mundo creado. Y Dios es esencialmente incausado e independiente de toda creatura.

Por otra parte, Dios no puede ser fin de las cosas creadas para adquirir un bien de ellas, pues es un Ser infinito.

La única manera como Dios puede ser causa de sus creaturas, es para hacerles partícipes de su Ser y manifestarlo en ellas es decir para su gloria. "Deus creat non ut aliqui adquirat, sed ut aliquid committat", "Dios no crea para adquirir algo, sino para dar" (Santo Tomás).

Ahora bien, hay dos categorías de creaturas: las materiales hasta el animal inclusive, carentes de conciencia refleja y de libertad. A ellas Dios las encauza para que participen y manifiesten su Ser divino, es decir, para su glorificación, pero de una manera inconsciente y necesaria. Y, por eso, las ordena con leyes materiales, físicas, químicas, biológicas e instintivas. Desde la caída de la piedra por la ley física de la gravedad hasta el vuelo de un pájaro en busca de su alimento o del otro sexo, "La cadena del determinismo necesario se alarga pero no se rompe" (Bergson). Toda esta amplia actividad, cada vez más exenta de coerción, no llega a ser ni plenamente consciente ni libre, no llega a ser dueña de sí misma por la conciencia y la libertad.

De aquí que el orden que Dios le impone para lograr su Fin divino, su gloria y su consiguiente perfección de las mismas sea necesario e inconsciente; y no pueda ser quebrado por ellas mismas. (Únicamente el hombre con su libertad podría hacerlo en algunos aspectos).

En cambio, al hombre consciente y dueño de su propia actividad por la libertad, Dios lo ordena con una ley especial: con la Ley moral. Esta lo obliga a glorificarlo con su conducta, sin quitarle la libertad: el hombre debe conformarse con esa Ley, pero puede quebrantarla libremente.

Dios inscribe esta Ley moral en el mismo ser, en la misma naturaleza del hombre: la vida vegetativa ordenada a la vida sensitiva, y ésta a su vez ordenada a la vida espiritual; la cual está esencialmente abierta a la Verdad, Bondad y Belleza infinitas de Dios, en cuya posesión logran su perfección o plenitud humana.

De aquí que si el hombre respeta esta ley inscrita en su naturaleza, no puede dejar de glorificar a Dios, de conocerlo y amarlo, como Verdad, Bondad y Belleza infinitas. Por eso también, el bien del hombre y el Bien de Dios, su gloria, se identifican. En otros términos, el hombre no puede perfeccionarse como hombre sin glorificar a Dios; y viceversa no puede glorificar a Dios —conocerlo, amarlo, y hacer su Voluntad— sin perfeccionarse. Por eso la Ley moral conduce al hombre a la gloria de Dios y a la vez a su propia perfección o bien humano.

13. - Los preceptos de la ley moral

Los preceptos de la Ley moral natural pueden ser primarios o evidentes por sí mismos, o derivados de ellos de un modo inmediato y son los preceptos secundarios; y de un modo más mediato, los preceptos terciarios.

Los preceptos primarios son aprehendidos inmediatamente sin esfuerzo por el hábito natural de la Sindéresis, equivalente en el orden práctico al habitus principiorum del orden especulativo. Así como este habitus aprehende inmediatamente el principio de no contradicción, de identidad y de razón de ser, también la sindéresis capta inmediatamente y sin esfuerzo los primeros principios morales, como "Hay que hacer el bien y evitar el mal" (el primero de todos) y también no matar, no robar, etc.

Los preceptos secundarios suponen un razonamiento que los deriva de los primeros principios. Así, la ilicitud de duelo se deriva del precepto primario de no matar; el pagar las deudas del de no robar.

Los preceptos terciarios suponen un razonamiento más largo.

En los primeros principios es imposible el error, porque son verdades evidentes. En los secundarios, inmediatamente derivados de los primeros, es muy difícil el error. Pero en ciertas circunstancias de ambiente, de ignorancia y decadencia moral, pueden ser desconocidos.

Donde es más fácil el error es en los principios terciarios y ello se da sobre todo en culturas primitivas y degradadas por malas costumbres.

14. - Las virtudes morales

La ley moral inclina al hombre a su cumplimiento, como a su propio bien. Pero el hombre es libre y está inclinado por sus pasiones a cometer el pecado contra la Ley moral.

Advirtamos de paso que las pasiones, en sí mismas, no son malas y Dios las otorga con un fin bueno. El exceso o desborde de las mismas, contra su propio fin, conduce fácilmente al pecado.

Para encauzar las pasiones a su propio fin, sin desbordes, y de un modo permanente, es menester enriquecer la voluntad con los hábitos buenos o virtudes. Con la repetición del acto bueno la voluntad se enriquece con el hábito o inclinación permanente al bien

Ahora bien, cuatro son las virtudes morales fundamentales o cardinales: la templanza, la fortaleza, la justicia y la prudencia.

Las tres primeras residen en la voluntad y le confieren el dominio permanente sobre las respectivas pasiones.

Efecto de la virtud es colocar a la pasión en el "justo medio" de dos extremos o, mejor, de dos excesos. Así, la virtud de la templanza actúa de un modo permanente sobre la sensualidad para ajustarla a su debido fin. Esta virtud cardinal o genérica se especifica por la virtud de la castidad y de la sobriedad, según que modere la sexualidad o el hábito del comer.

La fortaleza modera de un modo permanente el miedo o temor a las dificultades. Ubica la pasión entre la pusilanimidad o el miedo y la temeridad o exceso de valor, que expone sin necesidad la vida. Así, un soldado posee esta virtud cuando afronta con valor y sin miedo la batalla, sin exponerse inútilmente a ser muerto o herido.

La virtud de la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo: su derecho, ni más ni menos de lo debido.

La justicia puede ser conmutativa, que ajusta el derecho entre partes iguales física o moralmente y consiste en dar al otro lo debido, su derecho, por ejemplo, pagar la deuda contraída.

Puede ser legal, la cual consiste en dar a la comunidad política lo que le corresponde. Se trata del deber del ciudadano o miembro de la sociedad con ésta. Es la más importante, porque de su cumplimiento depende el que la Sociedad Política pueda cumplir con sus elevados fines de defender el derecho y el bien común de las personas, como miembros de la sociedad.

La justicia distributiva es la propia del gobernante o superior de la comunidad: consiste en repartir equitativamente obligaciones y

deberes entre los súbditos, de acuerdo a la categoría de los mismos. A su vez puede ser familiar o política.

Actualmente se habla mucho, y con razón, de una cuarta justicia: la social; el que se otorgue a cada persona y familia lo necesario y conveniente para su sustento y desarrollo adecuado. Sin ninguna duda se trata de una justicia. Pero muchos piensan que esta justicia está incluida en la distributiva. No es intención nuestra dilucidar esta cuestión teórica, en todo caso no afecta a la existencia y defensa de esta justicia social.

De la justicia nos ocuparemos más en particular al exponer la Doctrina del Derecho, determinando las relaciones del derecho y la justicia.

Las virtudes morales inclinan al hombre de un modo habitual al bien, lo hacen moralmente bueno entre los excesos de la pasión.

Pero para que así sea en verdad se requiere la virtud intelectual de la prudencia. Esta, nutrida de los primeros principios morales, los aplica en cada caso concreto en la justa medida exigida por las circunstancias individuales. Porque de las actitudes concretas de la virtud moral, no hay ciencia, no se puede derivar de los principios teóricos morales, como una conclusión.

Por eso es necesaria la virtud de la prudencia, la cual desde la inteligencia y apoyándose en los principios teóricos de la moral los aplica, no por deducción, en cada caso de la virtud moral, para ajustarla debidamente a la circunstancia concreta.

La virtud intelectual de la prudencia supone ya la inclinación natural al bien de las virtudes morales. Y viceversa, las virtudes para ajustarse en cada circunstancia concreta necesitan de la virtud de la prudencia.

Vale decir que prudencia y virtud moral se complementan y cada una supone la otra para que el acto virtuoso sea estrictamente tal. Es decir, que sin virtud moral no es posible la actuación de la prudencia, y sin prudencia las virtudes morales, inclinadas ya al bien, no pueden ajustar su actuación a cada situación concreta, no pueden actuar bien como virtudes.

Para su eficaz actuación la prudencia, a más de estar nutrida por los principios morales, requiere conocer la actuación del pasado y las circunstancias actuales del sujeto. En el caso de la prudencia política, tan importante para el gobernante, se requiere el conocimiento de la historia y de la situación actual de la sociedad, para que su actuación prudencial ajuste los principios morales a la realidad concreta.

(Continuad)

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

LA FIGURA DEL POLEMISTA CRISTIANO. EN LOS LIBROS "CONTRA CRESCONIO", DE SAN AGUSTIN

I. *Metodología del pensamiento y la expresión en San Agustín.*

La importancia central de San Agustín en la estructuración y desarrollo de la teología escolástica es universalmente reconocida. Este reconocimiento trasciende al de la influencia sobre los contenidos doctrinarios, para hacerse extensivo al de su carácter de *antecedente de la metodología* del pensamiento y la expresión que terminaría por imponerse en la edad de oro de la escolástica. Como lo reconoce Grabmann, San Agustín ha influido poderosamente en la gestación de la metodología escolástica, no sólo por su concepción general sobre las relaciones entre Dialéctica y Teología, sino por el *uso efectivo* de dicha metodología en sus obras de las que abrevó el pensamiento medieval. En efecto, fue en "el manejo de las demostraciones, es decir, más que nada en la técnica exterior del trabajo científico (en lo que Agustín) ha preparado ejemplarmente el método escolástico".¹

Pero no hay duda de que esta apreciación general sobre la influencia agustiniana debe hacer lugar al reconocimiento de *notables diferencias* entre el estilo de Agustín, proverbialmente ágil y elegante, y el estilo del discurso escolástico, mucho más escueto y formal. La metodología del pensamiento agustiniano (y patristica en general) presenta caracteres propios e intransferibles. Ellos resultan, por una parte, de las concretas circunstancias epocales de formación cultural y, por otra, de los específicos fines pastorales que las diferentes situaciones históricas imponen. Por grande que haya sido la influencia agustiniana en la elaboración de la Teología y el método escolástico, los proce-

¹ M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, v. I, "Die lateinische Patristik u. die sch. Meth." p. 137, Graz 1957. Destaca, sin duda Grabmann, la diferencia sobre la que abundaremos: "Ciertamente queda la diferencia (con la met. escolástica) de que Agustín, en concordancia con los problemas que trata, se mueve de un modo mucho más libre y adopta las más diversas formas; en modo alguno se ata a un patrón determinado."

dimientos argumentales y expresivos del gran africano lo revelan como un exponente ejemplar del intelectual del bajo Imperio, y lo distinguen netamente, por lo mismo, de cualquier representante del escolasticismo medieval. Importa destacar, como Introducción a estas reflexiones, *en qué consiste* esencialmente esta diferencia en la expresión metódica del pensamiento.

Lo que salta a la vista del observador más superficial, como característica propia de la expresión de San Agustín, es el eximio *dominio de la palabra*, unida a la contundencia de su *argumentación de polemista*. Esto es lo que generalmente se reconoce en él, y la razón por la que se lo valora como más “humano” —o “humanista”—, como más próximo a las inquietudes reales de la existencia que a un teólogo científico y objetivo como, por ejemplo, un Santo Tomás. Esta apreciación general (que inclina las preferencias, según los temperamentos, hacia uno u otro) tiene, sin duda, pleno asidero. Si bien es cierto que la Teología y Filosofía escolásticas *reales* distan infinitamente del estereotipo que ha llevado a concebirlas como un cuerpo doctrinario monolítico y sin matices, es cierto sin embargo que, en ellas, el elemento “vivencial y humano” se desdibuja detrás de la expresión sistemática y académica del discurso. La *disputatio* fue, sin duda, el “alma” o estructura básica de la vida intelectual en la Edad Media: ello invalida todo intento de interpretación de la escolástica como “sistema abstracto”. Pero la disputa escolástica fue, esencialmente, una controversia *académica*, con una determinación bien acotada de “cuestiones” y realizada bajo el amparo de un marco dogmático bien definido. Fue, esencialmente, un período de sistematización y fundamentación, no de invención o examen.² Muy otra es la situación en la que se desenvuelve el pensamiento de Agustín. Aunque la estructura *dialéctica* es común a ambas formas de expresión, el marco en el que discurre la disputa agustiniana exigía un tipo de argumentación en el que, por la insuficiente definición del dogma, el doctor católico se veía en la necesidad de *persuadir*, no solo a fieles y prosélitos, sino incluso a autoridades civiles y eclesiásticas.³ En tales circunstancias, la argumentación se hace mucho más exigida, ya que el disputante debe salir a poner remedio a las más diversas perspectivas del error, planteadas de un modo imprevisible. Y debe hacerlo de tal manera que aparezca convincente frente a un auditorio que no es el de profesores y alumnos que maduran su pensamiento en la paz de los

² Téngase presente la distinción escolástica del método, entre la “*via inventionis*” y la “*via iudicii seu doctrinae*”.

³ Y esto vale singularmente para las primeras: se recordará la importancia que revisió, para el prevalecimiento de las posiciones en pugna, el apoyo o la condena de la autoridad imperial.

claustros, sino uno en el que el vulgo tiene tanta participación como los letrados,⁴ y donde se enfrenta a adversarios de toda laya. Esta circunstancia explica el hecho de que, en la expresión dialéctica de la doctrina, la argumentación se cargue de componentes pasionales ligados a la *persona* de los contendientes, y que las posiciones se extremen, en la línea de la oposición *contraria*.⁵

Si hay algo que se destaca, en esta comparación entre el estilo escolástico y el agustiniano, es la fuerte impronta personal del último. En la lectura de las obras polémicas de Agustín "vivimos" la situación polémica: asistimos a un choque de temperamentos bien definidos que se hacen presentes para nosotros en forma notablemente "existencial".⁶ Nada de esto se aprecia, en cambio, en la escueta y cerrada argumentación escolástica; en ella, al contrario, el elemento personal está ausente, aventado por las exigencias de la objetividad científica. Si, pues, se ha de denominar al estilo agustiniano con la terminología específica del "Organon" tradicional, se ha de decir que él responde al tipo del discurso *erístico* y *retórico*, mucho más que al de la Dialéctica "de examen" o *peirástica*.⁷

Pero si el estilo y metodología de San Agustín fue el que se imponía en las circunstancias pastorales que le tocaron vivir, hay que

⁴ Asombra comprobar el entusiasmo y calor popular que acompañaba a las disputas de alto vuelo teológico en la época. Ello es fácilmente perceptible en la realización de la disputa de Agustín con Fortunato, acaecida en las termas de Socio, Hipona, en 392, que, según Posidio, se celebró con gran afluencia de gente, unos movidos por el interés del tema y otros por curiosidad (*Obras Completas de S. Agustín*, XXX, p. 226, BAC): "En este punto se produjo un estrépito entre los presentes ... porque veían que Fortunato no quería aceptar lo que está escrito en el código del Apóstol. Por lo que se comenzó a discutir entre todos, hasta que el mismo Fortunato dijo que la palabra de Dios está sujeta a la raza de las tinieblas. Como esto horrorizara a los presentes, se levantó la sesión."

⁵ La oposición de las posiciones puede adoptar la forma de la *contradicción* o de la *contrariedad*. Como más rigurosa debe ser vista la primera, y es por ello la característica de la disputa académica. Las de contrariedad, en cambio, caracterizan a las discusiones más polémicas y "extremosas". Ahora bien, en la contienda ideológico-doctrinal, parece natural que la postura "correctiva" tienda al extremo opuesto a aquél en que cree ver heterodoxia. (Aplicando el criterio de Aristóteles en *Et. Nicomachea*, 1109b, según el cual para dar en el "justo medio" es necesario inclinarse en sentido contrario al extravío, "como hacen los que enderezan palos torcidos"). Esto explica gran número de las "extremosidades" de S. Agustín, muchas de las cuales, sacada de este contexto de "compensación", han sido invocadas por herejías posteriores.

⁶ Cfr., a tal efecto, el relato de la nota ant. 1. Todas estas "actas" de debate (*De actis cum Felice manichaeo, c. Fortunatum manichaeum, Collatio cum Maximino*, etc.), constituyen fuentes históricas privilegiadas, por la fidelidad con que aparecen reproducidos hechos y doctrinas, así como el "clima" de los mismos.

⁷ La *peirástica* (de *peiráo*, "probar" por "examinar", "experimentar"), llamada por Santo Tomás *tentativa* (el verbo "tentar", en el mismo sentido: "disputatio, quae ordinatur ad experimentum sumendum de aliquo por ea quae videntur respondentem" *De Fallaciis*, c. 2), es la que se propone, como fin de las partes, la *inventio*, e.d., el "descubrimiento", como momento previo a la *demonstratio*. La *D. erística*, o *agonal* (de *éris*, *idos*: lucha, contienda, y *agón*, *ónos*: *certamen*, batalla) es en cambio, aquélla cuyo fin es la victoria argumental sobre el adversario, cuando "las partes compiten entre sí (y así) no pueden tener el mismo objetivo: porque la victoria no puede ser más que de uno" (Cfr. Aristóteles, *Topica*, VIII, 11, 161b).

añadir que ellos se explican, también, por las características de la formación intelectual de la época. Ambas razones son complementarias: sencillamente, Agustín puso al servicio de la Verdad católica (de su esclarecimiento y difusión) las armas intelectuales adquiridas en su larga experiencia de *rhétor* latino. El instrumento para la defensa de la Verdad “tardíamente hallada”⁸ estaba providencialmente listo para esa misión. Y si las características mencionadas de estilo son comunes a la gran mayoría de los Padres, se ha de reconocer sin embargo que, en San Agustín, el medio argumental y expresivo alcanzó un grado de excelencia difícil de igualar. Más allá de su fidelidad y certeza doctrinales, las obras del africano son un modelo inigualable de la destreza argumental y la elegancia literaria a la que podía dar lugar la cultura intelectual de la época.

Sabemos que esta asunción de las estructuras intelectuales de la Antigüedad clásica por parte del Cristianismo no se realizó sin serias dificultades. Igual que en el campo más amplio de contraste entre la Filosofía y la Revelación, en éste de la metodología argumental y los modos de expresión, se asiste a los titubeos y conflictos de quienes —cristianos cultos— vivían todavía de las excelencias de una brillante cultura intelectual y, al mismo tiempo, experimentaban el entusiasmo de la conversión a una religión que predicaba el desprecio del mundo. Esta tensión, que según los caracteres se inclinaba a uno u otro de los extremos de la difícil armonía, fue sufrida vívidamente por el fogoso africano. Pero si todavía hoy podemos entender la faz del conflicto relativa al contraste entre la Fe y la Razón, nos resulta, en cambio, bastante incomprensible el problema de conciencia suscitado por el contraste entre los *modos de expresión* de ambos mundos culturales, el pagano y el cristiano. Y, sin embargo, sabemos por las *Confesiones* que fue esto último —a saber, la confrontación entre la elegancia expresiva del pensamiento clásico y la sobriedad y rudeza del texto sagrado— uno de los motivos que mantuvieron indeciso a Agustín para la plena aceptación del cristianismo católico.⁹

Ahora bien, esta afición inveterada al “bien decir” y a la habilidad argumental no es exclusiva del temperamento de San Agustín. Como lo ha revelado Boissier en un clásico estudio sobre este período,¹⁰ la *forma* retórica-dialéctica constituyó el armazón estructural en toda la transmisión del saber durante el bajo imperio. De modo aná-

⁸ “Tarde os amé, hermosura tan antigua y tan nueva; tarde os amé”, *Confesiones*, X, c. 27.

⁹ *Confesiones*, I, III, c. 5.

¹⁰ *La Fin du Paganisme*, *Stude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle*, por Gastón Boissier, L. Hachette, Paris,

logo el papel que hoy cumple la formalidad científico-positiva, la metodología retórico-dialéctica vehiculizó entonces el cuerpo total de los saberes. Era esta estructura racional la que hacía de todo el orden de conocimientos un patrimonio del hombre de "educación general",¹¹ al tiempo que los aplicaba al objetivo práctico de la persuasión oratoria. Sin duda que esta orientación metodológica, que privilegia a la forma literaria y al fin persuasorio, sobre los contenidos y la verdad, nos parece fácilmente criticable a quienes vivimos en un mundo cultural de características opuestas. Pero quizás no nos percatemos de que nuestra propia visión científica, aunque de signo contrario, adolece de análoga uniformidad. La necesaria diversidad metodológica que Aristóteles preconizara¹² es también hoy ignorada, cuando todo el orden de saberes queda sometido a los rigores de un único método científico-matemático.¹³ Así pues, tanto en un caso como en el otro, se incurre en idéntico vicio intelectual. La actividad intelectual que privilegia al *método* sobre la *verdad*, es expresión de una perversión típica del espíritu: la inveterada tendencia a hacer, *de los medios, fines*. En todo "metodologismo" —del signo que sea— la razón se tona a sí misma como término de su operación. En una suerte de "onanismo intelectual" o de "narcicismo", la cultura en él inspirada se introduce en el círculo vicioso de la auto-contemplación y *muere*.

A partir de la lectura del *Hortensio* de Cicerón, y mucho más después de su conversión, San Agustín se hizo sensible al escándalo que representa este vicio del "metodologismo"; y que en su época se presentaba bajo la forma de una desmesurada preocupación por la elegancia del discurso y la correlativa indiferencia por su verdad o falsedad. Y es con la compunción característica del estilo de las *Confesiones* que abjura de sus hábitos pretéritos, al recordar el tiempo de su juventud en que, inspirado en el vano amor de la oratoria, consideraba:

"que no merecía compararse la Escritura con la dignidad y excelencia de los escritos de Cicerón. Porque mi hinchazón y vanidad rehusaba acomodarse a la sencillez de aquel estilo y no alcanzaba (...) a penetrar lo que interiormente contenían."¹⁴

¹¹ Según la expresión de Aristóteles en *De Partibus Animalium*, I, 639a, 13.

¹² El texto, tan conocido, resulta especialmente sugerente por la comparación entre metodologías tan diversas como la literario-retórica y la matemática: "Igualmente absurdo sería aceptar de un matemático razonamientos de probabilidad, como exigir de un orador demostraciones concluyentes" (*Et. Nic.*, I, 2, 1094b 22); "...no en todos los casos se ha de exigir la misma exactitud, sino en cada uno la que consiente la materia que se trata, y hasta el punto que es apropiado al método de investigación". (*Et. Nic.*, I, 7, 1098a 27).

¹³ Y es sugestivo que el "unicato" metodológico que atraviesa toda la modernidad, y que se recomendó en su origen por la mayor riqueza de *contenidos* de conocimiento, parezca derivar hoy a un formalismo similar a aquél de cuya "variedad fuera acusada la cultura retórico-dialéctica. Nos referimos al hiper-formalismo de la moderna lógica matemática y la semiótica.

¹⁴ *Confesiones*, L. III, c. 5.

Y no se trataba solamente de un rechazo a aquella brillante cultura literaria por el hecho de que transmitiera las "fábulas" de la religión pagana. No se trataba solo de preconizar una "adaptación" de esas formas a los contenidos de la Verdad cristiana.¹⁵ La renuencia de San Agustín hacia la cultura retórico-dialéctica se dirige contra lo que es una aberración típica de las culturas decadentes: el "preciosismo", el "virtuosismo técnico" de una civilización que no tiene ya nada que dar ni que decir. El escándalo no residía en el reconocimiento de la falsedad de los textos en los que la mitología servía para el aprendizaje de la Gramática y la Retórica, sino en la absoluta *indiferencia* con la que se consideraba el problema de su verdad o falsedad. Era la verdadera *perversión* del lenguaje y de la razón, naturalmente ordenados a la Verdad. El modo como ese vicio intelectual lo había afectado, y su persistencia, se aprecian en el relato de las *Confesiones* donde se refiere a un período tan avanzado de su conversión como el de su estancia en Milán en 385:

"¡Qué miserable era yo entonces! Llegó el día en que, habiéndome preparado para decir en alabanza y presencia del Emperador un panegírico, en el cual había de mezclar mentiras y lisonjas con que merecer el aplauso y favor de los mismos que sabían la falsedad de mis elogios..."¹⁶

Como dijéramos más atrás, la síntesis entre las estructuras de pensamiento y expresión heredadas con los contenidos de la verdad cristiana, no se realizó fácilmente ni de la noche a la mañana. Aunque esta síntesis había de representar la revalorización de una cultura decrepita, por su reinserción en el correcto orden de fines, el *medio* parecía demasiado ligado a los contenidos de una práctica escolar inveterada. En el caso de Agustín, esta dificultad aparece paradigmáticamente. Ciertamente que nunca, ni aún en sus períodos de mayor compunción por las "vanidades" juveniles, dejó de ser el eximio *rhétor* que había sido siempre: nadie se sale de su propia piel. Pero la asimilación *consciente* de la formación recibida al nuevo objetivo apostólico es un logro de la madurez. Recién entonces será Agustín plenamente consciente de la afinidad natural que se da entre el rigor y belleza expresivos, y la Verdad. La aspiración a esta síntesis, que está ya presente en las *Confesiones*¹⁷ se hará doctrina y manifestación plena en la obra que aquí comentamos. En ella aparece justificada con argumentos de razón y autoridad, la confiada utilización de la

¹⁵ Debe recordarse que un primer intento explícito de adaptación del estilo clásico a la temática cristiana (de resultado dudoso) fue efecto de la prohibición a los maestros cristianos de utilizar los textos paganos, que estableció el emperador Juliano en el edicto de 362.

¹⁶ *Confesiones*, L. VI, c. 6.

¹⁷ L. I, cc. 12 y 17.

metodología retórico-dialéctica para la defensa y difusión de la verdad cristiana. La legitimación, en suma, de la metodología en la que el propio Agustín descollaba en forma inigualable.

Pedo la caracterización del estilo agustiniano como "retórico" no termina de ponderarlo en su justo valor. En el orden tradicional metodológico, es la *Dialéctica* el complemento necesario de una *Retórica* que no se quiera vacía por la mera locuacidad. La *Dialéctica* es el "puente" por el que la *Retórica* se vincula con la Sabiduría. En relación con la profundidad y el rigor de ambas "artes", el pensamiento clásico había acuñado el término y las imágenes respectivas: la *Retórica* es "mano abierta", la *Dialéctica* "puño cerrado".¹⁸ En el caso particular de San Agustín precisamente, la elegancia del discurso no es más que el "adorno" que surge espontáneamente de la expresión de un pensamiento que discurre por los cauces de una argumentación ceñida y rigurosa. Quien penetra el texto agustiniano, quien traspasa el nivel de la expresión amable y llamativa, no puede dejar de admirar una condición mucho más valiosa: allí existe un ordenamiento de los juicios notablemente seguro y constrictivo, una coherencia interna y global *que es el verdadero sustento intelectual* de la belleza literaria.

Sin embargo, también aquí nos sale al paso, en relación con la *Dialéctica*, un carácter distintivo del estilo agustiniano que puede ser atribuido a su propia formación cultural. Como ya ha sido adelantado, la *Dialéctica* agustiniana presenta un tinte marcadamente *polémico*, lo que la diferencia del modelo *académico* de la *Dialéctica* vigente en la escolástica. Ahora bien, esta matiz polémico parece distinguir sutilmente el estilo de la patrística *occidental*. Relacionado tal vez con el "genio práctico" atribuido al espíritu latino, los Padres de la Iglesia occidental se inclinan hacia este tipo de controversia que apunta al triunfo argumental sobre el adversario y que reconoce su modelo en el discurso forense. Discurso, pues, que tiene como destino natural la *persuasión* del público o de los jueces y no el "hallazgo de la verdad". Aunque no es el caso de extremar las diferencias, puede reconocerse esta diferencia de estilo en la comparación entre un Orígenes y un Tertuliano.¹⁹

¹⁸ Esta metáfora, que hace alusión a la diferente rigurosidad de una y otra forma de discurso, es constante en la tradición retórico-dialéctica. Su origen, según Quintiliano (*Inst. Oratoria*, III, c. 20, 7) estaría en Zenón.

¹⁹ Tertuliano es, en efecto, "polémico en todos sus escritos" (J. Quasten, *Patrología*, BAC, v. I, p. 547). La actitud de Orígenes es, por el contrario, reacia a la disputa y escéptica sobre sus resultados: lo que se manifiesta en las prevenciones con las que acomete el encargo de refutar a Celso: "no sé, mi buen Ambrosio, por qué quisiste que escribiera una réplica a las falsas acusaciones y cargos que Celso dirige ... como si los hechos no brindaran por sí solos una refutación evidente, y la doctrina una respuesta mejor que todos los es-

Habría que decir que aquí también, en el nivel de la Dialéctica utilizada por San Agustín, el encuentro de los hábitos recibidos por educación, con la Verdad, condujo a una ordenada revalorización de los primeros. Porque no hay duda de que, como la Retórica, también la Dialéctica puede pervertirse por una procuración desmesurada de sus valores meramente instrumentales. Y así, la perversión del “tecnicismo”, que en la Retórica da lugar al puro “esteticismo”, derive en el caso de la Dialéctica —tal como la hemos caracterizado— en un “triumfalismo” polémico, indiferente a la Verdad. No es aventurado suponer que la “cultura dialéctica” de la época se desviara en esa dirección. En tal sentido, la historia de la época nos pone ante un mundo cultural que era un verdadero caldero de conflictos ideológicos y que para nosotros —hombres de una cultura cada vez más “lúdica”— resulta difícil de concebir. Es necesario tener en cuenta esta circunstancia al intentar comprender el estilo y metodología de San Agustín. Su dialéctica es la propia de la época que le tocó vivir.

Sin embargo, el discurso agustiniano nos enseña como puede ser una argumentación dialéctica que, ordenada al triunfo polémico, se mantenga en los límites que le marca la Verdad. Nos enseña, en otros términos como debe ser una Dialéctica *agonal* legítima, en la que el servicio a la causa de la Verdad contribuya al enriquecimiento del mismo medio utilizado, y en la que la actitud polémica no degenera en pura “contenciosidad” y, por allí, en *sofística*.²⁰ En este último sentido es claro que la argumentación de Agustín, aún cuando involucra a la persona del adversario en sus ataques, privilegia siempre a la victoria de la Verdad sobre su espíritu. Y es que la dimensión personal-subjetiva no podría ser expulsada de este tipo de disputas sin tergiversar su naturaleza. Pero esa misma orientación de victoria personal puede ser saneada. Porque *convencer* a otro es, efectivamente, *vencerlo*:²¹ pero no de tal modo que el vencido quede bajo el imperio de su vencedor, como en la lucha física, sino de manera tal que se vea obligado a reconocer el imperio de la Verdad, del cual el mismo vencedor se declara sujeto.²² Este es el fin principal en las

critos (...) Yo no sé en qué categoría se ha de colocar a los que necesitan libros de argumentos escritos en respuesta a las acusaciones de Celso...” C. Celso, Prefacio, I.

²⁰ Discutimos más adelante el problema de una justificación-legitimación de la D. agonal, acorde con el *espíritu* de la doctrina metodológica aristotélico-Tomista. En caso afirmativo deberá reconocerse, no obstante, un distanciamiento respecto de la *letra* de dicha doctrina. En Aristóteles y Santo Tomás, en efecto, no parece reconocerse diferencia (salvo algunos atisbos, como los de *Top.*, VIII, 11, 161a 33, y el de la distinción a la que aludimos en p. 187, de las *Refutaciones* —*Soph.El.*, XI, 171b 22, I, 165a 22) entre la argumentación “contenciosa” y la “sofística”.

²¹ La raíz *vinco-ere* es demasiado evidente en *convinco-ere* como para insistir en la comunidad de significado. Pero el mismo *vincere* tiene el sentido de victoria intelectual, como en “*negatur ut vincor ut credam*”: “soy obligado a creer lo que había negado” (Horacio). Vid. idéntica asimilación en el participio “convicto”.

²² “Medita ahora, te ruego; déjate provechosamente *vincer por la Verdad* (ut te

obras polémicas de San Agustín, evidenciado con toda la vehemencia de su temperamento. Su combatividad es testimonio de un desbordante celo apostólico, y mal se ha entendido la intención y el fruto de sus controversias cuando se le han sugerido motivaciones inferiores y cuando, afectando escepticismo, se han minimizado sus resultados.²³ Es evidente que el triunfo polémico ha sido siempre para Agustín —como ya lo fuera para Sócrates— solo un *signo* de la contundencia de la Verdad, y la derrota del contrario, el *medio* para lograr su ingreso en el seno de la misma.²⁴ Asombra, en tal sentido, constatar hasta qué punto evita, aún en el calor de la polémica, contaminar la pureza de la Verdad con las astucias de la sofística. Aunque su agresividad pueda parecer a veces chocante, por el encarnizamiento con el que persigue al adversario hasta en los más mínimos atajos de su defensa, jamás emplea en su argumentación falacias formales. Diríase que experimenta una total confianza en la *integridad* de la Verdad: la convicción de que la contundencia racional es efecto natural de la Verdad, y que ella no necesita, en ningún caso, de la astucia sofística de los hombres.

Así es que, a nuestro entender, en San Agustín se encuentra el modelo del intelectual católico arrojado a una situación histórica de *combate ideológico*. Es decir, el modelo del *polemista* católico. Huelga destacar la vigencia de tal modelo para circunstancias que, como la nuestra, se caracteriza por la confusión y el conflicto de ideas.

II. *Doctrina explícita y justificación del método retórico-dialéctico, en la réplica de San Agustín a Cresconio.*

La aludida caracterización del método agustiniano resulta del análisis y valoración de sus propias obras polémicas, en las que el santo *hizo ejercicio* de los hábitos de argumentación y de expresión aprendidos. No la encontraremos expuesta en algún tratado sistemático

salubriter veritas vincat)", dice Agustín en su *Réplica a Juliano* (L. III, c. 21, 42); y más adelante: "por eso con la ayuda de Dios, querido hijo Juliano, debo refutar tus libros y argumentos, para que, si es posible, comprendas la desgracia que es para ti persuadir a otros". (*Id.*, c. I, 1).

²³ Actitud ésta que aparece en autores católicos "ecuménicos" que, quizás por oposición a la exégesis tradicional excesivamente apologética, asumen una postura de inocultable simpatía hacia los adversarios de Agustín. Véase, en tal sentido, la Introducción a las *Actas del debate con Félix*, en la ed. de la BAC "promovida por la Federación Agustiniana Española", Madrid, 1986.

²⁴ "Pues a tales hombres, cuando discuten, no les interesa cómo es en realidad aquello de lo que tratan (...) En cuanto a mí, estimo que en el momento presente me voy a diferenciar de ello tan sólo en esto: no es en conseguir que los presentes opinen que es verdad lo que yo digo, a no ser como un efecto *accesorio*, en lo que pondré mi empeño" *Fedon*, 91a. Hemos subrayado lo que para Platón en la disputa, siendo "efecto accesorio" no es *excluido* de la intención del polemista: convencer a los demás.

sobre “metodología” en el que desarrollará los “principios y reglas del arte”. Si la actividad apostólica de Agustín le restaba tiempo para aplicarse al desarrollo sistemático de temas teológicos y morales, con mayor razón lo disuadiría de demorarse en reflexiones “metodológicas”. Poseemos, sin embargo, una exposición regularmente explícita de lo que Agustín opinó sobre el método del que se valía. Pero no está ella en un texto “ad hoc”²⁵ sino, precisamente, en el transcurso de una de sus obras polémicas. La ocasión para que el santo expusiera una doctrina sobre Dialéctica y Retórica la ofrece el ataque que le dirigiera Cresconio, un secuaz de la herejía donatista.

En su libelo contra Agustín,²⁶ este personaje históricamente oscuro le acusa de *valerse de su destreza* argumental y retórica para defender una posición falsa. Característica del estilo controversial de la época es —como hemos dicho—, no sólo el entrecruzamiento apasionado de razones, sino además la tendencia —natural a la “erística” o “agonal”— a dirigir los ataques *contra la persona* del adversario. Lo que hace el interés especial del procedimiento en este caso, y lo convierte en ocasión para el desarrollo agustiniano, es que el motivo para la “difamación” haya sido, precisamente, la *capacidad de polemista y de orador que se reconoce en el obispo de Hipona*. Dice éste en su respuesta:²⁷

“En las primeras partes (de tu carta) te esforzaste para que la elocuencia parezca sospechosa a los hombres. Pues, como alabando mi género de estilo, y a su vez, como temiendo que yo con ese género usase del engaño persuadiéndote a ti o a alguno de cosas falsas, continuaste acusando a la elocuencia misma...”

A partir de la lectura del texto, la situación polémica aparece clara: el donatista Cresconio intentaba usar a su favor, precisamente, la fuerza argumentativa de su adversario. Es la fama de Agustín como polemista y orador lo aducido por Cresconio en su contra, al prevenir a los demás contra el poder de su elocuencia. Con toda habilidad elude Agustín el ataque personal, haciéndolo caer de lleno sobre las “artes”

²⁵ Las únicas obras de Agustín dedicadas explícitamente al tema metodológico son los *Principia dialecticae* y *Principia rhetorices*, ambas de autenticidad dudosa.

²⁶ No parece haber sido Cresconio un personaje importante, sino un mero adepto al cisma donatista que, sin haber sido aludido, se inmiscuye en la polémica sostenida desde tiempo atrás por Agustín con Petiliano, obispo cismático de Citra. La controversia entre ambos llevaba ya varias instancias de réplicas y contra-réplicas: la refutación de Agustín a la *Epistula ad presbyteros et diaconos de Petiliano* (L. I y II de *Contra litteras Petilianí*) había sido replicada por éste en su *Epistula ad Augustinum*. La réplica de Agustín a ésta última (L. III de *C. litteras Petilianí*) es la que da pie a la intervención de Cresconio, que aquí contesta Agustín. Claro ejemplo éste del hábito controversial, característico de la época.

²⁷ La versión utilizada es traducción directa de la *Patrología Latina* de Migne, realizada por el Prof. Gustavo Daniel Corbi, Adjunto de la cátedra Metodología Política II, en la Escuela de Ciencias Políticas de la UCA.

imputadas: “te esforzaste para que *la elocuencia* parezca sospechosa a los hombres”. Y sobre esto hace pie para iniciar el descargo de la Dialéctica y la Retórica: de estas dos técnicas de la expresión que el santo ya ha asumido conscientemente, despojándolas de los elementos corruptores del “tecnicismo” latino.

a. *Defensa de la elocuencia*

Tanto la acusación de Cresconio como la defensa de Agustín se muestran influidas por la actitud crítica del cristianismo. Como advertidas de los excesos a los que conducía el “preciosismo” de la cultura oratoria. Es presupuesto de la controversia el rechazo de la prioridad de la forma literaria, y el reconocimiento de que la más depurada técnica expresiva suele servir de vehículo al error. Desde este presupuesto, sin embargo, acomete San Agustín la defensa. Continuando el texto citado, escribe:

“...continuaste acusando a la elocuencia misma, empleando contra ella incluso el testimonio de las Sagradas Escrituras, donde crees que dice ‘por la mucha elocuencia no huirás del pecado’, siendo así que no dice ‘por la mucha elocuencia’ sino ‘por el mucho hablar’...”

Se inicia la defensa de la Retórica con esta corrección a la cita escriturística del oponente, orientando la argumentación hacia una caracterización esencial del “arte oratoria” en dependencia de los *contenidos* de pensamiento. La enmienda que realiza Agustín en la cita de su adversario es altamente significativa con respecto a lo ya señalado: la asunción cristiana de los valores literarios de la cultura clásica. No condena la Escritura a la “elocuencia”, ¿cómo había de condenar algo que, como arte, es perfección del espíritu humano? Condena, en este caso lo que es una desviación perversa de la elocuencia: la “vanilocuencia”, el hablar vacío y superfluo; que —añade Agustín— es un “vicio contraído por el amor a hablar”. El verdadero “arte” no puede estar nunca desligado del sentido. Y esta efusión del arte que es la belleza o corrección formal, está, en el arte de la palabra, en relación necesaria con el *contenido*. En efecto, el “mero hablar” propio de la “vanilocuencia” es también ejercido por quienes

“no saben *qué* hablar o *cómo* hablar”.

Es esta la primera advertencia del texto agustiniano, referida a la subordinación esencial del “arte de la palabra” con respecto a los contenidos de pensamiento expresados. Es manifiesto, en ella, el in-

tento de distinguir los dos niveles en los que se consume esta necesaria vinculación entre la expresión verdaderamente técnico-retórica y el pensamiento: el nivel inmediato al contenido —el tener “qué decir”— y el de la corrección formal de la expresión —el saber “cómo hablar”—. Es indudable que, de ambos, es el segundo el que más específicamente pertenece a la Retórica, pero éste no puede ser desvinculado del primero: difícilmente se acomodará a un hablar correcto y persuasivo quien no tenga “qué decir”. Si, pues, la elocuencia aparece como un arte susceptible de la desviación “tecnicista” o “esteticista”, es porque se da en ella la posibilidad de una desvinculación *progresiva* entre el sentido y la expresión. Y esto deberá afectarla cuando el discurso privilegia indebidamente al aspecto formal —“cómo hablar”— sobre el material —*qué decir*—. Por este camino se deriva en el hablar vano y superfluo; y con ello la elocuencia habrá dejado de ser *verdadera elocuencia*, por una acentuación obsesiva de su cualidad formal característica.

Aunque la cualidad distintiva de la elocuencia sea, pues, formal —como dice en otra parte Agustín: “la corrección de las sentencias y el sonido íntegro de las palabras” —su dignidad de “arte” está condicionada por la conexión con el contenido del pensamiento. Ahora bien, en la referencia al contenido del pensamiento surge la consideración de otros valores. Porque por su material conceptual o judicativo, el pensamiento es, fundamentalmente, “verdadero o falso”, y no “bello o feo”. Y siendo ello así, ¿podrá ser reputada *verdadera elocuencia* la que no es “elocuencia de la Verdad”? Una concepción cerradamente “finalista” del arte debería, quizás, negarlo. Pero San Agustín parece demasiado realista para compartirla sin salvedades. Ciertamente, aunque la naturaleza de la elocuencia imponga su referencia a los contenidos del discurso, no parece exigirse, “prima facie”, que tales contenidos deban ser *verdaderos*. ¿No ha aprendido Agustín las reglas de la Retórica sobre textos preñados de las fábulas y deshonestidades de la mitología?²⁸ Si la elocuencia se satisface con “la corrección de las sentencias y el sonido íntegro de las palabras” en la expresión de un contenido inteligible, resulta perfectamente posible que dicha condición se cumpla, no solo con la Verdad sino también con el error. Y que, en consecuencia, la Retórica deba ser considerada solo como un medio del cual —en la perspectiva de la Verdad— puede hacerse buen o mal uso.

Reconoce así Agustín en primera instancia, con la opinión vulgar, que no todo hablar “elocuente” necesita ser verdadero; y que,

²⁸ Cfr. cc. 16, 17 y 18 del L. I de las *Confesiones*. Allí el santo deplora el hecho de que su formación literaria y retórica vehiculizara los modelos corruptores de la mitología.

recíprocamente, no siempre la Verdad es capaz de expresarse a través de un discurso elocuente. Y, sin embargo, parece ser consciente a lo largo del texto de una exigencia natural, que pide que la única *verdadera* elocuencia sea la "elocuencia de la Verdad". Lo cual se anuncia desde ya en el texto citado, donde al subordinar el arte de la palabra a los contenidos del pensamiento, comienza por desechar el "hablar vacío" o "vanilocuo".

Pero volvamos al curso de su argumentación defensiva. El argumento de Cresconio presupone desde luego el carácter de la Retórica como medio indiferente para la Verdad o el Error. Solo que el donatista ha extremado esta consideración hasta hacer de la elocuencia un *indicio de falsedad*. En su argumentación ha pretendido desacreditar a Agustín, precisamente *por ser elocuente*. Con aguda sutileza de dialéctico, deshace éste el argumento descalificante:

"Presta atención (...) a que lo que hiciste no sea de aquél 'mal arte' del que (...) algunos juzgaron rectamente que debía ser expulsado de la ciudad y de la sociedad del género humano."

Este "mal arte" mencionado por San Agustín no es otro que la *sofística*. El argumento de Cresconio es falaz: porque se concluye sofísticamente, del hecho de que la falsedad pueda (y aún suela) ser expuesta con elocuencia, que quien habla elocuentemente deba ser tenido por falso. Y esto es lo que ha sido sugerido por Cresconio contra Agustín. No porque los herejes y paganos se hayan expresado con elocuencia se ha de proscribir la elocuencia en los fieles. Del mismo modo que:

"...el soldado no debe dejar de armarse por la patria porque algunos tomaron las armas contra la patria; ni los médicos buenos y doctos deben dejar de usar instrumentos de hierro para la salud, por el hecho de que también los indoctos y malos hagan mal uso de ellos para la destrucción. ."

Muy por el contrario, si el pensamiento fuera verdadero, ¿qué mejor que intentar que el mismo sea expresado bella y persuasivamente? Más allá de lo que fuera un "descargo" de la acusación contra el uso de la oratoria, se insinúa en la réplica agustiniana la positiva *valoración* de estas artes. Porque, en efecto, si los que usaron de la elocuencia para la difusión del error,

"hubieran pensado correctamente, no sólo no habría nada de malo, sino incluso algo de bueno en el hecho de que hubieran podido explicar con elocuencia..."

Con esto queda establecido, contra el argumento desleal de Cresconio, que la Retórica es un *medio* del que puede hacerse buen o mal uso. La corrección es obvia, y por sí sola descarga a San Agustín de la sospecha que sobre él había arrojado el adversario. Pero hay más: como hemos dicho, en el texto agustiniano está latente la convicción de que, aún pudiendo ser la elocuencia un arma para la expresión del error, la *verdadera* elocuencia es patrimonio *natural* de sólo la Verdad. Que si el pensamiento falso puede en ocasiones aparecer revestido de las "galas" de la elocuencia, ello no es sino a costa de un latrocinio de aquéllo que es debido a la Verdad. Y de que esta ordenación a un fin o a otro (a la verdad o al error) diversifica, en realidad, a *dos tipos* de elocuencia. De modo tal que aquella caracterización antes asumida de la elocuencia, como un medio *indiferente* a los valores de verdad del discurso, resultaría siendo, ahora, mucho más matizada. Aunque la cuestión aparece planteada por el santo como mera "disputa de palabras", ella sugiere, a nuestro entender, su convicción profunda en cuanto a los cosas significadas. Se trata del pasaje en que Agustín advierte a Cresconio que él también pretende expresarse en forma elocuente:

"Examino tu discurso, ese mismo que me escribiste; veo que desarrollas algunas cosas con abundancia y ornato, o sea, elocuentemente (...) Por consiguiente, si se debe llamar elocuente a quien habla no solo con abundancia y ornato, sino también con veracidad (...) entonces no eres elocuente (...) En cambio, si se puede llamar con razón elocuencia (...) cuando se trata enérgicamente no sólo con verdad sino también con una causa mala (...) eres elocuente."

Es obvio que en este pasaje Agustín "devuelve el guante" de la lisonjera y traidora alabanza que Cresconio ha hecho de su estilo. Introduce en ello, sin embargo, una importante salvedad. Es como si dijera: "me 'alabas' por ser elocuente y, al mismo tiempo, pretendes desacreditarme con ello. No me desacreditas, en realidad, porque nada impide que el elocuente sea veraz. Tú mismo te esmeras en ser elocuente, y yo te alabaría por serlo, *si es cierto que se puede ser elocuente sin ser veraz*".

Esta defensa agustiniana de la oratoria culmina con la apología de la misma. Del "descargo" o "disculpa" se pasa a la alabanza. Es claro, no de cualquier tipo de oratoria, sino solo de aquélla que ha sido asumida por la Verdad católica como privilegiado instrumento de apostolado. Y es que, en el texto que comentamos, San Agustín se encuentra ya en posesión plena de una doctrina superadora de la primitiva antinomia entre Fe y Cultura. Donde se reconoce que las verdades de la Fe están llamadas a expresarse en armoniosa simbiosis

con los instrumentos de la cultura clásica, y en la que late la común convicción del mejor humanismo cristiano: "quisquis bonus verusque christianus est".²⁹ El ejercicio de las artes liberales no es ya en Agustín mero resultado de hábitos inerradicables pero conscientemente rechazados. Es, al contrario, la confirmación de una doctrina asumida con "buena conciencia" y que resultará siendo el fundamento espiritual de todo el humanismo cristiano posterior. Para Agustín ya no hay conflictos interiores: en lo que a su amada Retórica se refiere, no hay nada de malo sino de muy bueno en el hecho de que, quien participa de la Verdad por singular gracia histórica, se esmere en expresar esa Verdad de acuerdo con los cánones de coherencia racional y belleza que pide la misma *naturaleza* del hombre. Esta "asunción" de la Retórica por parte de la Verdad no es algo sólo legítimo: es algo *debido*. E interesa destacar que, como todo lo que está "en el orden de las cosas", esta síntesis de Verdad y perfección oratoria no beneficia solamente a la parte "príncipe": la propia elocuencia alcanza por esa vía su más alta manifestación. Aunque la destreza oratoria pueda prestarse como expresión para el pensamiento falaz, sus más altas cualidades se logran en el servicio de la Verdad.

b. *Defensa de la Dialéctica*

Pero en esta justificación de la Retórica como medio de expresión natural de la Verdad, no puede dejar de mencionarse a la Dialéctica. En efecto, si superado el puro "esteticismo", la belleza oratoria resulta de la interna coherencia del pensamiento expresado por la palabra, la técnica que conduce a esto último aparecerá como el fundamento *inmediato* de la elocuencia verdadera. Ya lo había hecho notar Platón en el *Fedro*: no hay oratoria digna de ese nombre, si la inteligencia de quien compone el discurso no se introduce en la atmósfera de las "semejanzas y diferencias" entre las cosas, esto es, en el ámbito *eidético* de la Dialéctica.³⁰ Ahora bien, en la diatriba de Cresconio está aludida, no solo la destreza de Agustín como "rhétor" sino también, y más notoriamente, su renombre como dialéctico o "disputator". Y es esta habilidad la que, mucho más que la de la elocuencia, puede hacerlo sospechoso de "engañador":

"...también (a la pericia dialéctica) me la quisiste objetar, como si no fuese concorde con la verdad cristiana, y por ello vuestros doctores me juzgaron como un hombre dialéctico que

²⁹ *De doctrina christ.*, II, 18, 28.

³⁰ Cfr., todo el riquísimo texto del Diálogo, desde 259e, a 262c, sobre las relaciones Retórica-Dialéctica y Retórica-Verdad. En él figura la profunda cita atribuida a Laconio: "No hay verdadero arte de hablar que no esté unido a la verdad, ni lo habrá jamás".

mercidamente debe ser más bien rehuído y evitado que desmentido y refutado..."

La respuesta de Agustín a este nuevo "cargó" sigue los mismos lineamientos que la respuesta al primero: no porque la dialéctica haya podido servir para el engaño se ha de concluir que todo buen dialéctico deba ser reputado engañador. La Dialéctica es, como la Retórica, un medio del cual puede hacerse buen o mal uso. Pero igual que en el caso anterior, la argumentación abandona pronto esta posición fácil e indiferente, para completarse en una instancia más audaz y positiva: de ella saldrá una concepción de la Dialéctica enaltecida en su condición de auxiliar de la Verdad. Y, por ello, no como un "medio indiferente" para la defensa de lo verdadero o lo falso, sino como alcanzando solamente en el servicio de la Verdad la perfección de su naturaleza. Y esto acontece en la Dialéctica con mayor razón que en la Retórica. Porque por su mayor radicalidad racional, la Dialéctica *linda con el ámbito de la Verdad*. Y por esta razón aparece más afectada que la elocuencia por su carácter de metodología "de la Verdad" o "del Error".

Sin duda que la habilidad disputativa es un medio del que puede hacerse mal uso. Pero, de algún modo, la Dialéctica usada para el error no es *verdadera* Dialéctica: y habrá que verse si este desmedro de autenticidad —contenido en la expresión "no verdadera"— no trasciende el plano de las "bellas intenciones" para hacerse extensivo a aquél en que se juega el valor propio del "instrumento": la misma *eficacia*. En otras palabras, si la Dialéctica "de la Verdad" no es más *fuerte* —constrictiva— que la Dialéctica "del Error".

Utilizada como instrumento del error, la Dialéctica presta a este último las "apariencias de la Verdad" que lo constituyen en *engaño* o —tratándose de un procedimiento racional— *falacia*. Esta es la *Sofística*, la cual ha sido aludida por San Agustín cuando, en su defensa de la elocuencia, la hace responsable de la perversión de esta última:

"Esta no es elocuencia (...) sino una cierta declaración sofística y perversa que se propone, no por opinión, sino por polémica y provecho³¹ hablar a favor de todo y en contra de todo. De ésta dice la Escritura: 'quien habla sofísticamente es odioso'".

Pero aunque la argumentación sofística sea perversa, ¿quién dudaría de que el sofista está pervirtiendo, en realidad, un medio que es de suyo bueno, indicado por la misma naturaleza para la dilucidación y

³¹ Ver más adelante, p. 187 ss. la aclaración de esa importante distinción, de origen aristotélico, sobre la intención del argumento falaz: "por polémica" y "por provecho".

defensa de la Verdad? No necesitaba San Agustín ir demasiado lejos para probarle al hereje donatista que en el ejercicio de la polémica no hay, de suyo, nada vituperable. ¿No resulta del relato evangélico la habilidad con la que el mismo Cristo había sabido confundir a los fariseos? ³² ¿Y no había llevado el protomártir Esteban a auto-contradicción a los judíos, en el momento previo a su inmolación? ³³ ¿Y no son éstos, modelos de argumentación refutativa? El ejemplo al que San Agustín apela es todavía más sugerente, ya que pone a la Dialéctica cristiana en la línea de la "térne" tradicional. El Apóstol Pablo se avino a la controversia doctrinaria en el ambiente que fue cuna de esta metodología. El acontecimiento es bien conocido, y está registrado en los *Hechos* San Pablo enfrentando a los estoicos en Atenas, con sus propias armas; San Pablo intentando persuadir a los maestros de la disputa, San Pablo "disputator":

"Los estoicos fueron ciertamente dialécticos en sumo grado: ¿por qué el Apóstol Pablo no los evitó con suma cautela para que hablasen con él, y alabas a vuestros obispos por el hecho de que no quieren conversar con nosotros como con dialécticos?"

Y continúa el texto agustiniano con una digresión terminológica que muestra, a un tiempo, su notable rigor argumentativo y la noción de Dialéctica que tenía presente en la defensa:

"...entonces no reproches a nadie como una culpa la Dialéctica, que según confiesas usaron los apóstoles. Y, en efecto, cuando me reprochas esto, no creo que te engañes por ignorancia, sino que te engañas en la astucia. Puesto que 'dialéctica' es un nombre griego, la cual si el uso lo permitiese quizás se llamaría en latín 'disputatoria'; así como a la gramática hombres doctísimos en ambas lenguas la denominaron en latín literatura (...) Ahora bien, así como en latín el gramático fue llamado (...) 'literato', así el dialéctico en griego se dice en latín, con mayor uso y aceptabilidad, 'disputator'.³⁴ *Creo no negarás que el Apóstol fue 'disputator', aunque niegues (que haya sido) dialéctico...*"

³² Son innumerables los pasajes evangélicos en los que Cristo, "examinado" o "probado" por las autoridades de la Sinagoga (Vid. la equivalencia "probar-tentar") redarguye con el procedimiento típico de "llevar al adversario a paradoja".

³³ El relato del martirio de San Esteban (*Hechos*, VI, 8-60), representa la más impresionante confirmación de la promesa de Cristo a sus testigos: "Yo os daré un lenguaje y una sabiduría que no podrán resistir ni contradecir todos vuestros enemigos" (*Lc.*, XXI, 15). Al mismo tiempo constituye un vívido testimonio del poder dialéctico de la Verdad, triunfante aún en la oblación cruenta del testigo: "Al oír estas cosas, se llenaron de rabia sus corazones, y rechinaban los dientes contra él (...) gritando a grandes voces, *tapáronse los oídos* y se arrojaron a una sobre él".

³⁴ Esta interesante confrontación terminológica entre *disputator-dialectico*, en la que Agustín manifiesta evitar la "disputa sobre palabras", sugiere, s. e., la sutil distinción semántica que adscribe al término latino una significación más próxima a la *contienda* argumental.

Así pues, el ejemplo del Apóstol Pablo invalida el argumento por el que Cresconio había intentado hacer a Agustín sospechoso a sus oyentes: no se le achaque la habilidad dialéctica como un cargo, o indicio de ánimo engañador. Porque si bien es cierto que la técnica disputativa fue usada por los paganos, ella también fue usada, y egregiamente, por los maestros de la Verdad que ambos reconocen por modelos

Pero es más: no sólo no necesita Agustín *disculparse* de su habilidad como disputante, sino que bien puede *preciarse* de ello. Porque la verdadera Dialéctica va incluida como gaje y don de la Verdad. A la Verdad, y sólo a ella pertenece, como la "añadidura" obtenida en el comercio asiduo del espíritu humano con ella.³⁵

La coincidencia de este último aserto con el pensamiento agustiano resulta claramente del texto. En su justificación de la Dialéctica por una reflexión más cuidada sobre su naturaleza, muestra el santo esta su subordinación esencial a la Verdad. En efecto, ¿qué es lo que caracteriza al procedimiento dialéctico de la razón?

"...el que disputa *discierne lo verdadero de lo falso*".

Esta afirmación está en consonancia con la mejor tradición clásica. Ya se ha visto cómo Platón considera a la Dialéctica condición de la Retórica, en cuanto desarrolla la capacidad de discriminar "semejanzas y diferencias" entre las ideas.³⁶ Aristóteles, por su parte, lo había expresado con mayor rigor: "sirve (la Dialéctica) a las ciencias filosóficas, porque si somos capaces de plantear dificultades de ambos lados, más fácilmente discerniremos en cada caso lo verdadero y lo falso".³⁷

Apelando Agustín a esta caracterización, muestra la inserción *natural* de la Dialéctica en el ámbito de la Sabiduría. Sin duda que puede ser también la Dialéctica artificiosamente desnaturalizada, pero en su misma perversión aparece el testimonio de su legitimidad natural. Ya ha manifestado el santo cómo la Sofística, que es una Dialéc-

³⁵ Indiscutiblemente, la experiencia *vivida* de la Verdad, resulta mejor maestra de dialéctica que toda disciplina y ejercicio metodológico. De esta realidad psicológica es confirmación el texto evangélico antes mencionado (n. 33). Efectivamente, la promesa de Cristo de poner en boca de sus discípulos una capacidad dialéctica irrefutable, ya precedida por la paradójica admonición: "haced propósito de *no preocuparos* por vuestra defensa".

³⁶ Cfr. n. 30. Es notable en el texto platónico, que esta dependencia respecto de la Verdad, valga incluso para la Retórica que se quiere engañadora o sofística. Porque, en efecto, quien engaña lo hace por medio de un pasaje imperceptible de lo semejante a lo desemejante: y para ello es necesario que el que engaña conozca también las diferencias "El que se propone engañar a otro sin ser él mismo engañado, tiene que discernir exactamente la semejanza y desemejanza de las cosas". *Fedro*, 262a.

³⁷ *Topica*, I, 101a 35.

tica pervertida, corrompe a la Retórica, cuando el orador, “no por opinión, sino por polémica o provecho (se propone) hablar a favor de todo y en contra de todo”. Y del mismo modo, en el texto que ahora citamos, manifiesta cómo el “mal uso” de la Dialéctica constituye una perversión de su verdadera naturaleza:

“...quienes no pueden esto (discernir lo verdadero de lo falso), y sin embargo quieren *parecer* dialécticos, captan mediante insidiosas interrogaciones el asentimiento de los incautos, para a partir de sus respuestas concluir de dónde, o reírse de los engañados con una abierta falsedad, o convencer a los engañados con una oculta falsedad, a la que generalmente incluso ellos consideran verdad.”³⁸

En efecto, quien disputa se ve obligado, “volens nolens”, a discernir lo verdadero y lo falso o aparentar que lo hace. La circunstancia de que se valga de tal apariencia de discernimiento para convencer de lo falso no hace condenable al *discernimiento* mismo. Ello será testimonio, en todo caso, de un ánimo perverso y engañador ya que, quien en tales circunstancias yerra, yerra a sabiendas.³⁹ Tal es la condición del *sofista*, y lo que hace al “tipo” particularmente odioso.

Interesa destacar un matiz en esta defensa agustiniana de la Dialéctica. Ello hace a la justificación del tipo de Dialéctica que hemos señalado como característica del estilo del africano. Como hemos dicho, lo propio de ésta es su marcada orientación polémica o “combativa”, que la constituye en modelo de la denominada *erística* o *agonal*. Una primera aproximación al texto antes citado, donde se hace referencia a quienes “no por opinión, sino por polémica o provecho” hablan “a favor de todo y en contra de todo”, haría pensar que San Agustín vitupera la misma actitud polémica. Porque, en efecto, el objetivo ilegítimo “por polémica o provecho” aparece contrastado con

³⁸ Dos usos tiene, efectivamente, el procedimiento sofístico. Uno —llamémoslo así— *ex-professo* o como “ejercicio escolar”: en él se arriva a una conclusión a todas luces falsa, por ser contraria a los principios formales evidentes, como en los típicos ejemplos de “el ciego ve”, o “lo negro es blanco”, etc. En este uso, amén de desarrollarse la habilidad para la contradicción, se crea una impresión de invalidez de todo principio, lo que conduce directamente al escepticismo. La otra aplicación de la sofística es, en cambio, aquélla en la que la violación *disimulada* de un principio formal lleva a la *persuasión* del oyente con una *falsedad* material, cuya condición de tal no se advierte. Esta es la sofística en su aplicación efectiva como medio para el engaño. Podría compararse esta distinción a la que se reconoce, en la metodología tradicional, entre “lógica docens” y “lógica utens”.

³⁹ Cabría dudar de que San Agustín haya apuntado a esta específica malicia del sofista ya que admite, en la cita anterior, que el mismo sofista se engaña: “lo que incluso ellos consideran verdad”. Debe atenderse, s.e., a la salvedad “generalmente”, y a la mención, en el primer caso, de los que buscan “reírse de los engañados con una abierta falsedad”. Esto se relaciona con el “primer uso” de la sofística, mencionado en la nota anterior: el sofista, no como agente de engaño material, sino en su acción corrosiva de toda certeza.

lo que ya Aristóteles reconocía como único fin legitimante de la disputa *peirástica*: el hallazgo de la *verdad probable*, aludida en el texto agustiniano con la expresión “por opinión”. Pero, si bien se mira, San Agustín no está condenando en este texto a la intención polémica *sino en cuanto* lleva a hablar “a favor de todo y en contra de todo”. Es decir, no alude directamente al *motivo* sino al *medio* utilizado. Y es cierto que, demasiado habitualmente, el calor de la polémica lleva a usar en la argumentación falacias formales. La expresión “por provecho” apunta, en cambio, a una condena mucho más severa. Para entender esta distinción debe hacerse referencia a algo señalado en la *Topica* aristotélica. Para Aristóteles, en efecto,⁴⁰ el objetivo de la *victoria* argumental, que define a la Dialéctica agonal o erística, lleva a quien lo asume en forma exclusiva, a echar mano de cualquier medio argumental, bueno o malo, a fin de salir airoso en la contienda. Es el tipo del disputante “contencioso”. El “triumfalismo” es, pues, mal consejero, a la hora de elegir argumentos dialécticos: el “contencioso” no trepidará en recurrir a un medio argumental sofístico, si se ve apurado. Pero frente al tipo del contencioso se perfila el temperamento mucho más vituperable del *sofista*. A éste se refiere Agustín en el texto cuando, reproduciendo una sutil distinción aristotélica, menciona el motivo determinante del “provecho”. Mucho peor que el “contencioso”, el sofista elabora consciente y “científicamente” los medios de engaño que lo hacen capaz de hablar “a favor de todo y en contra de todo”. Y explica esta actitud perversamente desapasionada, el hecho de que lo hace “por provecho” y como profesión: para acreditarse ante eventuales clientes como defensor de “causas”. En consecuencia, si el sofista es engañador “por sistema”, el contencioso lo es sólo “facultativamente” o según las necesidades de la polémica. De lo que se infiere que la actitud polémica (en su extremo, “contenciosa”) no es, como la sofística, intrínsecamente perversa: lo es sólo en la medida en que el propósito del triunfo “a toda costa” lleve a usar de medios argumentales ilegítimos. Y si no es intrínsecamente perversa es, por la misma razón, corregible.

La defensa que hace San Agustín de la Dialéctica no está restringida a la de este método como auxiliar de la Sabiduría en el “descubrimiento de la Verdad”. Sin duda que es en ese sentido y sólo en ése, como Aristóteles y Santo Tomás han preconizado su empleo: como instrumento de la “inventio” científica. Pero todo el contexto de la argumentación agustiniana está indicando que lo que en ella se intenta justificar es su propia actitud como *polemista*, esto es, como ministro de una Verdad por él *ya conocida* y de la cual intenta con-

⁴⁰ *Soph. El.*, XI, 171b 22; I, 165a 22.

vencer a los demás. Y por lo tanto, no como el disputante que se “asocia” con otro para encontrar *entre ambos* la Verdad.⁴¹

De este modo, los “libros contra Cresconio” deben ser vistos como la primera defensa doctrinaria de lo que la tradición metodológica ha llamado Dialéctica erística, o agonal. De esta forma de la Dialéctica que será siempre considerada con prevenciones por el filósofo o por el teólogo que, en razón de una actitud fundamentalmente teorética, no reconocen en la disputa otro fin legitimante que el del “hallazgo de la Verdad”. Y, sin embargo, *hay* motivos legítimos para quien solo se propone, por la disputa, *doblegar al adversario*. Este objetivo de la *victoria* argumental, que ciertamente suele dirigir la discusión por las vías de la mera “contenciosidad”, puede y debe, sin embargo, ser saneado de su componente egoísta para insertarse en una motivación altruísta. Y en efecto, como antes se ha dicho, “convencer”, objetivo de la polémica, *es vencer*. Pero no de tal modo que el vencido quede a merced y discreción del vencedor, sino en el sentido de que resulta atraído al ámbito y bajo el dominio *de la Verdad*. Derrotar al adversario pasa a ser, así, el ejercicio más alto de auténtica *beneficencia* para quien reconoce en la Verdad el Bien plenificante del espíritu humano.⁴²

Sin duda que San Agustín no desarrolla aquí una defensa explícita de esta forma de la Dialéctica agonal, orientada al triunfo. Ya lo hemos dicho: no estamos ante un texto de exposición sistemática, donde cabría una discriminación de los distintos *tipos* de la Dialéctica. Pero resulta obvio, por todo el contexto, que es *esta forma* de la disputa aquélla cuyo ejercicio está justificando. Precisamente es de ello de lo que ha sido “acusado” por su oponente, quien previene a los posibles destinatarios de la calidad de Agustín como “disputator”, como polemista “temible”.

Ante esta acusación, que involucra a la Dialéctica como destreza propiamente *polémica*, elabora Agustín su defensa. Y esta defensa asume como posible un saneamiento o rectificación del “triunfalismo”.

⁴¹ Ciertamente es que en oportunidades S. Agustín parece asumir la posición de “socio en el descubrimiento de la Verdad”, que caracteriza a la controversia académica. Pero debe distinguirse lo que en esos casos es expresión de auténtica ignorancia o duda, de lo que es condescendencia elegante con el adversario. Este último es el caso, indudablemente, en expresiones como la siguiente: “Mas para que la mansedumbre os resulte más fácil y no os oponáis a mí con espíritu hostil (...) es conveniente pedirlos que, ante un juez cualquiera, puesto por ambas partes, depongamos toda arrogancia. Ninguna de nosotros afirme haber hallado la verdad; busquémosla como si unos y otros la desconociéramos...” (*Réplica a la Carta llamada “del Fundamento”, 3*). La evidentemente *convencional* “suspensión del juicio”, en este pasaje, no hace más que poner de relieve la certeza de Agustín en la verdad que defiende, y que se manifiesta en todo el texto de la “Réplica”.

⁴² Actitud sin duda determinante para quien, como Agustín, la faz subjetiva de la *beatitudo* consiste en el “gozo de la Verdad” (*Baudium de Veritate*).

Si la victoria dialéctica no es expresión de mera voluntad de dominio o “forzamiento” arbitrario, es porque ella implica el reconocimiento de la dignidad eminente de la Verdad sobre la de los sujetos involucrados en la disputa. De este reconocimiento de la Verdad es “testigo” la sujeción de la inteligencia de los contendientes a la *necesidad del proceso racional*. Porque la victoria polémica sobre el contrario se logra mediante una argumentación *constrictiva* que obliga al *dobleamiento* de su inteligencia. Pero esto mismo no es, obviamente, una imposición arbitraria, sino el reconocimiento recíproco de la *congruencia de la Verdad consigo misma* y su rechazo del error, que está representada en la necesidad del proceso racional. Porque este es el modo bajo el cual *la razón* “discierne lo verdadero y lo falso”. Y que el triunfo del buen polemista no es expresión de un espíritu dominante sino de sujeción común a la Verdad, se muestra que él mismo comienza por reconocer sus exigencias. Cuando —como Agustín lo ha expresado más atrás— el disputante se ve obligado a “discernir lo verdadero y lo falso”, a esto lo hace él, en primer lugar, en su propio “interior”:

“...hace esto consigo mismo, *para que él mismo no se engañe al no discernir correctamente...*”

Solo después, y como consecuencia de ello, aplica su habilidad racional de discernimiento para llevar a su oponente al reconocimiento de la verdad. Esta conducción del otro a la verdad que, en su oposición, no admitía, es un procedimiento fundado en las exigencias naturales de la razón. ¿Cuál es el “alma” de este procedimiento por el que se “fuerza” al otro a admitir lo que no admitía? La esencia del acto racional no podía ser ignorada por el veterano profesor de dialéctica:

“...para enseñar a los demás lo que hizo consigo mismo (discernir lo verdadero de lo falso), mira primeramente lo que conozcan ya de cierto, para de allí llevarlos a lo que no conocían o no querían creer, mostrándoles que estas son consecuencias de lo que ya aceptaba por la ciencia o por la fe...”

Esto que está aludido como “alma” del procedimiento polémico, no es otra cosa que el acto de la *inferencia*, condición de la necesidad o *inerrancia* de la razón: “uno dato, aliud sequitur”. Lo cual, traducido al plano de la dialéctica como ejercicio confrontativo o “dual” de la razón, se expresa: “a partir de lo que el otro *concede*, obligarlo a admitir lo que de ello necesariamente se sigue”. Porque, en efecto, fue la ignorancia de lo que “se sigue” la raíz del disenso. Así pues, “doblegar” al adversario en la polémica, y *vencerlo*, no significa someterlo a un poder extraño, sino hacer *que él mismo*:

“se vea forzado a aprobar otras cosas que (antes) había negado...”

Pero reténgase sin embargo, de esta cita, la fuerza de la expresión: que el adversario *se vea forzado*. Y “forzar” es, ciertamente, “vencer o doblegar una fuerza contraria”. Sólo que, en el caso de la victoria argumental, este “forzamiento” no es sino el reconocimiento inevitable de la necesidad racional; y esto último es el testimonio de la dignidad suprema de la Verdad. “Forzamiento” pues, sin duda, pero “forzamiento” que, por coincidir con la *naturaleza* misma de la razón, solo violenta a una fuerza que antes la desnaturalizara: es a saber, la fuerza del error o, peor aún, del engaño racional.

¿Cómo habría de mostrarse prevenida, la doctrina cristiana, frente a una facultad como ésta? Aún cuando el conocimiento de la Verdad trascienda en algunos casos —de hecho o de derecho— el poder de la razón, éste se muestra como instrumento natural de aquélla. Al contrario, el uso de la razón en apoyo del error, significa una perversión de la razón, que no se logra sino a costa de una *transgresión de sus normas*. Es, precisamente, el enmascaramiento de esa transgresión, lo que el sofista procura en la *falacia*.⁴³ La doctrina cristiana no hace mal, sino muy bien, en apelar a esta “técnica del discernimiento racional de lo verdadero y lo falso”, que es la Dialéctica. Haciéndolo, no sólo se sirve de ella para sus fines, sino que la dignifica, regenerándola a partir de sus desviaciones:

“En efecto, a este arte que llaman dialéctica (...) la doctrina cristiana nunca le teme, así como no la temió el Apóstol en los estoicos, a los que, queriendo combatir con él, no rechazó...”

Lo que en esta cita hemos dejado entre paréntesis, ayuda a completar la idea de la naturaleza y dignidad especial de la Dialéctica, como auxiliar de la Sabiduría en el discernimiento de lo verdadero y lo falso. Al mismo tiempo, el texto confirma la legitimidad de la “agonal”, como técnica ordenada al triunfo argumental por el “dobleamiento” de la mente contraria:

“...a este arte que llaman dialéctica, y que no enseña otra cosa sino a demostrar las consecuencias, ya sea lo verdadero a partir de lo verdadero, ya sea lo falso a partir de lo falso...”

Así pues, el modo de discernir lo verdadero y lo falso, propio de la Dialéctica, es éste que apela a la *necesidad* del proceso inferencial. La necesidad formal, o lógico-formal, es un auxiliar del proceso cognitivo material, y nunca escindible de él.⁴⁴ Es a esta función de

⁴³ El tipo más característico de falacia o sofisma es, precisamente, aquél en que el error *formal* de razonamiento queda enmascarado por su verosimilitud *material*.

⁴⁴ La lógica clásica, en efecto, aunque distingue, jamás escinde, la faz formal de la material del razonamiento. Quizás sea ésta una de las diferencias más distintivas respecto de la lógica moderna, con su tendencia a la hiper-formalización.

discernimiento racional a la que aquí alude Agustín, al recordar esta "ley general" de las argumentaciones: que en buena consecuencia, *de lo verdadero se sigue necesariamente lo verdadero, y el consecuente falso es testimonio infalible de la falsedad del antecedente*.⁴⁵ La Dialéctica no es, pues, por naturaleza, un "juego" formal y vacío, sino una vía que nos orienta en el develamiento de las verdades de *contenido*.

Y este mismo poder de discernimiento de la razón se aplica al orden de la polémica o combate argumental. La fuerza constrictiva de la razón, metódicamente dirigida por el buen dialéctico, acorrala al contrario obligándolo al reconocimiento de la verdad que se sigue de las convicciones compartidas, o a la confesión del error de su posición, por las consecuencias falsas que él mismo no puede admitir.⁴⁶ Y esto ocurre —y es lo importante desde el punto de vista polémico— independientemente de todo deseo, preferencia o voluntad, sólo por imperio de la necesidad racional. De allí su inapreciable valor en la destrucción de la argucia sofística, cuya voluntad de engaño se pone al descubierto. En efecto, "demostradas las consecuencias" —de la verdad o la falsedad—, ya la persistencia en el error no puede ser justificada por la ignorancia o la inepticia. A partir de allí es testimonio de *contumacia*, la que, en cuanto tal, no puede ser mantenida sino al precio de una *culpable negación de la evidencia*.⁴⁷ Esta última referencia a la ética de la disputa surge claramente del texto subsecuente:

"En efecto (...) nadie, disputando, es llevado en forma de consecuencias a una conclusión falsa si primeramente no consintió en algo falso, por lo cual falso, quíerese o no, la conclusión es producida. Y por ello quien, cuando habla se precave de lo falso consecuente que no quiere, precávese, queriendo, de lo falso precedente.⁴⁸ Pero, si adhirió a lo precedente verdadero, cualquier consecuencia que viera claramente, a la cual juzgaba falsa o de la cual dudaba, advertido acójala, si es más amigo de la verdad pacífica en sumo grado que de la vanidad sumamente disputadora."

⁴⁵ Ley general que resulta de la naturaleza misma de la argumentación, y es reducible al principio de no-contradicción.

⁴⁶ "Doble vía" de la argumentación dialéctica, siendo la primera aquélla en la que se concluye "a partir de algo en lo que se está de acuerdo": argumento o silogismo *ostensivo*; en la segunda se infieren las consecuencias falsas de la tesis que no se comparte: silogismo *refutativo*, indirecto o "per impossible" (Cfr. Aristóteles, *AnPr.*, I, 29; II, 14; *Rhet.*, II, 22, 1396b 27).

⁴⁷ Estas prácticas de controversia constituyen, sin duda, un antecedente de los procedimientos "inquisitoriales" de la Edad Media. Más allá de los abusos en los que pueda haber incurrido el sistema, no puede negarse el derecho de la autoridad eclesiástica (el *episcopus*) a someter a examen las proposiciones dudosas, poniendo al hereje en la necesidad de *definir* su pertenencia a la ortodoxia, y previniendo, de ese modo, la confusión de los fieles. En tal cometido fue fundamental la capacidad dialéctica, "discernidora de lo verdadero y lo falso".

⁴⁸ Esto presupone la verdad según la cual "nadie quiere el error por sí mismo, ni para sí mismo".

Bien se ve que, en el combate argumental, el triunfo es, para Agustín, más de la Verdad que de quien la encarna en la disputa. Es la Verdad "sumamente pacífica" la que buenamente invita a deponer las posiciones erróneas. Pero esta Verdad "pacífica" no es por ello *condescendiente con el error*. La necesidad racional se impone —"quíerese o no"— sobre cualquier compromiso, y por ello la Verdad *no puede*, aunque "quisiera", condescender con el Error. Y es porque el polemista de la Verdad *discierne*, por lo que no puede *no separar* lo verdadero de lo Falso. Claro está que en el límite, y frente a un adversario contumaz, sólo le queda la alternativa de *poner en descubierto* los medios de engaño: aquéllos por los cuales lo falso se reviste de la apariencia de lo verdadero. Pero esto mismo es *su victoria*. Una victoria que tan poco se parece a la del "triunfalismo" mundano, que sigue siendo victoria aun cuando se vea arrojada a una situación de martirio.⁴⁹

Así pues, el combate por la Verdad *es combate*: su objetivo es el triunfo y las armas de la argumentación deben orientarse a él. Pero es un combate en el que toda voluntad de dominación personal —de "vanidad sumamente disputadora"— debe ser depuesta en aras de una Verdad que trasciende a las personas de los contendientes, y donde el medio —el proceso racional— debe conservar la pureza de la Verdad de la cual, sólo así, es testimonio.

III. Conclusión

Se completa el texto de estos libros *Contra Cresconio* con una notable demostración de destreza y elegancia argumental. Después de haber justificado —en los textos comentados— el empleo de la Dialéctica, se aplica San Agustín a la refutación de su adversario en algunos puntos concretos de su argumentación. No lo seguiremos en este análisis a que, pese a su indudable interés, nos llevaría demasiado lejos. Por otra parte, cualquiera de las obras polémicas del obispo de Hipona puede servir al objetivo, el que, en este caso, consistiría en el análisis de la metodología *efectivamente empleada* por San Agustín. Veríamos en ello la confirmación de los principios que acabamos de exponer, y que reservan a la Dialéctica "agonal" un lugar de privilegio en la exposición y defensa de la Verdad católica.

La dialéctica agustiniana está inspirada en el más denodado celo apostólico. El conjunto de sus aptitudes expresivas y argumentales,

⁴⁹ Cfr., n. 33, relativa al "triunfo" del martirio en San Esteban.

que difícilmente encuentre parangón en la literatura patrística, está enteramente supeditada a las exigencias de una difusión social de la Verdad. Por eso es que, a la ponderación de la elegancia expresiva y rigurosidad racional del discurso, debe anteponerse la de la absoluta *pureza de la intención polémica*. No vivió el santo una situación de pacífica convivencia “académica”, donde los métodos de reflexión y análisis pudieran ser sometidos al control de una técnica depurada. Con el bagaje de una educación escolar ya adquirida, se lanzó al combate por la ortodoxia allí donde el peligro de la herejía aparecía más próximo. No obstante ello, será difícil —si no imposible— sorprender su argumentación en falacias formales. Utilizó, sin duda, todos los medios, agresivos y defensivos, que la tradición dialéctica puso en sus manos; pero incluso su intención netamente polémica se mantuvo libre del recurso a medios ilegítimos.

Pero quizás lo más interesante del “caso” San Agustín sea, para quien se interese en la *formación metodológica*, la notable *naturalidad* con las que las “normas técnicas” se han asimilado, por una parte a la subjetividad del Agustín dialéctico y, por la otra, a los contenidos objetivos de la Verdad. Porque todo ocurre en él como si, olvidado de sí mismo y de toda preocupación literaria y coherencia lógica, hubiera “entregado el timón” de su palabra a la misma Verdad que lo *urgía con la urgencia de la Caridad*. Y que, por esta vía se hubiera realizado en él lo que es “gala” de todo verdadero artista: el “esfumado” de las reglas técnicas, operantes en el marco de un hábito hecho “segunda naturaleza”.⁵⁰

FEDERICO MIHURA SEEBER

⁵⁰ En la perspectiva del realismo antropológico, no es otro el fin de todo arte o metodología: a él se accede cuando la normatividad técnica, refleja, se ha asimilado a la espontaneidad de la *naturaleza*. Así pues, también desde esta perspectiva, la del sujeto, es verdad que *ars perficitur naturam*.

TEOLOGIA Y PLURALISMO TEOLOGICO EN ETIENNE GILSON *

Etienne Gilson es probablemente el hombre que más a fondo ha conocido la obra de Santo Tomás de Aquino en nuestro siglo xx, y que con más valentía y vigor ha rescatado una auténtica interpretación del pensamiento y la doctrina del Doctor Común. Su labor como historiador de la filosofía le ha sido suficientemente reconocida y en especial su conocimiento de la Edad Media le ha hecho acreedor de un prestigio y un respeto nada comunes.

Gilson ha explicado con gran maestría el hecho histórico de la gran variedad de teologías que aparecen en la Edad Media, desde la consideración de su punto de encuentro: el objeto de la teología, que es la verdad de fe. Filosofías tan diferentes como pueden ser las de San Agustín, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura e incluso Duns Scoto, encuentran su punto de arranque y también de llegada en la fe. Todas ellas son explicaciones que respetan la verdad del dato revelado, aunque no todas ellas han sido elegidas por la Iglesia Magisterial para constituir las en ejemplo de una doctrina teológica que se atiene perfectamente a la fe, como hizo a lo largo de todos los siglos hasta nuestros días con la teología de Santo Tomás de Aquino. El estudio que aparece a lo largo de la obra de Gilson acerca de este problema, es muy esclarecedor, no sólo desde el punto de vista histórico sino también como punto de análisis de la situación actual, en la que el pluralismo teológico se entiende de manera muy peculiar.

El objeto mismo de la ciencia teológica es la fe; fe en la Palabra de Dios que no es más que la consecuencia de la fe en Dios mismo que nos habla y que sabemos no nos puede engañar. *El objeto de la doctrina sagrada está definido claramente: es Dios; su causa es la ciencia del mismo Dios; su luz formal es la de la revelación divina; sus principios son los artículos de la fe, a partir de los cuales el teólogo puede probar otras cosas.*¹ La fe aparece así como algo divino y por ello eterno e inmutable como es inmutable Dios mismo que se revela. El paso del tiempo, la historia, no puede afectar en nada a la fe misma, objeto de la teología, que se nos presenta de la misma manera en el Símbolo de los Apóstoles y en el siglo xiii, en San Buenaventura y en Duns Scoto, en Santo Tomás y en San Agustín.² Pero esta fe se ofrece a un cristiano que vive en medio de un mundo que evoluciona y que cambia, que no presenta esa estabilidad; una

* Comunicación presentada en la XV Semana Tomista, Buenos Aires, 1990.

¹ E. GILSON, *Elementos de Filosofía cristiana*, Rialp (Madrid, 1969), p. 46. Cfr. *S. Th.*, I, q. 1, a. 7.

² "La substance de la foi, jusque la lettre même qui l'exprime, s'offre au chrétien comme une stabilité rigoureuse insensible au cours du temps". GILSON, *La Sagesse et le Temps*, Lumière et Vie 1 (1951), p. 79.

fe que está —en frase de Gilson— copresente al mundo; una fe que no cambia y que ilumina a un mundo que cambia.

Para Gilson, hay dos peligros en la consideración de la ciencia teológica. El primero consiste en que siendo la teología la ciencia de la Palabra de Dios recibida por la fe, no puede confundirse con la fe misma. La teología no puede tener la inmutabilidad ni la necesidad que tiene su objeto³ lo que explica que la fe de la Iglesia ha sido siempre una y la misma en tanto que ha permitido y conocido varias teologías.

El segundo peligro está en confundir la Palabra de Dios con su intelección en términos de filosofía. En efecto, el teólogo usa de la filosofía para dar explicaciones de aquello que cree. Cuando Santo Tomás escribe la Summa contra Gentiles y explica en I, 9 sus proyectos para la obra, parte de las verdades de la fe —que para él no tienen ninguna duda— a las que somete al estudio de la razón para dar razones demostrativas y probables de ellas. Si encuentra esas razones, creará en aquellas verdades con el apoyo de la razón; si no las encontrara, seguirá creyendo. Para Gilson no se puede poner en duda que el trabajo llevado a cabo sea teología y eso es seguramente lo que pretendía Santo Tomás, pero ¿por qué no puede ser filosofía? *¿Por qué un teólogo va a ser incapaz de usar su razón tan bien como un filósofo?*⁴ Sus mismos contemporáneos así lo pensaban, y es frecuentísimo encontrar en la Edad Media el calificativo de *filosofantes*, para estos teólogos que usan de la filosofía.⁵

Utilizando la filosofía se pone al servicio de la Palabra de Dios un saber que es puramente humano pero que puede ayudar mejor a la comprensión del dato revelado; esto no quiere decir que la teología se comprometa con la filosofía que usa, pues —aunque saber es más perfecto que creer—, lo que se cree porque Dios lo ha revelado es infalible, mientras que el saber puramente humano puede fallar. Por eso las teologías usan las filosofías de su tiempo, pero sin comprometerse en el cambio incesante al que esas filosofías están sometidas; la filosofía puede cambiar sin cesar, pero la teología no. Para Gilson, en el trabajo teológico está en juego la trascendencia y la eternidad de la fe: *La trascendencia absoluta de la fe es precisamente lo que le permite al teólogo llamar al más débil en auxilio del más fuerte sin comprometer en modo alguna su fuerza. La eternidad de la fe le permite igualmente buscar su intelección en las doctrinas conocidas del teólogo según el tiempo en que aparecen y en el que vive.*⁶ La fe cristiana frente a la filosofía juega un papel de discernimiento, de se-

³ GILSON, *La Sagesse et le temps*, op. cit., p. 85.

⁴ E. GILSON, *Les Tribulations de Sophie* (París, 1967), p. 33. Cofr. GILSON, *Trois leçons sur le thomisme et sa situation présente*, Seminarium 17 (1965), 682-737.

⁵ E. GILSON, *Les "Philosophantes"*, ADHDLMA 19 (1952), 135-140.

⁶ GILSON, *La Sagesse...*, op. cit., p. 86.

lección y de perfección, ya que parte de una **verdad incommovible** que la razón no ha conseguido encontrar por sus propios métodos.⁷

La existencia y aceptación de esta verdad incommovible es lo que ha hecho posible que convivan en la Edad Media tantas teologías que se han servido de diferentes filosofías. San Agustín se ha servido del platonismo y neoplatonismo de la época, San Buenaventura de San Agustín, Santo Tomás de la filosofía aristotélica; todos ellos eran teólogos, pero sus filosofías eran deudoras de otras tantas escuelas filosóficas. El problema, en el fondo, no existía ya que para un teólogo —dice Gilson— dos doctrinas filosóficas concuerdan cuando ambas permiten una interpretación satisfactoria del dogma.⁸ Por eso, llega a decir Gilson que San Agustín y Santo Tomás están más de acuerdo como cristianos que como filósofos y en sus investigaciones sobre las doctrinas medievales insiste en el punto común de todas que es según venimos diciendo, la fe. Esto permite que se pueda partir del mundo visible y de las criaturas con la sencillez de San Francisco de Asís para llegar a Dios como centro de todo en la filosofía de San Buenaventura, o por el contrario se pueda partir del pensamiento especulativo como Santo Tomás de Aquino, para llegar a la consideración del mundo y las criaturas.⁹ Nadie se extrañaba de ello y por eso encontramos en Santo Tomás la explicación de lo que hizo San Agustín con Platón, como él mismo lo hará con Aristóteles: *Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur*.¹⁰

¿En qué consiste entonces —se pregunta Gilson— la evolución de la Teología? Evidentemente no es la misma que la evolución de las ciencias. Cuando la ciencia o la filosofía cambian su visión del mundo, no cambia la intelección de la fe. No hay una adaptación de la teología a las filosofías que usa, de tal modo que si cambian éstas tenga que cambiar la teología; porque se haya superado en muchos aspectos la filosofía de Aristóteles, no quiere decir que la teología de

⁷ Por eso dirá Gilson que el filósofo pagano y el filósofo cristiano marchan de la misma manera, pero uno marcha a la aventura, mientras que el otro sabe adónde va. Cfr. GILSON, *Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin*, in *Mélanges Mandonnet* (Paris, 1930), t. I, p. 374.

⁸ GILSON, *Réflexions...*, op. cit., p. 372.

⁹ Cfr. GILSON, *Saint Thomas et la pensée franciscaine*, *Etudis franciscans* 38 (1926), 187-198. En este artículo, Gilson hace un estudio magistral de cómo partiendo de la fe se puede desarrollar una filosofía cristiana. San Francisco de Asís, con su rechazo de la especulación y su aceptación absoluta del Evangelio, pone las bases para que sus hijos Buenaventura y Scoto hagan una filosofía en donde las almas y las cosas son espejos en los que se refleja la imagen de Dios. Así, el mismo punto de partida —la fe, la vida de San Francisco— ha llegado en el pensamiento franciscano a San Buenaventura, Duns Scoto, Roger Bacon o Raimundo Lulio.

¹⁰ De spirit. creat. a. X ad 8m. Y más claramente dice en otro lugar: *Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit: quae vero invenit fidei nostrae adversae, in melius commutavit* (S. Th., 5, q. 84 a. 5 ad Resp.).

Santo Tomás haya quedado sobrepasada. Pero es que además, hay ciertas fórmulas que han quedado definitivamente adquiridas por la Iglesia y si bien en otro tiempo se podía discutir sobre ellas, hoy no porque se ha encontrado su fórmula correcta. Por eso, la medida y la norma de la evolución de la teología la da la Iglesia, única intérprete de la Palabra de Dios, que define y delimita la ortodoxia de la teología: *No hay ortodoxia en las ciencias de la naturaleza, pero sí la hay en la ciencia de Dios. (La Iglesia es) la única intérprete autorizada de la fe, único juez competente... Sus definiciones, decisiones y recomendaciones fijan las verdaderas posiciones allí donde se han adquirido, y orientan el esfuerzo de los teólogos para adquirir otras nuevas.*¹¹

Por eso la Iglesia ha recomendado vivamente la teología de Santo Tomás de Aquino. No es que la Iglesia se haya apropiado la filosofía del Doctor Común; la Iglesia no tiene ninguna filosofía propia porque su misión va mucho más allá: la Iglesia no tiene **soluciones cristianas** para problemas temporales. "La Iglesia no tiene solución cristiana del problema político; no es ni monárquica, ni republicana, ni siquiera demócrata..., no tiene solución *cristiana* del problema económico o social: no es capitalista ni socialista ni proteccionista ni librecambista... y sabe bien que la solución que se dé a cualquiera de estos problemas es provisional".¹²

Cuando la Iglesia ha recomendado a Santo Tomás de Aquino, no ha desautorizado al resto de las teologías: ya hemos dicho que todas ellas respetan el dato de fe revelado. Lo que hace —siempre según Gilson— es proclamar a Santo Tomás como teólogo oficial y no como filósofo; y esto es así, porque la doctrina del Santo es la que más acorde está con la Revelación, la que más inteligible hace la fe. No dice la Iglesia que sea esta la única teología, sino que es la mejor que conoce. No quiere decir que no pueda haber otra, sino que no conoce otra de momento; y esto dicho a lo largo de siete siglos, tiene un valor inmenso por más que muchos pretendan olvidarlo, negarlo o re-interpretarlo. Para sustituir la teología de Santo Tomás por una teología nueva, es preciso descubrir una interpretación más profunda, más sólida, más fiel y más verdadera que la suya de la Palabra de Dios¹³ y esto es lo que cuesta trabajo admitir en los círculos teológicos hoy imperantes. Gilson dedicó un artículo a desenmascarar las reticencias que desde el principio se dieron en contra de la encíclica *Aeterni Patris*¹⁴ en el que concluye diciendo

¹¹ GILSON, *La Sagesse...*, op. cit., p. 89.

¹² GILSON, *La Sagesse...*, op. cit., pp.82-83. "Todo lo que se hace en el tiempo, incluso para los fines y por los medios de la naturaleza, es dirigido, corregido y juzgado por la Iglesia en una luz de eternidad."

¹³ GILSON, *Les Tribulations de Sophie* (Paris, 1967), p. 50.

¹⁴ GILSON, *La paix de la Sagesse*, Aquinas 3 (1960), 28-46.

que sería deseable al menos una cosa: “abstenerse de adoptar una actitud de combate contra una doctrina que la Iglesia declara como suya”,¹⁵

* * *

Aunque tratadas con la rapidez que requiere nuestro caso, la importancia de estas notas de Gilson acerca del problema de la teología y el pluralismo teológico es grande a la hora de valorar y hacer balance de la situación de la teología doce años después de la muerte del filósofo. No ha cambiado ciertamente la consideración actual de la doctrina de Santo Tomás; es quizá por eso por lo que en ciertos ambientes extremadamente reducidos y que cuentan con muy pocos medios, se intenta desesperadamente reclamar una vuelta a Santo Tomás de Aquino y su teología en unos momentos en que no está de moda declararse discípulo del Doctor Común y decidido partidario de su teología. Es cierto que no encontraremos hoy día a nadie que con toda claridad rechace a Santo Tomás, como tampoco se encuentra fácilmente a nadie que rechaze los dogmas de la Iglesia, pero hoy en día se consigue mucho más por la vía de la puesta en duda y de la sugerencia, que por la de la clara negación. Pero lo cierto es que pese a las recomendaciones de la Iglesia oficial, Santo Tomás ha quedado desplazado. Este desplazamiento tiene lugar más en el orden de la praxis que en el teórico. Difícilmente se encuentra ya una Facultad de Teología en donde se reconozca sin dudas que la teología de Santo Tomás tiene plena actualidad en la Iglesia, y en la que no se presente la teología tomista como ejemplo de algo superado, poco menos que como una pieza más de un museo medieval. La teología, como veíamos que apuntaba Gilson, se ha dedicado a dejarse iluminar por las filosofías de la época —más que iluminar ella misma a esas filosofías— y pone en duda hasta las verdades de nuestra fe, con un lenguaje ambiguo que nunca podrá ser condenado por el Magisterio. De este modo, los sacramentos han quedado reducidos a su mínima expresión en la vida de los fieles; se cuestiona la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía,¹⁶ se habla del infierno como una *posibilidad real*, se estudia la Biblia más filológicamente que teológicamente,¹⁷ se pone en cuestión la divini-

¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶ Se dice que la terminología *substantia* y *accidente* ya no es válida en la teología de hoy, con lo cual se deja en el aire el dogma de la transubstanciación, término que por otra parte tampoco es aceptado.

¹⁷ “Porque rehúsa la autoridad de la Iglesia que es el mismo Cristo interpretando su palabra para nosotros, la teología protestante se ha refugiado en la filología como si, habiendo muerto El, la enseñanza de Nuestro Señor se redujera al sentido de algunas palabras una vez pronunciadas y definidas con la ayuda de las gramáticas y los diccionarios” GILSON, *La Sagesse et le temps*, op. cit., p. 90. Estas palabras de Gilson, son enormemente actuales, también para gran parte de la exégesis católica. Cfr. GILSON, *Constantes philosophiques de l'etre* (Paris, 1983), pp. 231 ss.

dad de Jesucristo, se duda de la virginidad de María, se habla de la doctrina de los concilios con un relativismo exacerbado y se dice que esas fórmulas eran producto de la época en que se formularon...

Podríamos seguir indicando ejemplos, que probablemente sólo servirían para que quien esto escribe sea acusado de exagerado; pero esta situación es real y muchos son los cristianos que la están sufriendo. Hablaba Gilson del momento actual diciendo que "no pedimos que se imponga el tomismo filosófico y teológico sin el cual uno puede salvarse, pero nos gustaría que no se destruyeran los símbolos en que se expresa la verdad que salva".¹⁸ Esto es más verdad hoy día que en los años en que lo escribió Gilson. Por eso es todavía más necesario que entonces volver al pensamiento auténtico de Santo Tomás; en él encontraremos el maestro seguro de la fe; nunca al teólogo de la duda, la ambigüedad o el lenguaje de doble sentido, táctica empleada por muchos teólogos de moda, como un Rahner por ejemplo, al que está vedado criticar so pena de verse automáticamente desplazado de los círculos vedettes de la teología, pero que ha dado lugar al desastre pastoral antes indicado, vaciando el contenido de la revelación para sustituirlo por un aluvión de doctrinas historicistas, idealistas y racionalistas que han destruido la fe de innumerables cristianos.¹⁹

Es la hora de volver a la pureza del pensamiento y la doctrina de Santo Tomás. Es hora de entender —como se entendió perfectamente en la Edad Media— lo que es el auténtico pluralismo teológico y lo que es el auténtico ecumenismo proclamado por la Iglesia: no una destrucción de lo ya creído y admitido por la Tradición, sino una evolución por comprender mejor y más profundamente la verdad de fe sin negarla y sin ponerla en duda. Esto es lo que intentó Tomás de Aquino y lo que la Iglesia nos recomienda que imitemos de él. "En esta incertidumbre, no veo más esperanza que una vuelta a la Sabiduría, hija y servidora de la fe, maestra de la verdad y juez inteligente del necesario discernimiento, pues si hubiera que admitir que la pastoral puede impunemente desligarse de la dogmática, ya no habría que temer lo peor, porque lo peor habría llegado ya."²⁰

PEDRO JAVIER MOYA OBRADORS

¹⁸ GILSON, *Les tribulations de Sophie*, op. cit., p. 162.

¹⁹ "A mi entender, Rahner utiliza muy bien una técnica que, con todo, es bastante vieja. Mejor que hablar claramente se insinúa, y en vez de negar en redondo prefiere problematizar las cuestiones, dejándolas en el aire; por lo demás, lo que niega más o menos claramente sobre el dogma en un lugar lo afirma en otro. Y luego lo de siempre: al dejar que los demás saquen las consecuencias evita, por un lado, el peligro de un posible rechazo oficial de su doctrina, mientras que, por otro, atrae a los que se encuentran más a gusto con las veleidades especulativas de las filosofías modernas, y con las componendas del mundo, que con las verdades de la fe". A GÁLVEZ, "El amor a la verdad" en *El amigo inoportuno* (Murcia, 1990), p. 75.

²⁰ GILSON, *Les Tribulations de Sophie*, op. cit., p. 169.

SOBRE LAS BASES ETICAS DE LA DEMOCRACIA

La necesidad de la ética en una concepción democrática de la sociedad se refleja en la amplia discusión en torno a la posibilidad de fundar una moral racional, que encontramos actualmente en el trabajo de filósofos del derecho, sociólogos y políticos.¹ En la medida que fue siendo superada la contienda iluminista en el progreso, se ha pretendido proponer una moral entendida como promoción de los valores aptos para regular los distintos campos del comportamiento humano, fundada en una especie de contrato social que garantice la estabilidad respecto a las consecuencias que pueden seguirse de un comportamiento personal y social indeseable.

Los valores democráticos emergen entonces como los más aptos para la consecución de un acuerdo común, por lo cual hoy día prácticamente todas las opciones políticas se presentan como democráticas, en cuanto promovedoras de la igualdad, la libertad, el pluralismo, la justicia, la participación, etc.

Enraizados en la dignidad de la persona humana,² estos valores remiten a la relación que hay entre la democracia —como en toda concepción política— y una cierta idea del hombre y de la vida ordenada en sociedad.

El reconocimiento de que existe una realidad, la dignidad humana, en la base de esos valores, es una conquista importante para la comprensión de la compatibilidad que hay entre la convicción de haber descubierto una verdad y la actitud de respeto hacia la libertad de las conciencias.

¹ Remitimos, para una visión de conjunto a los trabajos de V. POSSENTI, *Filosofia e società. Studi sui progetti etico-politici contemporanei*, Ed. Massimo, Milano, 1983; y F. MONGE, "Morale laica: una sfida?", en *Studi Cattolici*, 332 (1988), pp. 693-699.

² La gran mayoría de las Constituciones de países que adoptan una concepción política democrática explicitan esta fundamentación. Cfr. la Constitución de la República Italiana del 17 de diciembre de 1947, art. 3º; Ley Fundamental de la República Federal de Alemania del 8 de mayo de 1949, art. 1º; Constitución de la República Federativa del Brasil (1988), art. 1º; etc.

Por una parte, la defensa de la verdad no puede ser incompatible con ese respeto si, entre las verdades descubiertas, está la dignidad de la persona humana, con las libertades y derechos que la acompañan —libertad social y civil en materia religiosa, libertad de las conciencias: de pensamiento, de expresión, etc.; y derechos a la vida, a la educación, a la constitución de una familia, etc.— que deben caracterizar toda concepción democrática de la sociedad.³ Además, el simple hecho de considerar que no existe un mínimo de normas o valores comunes, que deban ser respetados por todos, es una postura que tampoco excluye la posibilidad de que en la práctica sean impuestas aquellas normas o valores que la mayoría o la minoría que detente el poder piense serán los más adecuados en determinado momento.

Por otra parte, cabría preguntarnos si es realmente posible ser coherente con la afirmación —¿o postulado?— de que la verdad no existe. En sentido absoluto, no, porque “no es posible pensar que la verdad de las proposiciones no exista. De hecho, el intelecto no puede pensar algo (y por coniguiente formular una proposición, un juicio), sin considerar que esto (el contenido de tal juicio) sea verdadero”. En tal caso “sería verdadera esta proposición: ‘no existe ninguna proposición verdadera’”. Por lo cual, “no se puede pensar en sentido absoluto que la verdad no existe”.⁴

Además, queda por resolver el interrogante: si cuando fundamos los contenidos de la democracia en una finalidad trascendente (llamémosle Dios, Trascendente, Absoluto, Ser, o como queramos), estaríamos atentando contra la libertad (¿de pensamiento?) de aquellos que no conciben algo más allá del hombre, ¿por qué la postura inversa no constituye una análoga falta de respeto a quienes defienden un “telos”?

Pensamos que la solución no hemos de buscarla, sin embargo, en el juego de la dialéctica, sino en la reflexión sobre la posibilidad del hombre de conocer una ética de la democracia y en la reflexión sobre si un derecho positivo fundado solamente sobre el pacto “no fundamentar, para no dividir” es eficaz a la hora de instaurar y proteger una sociedad democrática.

³ Es clara la doctrina de la Iglesia al respecto: “Todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo referente a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla. (...) Estos deberes tocan y ligan la conciencia de los hombres y (que) la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y a la vez fuertemente en las almas” (Concilio Vaticano II, *Decl. Dignitatis humanae*, n. 1).

⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Questiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 5, 5 y 3, en *Opera omnia*, vol. 14, Apud Ludovicum Vivès, París, 1875.

Aunque no podamos emprender esa tarea en el breve espacio propio de una comunicación, traemos a colación algunos aspectos de la ética tomista que, según nos parece, pueden prestar un gran servicio a la fundamentación filosófica de la democracia y a la consolidación de una sociedad democrática.

Los sistemas democráticos de la actualidad, al fundarse ordinariamente sobre la noción de dignidad de la persona humana, realizan una importante aproximación con el pensamiento ético y político⁵ de Santo Tomás.

El Aquinate estructura su ética sirviéndose de la razón, que a partir del dato empírico descubre la tensión estructural del ser humano a la perfección.⁶ Es decir, con la razón el hombre descubre un orden proveniente de su ser, que constituye para él un deber moral y por cuya realización alcanza su plenitud específica. Reconoce la existencia de una esfera puramente natural —luego, universalmente válida— de valores racionales y éticos, y su correspondiente dignidad, como señala Santo Tomás al dirimir sobre la cuestión de si los infieles pueden tener autoridad o dominio sobre los fieles: “el dominio y autoridad han sido introducidos por el derecho humano; la distinción, en cambio, de fieles e infieles pertenece al derecho divino. Ahora bien, el derecho divino, que procede de la gracia, no abroga el derecho humano, que se funda en la razón natural. Por lo tanto, la distinción de fieles e infieles, en sí misma considerada, no anula el dominio y jurisdicción de los infieles sobre los fieles”.⁷ La justificación de la autoridad política está, pues, en que ésta es expresión del derecho humano natural;⁸ o sea, la justificación del orden político la hemos de buscar en la naturaleza misma del hombre.

⁵ Nos referimos a la doctrina política de San Tomás, entendida no como programa de lucha y de acción, ni como complejo de decisiones sobre problemas históricos, ni como técnica de organización gubernamental y administrativa. Hablar del pensamiento político del Aquinate es referirse a su trabajo de recolección —y profundización— de lo que la filosofía pagana y la cristiana han señalado sobre las relaciones entre persona y sociedad, libertad y autoridad, derecho y deber, mando y obediencia. Desde esa perspectiva, señala Passerin d'Entreves que, si bien Santo Tomás no nos haya dejado una exposición completa y sistemática de la filosofía política, “es bastante fácil reconstruir en sus grandes rasgos la estructura orgánica de la filosofía política tomística, con la condición de que se tengan presentes siempre los motivos fundamentales que la han inspirado, el problema central alrededor del cual se desarrolla. Tal problema es el del valor y de la justificación de la vida política” (A. PASSERIN D'ENTREVES, “Il valore del pensiero politico di S. Tommaso”, en VV.AA., *S. Tommaso D'Aquino. Scritti Politici*, Ed. Massimo, Milano, 1985, pp. 7-29).

⁶ Cfr. L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di San Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma, 1987.

⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 10, a. 10.

⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, cap. 80; *S. Th.*, I, q. 105, a. 4; *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 2; *De regno*, lib. I, cap. 3.

En otras palabras, en la filosofía política del Santo, el hombre, animal social, necesita la vida en la "polis" para el debido despliegue de sus potencialidades,⁹ pero la vida ordenada en sociedad no es más que un aspecto de su realización personal.

Por eso, las exigencias ontológicas de la propia naturaleza, que la razón es capaz de conocer y formular como el deber-ser humano, son regla no sólo para el obrar moral individual, sino que también obligan a los actos de la autoridad política y de las sociedades intermedias.

De modo semejante a ese aspecto de la doctrina tomista, cuando apoyamos nuestra concepción democrática de la sociedad en la igual dignidad de todos los individuos que la componen, admitimos que hay algo por lo cual cada uno de ellos es digno, hay un campo que le pertenece. Incluso los sistemas democráticos que se cierran a la posibilidad de fundamentarse sobre la autoridad del derecho natural, se sirven de la noción de dignidad como punto de referencia último del propio sostenimiento. En ellos, el reconocimiento de una dignidad propia de la persona se traduce en la delimitación de unas exigencias comunes, que constituyen un deber-ser para la actuación tanto del ciudadano como de las instituciones políticas. La noción de dignidad sirve hoy día a los sistemas democráticos como valor fundante de los derechos y deberes que encaminan a la perfección del hombre en cuanto ciudadano.

Cabría sin embargo preguntarnos qué diferencias hay entre un planteamiento y otro, es decir, si es lo mismo, en términos de consolidación de una sociedad democrática, el hecho de fundamentarla en la noción de persona humana o bien en la de dignidad.

En principio las diferencias entre una u otra posición no son esenciales, ya que, como bien señala Millán Puelles, la expresión "dignidad de la persona" viene a ser un pleonismo cuyo fin estriba en subrayar la especial importancia de un cierto tipo de entes. "Persona" viene de *personare*, que significa "sonar con fuerza", resonar, y "dignidad" indica la preeminencia por la que algo resalta entre otros seres por razón del valor que le es exclusivo o propio.¹⁰ Sin embargo, cabría también responder a la cuestión a través de dos importantes precisiones: señalando que no habrían diferencias esenciales entre

⁹ Necesita primariamente la sociedad familiar, indispensable para el nacimiento y educación, y necesita de la sociedad política. Cfr. *In Eth.*, I, léc. 1, n. 4; *De regno*, lib. I, cap. 1.

¹⁰ Cfr. A. MILLAN PUELLES, *Léxico filosófico*, Ed. Rialp, Madrid, 1984, p. 457.

los dos modos de fundamentación, a condición de que se entendiera la dignidad como un dato ontológico; y subrayando el frágil equilibrio de un sistema que se fundara en una concepción de la dignidad que no fuera más allá del consenso y las leyes civiles.

Decir persona implica —en el caso del hombre— naturaleza racional, que se traduce en conocimiento intelectual y querer libre. Así la persona es el ser más eminente, el más perfecto en toda la realidad de este mundo;¹¹ mientras los demás seres tienen únicamente un simple valor de medios, la persona, por el contrario, es de suyo —en sí misma— un fin: algo dotado de ese valor intrínseco que se denomina dignidad.¹² Ahora bien, puesto que se refiere al modo de ser, se sigue que la dignidad personal no es una preeminencia que se adquiere por razón de alguna actividad. De ahí que, en una política de promoción del respeto y defensa de la dignidad humana, adquiera particular importancia la distinción entre la dignidad ontológica de la persona humana y su dignidad moral.

De hecho, la mayoría de los documentos internacionales sobre los derechos humanos se fundan en la dignidad de la persona,¹³ reconociendo de este modo una dignidad ontológica, entendida como ordenación, por el conocimiento y la voluntad libre, a autotranscenderse, llegar a ser algo más de lo que se es.

Hay que subrayar, sin embargo, la insuficiencia de la apelación a la dignidad humana cuando ésta se reduce a la constatación de que hay algo —inteligencia y voluntad libre— que tenemos en común todos los hombres. Insuficiencia desde el punto de vista científico, ya que si se admite la dignidad como valor correspondiente a los seres abiertos al conocimiento y al amor, no puede ser racional la decisión de no afrontar el discurso acerca de la verdad sobre el hombre. Renunciar a discernir y a valorar, sería, en este caso, como si un médico renunciara a distinguir el estado de salud (y lo que se necesita para mantenerlo) de las situaciones patológicas (con las causas que las generan y los medios para combatirlas), limitándose a describirlas; por el contrario, el médico distingue y esa distinción implica

¹¹ *Perfectissimum in tota natura* (SANTO TOMÁS de AQUINO, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3).

¹² I. KANT, *Innere Wert, d.i. Würde*, cfr. *Fundam. de la Metaf. de las Cost.*, sección 2.

¹³ Cfr. la Declaración Americana de los derechos y deberes del hombre, del 2 de mayo de 1948, preámbulo; la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, del 10 de diciembre de 1948, preámbulo y art. 1º; el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, del 16 de diciembre de 1966, parte introductoria; la Declaración de los Derechos del Niño, O.N.U., 20 de noviembre de 1959, preámbulo; el Pacto de San José de Costa Rica, O.E.A., del 22 de noviembre de 1969, arts. 5, 6 y 11.

la prescripción de los remedios.¹⁴ La razón práctica tiene capacidad confutativa ante comportamientos y sistemas teóricos que reconoce como erróneos, por lo cual renunciar a discernir y valorar sería renunciar a entender el hombre, aquello que lo realiza y aquello que lo degrada, con un irracionalismo sobre los fines, derivado del escepticismo relativista.¹⁵

En ese sentido, es evidente la mayor precisión que encierra la filosofía democrática cuando se sirve de la noción de persona,¹⁶ que implica la designación de un yo conciente de sí, de su subjetividad frente a todo lo demás.¹⁷

Insuficiencia también en lo que se refiere a la consecución de la vida democrática, pues para la comprensión del carácter inviolable de la dignidad humana y para su efectivo respeto, no basta entender la noción de dignidad en relación con el hecho de que cada uno es un fin para sí mismo, y por tanto no puede ser convertido por otro en instrumento para otros fines. Desde ese punto de vista, solamente podríamos llegar a establecer normas de respeto mutuo y constituciones que codifiquen estas normas, a modo de una complicidad de la especie "homo sapiens" frente al resto del mundo. Sin embargo, no podríamos deducir ningún argumento concluyente contra las formas de opresión que se hicieran respetando las normas establecidas por el derecho positivo.¹⁸ En esa línea se inscriben, por ejemplo, las puntualizaciones que hace Juan Pablo II en la encíclica *Centesimus Annus*, referentes a la cuestión ecológica y a las llamadas "ecología humana" y "ecología social".¹⁹

El carácter inviolable de la dignidad postula el reconocimiento del valor del hombre "en sí", pero no únicamente de su valor "para los hombres". Es este importantísimo aspecto el que según nos parece, queda salvaguardado en la concepción tomista de la sociedad, en la cual la persona es la clave del orden político-social, y que en

¹⁴ Cfr. U. GALEAZZI, *L'etica filosofica in Tommaso D'Aquino*, Ed. Città Nuova, Roma, 1989, p. 52.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Persona es *suppositum rationale vel spirituale* (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Un. Verbi Inc.*, I; cfr. *S. Th.*, III, q. 16, a. 12 ad 2 y I, q. 29, a. 1 ad. 2).

¹⁷ "En rigor, la persona no se identifica con la conciencia actual, como han pretendido Günther y antes Descartes, Locke y Kant, sino con la 'substancia' intelectual espiritual, con la sustancia capaz de tener conciencia de sí, aunque, de hecho, accidentalmente estuviese privada de ella. El constitutivo esencial de la persona no es la conciencia misma, sino la substancia espiritual, de donde aquella brota connaturalmente como desde su raíz causal" (O. N. DERESI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 4ª ed., EDUCA, Buenos Aires, 1980, p. 278).

¹⁸ Cfr. R. SPAEMANN, *Das Natürliche und das Vermöngftige*, Piper Verlag, München, 1987, pp. 87-88.

¹⁹ JUAN PABLO II, Enc. *Centesimus Annus*, nn. 37-39.

cambio puede venir a menos en las democracias que tienen a la noción de dignidad como término último de su fundamentación.

El valor del hombre "en sí" significa apertura a la trascendencia,²⁰ lo cual implica la idea de fin, "telos", que es el único postulado capaz de prescribir al individuo humano la ilicitud de someter su dignidad al poder de otro hombre. Entender a cada hombre como un fin en sí, en relación individual con un Absoluto, es premisa necesaria para concluir que nadie tiene derecho a juzgar si otro hombre posee o no los rasgos fundamentales de la personalidad.²¹ Esto es de radical importancia para el reconocimiento, promoción y protección de los derechos humanos.

La apertura a la trascendencia es también lo que funda la dignidad moral, en cuanto que determina la inviolabilidad del deber de cada uno a desarrollar libremente sus facultades específicas. La afirmación según la cual todo agente actúa por un fin²² se pone como "fundamento de la ética precisamente porque sólo si existe un fin inscripto en la naturaleza del hombre se podrá hablar de un 'faciendum', de algo que el hombre 'debe hacer' "²³ para realizarse, para actualizar la tensión estructural a la perfección, derivada de su racionalidad.

Concluimos, subrayando que el recurso a la noción de dignidad humana es un paso importante para la definición de un proyecto ético para la democracia, en cuanto que trae en sí el contenido antropológico esencial para la construcción de una vida socio-política justa, es decir, humana. Pero, hemos de añadir que "una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Requiere que se den las condiciones necesarias para la promoción de las personas concretas, mediante la educación y la formación en los verdaderos ideales, así como de la 'subjetividad' de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad. (...) Si no

²⁰ Señala Santo Tomás que el hombre se asemeja a Dios más que las otras criaturas, porque tiene alma (cfr. *In Symb. Apost.*, a 1, inmaterial y subsistente. Es por el alma espiritual que el hombre es "capaz" de Dios, porque sólo ella puede conocerle y amarle explícitamente" (*De Veritate*, q. 22, a. 2 ad 5).

²¹ La personalidad "pertenece necesariamente a la perfección y a la dignidad de una cosa en cuanto que a la perfección y dignidad de esa cosa le pertenece el existir por sí misma, que es lo que se entiende con el nombre de persona" (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 2, a. 2 ad 2).

²² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 1.

²³ S. VANNI ROVIGHI, "C'è un'etica filosofica in San Tommaso d'Aquino?", in *Atti del Congresso Tomistico Internazionale*, 5, *L'agire morale*, Ed. Domenicane Italiane, Napoli, 1974, p. 143.

existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia".²⁴

Permanece, pues, el desafío a la filosofía —concretamente a la filosofía política— de no cerrarse en sí misma, en nombre de una aparente paz social, más o menos fácil, sino dar lo mejor de sí cumpliendo su misión de búsqueda de la verdad, sin detenerse al comprobar que esta búsqueda conduce necesariamente a una verdad que trasciende la finitud de la vida humana.

MARÍA APARECIDA FERRARI

²⁴ JUAN PABLO II, Encíclica *Centesimus Annus*, n. 46.

INDIVIDUO Y SOCIEDAD * EN DUNS SCOT Y EN TOMAS DE AQUINO

Si la sociedad es un cierto todo constituido por una pluralidad de individuos humanos relacionados por una acción conjunta hacia determinados objetivos comunes, y, a su vez, que no se da en la realidad sin la ingerencia de los hombres, convengamos en que la concepción de ese todo dependerá de cómo conceptuemos la índole de las partes en el todo, el tipo de unión y los objetivos que necesariamente incidan en la relación entre el todo y las partes. Sin duda, siendo los hombres como tales, realidades dadas independientemente de sus acciones, aquella conceptualización también exigirá una perspectiva de tratamiento no sólo ontológica sino también funcional del todo social. En verdad, y así lo atestiguan los estudios de los problemas sociales, es muy diferente la respuesta si la misma se agota en el ser de los que se unen, o si no se trascienden las acciones individuales para entrar en la órbita de un concepto preciso de "acción común".

Elaborar este asunto muy particular en *John Duns Scot* no es tarea fácil y varias son las razones aducidas por sus principales comentaristas contemporáneos. 1) La interpretación de la filosofía escotista ha sido una de las "cruces" de la historia doctrinal;¹ 2) sólo uno de los veintiséis volúmenes de su obra completa atiende a problemas éticos y políticos;² 3) pues en realidad la tarea de D. S. es más teológica que filosófica, e incluso la filosofía es admitida por razones y fines teológicos;³ 4) por último, la carencia de un tratado especial sobre sus

* Leído en la XVI Semana Tomista: *Hombre y sociedad*, Buenos Aires, 11-14 de septiembre de 1991.

1 G. LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, II— Secteur social de la scolastique, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1958, pp. 214-6.

2 C. R. S. HARRIS, *Duns Scot*, Vol. II, The Humanities Press, New York, 1959, p. 305.

3 E. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952, pp. 18-19.

ideas socio-políticas, ligada a la complejidad de su pensamiento, reafirma en este asunto el acierto de la denominación que mereciera de *Doctor Subtilis*.

Ahora bien, más allá de las necesarias advertencias de tales comentadores sobre el peligro de incurrir en confusiones interpretativas, en especial respecto del pensamiento social de D. S. por las razones aducidas, y, sobre todo, evitando la tentación de extender las consecuencias posibles, filosóficas e históricas de su doctrina, podemos partir y apoyarnos en algunas elaboraciones que son ciertas e insoslayables. Además, y teniendo en cuenta mi reflexión inicial, en el caso de D. S., es su concepción del individuo humano en cuanto tal, la que marca las pautas racionales para interpretar la sociedad escotista y por ende la relación entre el individuo y la sociedad. Sin duda, tal enfoque es solidario de una ontología en lo que hace a las nociones de ente y bien, orden y ley.

INDIVIDUO

Por el carácter de una comunicación como ésta, es imposible analizar con detenimiento la noción escotista de *individuo*, pues tendríamos que seguir los pasos de su determinación del principio de individuación, empresa nada simple ni directa, y que implicaría desarrollar toda su ontología. Me limitaré a indicar dichos pasos aproximando algunos textos que entiendo capitales.

1. *Ente es lo más común y universal* que pueda detectarse en cada individuo y puede ser predicado tanto de Dios como de las creaturas. Tal "*ens communissime*" ha de ser entendido como un "*genus commune metaphysicum*" que incluye el "*ens in se sive purum*" y el "*ens habens esse*". Este último es el "*genus logicum*" que se divide en los diez predicamentos.⁵

⁴ Si bien la interpretación que ofrece B. LANDRY (*Duns Scot*, Alcan, Paris, 1922), no es nada benévola, por el contrario suficientemente ácida, coincide con los demás comentadores en que "Duns Scot n'a consacré aucun traité special a la exposé de ses idées politiques, aussi ne pourrons-nous donner un exposé complet des droits du Prince", p. 236. LAGARDE, *Op. cit.*, p. 248, "Il faut plutôt que les quelques pages de Scot où se trouvent abordés par incidence les problèmes politiques sont un nouveau témoignage des antinomies dont son oeuvre fourmille".

⁵ "Et sic accipiendo genus, ens communissime acceptum, ut continet Creatorem et creaturam, est genus: non quidem genus de illis praedicamentis, quia illa sunt genera logi-

2. En el orden epistemológico, el ente *es predicado univocamente* de Dios y de las creaturas en cuanto es lo más común que se extiende a todo lo que no incluye contradicción.⁶ La univocidad del ente ha de ser interpretada estrictamente en un sentido lógico (“unitas praedicationis”) pues la unidad de atribución del ente es una unidad analógica (“unitas analogica”)⁷ que admite distinciones ontológicas. Esto nos conduce a una de las partes más oscuras de la concepción escotista que es la noción de los modos intrínsecos del ente (“modi intrinseci”) por los que se “contraen” y “determinan” las variadas realidades que incluye el ente comunísimo.⁸

3. A partir de la noción comunísima de ente se van sucediendo estos distintos modos o formalidades que determinan a cada individuo hasta llegar a la última actualidad de la forma en que surge la “entitas singularis”, que los escotistas llaman *haecceitas*, la “esteidad”, la propiedad de ser “éste” y no “otro”. La “haecceitas”, por lo tanto, es formalmente distinta de la esencia o naturaleza y posee una unidad propia pero distinta de la de la unidad universal de la “natura”, y como unidad concreta del singular, menor que la unidad numérica.⁹

4. Entre la “esteidad” y la naturaleza se da una distinción en la cosa real (“distinctio a parte rei”) no meramente lógica ni tampoco

calia... sed genus metaphysicum; quod non dicit rem aliquam communem, sed dicit aliquod per se et primo convenire alicui: aliis autem per quamdam participationem illius.

Hoc nomen est communissime acceptum... dividitur prima sui divisione in ens quod non est nisi purum, quia nihil dicit praeter esse; et per hoc est primum, unum, et simplissimum, cuiusmodi est Deus, qui est extra omne genus praedicamenti... et in ens cui convenit esse, sive quod habet esse... ita quod res cuiuslibet praedicamenti... nominat quid compositum ex esse latissimo et communissimo et aliquo peculiari”, *De Rerum Principio*, q. 19, n. 3.

6 “Ens ergo vel ‘res’ isto primo modo accipitur omnino communissime, et extendit se ad quodcumque quod non includit contradictionem”, *Quodl.* 3, nn. 2 y 3. “Conceptum univocum dico, qui ita est unus, quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negandum ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio syllogistico, ut ‘extrema unita in medio sic uno, sine fallacia equivocationis concludant inter se unum”, *De Rer. Princ.* I, dist. 3, q. 2, n. 5.

7 “Aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali, sive unitate propria singularis... Licet numquam sit realiter sine aliquo istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis”, *Op. Oxon.* II, dist. 3, q. 6.

8 “Concedo quod iste conceptus dictus de Dei et de creatura in quid contrahitur per aliquos conceptus dicentes quale contrahentes. Sed ipse conceptus dictus in quid non est conceptus generis nec illi conceptus dicentes quale sunt conceptus differentiarum; quia iste conceptus quidditativus est communis ad finitum et infinitum, quae communitas non potest esse in conceptu generis. Isti etiam conceptus contrahentes dicunt modum intrinsecum ipsius contracti, et non aliquam realitatem perficientem illud”, *Op. Oxon.* I, dist. 8, c. 3, n. 26.

9 “Quodlibet commune et tamen determinabile, potest distingui, quantumque sit una res, in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa. Sed haec est formaliter entitas singularis, et illa est entitas naturae formaliter”. *Op. Oxon.* II, dist. 3, q. 6, n. 15. “Aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali, sive unitate propria singularis”. *Ibid.*, q. 1, n. 7.

real sino *formal*, porque se distinguen no como conceptos, no como cosas separadas, sino como diferentes momentos de una misma cosa. Por lo tanto la "esteidad" consiste en la última realidad del ente ("ultima realitas entis"). La naturaleza no es ni universal ni singular, sino un modo susceptible de existir en muchos individuos, por lo que en el individuo concreto cabe distinguir, *la* materia y *esta* materia, *la* forma y *esta* forma, que en su unidad sustancial constituye *este* individuo.¹⁰

5. La "esteidad" no añade una cualidad de determinación al individuo sino que está dada en la misma esencia específica. "Ista unitas realis... non est differentia universalitatis" (Rep. Par. II, dist. XII, q. 8, n. 8). "Haecceitas est numero haec essentialiter" (Ibid. n. 13). La "haecceitas" como "ultima realitas entis" no es el último principio de información sino la determinación numérica de la forma y de la materia del compuesto, como *esta* forma y *esta* materia.

6. Puede decirse que la ontología escotista es solidaria y consecuente de su *punto de partida epistemológico*, a saber que el objeto propio del intelecto no son las esencias posibles sino lo real existente, pues las esencias universales ni están separadas de las cosas ni del ser divino y nos son accesibles a los sentidos. El conocimiento espiritual no consiste en una abstracción del universal sino en distinguir en cada individuo lo propio de lo común y esto nos es accesible por los sentidos.¹¹ El intelecto capta directamente lo universal y lo individual inevitablemente unidos en lo real. Cada concepto es una formalidad realmente discernible en las cosas y siendo la "haecceitas" una tal formalidad, resulta una modalidad ontológica a la que le corresponde un concepto mental. El conocimiento de lo particular, además, precede el de lo universal pero como un conocimiento confuso y vago que se esclarece cuando son conocidas las determinaciones universales de las esencias. El conocimiento perfecto lo es del universal concreto.

¹⁰ "Dico quod sicut compositum ingenere habet in se partes, materiam et formam, et materia potest concipi sub ratione universalis similiter forma et compositum.... quidquid potest concipi ut universale, illud non est de se hoc, cum potest sic concipi, est de se haec, ideo in materia est natura et haec proprietas et similiter in forma et similiter in composito. Et formaliter natura non est formalitas quae est incommunicabilis, nisi denominative, tamen in composito est formalitas quae est incommunicabilis, quae est incommunicabilis; igitur sunt sex entitates in composito per identitatem unitive", *Rep. Par.*, II, dist. 12, q. 8, n. 8.

¹¹ "Cognitio particularis, et tamen est una actio sensus et intellectus in praedicta apprehensione actualitatis existentiae rei, quia actio intellectus circa huiusmodi existentiam rei actualem non potest a sensu particulari separari", *De Rer. Prin.*, q. 3, a. 2, n. 21.

7. "Scot —concluye Lagarde—¹² ha unido con una rara maestría universalismo e individualismo, racionalismo y realismo". Además, y relacionando su pensamiento ontológico con su principal preocupación teológica, de dar respuesta a lo necesario y a lo contingente, a la creación y a la Providencia y sobre todo de salvar la Libertad divina, "el universo escotista —continúa Lagarde—, se presenta entonces como el efecto contingente y mudable de una volición contingente pero inmutable. La libertad de Dios se extiende tan lejos como lo permite la naturaleza del ente. Dios puede todo mientras no implique contradicción".

INDIVIDUO Y ORDEN

Por este bosquejo de la doctrina ontológica de D. S., puede concluirse con Harris¹³ que "es imposible deducir un orden ontológico de la mera noción de ente *a priori*, podemos sin embargo obtener *a posteriori* la articulación del plan de las cosas arguyendo desde lo finito a lo infinito, desde lo causado a lo incausado, de lo imperfecto a lo perfecto".¹⁴ Además, la naturaleza siendo lo más común e indeterminado, e.d. lo menos individual del ente, como algo que no es ni universal ni singular ("universale a parte rei"), resulta un "motivo" suficiente, según D. S., para explicar la individuación, pero, simultáneamente, para insertar a los individuos en el orden.

D. S. distingue tres tipos de órdenes, el de las entidades metafísicas, el de las sustancias individuales y el propio del hombre, que están regidos por la ley de *composición*, que alude al orden esencial en la estructura de cada ente y la ley de *dependencia* entre los entes y lo que les es exterior. Es el orden de dependencia al que alude el problema que planteo y es el punto más antinómico en la propuesta escotista. En lo que respecta a las entidades metafísicas, la dependencia se deduce esencial y rigurosamente de su naturaleza, mientras que en los otros dos casos su *singularidad* los *aisla* por lo que se opera un mecanismo "a posteriori" de *conformación*. Las sustancias individua-

¹² *Op. Cit.*, pp. 235-6.

¹³ *Op. Cit.*, p. 69.

¹⁴ "Quamvis entis sunt plurimae passiones, quarum consideratio valeret ad propositum persequendum, tamen de ordine essentiali tanquam de medio fecundiori prosequatur", *De Primo Principio*, ad init.

¹⁵ "Omnis relatio realis non mutua nec aequiparantiae, vel est quaedam dependentia, vel requirit dependentiam relati ad illud ad quod refertur", *Op. Oxon.*, I, dist. 30, q. 2.

les, en general, se someten a la ley de *jerarquía* de las especies y de *igualdad* de los individuos en la especie¹⁶ como preceptos contingentes derivados de la Libertad divina con los que los singulares siempre se conforman, por lo que entre las esencias y los singulares media la ley divina para que en éstos se articule el orden de aquéllas.¹⁷

En el caso del hombre, el planteo agudiza la *soledad* ontológica. En las sustancias individuales fuera del hombre, si bien la dependencia no se deduce esencialmente, sin embargo se conforman siempre y necesariamente a los preceptos divinos del orden; en el hombre desaparece toda dependencia esencial que es reemplazada por el asentimiento libre al orden, lo cual ocurre por tres razones. *Primero*, porque es un compuesto de cuerpo y espíritu en que la índole del espíritu exige acentuar su indivisión.¹⁸ *Segundo*, porque es persona, y la "personidad" es "última solitud", e.d. rechaza toda fuerza de atracción por otro ente absoluto.¹⁹ *Tercero*, por su libertad, que acentúa la independencia de la persona, aunque desde aquí se indica una cierta solución: "Licet non sit aptitudo talis naturae ad dependendum, est tamen *aptitudo obedientiae*: quia natura illa est in perfecta obedientia ad dependendum per actionem agentis supernaturalis".²⁰

En consecuencia, por la índole de la persona humana, su inserción en el orden no es resultante de una inclinación de las tendencias de su propia naturaleza, sino una determinación positiva de su voluntad libre, lo que, en contrapartida, implicará desde el orden moral el sustentar las exigencias morales en exigencias contingentes y sucesivas de la naturaleza humana, libremente elegidas por la Voluntad divina. Una vez más, constreñido por una noción negativa de ente ("Cui non repugnat esse") y obligado a salvaguardar sobre todo la omnimoda Libertad divina, el Supremo Providente es una Voluntad Suprema que elige las exigencias naturales que su Razón dicta.²¹

16 "Quodlibet (creatorum) est potentiale ad istam formam quae est ordo, ut scilicet habeat ordinem ad aliam partem et hoc, vel secundum *eminentiam* quae est in naturis diversis in universo, vel secundum *aequalitatem*, quia ordo est partium dispariumque rerum dispositio secundum Augustinum, vel secundum *actionem et passionem, sive secundum causalitatem*; et ideo quodcumque agens creatum producat effectum ita potentiale est quia ad ipsum et ad effectum potest consequi ordo inter ea", *Op. Oxon.*, I, dist. 30, q. 2, n. 19.

17 "Ordo est parium impariumque rerum unicuique loca sua distribuens congrua dispositio, ab illo actem Agente qui principaliter intendit ordinem...", *Op. Oxon.*, II, dist. 3, q. 6, n. 10.

18 "Licet substantia materialis non sit ex se divisa in partes eiusdem rationis, tamen ipsa non est de se indivisibilis in partes tales", *Op. Oxon.*, II, dist. 3, q. 6, n. 8.

19 "Ad personalitatem requiritur solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae" *Op. Oxon.*, III, dist. 1, q. 1, n. 17.

20 *Op. Oxon.*, III, dist. 1, q. 1, nn. 6-7.

21 "Voultas divina quae est prima regula omnium agibilium et omnium actionum

La ley natural no está sustentada ontológicamente en un orden de tendencias naturales a connaturales fines perfectivos, cuanto en una participación de la ley eterna concebida a modo de ley positiva. Todo se deduce de la libérrima Voluntad divina que, si bien posee una "potentia ordinata" a las naturalezas por El creadas y al orden por El establecido, por su "potentia absoluta" puede querer todo lo que no implique contradicción.

INDIVIDUO Y SOCIEDAD

Las nociones escotistas presentadas de *individuo* y de *orden*, como acoté al comienzo, trazan por sí ciertas líneas de respuesta al problema social, tanto en lo que respecta a la estructura del todo social como a la dinámica y exigencias y que determinan su índole propia.

La noción del individuo personal como *ultima solitudo* y las de orden y orden moral concebidas fuera de las naturalezas en cuanto tales, pues resultan de determinaciones positivas de la libérrima Voluntad divina, obstaculizan la posibilidad de explicar al todo social como "aquel todo que algo añade a la simple unidad de agregación", según pareciera su preocupación en *Op. Oxon.* III, d. 2, q. un.²²

1. *Sociabilidad natural.*

D. S. distingue el estado de inocencia del estado de naturaleza caída para explicar el origen de las formas sociales. En el estado de inocencia, la sociedad familiar era la única prescrita por naturaleza, pues es de ley natural la obediencia a la autoridad paternal.²³ Fuera de la sociedad familiar, se daba una convivencia pacífica sin requerir de autoridad alguna porque no se exigía nada que los ligara espe-

et actio divinae voluntatis ex qua est prima regula, est prima rectitudo. Ex hoc enim quod aliquid competit voluntati divinae est rectum, et quamcumque Deus possit habere absolute est recta, sed quodlibet quod non includit contradictionem, non repugnat voluntati divinae absolute; igitur quidquid Deus faciat vel agat, erit rectum et iustum", *Op. Oxon.*, IV, dist. 46, pp. 8-9.

²² "Toto quod est vere unum, necesse est Totum esse aliud ens ab omnibus partibus et conjunctim et divisim; quia Totum per se unum, est magis unum quam unum per accidens; et quia congregatio partium dicit majorem unitatem quam ens per accidens; quia quaecumque partes ponantur simul, si nihil sit rei nisi hoc et hoc, non erit major unitas quam lapidum in sacco", *Op. Oxon.*, III, dist. 22, q. un.

²³ *Op. Oxon.*, IV, dist. 6, q. 10, n. 12.

cialmente unos a otros, pues tal convivencia se fundaba en el sólo respeto mutuo de las autonomías individuales.²⁴ El estado de caída introdujo el desorden y la discordia por lo que fue necesario instituir *de común acuerdo* una autoridad que reordenara a los que no estaban ligados por lazos familiares.²⁵

¿Es posible hablar de sociabilidad “natural” ante un concepto así recortado de tendencias necesarias? ¿Puede hablarse del hombre como naturalmente social si se excluye de la naturaleza la sociedad que atiende al bien común “más perfecto” según su propia calificación del bien de la sociedad política?

2. *Bien común.*

Si en los todos prácticos el fin es especificativo extrínseco, en el caso del todo social su conceptualización dependerá de la idea que se ofrezca de bien común. No encontramos en D. S. un concepto de bien común como algo específicamente diferente de la mera suma de los bienes particulares. Más que un *bonum communitalis* es un *bonum communicantis*, e.d. que tiene *comunidad de continencia eminente*.²⁶ En consecuencia, en el bien común se armonizan los bienes particulares para que no se dificulten ni entorpezcan. No es de la índole del bien común que exija un sujeto dinámicamente apropiado, cuanto la armonía de los bienes particulares sustentan la necesidad natural de la vida en común. “*Congruam et pacificam conservationem et necessariam sustentationem*”.

La naturaleza más bien opera en salvaguarda de las autonomías individuales que en la determinación de la sociedad como un todo de

²⁴ “In civitate enim vel terra congregebantur primo multae gentes extraneae et diverae, quarum nulla tenebatur alteri obedire, quia nullus habuit auctoritatem super alium, et tunc ex mutuo consensu omnium propter pacificam conservationem inter se habendam potuerunt eligere unum ex eis principem, cui in omnibus solum dum ille viveret, ut subditi obedirent, vel quod sibi et suis succedentibus legitimis subessent, secundum condiciones quales vellent, sic vel sic, ut diversi modo tenent principatum, quia quidam tantum ad vitam, quidam per successionem”, *Rep. Part.*, IV, dist. 15, q. 4, n. 11.

²⁵ “Secunda respicit cohabitantes quantumcumque nulla consanguinitate vel propinquitate conjunctos; utpote si ad civitatem aliquam aedificandum vel habitandum occurrerent extranei aliqui, videntes se non posse bene regi sine aliqua auctoritate, poterant concorditer consentire ut vel uni personae, vel communitati committerent illam communitatem, et uni vel pro se tantum et successor eligeretur sicut ipse, vel pro se et tota sua posteritate. Et ista auctoritas politica, ut patet, justa est, quia juste potest quis se submittere uni personae vel communitati, in his quae non sunt contra legem Dei, in quibus melius potest dirigi per illum cui se submittit, quam per se ipsum.” *Op. Oxon.*, IV, dist. 15, q. 2, n. 6.

²⁶ “Continens omnem actualitatem possibilem; continens omnem bonitatem possibilem; continens omnem perfectionem possibilem.” *De primo principio*, c. 3.

orden apropiado para alcanzar un bien de naturaleza diferente de la mera suma de los bienes particulares.

Además, si conectamos tal concepción con la doctrina escotista del orden natural, que es más bien un orden de exigencias derivadas de preceptos divinos, no pareciera que el carácter natural de la familia pueda ser interpretado propiamente en términos de sociabilidad "natural". En verdad, la adscripción de la familia en la naturaleza es consecuente de la ley natural (*natural* en el sentido apuntado) que obliga a la obediencia a los padres.

3. *Autoridad política.*

La misma concepción sobre el origen de la sociedad política refluje en el origen de la autoridad política, lógicamente, e.d. se hace con relación a la pérdida del estado de inocencia, momento en el que el comunismo inicial de bienes se vuelve injusto al desaparecer la concordia original y requiere "*autoritate concordi vel communis consensus*". De ahí que la autoridad política se ejerza sobre "extraños", sea que aquélla resida en una persona o en la comunidad y su legitimación proviene *ex communi consensu et electione ipsius communitatis*.²⁷ En otros términos, la sociedad política resulta ser *concordia discordantium* y su autoridad surge *per electionem ab illis extraneis*.²⁸

Sin duda que este procedimiento echa mano de un *contrato social* entre los "extraños y diversos" que se congregan en cierta comunidad. Cuál sea el alcance del *contrato* y que consecuencias epistemológicas ha determinado en autores posteriores como Hobbes, Locke, Rousseau, no puede ser abordado en esta oportunidad. Lo que sí cabe precisar es que la formulación del contrato no se presenta como un hecho histórico, sino como un recurso explicativo de la naturaleza de la sociedad política, urgido por el callejón sin salida al que lo condujo: a) el concepto negativo de ente ("*Cui non repugnat esse*"). b) La soledad ontológica de la persona humana. c) La peculiar "naturalidad" del orden dado y del orden moral. d) Especialmente, la reducción del bien común a la utilidad de una armonía de bienes particulares.

²⁷ *Op. Oxon.*, IV, dist. 15, q. 2.

²⁸ *Rep. Par.*, IV, dist. 15, q. 2, n. 11.

DUNS SCOT Y SANTO TOMAS DE AQUINO

1. Las precisiones señaladas en el párrafo anterior funcionan como cuatro pilares ontológicos en que se sustenta la respuesta escotista a la naturaleza de la sociedad. La primera observación que puede hacerse es con referencia al tratamiento metodológico de los mismos. Mientras que D. S. los aborda como asuntos cerrados, casi autosuficientes que no se involucran ontológicamente sino por una determinación voluntaria; S. T. concibe desde la misma índole análoga del ente, todas las implicancias onto-axio-normativas de la realidad toda y del individuo personal en particular.

2. Por eso según S. T., la ley eterna como Razón divina de gobierno tiene carácter necesario por las exigencias mismas de la esencia divina y lejos puede tal afirmación contrariar la libérrima Voluntad divina. De igual forma, la ley natural como especial participación de la ley eterna en el hombre, se sustenta en el mismo orden natural ínsito en cada individuo personal, un orden natural de tendencia y amor a connaturales fines perfectivos. Cada hombre como individuo personal, en cuanto partícipe de una tal naturaleza, se inserta en el orden para alcanzar lo que más le conviene a "*tal*" sustancia "*individual*". En este marco la ley natural, surge como reaseguro de la misma naturaleza al determinar las exigencias que ordenan *adecuadamente* el amor natural conforme a la dignidad del fin más cabal y por ello más querible.

"Sicut ut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentis. Ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter rectum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes" (S. T., 1-2, q. 94, a. 4, ad 3 m).

3. El individualismo escotista más que de un concepto de total soledad de la persona, parece surgente de una noción forzada de orden natural y de ley, por sustentarlas fuera de la Razón Providente, en la Voluntad libérrima de Dios. En S. T., por el contrario, la sociabilidad humana tiene una índole natural como una realidad incontestable en todas las formas sociales, según diferentes modos de participación.

"Ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant" (*Ibid.*, a. 2 c. in fine).

"Homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipsi solus praeparare non potest; consequens est quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum" (In *Ethic.* I, l. 1, n. 4).

4. La sociedad de D. S. no puede explicarse, entonces, como un todo real de orden, lo que sí acaece en S. T. Para el Aquinate la figura del "todo y sus partes" no es mero recurso explicativo ya que el todo de orden *realmente* es una *especie* diferente de la mera suma de las partes singulares, y en el caso del todo práctico que es el orden social, los individuos humanos se aunan con una participación analógica de sus funciones en un bien que por ser más perfecto, respeta, asume y plenifica en el todo las singularidades.

"Nomen collectivum, scilicet pluralitatem suppositorum et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicuius. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum".
S. T., I, q. 21, a. 1, ad 2 m).

"Ipse totus homo, ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars" (S. T. I-2, q. 65, a. 1).

5. Por último y consecuente de una doctrina insuficiente del orden, la noción escotista de bien común pierde riqueza y hondura, aunque no fuese ésta su intención explícita inicial. Por su parte, según S. T., la sociedad como todo práctico real de orden, es el agente apropiado para el bien común entendido como causa final, o viceversa, el bien común exige un tal sujeto y agente. Es que el mismo bien común está indicando la "comunidad" del fin, y no la de mera predicción unívoca, al ostentar mayor perfección y mayor capacidad perfecta y por ello comprende a la multitud como tal. El bien común es una formalidad diferente de los bienes particulares que como un "todo potestativo" los asume como plurales y en un estado más perfecto, de modo tal que se constituye en el mejor bien del individuo personal.

"Bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius est bonum cuiuslibet partium" (S. T. 2-2, q. 58, a. 9, ad 3 m).

"Bonum commune civitatis et Bonum singulare unius personae non differunt secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia est enim ratio Boni communis et Boni singularis, sicut alia ratio totius et partis" (*S. T.* 2-2, q. 58, a. 7, ad 2 m).

"Bonum multitudinis est maius quam bonum unius qui est de multitudine" (*S. T.* 1-2, q. 39, a. 2, ad 2 m).

"Imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum sicut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars est naturaliter propter totum... Qualibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum" (*S. T.* 2-2, q. 64, a. 2).

MARÍA C. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI

SANTO TOMAS Y EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD

Refutación de interpretaciones contractualistas

"el que no puede vivir en común o el que no requiere de nada debido a su autosuficiencia no es parte de la polis, sino que es una bestia o un Dios".

ARISTÓTELES, *Pol.*, I, 2 (1.253 a 27-29)

La intención de este breve trabajo es, simplemente, recordar la inequívoca posición de Santo Tomás frente a esta cuestión, fundada en sus textos más significativos.

Lo que para muchos puede ser harto conocido, no parece serlo para algunos contractualistas que buscan en el Aquinate los principios de la teoría pactista. Así podemos aludir a Sir Ernest Baker quien afirma que "es en los escritos de Santo Tomás de Aquino donde la teoría del Contrato es finalmente incubada".¹ Barker cita a Lord Acton, quien a su vez —en sus *Essays on freedom and power*— después de analizar lo que él denomina la exposición más temprana de la teoría política de los Whigs en Inglaterra, sostiene que la misma está tomada de las obras de Santo Tomás de Aquino.²

Si alguno considerara que esta visión particular es exclusiva del mundo anglo-sajón que recibiera un tomismo desfigurado por sus comentaristas, se asombrará, tal vez, al leer al dominico español José A. Llinares, quien en una elaboración sistemática de la teoría del pacto sostiene que "en la doctrina tomista está implícita la teoría del pacto social, según la concepción fundamental del acto y la potencia. Pues si la comunidad política existe ya potencialmente en los impulsos sociales naturales de los hombres, se actualiza en sus actos conscientes

¹ Cfr. ERNEST BAKER, *Social Contract-Locke, Hume, Rousseau*, Oxford University Press, London, Introducción, vii, 1946: "But it is in the writings of St. Thomas Aquinas that the theory of Contract is finally hatched (circa A. D. 1250)".

² Cfr. JOHN E. E. D. ACTON, *Essays on freedom and power*, Meridian Books New York, 1955, p. 88: "This language, which contains the earliest exposition of the Whig theory of the revolution, is taken from the works of St. Thomas Aquinas".

y libres. Ya se ve que estos actos, por los que muchos cooperan conjuntamente al bien común, no constituyen propiamente un pacto formal y expreso, sino virtual e implícito".³

Antes de analizar la verdadera doctrina tomista, es imprescindible formular una advertencia importante. El tema al que estrictamente nos vamos a ceñir es el origen de la sociedad, de cómo, porqué y para qué nace una sociedad. No hemos de tratar pues el tema del origen del poder político. Valga esta aclaración para el subtítulo: Refutación de interpretaciones contractualistas, y no se considere por tanto, que se ha de analizar la cuestión del contrato en relación al fundamento del poder político, llámese *potestas*, *imperium*, soberanía o Estado. Dejo este tema a los eminentes juristas y filósofos del derecho que nos acompañan. Mi intención es, desde una perspectiva antropológica, demostrar la sociabilidad natural del hombre.

Como filósofos realistas, que partimos de la misma experiencia sensible, pensemos en la posibilidad de una existencia individual humana desprovista de todo vínculo con otros congéneres. ¿Es acaso factible? Evidentemente no. Cada uno de nosotros, por el sólo hecho de existir, da cuenta de la unión real de otros dos individuos humanos: nuestros padres. Vale decir, que el nacimiento de cada uno de nosotros constituye de por sí un hecho social. Y el que hoy estemos reunidos en estas jornadas dedicadas al pensamiento del Doctor Común, es desde luego una demostración de sociabilidad, pero fundamentalmente supone todo un proceso social previo en cada uno de nosotros, a saber, la actualización de nuestras potencias intelectuales que no hubiera podido darse sin el aporte de otros, desde nuestros padres pasando por los diversos profesores hasta aquellos que han sido nuestros verdaderos maestros en la vida intelectual.

Aristóteles y Santo Tomás que eran buenos observadores de la realidad, y no unos ideólogos utopistas, reconocen este dato de la realidad humana y lo fundan en la necesidad e indigencia del individuo humano.

Por eso, Aristóteles en *Ética Nicomachea* L V, 5 sostiene que "la necesidad une a los hombres, unión que se manifiesta inmediatamente en el intercambio" (1132 b 31-34). Un texto similar encontramos en el *C. Gent* 3, 128 cuando el Aquinate sostiene que "El hombre es naturalmente animal social y necesita de muchos para alcanzar lo que uno solo no puede". En el capítulo siguiente explicita aún más

³ JOSÉ A. LLINARES, OP, *Pacto y Estado*, Publicaciones de la Institución Aquinas, Madrid, 1963, pp. 123-4.

esta cuestión afirmando que “aquello por lo que algo es natural, exige que sea natural eso sin lo cual aquello no puede darse, pues la naturaleza no falla en las cosas necesarias. Por lo tanto es natural para el hombre que sea animal social, lo que es evidente porque un solo hombre no basta para todas las cosas que son necesarias para la vida humana”.

Años más tarde, al comentar la *Política* de Aristóteles, asume la distinción de éste respecto de diversos tipos de necesidades. La primera que expone es la de la generación como la primera comunidad de dos personas (macho y hembra) que no pueden ser el uno sin la otra.⁴ Esto al decir de Aristóteles “no acaece por razón de la elección sino como en los otros animales y plantas, que poseen un apetito natural de dejar en pos de sí a otro semejante a sí mismo”.⁵ No obstante, el mismo Aristóteles reconoce una distinción entre la unión que puede darse entre las bestias y la que se da entre los hombres, pues en la *Ética Eudemia* afirma que “el hombre es animal doméstico, y no se une como los otros animales, por un tiempo limitado con una hembra o un macho de ocasión, sino que en un sentido propio, el hombre no es solitario sino un animal que se asocia con aquellos con los que tiene un parentesco natural”.⁶

También Santo Tomás distingue al hombre del resto de los animales, mostrándolo aún más indigente que éstos. Así pues en el *De Regimine Principum* L I, c 1 afirma que “es natural al hombre ser animal social y político, que vive entre la muchedumbre, más que a todos los otros animales, lo que demuestran las necesidades naturales. Pues a los otros animales la naturaleza les preparó el mantenimiento, el vestido de sus pelos, la defensa por medio de dientes, cuernos y uñas, o al menos la velocidad para la fuga. El hombre, en cambio, no recibió nada de esto por parte de la naturaleza, pero en su lugar le fue dada la razón, para que mediante ella pudiese preparar todas estas cosas con el trabajo de sus manos; para lo cual un hombre solo no es suficiente. Porque un hombre por sí solo no puede atravesar la vida con suficiencia. Es por tanto natural al hombre, vivir en sociedad”.

De la distinción que este texto muestra entre todos los otros animales y el hombre, a saber la *razón*, surge el segundo tipo de necesidad que señala Aristóteles en la *Política* y Santo Tomás en el *Comentario* a la misma; esto es la necesidad de desarrollar y perfeccionar la razón.

⁴ *In Polit.*, L I, 1.1, n. 17 (Ed. Marietti).

⁵ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2 (125a 27-30).

⁶ ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, IV, 10 (1242a 22-25).

Después de haber afirmado la necesidad natural de la comunidad de dos personas en función de la generación, Aristóteles argumentando que la naturaleza no sólo se propone la generación, sino también que las cosas generadas se salven, sostiene la necesidad de la *comunidad doméstica*, llamando a sus integrantes "*homositios*" (hombres de un solo manjar) porque comparten el mismo alimento, según un tal Charondas, o bien "*homokapnos*" (hombre de un solo humo) porque se sientan al mismo fuego, según Epiménides.⁷ Santo Tomás comenta este pasaje diciendo que es natural que los hombres se asocien ayudándose entre sí, y por ello dice que "la casa o comunidad doméstica no es otra cosa que una comunidad constituida por su naturaleza para los actos que hay que realizar cotidianamente",⁸ respondiendo así a las necesidades vitales que se presentan a diario.

Se agrega a la comunidad doméstica una tercera comunidad natural: el *vicus* (vecindad o barrio) que se forma por la unión de varias casas, pero que tiene por fin no las prácticas diarias sino la participación en actos exteriores no cotidianos,⁹ respondiendo así a las necesidades no cotidianas de la vecindad.

Finalmente Aristóteles propone la comunidad perfecta, la *polis*, formada de muchos barrios (*vici*) que "nace de la necesidad de vivir y existe por causa de la necesidad de *vivir bien*".¹⁰

El Aquinate, comentando este párrafo aristotélico, afirma que la *polis* es una comunidad perfecta porque en ella se encuentra todo lo que basta para la vida humana, pero fundamentalmente porque permite que los hombres *vivan bien*, esto es, que ordenen sus vidas por la guía de leyes tendientes a la obtención de las virtudes.¹¹

En cuanto que la *polis* es una comunidad natural, Aristóteles sostiene que toda *polis* es por naturaleza lo mismo que las primeras comunidades, pues el fin de ellas es la *polis*.¹² Ampliando este concepto, Santo Tomás señala en su *Comentario* que "el fin de las cosas naturales es su naturaleza. Mas la *polis* es fin de las comunidades antes referidas, de las cuales se ha demostrado que son naturales, por lo tanto, la *polis* es natural".¹³

7 ARISTÓTELES, *Política*, I, 2 (1252b 13-16).

8 *In Polit.*, L I, 1.1, n. 26 (Ed. Marietti).

9 *In Polit.*, L. I, 1.1, n. 27 (Ed. Marietti).

10 ARISTÓTELES, *Política*, I, 2 (1252b 27-30).

11 *In Polit.*, L I, 1.1, n. 31 (Ed. Marietti).

12 ARISTÓTELES, *Política*, I, 2 (1252b 30-32).

13 *In Polit.*, L I, 1.1, n. 32 (Ed. Marietti).

Así llegamos al texto clave de este primer capítulo del libro I de la *Política*, y la lección 1 del *Comentario* de Santo Tomás al mismo. Concluye Aristóteles: ...“la *polis* debe contarse entre las cosas que son por naturaleza y el hombre también por naturaleza es un animal político” (1253a 1-2). Comenta el Aquinate: “como la ciudad pertenece a aquellas cosas que son por naturaleza, y como no es sino la congregación de los hombres se sigue que el hombre es un animal naturalmente civil”. Y agrega “si hay algún hombre que no es civil en razón de su naturaleza o bien es un individuo malo, como que esto acontece por la corrupción de la naturaleza humana; o bien es mejor que el hombre, a saber, en cuanto posee una naturaleza más perfecta que la que los demás hombres tienen comúnmente, de manera tal que pueda, sin la sociedad de los otros seres humanos, bastarse por sí mismo. Este fue el caso de Juan Bautista y del bienaventurado Antonio, el eremita”.¹⁴

Este mismo tema es abordado por Santo Tomás en la *S. Th* II-II, q. 188, a. 8 con más detalle, pues se ocupa de esclarecer si es más perfecta la vida religiosa en comunidad que la vida solitaria. En la última objeción se establece, precisamente, que lo que va contra la naturaleza del hombre no puede ser propio de la perfección de la virtud. Y como dice el Filósofo que “el hombre es naturalmente un animal social”, parece que la vida solitaria no es más perfecta que la social. Santo Tomás comienza el *corpus* señalando que “la soledad no es la perfección misma sino un medio de perfección”. Además es evidente que no es un medio apto para la acción sino para la contemplación. Más adelante, en la mitad del *corpus* aclara que “el solitario debe poder bastarse a sí mismo y eso supone que ‘nada le falta’, lo cual es la definición del ser perfecto. Por consiguiente la soledad conviene (sólo) al contemplativo que ya ha llegado a la perfección”. Aquí, Santo Tomás, ve la necesidad de distinguir dos modos de llegar a la perfección. Uno, el de San Juan Bautista, por el solo don de Dios, pues “fue lleno del Espíritu Santo desde el vientre de su madre” (Lc. 1, 15). El otro es por la práctica de la virtud. Para esto Santo Tomás insiste en una doble necesidad de la sociedad, pues primeramente los otros hombres pueden ayudar al entendimiento del objeto de la contemplación, y en segundo término pueden ayudar a la voluntad, pues por el ejemplo y la corrección de los demás hombres pueden reprimirse los malos afectos. Por eso es necesario, concluye Santo Tomás, la vida social para el ejercicio de la perfección, mientras que la soledad compete a los ya perfectos.

¹⁴ *Idem*, n. 35.

En la respuesta a la quinta objeción del mismo artículo el Aquinate comenta el texto aristotélico que hemos puesto como epígrafe. Así pues, sostiene que son dos las razones que puede tener el hombre para buscar la soledad. Una, porque no resiste la compañía de los hombres a causa de la crueldad de su alma y ésta es conducta de bestias. Otra porque desea entregarse totalmente a las cosas divinas, y esto es supra humano (*hoc est supra hominem*). Aristóteles dice directamente "o es bestia o es Dios"; Tomás agrega: "es decir, hombre divino" (*idest divinus vir*).

De lo hasta ahora expuesto, tenemos contestadas las preguntas que formuláramos al principio como modo de ceñirnos al tema del origen de la sociedad. En concreto, se ha contestado desde la doctrina tomista cómo, porqué y para qué nace una sociedad.

Sin embargo, desearía añadir dos últimos temas: el papel y la importancia del lenguaje humano con referencia a la sociabilidad natural, y la prioridad natural de la ciudad con respecto al hombre singular.

Con referencia al primer tema, el lenguaje, ya Aristóteles lo explica en la *Política* como elemento de superioridad del hombre con respecto a los demás animales, y en estrecha referencia a la sociabilidad humana, superior también a la de cualquier animal que vive una vida gregaria (ej.: abejas).¹⁵ Explica allí, con gran acierto proveniente de su enorme poder de observación, que las voces animales sólo pueden comunicar mutuamente alegría o dolor, vale decir, las pasiones, emociones y necesidades del momento. Carecen de intencionalidad, no pueden hacer referencia al pasado, ni proyectarse al futuro. Santo Tomás comenta este texto de la *Política* señalando que "la locución es propia de los hombres porque a ellos les es propio, en comparación a los demás animales, que tengan conocimiento del bien y del mal, y también de lo justo e injusto, y de otras cosas que pueden dar a entenderse por medio del habla. Como al hombre le ha sido dada el habla por naturaleza, y ésta se ordena a que los hombres se asocien entre sí en lo útil y nocivo, en lo justo y lo injusto y otras cosas semejantes, se sigue, en virtud de que la naturaleza nada hace en vano, que los hombres naturalmente se asocien en tales cosas".¹⁶ También en el *De Regimine Principum*, el Aquinate había tratado este tema, después de mostrar que si las bestias conocen por instinto lo útil y lo nocivo para su especie, como la oveja conoce al lobo como enemigo, y otros animales distinguen las hierbas medicinales de las venenosas, "el

¹⁵ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2 (1253a 7-10).

¹⁶ *In Polit.*, I, 1.1, n. 37 (Ed. Marietti).

hombre tiene conocimiento en común de las cosas que son para vivir, como quien por la razón puede de los principios universales bajar a los conocimientos necesarios para la vida humana". Esto implica que "no es posible que un hombre sólo alcance por su razón todas las cosas y así debe vivir entre otros para que unos se ayuden a otros y se ocupen unos de inventar unas cosas y otros otras".¹⁷ Para transmitirse luego mutuamente lo inventado cuentan con algo que les es propio: el habla, "con lo cual pueden explicar sus conceptos totalmente".¹⁸ En este último texto aparece implícita una capacidad exclusiva del hombre: la abstracción, capacidad que brota de su razón y le permite al hombre expresar conceptos: de útil y nocivo, de lo que se sigue también lo justo de lo injusto y en términos generales del bien y del mal, a través del lenguaje que se deriva como un *proprium* de su racionalidad. Pero ciertamente el lenguaje sólo tiene sentido en el diálogo, es decir es un *logos* compartido, que constituye una evidencia de la sociabilidad natural humana.

Para finalizar, debemos cuestionarnos acerca de la prioridad natural en la relación hombre-polis. ¿Pertenece al hombre singular o bien a la *polis* o ciudad?

Aristóteles es muy claro en este asunto, en la *Política*, cuando afirma "primero es la *polis* que la casa y que cualquiera de nosotros pues el todo necesariamente es por sí mismo".¹⁹ Santo Tomás, en su *Comentario a la Política*, aclara la cuestión mediante este raciocinio: "es necesario que el todo sea primero que la parte en el orden de la naturaleza y la perfección".²⁰ Unas líneas más adelante insiste en el mismo tema indicando que es evidente que el todo es naturalmente primero que sus partes, aún cuando éstas sean primeras en el orden de la generación. Y compara la relación del hombre con la ciudad, con la de los miembros del hombre con él mismo. "... Como la mano o el pie no pueden ser sin el hombre, así tampoco uno de éstos puede bastarse totalmente a sí como para vivir separado de la ciudad... Resulta, pues, de todo esto, que la ciudad es primero por naturaleza que un hombre".²¹

No se escapa la posible objeción. ¿Cómo puede tener prioridad un todo relacional, como es la *polis*, sobre un todo sustancial, como es el hombre?

¹⁷ *De Regim.*, L I, c. 1.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2 (1253a 19-20).

²⁰ *In Polit.*, L I, 1.1, n. 38 (Ed. Marietti).

²¹ *In Polit.*, L I, 1.1, n. 39 (Ed. Marietti).

La respuesta debe buscarse en el mismo texto tomista antes citado, cuando Santo Tomás sostiene la primacía del todo no en un orden genético, que él denomina allí orden de la generación, sino en un orden de la naturaleza y la perfección. Esto significa que el hombre tiene por naturaleza, como fin principal su perfección, que es a la vez un fin común a toda la especie. Como el hombre no agota su especie, las formas de esa perfección sobrepasan lo que puede alcanzar un individuo. La *polis* es, por lo tanto, como bien lo indica nuestro amigo Widow, "un converger ordenado de las personas a su perfección común, y un complementarse ellas en la comunicación mutua de las diversas y multiformes participaciones particulares de esa perfección", o bien "la sociedad es un *todo potestativo*, pues sus partes realizan de diversa forma la perfección que potencialmente radica en la naturaleza humana".²²

Cabe concluir que no siendo ninguno de nosotros un ente perfecto, y siendo nuestra naturaleza perfectible, la sociedad o la *polis* es el ámbito natural primero en el que hemos de buscar esa perfección, para plasmar nuestra naturaleza de acuerdo al fin que nos es inherente.

MARÍA L. LUKAC DE STIER

Instituto de Filosofía Práctica - CONICET - UCA

²² JUAN ANTONIO WIDOW, *El hombre animal político*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1984, p. 25-26.

Cfr. GUIDO RAMOS SOAJE, *El Grupo Social*, Mimeo, Fac. de Filosofía, U.C.A., Buenos Aires, 1969.

NOTAS Y COMENTARIOS

EL INDEX THOMISTICUS Y LA SEMANTICA LINGÜISTICA

En el *Index Thomisticus*, el R. P. Roberto Busa, S. J., ha aplicado la *informática lingüística* al elaborar por automatización los textos de la obra completa de Santo Tomás de Aquino. Tres son las razones principales que lo condujeron al empleo de la informática. 1) La necesidad de un estudio sistemático del uso de la palabra para interpretar correctamente al autor; 2) el reconocer que junto a la filosofía profesada y explícita era necesario, sobre todo, estudiar la filosofía en obra, implícita en la estructura de su lenguaje y en las características de su léxico y 3) por las dos primeras razones, era preciso establecer la concordancia exhaustiva de las palabras contenidas en la obra del autor. Tal situación inicial y la realización posterior del *Index Thomisticus*, han constituido una verdadera *revolución* en la historia de la filología y de la historiografía filosófica, en particular medieval, donde no ha habido desarrollos significativos.

Tal revolución no se reduce a la aplicación de la computadora al estudio de los textos, como sucede en la actual proliferación de "índices computarizados", sino que importa el uso de los textos de un *modo nuevo*, lo que conlleva tanto un *nuevo método de investigación* filológica y filosófica, como un *nuevo estilo de aproximación* al pensamiento medieval. De ahí que B. entiende la *lexicografía* más bien como el *método* necesario para escribir un léxico (operación) y, a veces, la misma *ciencia* del significado de las palabras, por lo que puede ser definida mejor como *lexicología semántica*. De esta forma B. ha empleado la informática como un *verdadero método investigativo*.

"La computadora permite, en efecto, combinar relevamientos micrológicos de innumerables partículas elementales del discurso (...). Llamo a tal tratamiento 'análisis lingüístico', aunque entiendo que tal expresión tiene otro valor en círculos diferentes. El es ciertamente micrológico-informativo y físico-matemático, al versar sobre los signos significativos, pero es reflexivo e interior y por lo tanto 'humanístico', al referirse a la valoración semántica de la palabra, en conjunto y en detalle."¹ En consecuencia, la informática lingüística nace, de un punto de vista teórico, del encuentro entre la lingüística —en particular de la hermenéutica de los textos— y la informática, entendida como lógica más que por la computadora, la cual sólo es un instrumento. De un punto de vista *histórico* nace la necesidad de superar algunas aporías de la lingüística y en particular de la hermenéutica textual, que surgen de la naturaleza misma del lenguaje humano en su doble aspecto de actividad expresiva e interpretativa.

El lenguaje es una actividad espiritual completa, creadora y organizativa por la que "el alma habla; soplo de las ideas y emociones interiores que 'arroja', sistemáticamente con el hecho, palabras en el discurso, mostrándose conciente de manipular la materia 'bruta' para expresar la propia idea".² Em-

¹ BUSA, *Intelligenza naturale e intelligenza artificiale*, en *Homo Loquens*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1989, p. 277.

² BUSA, *Lezione e Documentazioni*, seminario en el *Aloisiantum*, Gallarate, Cattolica, Milano y Gregoriana, Roma entre 1974 y 1980.

pero, si este proceso es complejo, mucho más es el decodificar los discursos y las palabras de otro, aunque en el lenguaje oral es posible extraer las intenciones del interlocutor hasta lograr, no de forma inmediata pero siempre directa, una *comunicación por presencia*. En el lenguaje escrito los problemas aumentan considerablemente porque no es posible lograr una comunicación directa sino que ésta ha de reconstruirse, lo que se complica porque el texto es lejano en el tiempo, en la lengua y en la cultura. En conclusión, la lingüística en general y la hermenéutica textual en especial, deben operar, con la mediación de las palabras y los textos, el "pasaje" al pensamiento del "otro".

El *credo* informativo de B.,³ puede resumirse en los siguientes puntos. 1) La computadora es sólo un instrumento aunque más complejo que otros. 2) Es expresión del hombre, no su adversario o competidor. 3) Es continuación del cuerpo humano de forma tal que el pensamiento se extiende espacio-temporalmente. 4) Su valor estriba no en lo que "puede hacer" cuanto en lo que "puede ser utilizado". 5) Su lógica es la de desmenuzar un procedimiento lógico complejo en sus operaciones elementales. 6) Puede aplicarse a cualquier tipo de trabajo, en este caso usa de técnicas filológicas y lingüísticas. 7) Por último, es posible desarrollar el funcionamiento de la inteligencia artificial de la computadora hasta el punto de finalizar el significado global de un texto o desarrollar funciones lingüísticas análogas. La aplicación de la computadora al estudio de un texto permite a la filología dar un salto cualitativo ganando en velocidad, exhaustividad, verificabilidad, objetividad y atomicidad.

Tal valoración de las funciones informáticas, colocan simultáneamente a la inteligencia artificial de la computadora en su justa medida, pues no se habla de una "máquina pensante" sino de una prolongación del pensamiento humano por "proyección" y "programación", por la que un texto gana en fidelidad filológica. "Es necesario emplear todos los recursos del intelecto agente para evitar introducir en los materiales sus ideas preconcebidas y estar así siempre sometido a los datos de hecho, para ser una pura transparencia, una simple transmisión del texto mismo".⁴

Aplicación al Medioevo y a Santo Tomás. La informática lingüística de B. no es sólo un método investigativo sino más bien —y sobre todo— un nuevo tipo de aproximación al Medioevo y a Santo Tomás en particular. Entiende que S. T.; a) ha conciliado la cultura de doce siglos en Occidente; b) con el lenguaje humano usado por Dios al revelar el misterio; c) mediante la atención a cuanto hay de común y natural en el lenguaje corriente de todos: en el Pentateuco, en Aristóteles, en la hermana que ayudó a Santo Tomás a escapar de la cárcel.

Al finalizar la empresa del I. T., B. ha considerado las razones que lo condujeron a formular su nueva propuesta de aproximación a S. T. 1) La distancia lingüística y cultural entre el autor y el lector para un joven hoy; 2) que el único modo de acercarse es una traducción que adapte el pensamiento

³ ANDREA DI MAIO, *L'informatica linguistica di Padre Roberto Busa come metodo investigativo y come approccio al medioevo*, en *Medioevo XV*, Padova, 1989.

⁴ BUSA, *L'automation appliqué a l'analyse linguistique des ouvrages des saint Thomas d'Aquin: programme, état actuel*, en *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age* (Atti del primo Congresso di Filosofia Medievale), Louvain 1958, p. 622.

de S. T. con el vocabulario y la modalidad de hoy; 3) que tal traducción exige una investigación lexicográfica guiada por el pensamiento de S. T.; 4) que un trabajo semejante hace que la aproximación a S. T. no sólo sea posible sino muy fructífera, pues permite reencontrarse con el patrimonio cultural y conceptual condensado por S. T. y remontarnos, guiados por él, a nuestra ontología generativa y, por lo tanto, hacer no sólo filología sino también filosofía.

De ahí que el enfoque de B. puede definirse como *tomismo metodológico*, pues entiende el tomismo como un método científico, filosófico y teológico más que como un sistema doctrinal, e. d. rehacer el mismo camino de S. T. en filosofía y teología. Esto importará adiestrarse por una reflexión conciente por vías de interioridad sobre la lógica del ser que todos profesamos y el saber parlante, para volver a expresar personalmente de una forma que resultará siempre nueva, sea la inagotable lógica del ser —teología natural— sea el mensaje cristiano —teología sagrada.⁵

Empero, el tomismo de B. da un paso más profundo. La filosofía, en cuanto remonta a la ontología, cual gramática generativa del diálogo entre el hombre y el hombre, y entre el hombre y Dios, resulta por eso una gramática regulativa, resultando un método no sólo científico sino también *ascético*, pues no se limita a elevarse al fundamento último del *habla* y del *ser*, sino que aspira a la *comunicación silenciosa* y *laudatoria de la oración*.

El tomismo de B. resulta, en síntesis, un reclamo a los filólogos y a los historiadores de la filosofía a no convertirse en custodios celosos de la antigüedad, cuanto en divulgadores del patrimonio humano común a todos los hombres y a todo saber o pensar y, por eso mismo, unificante.

EL INDEX THOMISTICUS.

Autor: Roberto Busa, S. J., CAEL- Aloisium, Via Gonzaga 8, 21013 - Gallarate, Italia. *Editor:* F. Frommann Verlag-G. Holzboog GMBH & Co. Postfach 500 460 - D. 7000 Stuttgart 50 (BRD).

El *I. T.* es un inventario de todas las palabras localizadas a) en la *Opera Omnia* de Santo Tomás de Aquino, b) en 34 obras latinas de 26 autores conocidos que se ubican entre los siglos IX y XVI y c) en 27 obras de autores medievales desconocidos. Ha sido editado entre 1974 y 1980 en 56 volúmenes que describen con todo detalle el sistema completo del vocabulario existente en estas obras. El P. Roberto Busa, S. J., profesor del Departamento de Filosofía del *Collegio Aloisianum*, y su equipo han trabajado por 30 años, utilizando menos de 10.000 horas-computadora y más de 1.000.000 de horas-hombre. Es una *documentación* no una interpretación. No es un retrato de Santo Tomás visto por B., sino una *suerte de mapa lingüístico* del que B. es su *cartógrafo*.

⁵ BUSA, *Il misterio del linguaggio*, en I. Biffi - C. Marabelli, *Invito al Medioevo*, Jaca Book, Milano 1982, p. 62-63.

En el *I. T.* hay sólo hechos, no teorías. Ha sido procesado por computadora y es el pionero de la aplicación de las computadoras a las humanidades y es aún un modelo de ello. Se presenta en dos formas diferentes y complementarias: 300 cintas magnéticas y 56 volúmenes impresos. La primera sólo puede ser leída por computadora, la segunda sólo por el ojo humano. En la mayoría de los casos, la programación de investigación adicional de las cintas exige información derivada de los volúmenes impresos. Por el contrario, una infinidad de requerimientos de los volúmenes no necesita en modo alguno de técnicas complementarias de computación.

La recopilación de palabras es absolutamente completa, sin excepción de ninguna: voces *ad litteram*, *ad sensum* y *referencias*, incluyendo conjunciones preposiciones y pronombres. Además, permite un estudio comparativo, ya que contiene 61 obras de autores de un período de varias centurias, pero del mismo ambiente cultural, sobre los mismos temas e incluso elaborados casi en la misma forma que *S. T.*

En consecuencia, el *I. T.* es una herramienta, primero para toda clase de ciencia lingüística general y luego para el estudio de la lengua latina. Incluso puede hallarse lo específico del lenguaje "filosófico".

En síntesis, el *I. T.* presta un gran servicio a la lexicografía y a la lexicología del latín tomista, escolástico y medieval, y viene a proveer, simultáneamente documentación para una historia de las ideas.

El *I. T.* está presentado en cuatro partes que contienen: 1) *SECTIO I*, los "índices" de *S. T.* y de los otros autores, en 10 volúmenes. 2) *SECTIO II*, las concordancias (*prima* y *altera*) en 31 volúmenes. 3) *SECTIO III*, las concordancias de otros autores (*prima* y *altera*), en 8 volúmenes. 4) El *SUPPLEMENTUM*, todos los textos de *S. T.* y de otros autores procesados en el *I. T.*, en 7 volúmenes.

El *Supplementum* incluye el más moderno, completo y seguro *Corpus Thomisticum* con 118 obras, comprendidos 18 *Opuscula* de dudosa autenticidad y obras no reeditadas desde la edición Fiaccadori (Parma 1852-73) a saber: *In 4 Libros Sententiarum*, *In Hieremiam*, *In Threnos Hieremiae*, *Reportatio in Psalmos* y las demás obras descubiertas después de tal edición. También recopila los 61 escritos de otros autores entre los ss. IX-XVI, de los cuales 34 son de autores conocidos, que van desde *Haimo Altissiodorensis*, OSB (+ 850) al *Card. Cajetanus*, OP (+ 1533).

Esta cuarta parte del *I. T.* puede adquirirse en forma independiente: *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, en su presentación de 7 volúmenes tamaño enciclopedia (25 x 32). La edición ofrece un texto de altísima calidad, sea por la edición tomada como base y el cuidado de su revisión, sea por los procedimientos de composición adoptados. Para cada una de las 179 obras se ha tomado como base el texto crítico de la nueva edición Leonina. En los casos que faltase el texto crítico, se utilizaron ediciones recientes, pero, en ambos casos cuidadosamente corregidos los errores de impresión.

*THOMAE AQUINATIS OPERA OMNIA CUM HYPERTEXTIBUS
IN CD-ROM*

Autor: Roberto Busa, S. J., CAEL-ALLOISIANUM. *Editor:* Editel, via Savona 112/A 20144 Milano.

En el año 1990, B. ha presentado *San Tommaso in CD-ROM*: toda la obra de S. T. más la de los otros autores medievales incluidos en el *I. T.*, en un solo *compact disk* junto al *software* (necesario para consultar los textos y localizar todas las apariciones de una palabra) y el *hipertexto* (la información morfo- lexicológica que añade el *Indez* a cada palabra del texto).

El *CR-ROM* no se ha derivado directamente de los textos impresos, sino a partir de las 14 cintas magnéticas que contienen 10.631.973 registros, un registro por palabra, de 152 octetos cada uno. Los textos ya habían sido sometidos al análisis lingüístico computarizado, lo que ha hecho del *Index Thomisticus* el prototipo de la informática textual.

El texto original impreso no representa sino una quinta parte de la información; las restantes partes constituyen lo que B. llama el *hipertexto interno* y *externo*. El h. e. contiene los escritos de los otros autores, pero que han sido elaborados de la misma forma para obtener los servicios de comparación.

La presentación del *CD-ROM* permite: 1) Leer cualquier texto, párrafo por párrafo, comenzando desde el principio o desde un punto preseleccionado. 2) Detectar y visualizar todos los contextos que contiene la palabra escogida, y que puede ser manejado como "lema" o "forma". 3) Visualizar uno después de otro todos los contextos en que se encuentra por lo menos una de dos palabras buscadas, sea una sola de dos palabras o los dos conjuntos y siempre como "lema" o "forma". 4) Visualizar (como "lema" o "forma") todos los contextos en que aparecen juntas dos palabras elegidas, no importa en que orden, yuxtapuestas o separadas hasta por 19 palabras. 5) Reproducir o aislar en la *PC*, en fichas independientes, uno por uno los párrafos del texto, o las respuestas a interrogantes, para ser elaboradas separadamente. Además de estas prestaciones, están previstas nuevas programaciones en ediciones posteriores.

El *CD-ROM* se ha elaborado a partir de las 14 cintas magnéticas de las que han surgido precedentemente las 70.000 páginas del *I. T.* Empero, aunque los materiales son idénticos, han sido estructurados de forma diferente, de modo que resultan complementarios e interactivos. Por otra parte, sus características específicas, obligaron a confeccionar un programa de máquina totalmente nuevo y verdaderamente innovador en diferentes aspectos.

La relación entre el *CD-ROM* y el *Index Thomisticus* es la que se verifica entre la *informática documental* y la *informática lingüística* y se distinguen como lo hace una base de datos de un libro. La *i. l.* ("libros" de poemas, de historia, ensayos, manuales, etc.), permite inventariar y clasificar las estructuras que constituyen un texto o un discurso, la *i. d.* (enciclopedias, diccionarios, thesaurus) es un repertorio de información donde se puede reparar en lo que interesa. La base de datos es un acopio cuyo orden depende del criterio de uso; un libro, es un todo con una unidad formal. Aquella se consulta, éste se lee.

La captación de un texto en su conjunto será más profunda y documentada si ella está preparada y precedida por un análisis computarizado, pero la lectura como ejercicio hermenéutico, e. d. de interpretación y comprensión, no puede ser reemplazada. Por ello, el *CD-ROM* de Santo Tomás nunca nunca dispensará jamás de leer sus textos ni de estudiar las concordancias y las tablas del *Index Thomisticus*.⁶ Sin embargo, la necesidad del recurso al *Index* es innegable. La interpretación de un texto puede ser inmediata e instintiva cuando se trata de un texto contemporáneo, no así cuando han sido editados hace 700 años como es el caso de S. T. En resumen toda interpretación cubre cuatro fases: lectura del conjunto, análisis de los detalles, clasificación de los mismos y relectura del conjunto y el *CD-ROM* ha de hacer más fácil y más breve la búsqueda hermenéutica, sin impedir la profundización del texto mismo.

A pensar del entusiasmo de B. por su obra, y sus frutos, no deja de prevenirnos de los desvíos que puede sufrir su uso: "el *CD* podría no utilizarse para hacer hermenéutica sino para soslayarla; serviría, entonces, para citar a Santo Tomás sin comprenderlo ni leerlo, e. d. solamente latinizando por las desinencias las palabras de hoy, y así buscarlas en el *CD* tomista para citarlas sin haber examinado la adecuación semántica".

"El espíritu humano no ha creado el ordenador para disminuir su propia diligencia, su propia atención y su propia metodicidad, sino muy por el contrario para acrecentar sus potencialidades y así poder ejercerlas sobre textos más largos en un tiempo menor que antes".⁷

MARÍA CELESTINA DONADIO MAGGI DE GANDOLFI

⁶ BUSA, *Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hipertextibus in CD-ROM*, CAEL-Aloisianum, Gallarate, 1992, p. 8.

⁷ BUSA, *ibid.*

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *Littera, sensus, sententia*, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, Massimo, Milano, 1991, 706 pp.

Este denso volumen, impecablemente presentado, es un homenaje al Profesor Clemente J. Vansteenkiste, cuya increíble laboriosidad supera todo elogio posible, sin que queden a la zaga su agudo espíritu crítico y la amplitud de sus conocimientos históricos, filosóficos y teológicos.

Es un hecho conocido pero que vale la pena recordar que el notable investigador de la Edad Media Pierre Mandonnet publicó en 1921 un valioso instrumento de trabajo, la *Bibliographiae Thomistae*. Como consecuencia del éxito de la obra inició en 1922 el *Bulletin Thomiste*, con cinco o seis fascículos anuales en el que reseñaba cuanto trabajo relacionado con la vida o el pensamiento de Santo Tomás viera la luz en Europa y América. Esta labor fue posible gracias a un entrenado equipo de dominicos franceses ayudado por colaboradores extranjeros. Más de un millar de libros, folletos y artículos aparecieron comentados cada año en las páginas del *Bulletin*. El número fue aumentando y a la vez las dificultades editoriales; la tarea ya era superior a las fuerzas de los dominicos de Le Saulchoir y decidieron dar por finalizada su tarea. Corría el 1965.

Fue entonces cuando un profesor de la Universidad de Santo Tomás de Aquino de Roma, el belga Clemente J. Vansteenkiste se ofreció para continuar *él solo* esta valiosa publicación. Ya había, desde 1939, ofrecido completos repertorios bibliográficos en *Tijdschrift voor Philosophie*; con el necesario apoyo editorial que le brindaron los dominicos de Nápoles inició en 1966 *Rassegna di Letteratura Tomistica*, con otro título pero con igual formato y estilo de su antecesor. Durante veintiséis años recensionó en varias lenguas, sobre todo en francés, alemán e italiano y con singular competencia, más de mil títulos anualmente (muchos, es cierto, muy brevemente, pero otros con extensión). Y esto a costa de trabajar regularmente no menos de quince horas diarias.

Aparte de su tarea en *Rassegna*, publicó en otras revistas especializadas numerosos artículos y recensiones. La lista de sus trabajos ocupa 76 páginas de este volumen; se detallan más de setecientos, pero el número no es correcto: amén de que faltan algunos (como el que figura en *Essere e libertà*, en honor de Cornelio Fabro) cada volumen de *Rassegna* estudia, comenta o menciona más de mil, lo que daría un total de más de dos decenas de miles. Labor realmente titánica, obra de un solo hombre.

El volumen ostenta una fotografía reciente del P. Vansteenkiste en una aula de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Santo Tomás de Aquino; aparece sonriente y rejuvenecido. Luego el también infatigable

Profesor Abelardo Lobato (cuya extraordinaria capacidad organizativa corre pareja con la calidad de sus trabajos de investigación filosófica), en un pulcro latín ciceroniano presenta la colección de estudios ofrecidos en homenaje a un eximio cultor del tomismo, que dominaba casi todas las lenguas conocidas, poseía una memoria prodigiosa, un profundo sentido crítico y una versación filosófica y teológica admirable, puestas todas estas dotes al servicio de sus colegas más que a su propio interés personal. Al cumplir ochenta años y en pleno goce de sus facultades, los superiores del Padre Vansteenkiste consideraron que debía tomarse un merecido descanso, retornando a su patria y dejando así la fatigosa labor que desarrollaba.

Sigue un mensaje del propio homenajeado. Con humor recuerda que Santo Tomás sostiene que la perfección del hombre se alcanza en la juventud (S. th., II-II, q. 1, a. 7 ad 4 m.); por ello no sorprende que Arnould de Villeneuve haya escrito un tratado *De conservanda iuventute*. Por otra parte el Santo Doctor afirma que los "senes" necesitan tener amigos. Y a ellos les da algunos consejos: estar seguros de que los textos del Santo que utilicen sean auténticos; profundizar el estudio de la *Summa*; ubicar los textos en su contexto histórico, social y político; precisar el vocabulario del Angélico, determinando el sentido de cada término y citando al menos en nota el texto original; buscar las fuentes y la finalidad de las menciones explícitas o implícitas que hace el Santo; recordar siempre que el Angélico es un teólogo y obra siempre como tal también cuando trata cuestiones filosóficas; evitar apriorismos e interpretaciones interesadas; sistematizar doctrinas que en sus obras sólo tienen tratamiento fragmentario; corregir lo que en los textos del Santo sea realmente anticuado o superado; buscar si hay una evolución en ciertas doctrinas; comparar las afirmaciones del Doctor Común con la problemática posterior que él no pudo conocer y tratar de darles solución tomista de acuerdo a los principios; distinguir lo afirmado por el Santo de lo dicho por sus intérpretes (sin caer en la cómica distinción de "tomasiano" y "tomista"); antes de adscribir al Doctor Común una doctrina, determinar de qué se trata lo que se trata, el por qué del lugar, dónde y el orden en que lo trata.

A continuación Benedetto Zorcolo nos informa que el P. Vansteenkiste nació en Torhout, Bélgica, el 27 de diciembre de 1910 y se llamaba Jorge desde el bautismo hasta su profesión dominicana en 1932; había ingresado en la Orden en 1928. Estudió filosofía y filosofía en Gand, sacerdote en 1934; Lector en Teología en 1935; ya comenzó sus publicaciones en 1931 y sus recensiones desde 1939. En 1948 formó parte, en Roma, de la Comisión Leonina que edita críticamente las obras de Santo Tomás; en 1952 y 1953 en Ottawa trabaja en la edición canadiense de las obras de Santo Tomás. Desde 1954 estuvo en Roma, hasta 1990, como docente en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santo Tomás (donde tantos argentinos estudiamos y donde también se formó el actual Papa Juan Pablo II) ocupándose como queda dicho de la *Rassegna* desde 1962. A continuación sigue la extensa lista de sus escritos: 76 páginas.

Sería imposible resumir, siquiera brevemente, los artículos que sus colegas, admiradores y amigos le hemos ofrecido. Bastará mencionarlos: Cornelio Fabro, "Un testimone del tomismo autentico"; Bernardo Carlos Bazan, "The Highest Encomium of Human Body"; Leonard E. Boyle, "An autograph of

St. Tomas at Salerno"; Roberto Busa, "De expressione apud S. Thomam"; Adriana Caparello, "Una parafrasi albertina, il 'De Divinis Nominibus': rapporto fra testo e parafrasi"; André Clément, "Le monde a-t-il un sens?"; Lawrence Dewan, "The interpretation of St. Thomas's 'Third Way'"; Santiago Fernández Ardanaz, "La cuestión del método y sus géneros"; Eudaldo Froment, "Génesis del mal moral"; Ramón García de Haro, "Iudicium conscientiae et iudicium liberi arbitrii"; Edward Kaczynski, "Forteza: fonte e carattere cristiabo del trattato"; Renato Laurenti, "Schemi di costituzioni nella 'Politica' di Aristotele"; Abelardo Lobato, "El tratado de Santo Tomás 'De motu cordis'"; Pasquale Pazzarella, "L'ilemorfismo di Tommaso d'Aquino e la polemica tra R. Kilwardby", ed. E. de Lessines; Battista Mondin, "Metafisica e analogia"; Fernando Ocariz, "La fuerza liberadora de la fe"; Daniel Ols, "La Bienhereuse Vierge Marie selon saint Thomas"; Pasquale Orlando, "Esame dianoetico degli attributi divini"; Marie-Dominique Philippe, "Quelques remarques sur les divergences philosophiques de saint Thomas et d'Aristote"; Gustavo Eloy Ponferrada, "¿Se experimenta el 'esse'"; Laureano Robles, "Platón y Aristóteles en la concepción tomista del hombre"; Josep-Ignasi Saranyana y Carmen José Alejos, "Criterios deontológicos y didácticos para teólogos según Santo Tomás"; Horst Seidl, "Bemerkungen zur Interpretation des Thomas v. Aquin von Aristoteles De Anima, III, 5"; Michael Tavuzzi, "Moderni, Nominales and Terministae in the Compendium Logicae Isagogicum of Crisostomus Javelli"; Simon Tugwell, "Petrus Calo's Legendae on saint Dominic"; André François von Gunten, "Non videtur perfici sacramentum"; Robert Wirlockx, "Saint Bernard et saint Thomas face a I Jn. 3, 9"; Albert Zimmermann, "Praktische Vernunft und Sittengesetz gemäss Thomas von Aquin und Immanuel Kant".

Concluye el volumen con cuidadosos índices de trabajos, autores y citas. Está de más insistir en la hermosa presentación de este tomo 33 de "Studia Universitatis S. Thomas in Urbe".

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

RAUL ECHAURI, *Esencia y existencia*, Centro Universitario de Estudios, Rosario, 1990, 100 pp.

Este breve, sólido y lúcido ensayo constituye un estudio histórico-crítico de la obra de Heidegger *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, curso que permanecía inédito desde 1927, año en el cual fuera dictado. Pero el estudio de Echaury va mucho más lejos que un mero estudio crítico porque, a partir de él, clarifica y profundiza la noción de *esse* como *actus essendi* y constituye a la restauración de la auténtica doctrina de Santo Tomás en la línea de Etienne Gilson. En efecto, el problema de la interpretación no se presenta en la doctrina compartida por todas las filosofías creacionistas que sostienen que "ninguna cosa creada tiene en sí misma... la razón de su propia existencia" (p. 7): siendo la existencia recibida por *tal* esencia, es necesariamente distinta de ella. Para que tal esencia exista es menester una causa exterior que le done su existencia actual.

Se puede adelantar, entonces, que esta distinción recibirá un sentido diverso en Santo Tomás, un sentido exclusivamente suyo; para el Aquinate la esencia y el *esse* son componentes reales de la cosa existente en la cual el ser es el *acto* que actualiza la esencia haciendo de ella un ente existente; antes de ser actualizada por el acto de ser, *nada*. Es pues el *esse* un principio realmente distinto de la *essentia* a la que actualiza y contrae componiéndola con ella (p. 10).

Al concentrar la atención sobre el texto de Heidegger, Echaury muestra que el "olvido" del ser significa el ocultamiento del origen del ser diferenciado entre ser-tal (*essencia*) y ser-de-hecho (*existencia*) aunque Heidegger "lamentablemente ignora que la citada distinción terminó por desplazar y sustituir a la auténtica distinción tomista entre *essentia* y *esse*" (p. 13).

Desde Aristóteles hasta Kant, lo que una cosa es no resulta algo realmente distinto de esa misma cosa existente pues la existencia no es un predicado real de la cosa; por el solo hecho de dejar la cosa de ser posible para hacerse actual "el ser o existir no le añadirá un nuevo predicado a la cosa" (p. 14). Lo mismo pasa con Alfarabi y con Avicena para quienes la existencia es una suerte de accidente de la esencia; en cambio, para Santo Tomás el ser (*esse*) es "el acto primero en virtud del cual el ente existe" y no un mero añadido: es *acto* que actualiza la esencia la cual era *nada* antes de recibirlo; luego, la distinción real entre *essentia* y *esse* lo es *entre principios constitutivos de la cosa existente* (p. 18).

Echaury clarifica los términos: "esencia", "cosa" y "ente" no son sinónimos. Aunque *ens* y *res* se convierten, se apoyan en principios distintos de la realidad existente: el término *ente* deriva del *esse* y el término *cosa* deriva de la esencia (*ens-esse; res-quidditas*). El *ens* es cosa por su esencia y es ente por su *esse*. Tampoco la esencia es sin más el *ens* porque, aunque lo "cubre", no agota lo real. En el seno del ente, además de la esencia y realmente distinto de ella, el acto de ser hace existir a la esencia. Sin él, no sería un *ens*.

Heidegger malinterpreta a Santo Tomás pues Echaury muestra cómo el Aquinate nunca habla de *essentia* y *existentia* precisamente porque la noción de *esse* no es sinónimo de *existentia*; por otra parte, *essentia* y *esse* no son "cosas" sino *principios constitutivos* de la cosa y lo que la cosa es se distingue real y metafísicamente del acto (de ser) por el cual existe (p. 30). Esta distinción es, en verdad, *composición* (realis compositio) de principios, no de "realidades" como cree Heidegger. Así pues, el ente está compuesto de *essentia* y *esse*, de modo que esta composición *funda* la distinción (p. 31). En el mismo sentido, todo ente es lo que es: una esencia que, a la vez, *tiene* el ser (habet esse). Por eso, sólo de un modo amplio e impropio puede decirse que el ser es accidente porque no es parte de la esencia; en sentido propio no lo es precisamente en cuanto es actualidad del ente (Quodl. XII, q. 5 que Heidegger cita de modo incompleto según lo demuestra Echaury); o sea que "sin ser de la esencia, el *esse* está en la esencia" (p. 36). En cuanto acto del ente, el ser hace que el ente sea ente, lo cual es diverso del acto de la forma que hace al ente ser *tal* ente (talidad). Como se ve, la forma es acto pero distinto al acto del ser porque la forma actualiza *sólo* a la materia haciéndola ser *tal* cosa o

esencia; en cambio el ser actualiza el *todo* materia-forma, o sea a la esencia (Cf. Q. disp. De anima, 6 resp.; CG. II, 54: S.Th. I, 3, 4) (pp. 37-38).

Dice Santo Tomás: "es necesario que aquello cuyo *esse* (acto de ser) es distinto de su esencia tenga el ser causado por otro" (I, 3, 4). Y el ser de los entes es, por eso, causado por Dios quien dona el ser al ente. Desde esta perspectiva, muestra Echaury el desacierto de Heidegger por su dependencia de Egidio Romano (especialmente su *Theorema V* de los *Theoremata de esse et essentia*) para quien la cosa es un ente por la esencia y es algo existente por el *esse* (p. 44). *Essentia* y *esse* en Egidio, son sólo modalidades diversas de la esencia, de modo que la distinción real sólo sería una distinción entre la esencia posible y la esencia real (p. 45).

Siguiendo críticamente el orden de la exposición de Heidegger, Echaury analiza la distinción modal de Duns Escoto (cap. IV) y la distinción de razón en Suárez (cap. V). Para Escoto, el ente es ya *antes* de existir (esencia posible) pues designa la idea universal de *ens* unívoca y neutra y los distintos estadios del ente (físico, lógico, metafísico) designan los distintos estadios de la esencia; de modo que una cosa es ente *por su esencia* (p. 50); y así hay distinción formal no real entre la esencia y su existencia. En Santo Tomás, en cambio, el ente no depende de su esencia sino del acto de ser; mientras para Escoto la finitud del ente se funda en su privación de la entidad plena, para Santo Tomás la finitud del ente de debe a su esencia que le impone un límite al acto de ser distinguiéndolo así del ser divino (p. 57). En cuanto a Suárez, la esencia y la existencia son *cosas* diversas; la esencia, pura posibilidad (que no es) se distingue de su existencia actual (lo que es) pero en la esencia que existe actualmente no tiene sentido una distinción real entre esencia y existencia. Es evidente la enorme distancia doctrinal con Santo Tomás para quien el *esse* no es un ente ni designa lo que el ente es, sino un principio realmente diverso que *se compone* con la esencia constituyendo el ente (p. 69). La creación, para Suárez, es el acto por el cual se hace que una esencia exista de hecho; en cambio, para Santo Tomás, es el *don* del acto de ser, don que *no* implica que el receptor exista antes de recibirlo. De modo que el célebre reproche heideggeriano del "olvido" del ser alcanza a la ontología scotista y suarista y no a la metafísica tomista (p. 74).

La breve obra se corona con indicaciones y reflexiones sumamente útiles para una comprensión exacta de la metafísica tomista: el acto de ser no es, pues, ni realidad, ni entidad, ni actualidad, sino el *acto del ente*. Mientras Heidegger subraya el equívoco suareciano consistente en afirmar "que la existencia hace existir al ente, sin ser, ella misma, un ente", Santo Tomás afirma que el acto de ser (*esse*) "no designa la realidad actual del ente, sino aquello que actualiza la esencia para hacerla existir" (p. 76).

En Heidegger, el ente propiamente tal, la *ousía*, designa "aquello de lo que se puede disponer" (lo que se pone a la mano) y la *esencia* viene a designar "la cosidad misma de la cosa" (p. 78). Y así en Heidegger la *esencia* es el ente en su intimidad (lo que la cosa es) y la *sustancia* es el ente en su facticidad. Con Santo Tomás, la esencia es lo que la cosa es y la sustancia es "la cosa como algo particular y concreto". Echaury discute la argumentación

heideggeriana y es particularmente interesante la triple consideración de la *cosa*: como un *sustrato* con propiedades y accidentes; como *sujeto de sensaciones* y como una *materia informada* (p. 80); muestra Echauri el error consistente en entender la forma como la silueta exterior de la cosa (Heidegger) y, por otro lado, "el hecho de ser una cosa no excluye el hecho de que sea alguien" (p. 82); tampoco debe entenderse la creación como el acto de producir algo a partir de un material fáctico preexistente, sino como donación del *esse* y como co-creación de materia y forma (la esencia) (p. 84). Dios "crea... el compuesto todo", es decir, "el *esse* y aquello que lo recibe" (p. 85). Desde esta perspectiva ciertamente fundamental, designa Echauri al aristotelismo como una filosofía sustancialista y al tomismo como una *filosofía existencial* (p. 92).

Excelente ensayo en el cual la exacta rectificación de los argumentos heideggerianos, abre el camino para una más profunda y lúcida clarificación de la médula misma de la metafísica tomista. Recomendando vivamente la lectura meditada del libro del Dr. Raúl Echauri.

ALBERTO CATURELLI

CALZADO DEPORTIVO

Event

★ *SPORT* ★ *IS* ★ *LIFE* ★

PANACOM S. A.

FRENCH 3155

(1425) Buenos Aires

ADHESION

C.

CIES

EDITORIAL

FUNDACION ALETHEIA

Publicaciones:

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

Distribuye **EDITORIAL CLARETINA**

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

AGRO-INDUSTRIAS INCA S.A.

PRODUCTOS ENVASADOS



inca

DE LA NATURALEZA A SU MESA

Para más detalle, agréguete agua.

Así de sencillo. Y en su punto justo.

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

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

Verba Mate TARAGUI: Las cualidades intactas del auténtico sabor que no cambia. La verba mate bien nacida, bien criada, bien esquilaada y bien elaborada en LAS MARIAS.

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

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

Estas son las características de una empresa argentina que elabora, produce y envía todos sus productos en origen, dentro de su propio

establecimiento.

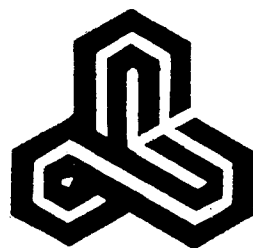
Si todavía le queda alguna duda o desea conocer aún más, acérquese a TARAGUI y a UNION. Porque son de LAS MARIAS.



ESTABLECIMIENTO LAS MARIAS S.A.

Gobernador Vignolo - Corrientes

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



Ledesma s.a.a.i.

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

Ledesma una empresa que ES argentina

ALZAGA UNZUE y Cía. S.A.

CONSIGNATARIOS

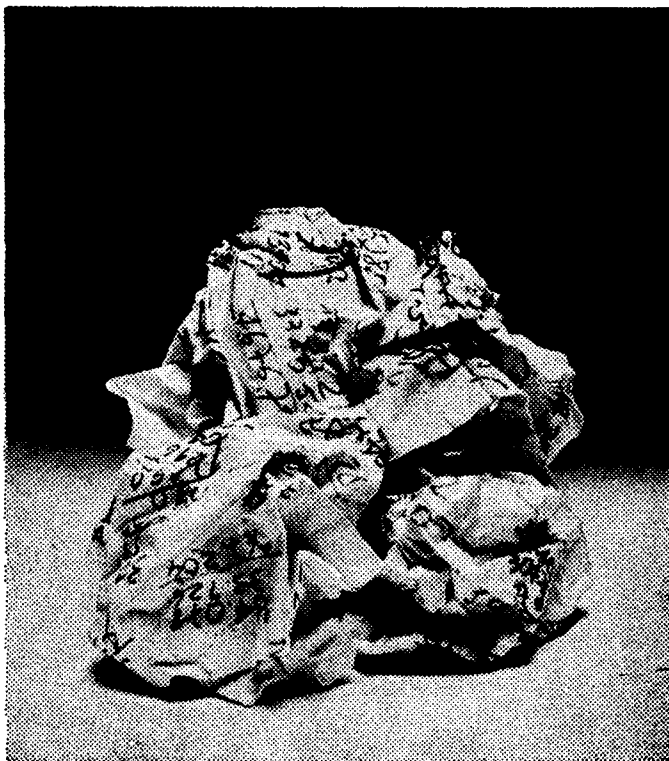
COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394-1360/1364



BANCO RIO



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

EL RIESGO DE INVESTIGAR.

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

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

CORDOBA 320

BUENOS AIRES



Fundación ASTRA

PERALTA RAMOS

SEBRA

ARQUITECTOS S. A.

ARENALES 1132

CAPITAL

ANALOGIA

Revista de Filosofía.

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

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

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

ENVIO DE ARTICULOS Y RESEÑAS

(Articles, manuscripts and
reviews)

At'n Mauricio Beuchot.

Apartado postal 23-161.

Xochimilco.

16000 México, D. F.

MEXICO.

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

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

At'n Gabriel Chico S.

Apartado postal 295.

37000 León, Gto.

MEXICO.

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

REVISTA DE FILOSOFIA

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

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

Director: José Rubén Sanabria.

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

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

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

Suscripción: \$ 20.00 (veinte dólares). Número suelto y atrasado: \$ 10.00 (diez dólares).

PENSAMIENTO

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

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

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento

Pablo Aranda, 3

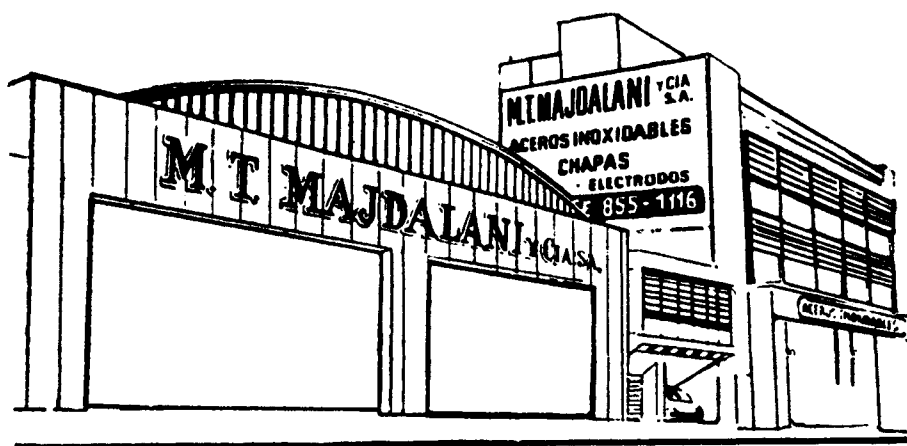
28006 Madrid-España

ADHESION

GRIMOLDI S. A.

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

ACEROS INOXIDABLES



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