

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

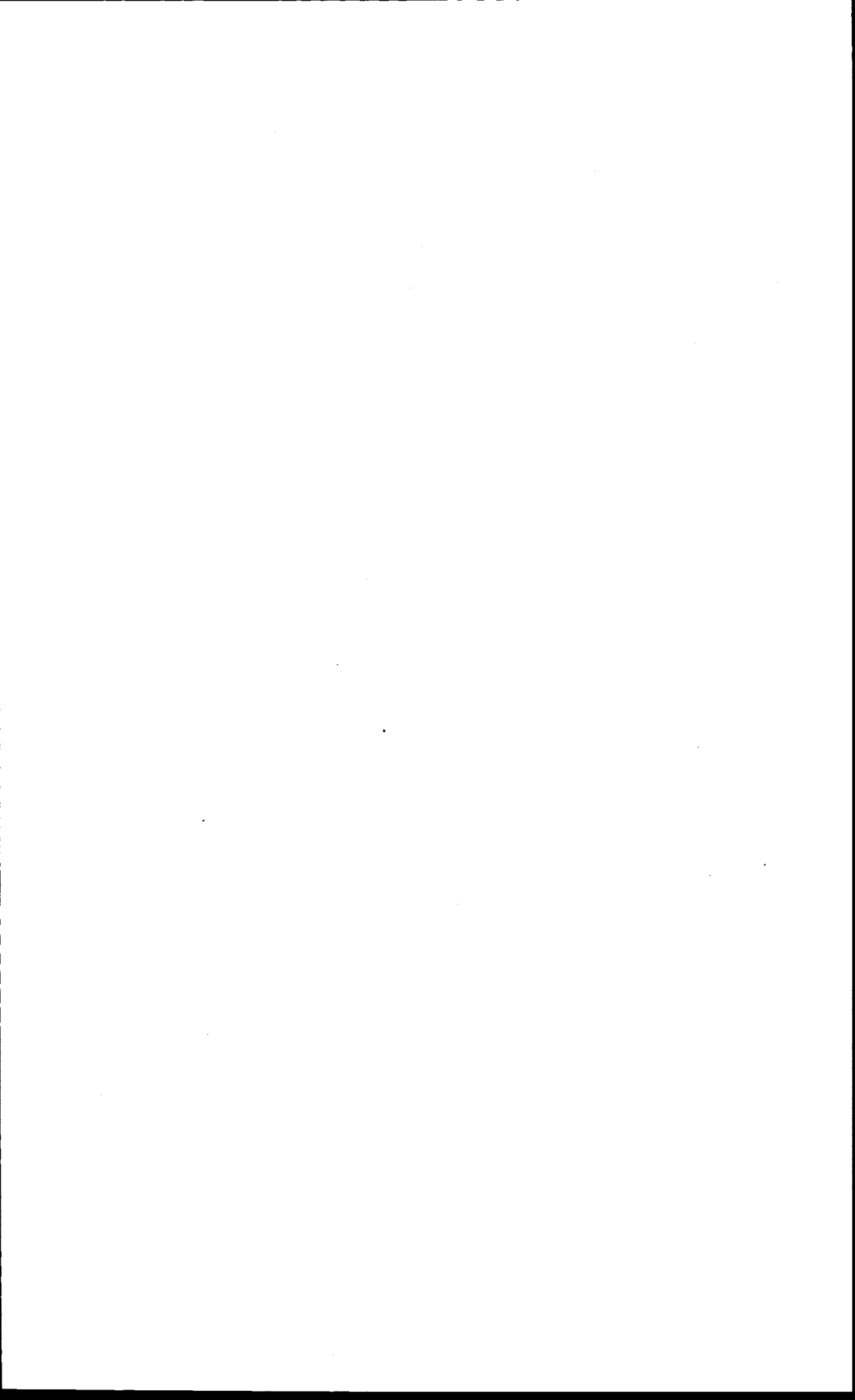
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

# SAPIENTIA

VOLUMEN LVII

**2002**

BUENOS AIRES



ROSA MURIEL ZELASCO

## **L'inquiétude de Dieu chez saint Augustin**

### **Introduction**

#### 1. *Équivoque de l'«inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te»*

On ne peut parler du terme augustinien d'inquiétude sans faire référence à la fameuse citation des *Confessions*: «Notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en toi»<sup>1</sup>. Cette phrase, évoque évidemment une inquiétude religieuse, car tout le contexte de celle-ci, ainsi que celui du chapitre, n'est autre qu'un contexte de louange et de prière. Il s'agit du cœur, du repos, et de Dieu. Toutefois on ne pourrait affirmer pour autant qu'il s'agisse ici d'une inquiétude de Dieu, vers Dieu. Une équivoque apparaît dans cette phrase qui la rend sujette à des interprétations contradictoires. Il s'agit de savoir si dans cette phrase il faut comprendre la première proposition en fonction de la seconde ou, si l'inquiétude en question existe indépendamment d'un quelconque mouvement vers Dieu. En d'autres termes, cette inquiétude fait-elle partie de la misère de l'homme ou bien est-elle une sorte d'élan impatient vers le Seigneur?

En effet la première question qui se pose est de savoir si saint Augustin a voulu une fois de plus faire ressortir les deux traits de sa doctrine spirituelle, à savoir: «La lamentable faiblesse de l'homme tant qu'il ne s'appuie pas sur Dieu (notre cœur est inquiet) et, la miséricorde splendide du Seigneur qui relève les misérables (jusqu'à ce qu'il ne repose en toi)»<sup>2</sup>. Ce dualisme est bien présent dans toute son œuvre.

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, I, I, 14, éd. Institut d'Études Augustiniennes (Paris: 1998).

<sup>2</sup> É. MERSCH, «Deux traits de la doctrine spirituelle de saint Augustin»: *Nouvelle Revue Théologique* (1930) 57.

Tout d'abord cette citation traduit une expérience personnelle, c'est une confession; c'est d'abord une confession de l'homme qui gémit — l'âme doit se reposer en Dieu et ne peut avoir de repos sans le Seigneur — ensuite c'est la confession de l'homme qui loue, l'âme qui veut la quiétude et le repos éternel.

Cette formule traduit premièrement un aveu de notre impuissance, de notre faiblesse sans Dieu, et deuxièmement une louange de Dieu qui par sa miséricorde peut nous sauver de cette inquiétude. En effet saint Augustin commence ce premier livre des *Confessions* par évoquer avant tout la louange: «Tu es grand seigneur et bien digne de louange, elle est grande ta puissance, et ta sagesse est innombrable»<sup>3</sup>. Il va tout au long de ce chapitre faire apparaître une ambivalence de l'être humain: «L'homme mortel parcelle quelconque de ta création»<sup>4</sup>, fragile tant qu'il ne se convertit pas à Dieu et, l'homme qui loue lorsqu'il a reconnu et pris conscience de cette inquiétude et qu'il veut trouver le repos grâce à Dieu. L'«*inquietum est cor nostrum*» exprime la nature pécheresse, dérisoire et radicale de la créature déchue, et «*donec requiescat in te*», la grandeur de Dieu qui la fait être et qui seule peut la sauver.

Ainsi même s'il s'agit d'une inquiétude religieuse, il n'y a aucune évidence pour qu'il s'agisse d'une inquiétude vers Dieu, car l'auteur n'a pas écrit: «notre cœur est inquiet de vous jusqu'à ce qu'il repose en vous». Savoir s'il a voulu décrire le cœur humain comme tel ou bien, s'il a voulu décrire une impulsion vers Dieu est une question cruciale.

Dans le premier cas comme on l'a évoqué antérieurement on serait plutôt porté à croire qu'Augustin n'a voulu établir ce dualisme qu'entre créature et Créateur, comme on le voit aussi au livre dix des *Confessions* où saint Augustin écrit: «Quand j'adhérerai à Toi de tout moi-même, il n'y aura plus pour moi de douleur, ni de peine et ma vie sera vivante parce qu'elle sera pleine de Toi»<sup>5</sup>. Dans la lignée de cette première interprétation on ne peut que faire un rapprochement entre cette citation et la précédente. Dans les deux en effet, il y a une qualification de l'homme qui n'est pas positive. Une analogie s'impose entre notre cœur inquiet et les mots *douleur* et *peine* qui caractérisent l'homme. De même dans cette deuxième citation on retrouve une vie éternelle qui est rendue parfaite par la présence de Dieu.

Même s'il y a là une prise de conscience de cette douleur — persistante tant que nous sommes loin de Dieu, tant que nous décidons de ne pas adhérer à lui — qui peut nous élever vers Dieu, il reste qu'elle exprime et caractérise la vie de l'homme avant sa conversion ou avant la vie éternelle. Mais en aucun cas elle ne peut être considérée comme un chemin de conversion ou comme le moyen d'atteindre Dieu. Si la prise de

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, I, I, 1.

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, I, 6.

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, X, XXVIII, 1.

conscience de l'inquiétude peut nous rapprocher de notre Sauveur, ce n'est pas pour autant que l'inquiétude est cause de ce rapprochement. Cette inquiétude reste un des traits de l'homme pécheur.

Si on reste dans cette supposition, à savoir que l'inquiétude est simplement un attribut négatif et donc qu'elle exprime le cœur de l'homme avant la conversion, il reste encore à élucider ce que ce terme traduit exactement. Ainsi les auteurs qui ont commenté ce passage sont partagés, certains ont été tentés d'interpréter cette notion comme une angoisse, d'autres l'ont interprété comme un manque, d'autres encore y ont vu l'expression d'un déséquilibre, voire d'une agitation.

En effet il est difficile de s'en tenir à une interprétation univoque de cette inquiétude. Littéralement on traduit ce terme par le fait d'être sans repos. L'inquiétude a plusieurs sens, en latin comme en français, *quies* peut vouloir dire le repos — celui qu'on goûte après le travail, après les soucis — le sommeil, la paix, la neutralité, l'inaction ou, le sommeil de la mort, l'éternel repos.

L'inquiétude peut alors signifier l'agitation continuelle, l'action de se mouvoir, le fait de ne pas jouir de la paix éternelle, du repos au sens eschatologique. Est inquiet celui qui est troublé ou agité dans son corps et dans son esprit par la crainte ou celui qui est toujours insatisfait de son état, celui qui est dans l'impossibilité de rester en repos.

D'un autre côté, d'autres auteurs ont soutenu que cette inquiétude augustinienne provenait d'un manque métaphysique. Pour ceux-ci «l'inquiétude est le fait d'un être inachevé qui doit prendre le temps de se faire»<sup>6</sup>. Le père Madec a préféré traduire *inquietum* par «déséquilibre» et ainsi la fameuse citation s'est transformée: «Tu nous as fait pour toi et notre cœur est déséquilibré tant qu'il ne retrouve son équilibre en toi [...] l'existentialisme angoissé est celui de l'homme détourné de Dieu, désaxé, désorienté, désemparé, celui de l'âme qui dans un mouvement d'orgueil a voulu s'affranchir de Dieu, s'est perdue elle-même, et s'est asservie aux réalités inférieures»<sup>7</sup>. On voit ici l'exemple le plus frappant de cette première interprétation. Le père Madec a vu dans l'inquiétude le contraire d'un possible rapprochement de Dieu. L'inquiétude devient alors synonyme de dé-tresse, elle traduit une certaine rébellion.

Dans tous ces exemples l'*inquietudo* non seulement ne désigne pas une inquiétude de Dieu, vers Dieu, car ce n'est pas à partir d'elle qu'on peut se rapprocher de Lui, mais de surcroît elle a été interprétée comme ce qui empêcherait la créature de pouvoir adhérer à Dieu. Ainsi comme le conçoit M. Courcelle: «L'inquiétude est le signe, le style et le mode d'être de la conscience pécheresse, de la créature déchue»<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie*, éd. Institut d'Études Augustiniennes, (Paris, 1996), p. 86.

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 86.

<sup>8</sup> P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, éd. Institut d'Études Augustiniennes (Paris, 1963), pp. 396-397.

L'autre interprétation possible de cet «*inquietum est cor nostrum*» consiste à traduire l'inquiétude par le mouvement. On traduit alors la formule par le fait de ne pas être en repos jusqu'à parvenir à Dieu. L'inquiétude est une tension vers Dieu. Cette interprétation reste plus positive car comme l'autre elle admet une séparation, un éloignement avec Dieu, et cependant elle fait de l'inquiétude un moteur, une volonté, qui au lieu de nous tirer vers le bas nous élève vers le Seigneur. Ainsi, comme l'a affirmé M. Domínguez, «Cette inquiétude de l'âme est une éternelle préoccupation de perfection, c'est l'inquiétude d'un mouvement vers le haut pour contrecarrer la gravité qui nous lie à tout ce qui est terrestre»<sup>9</sup>. Ainsi l'«*inquietum est cor nostrum*», voudrait traduire une forme d'impatience de Dieu qui ne pourrait s'assouvir qu'en se reposant en Lui. Dans ce contexte on peut affirmer sans contradiction qu'il s'agit bien d'une inquiétude de Dieu. On en arrive donc à la conclusion suivante: «Pécher, c'est accepter d'être contenu, d'être satisfait; c'est ne plus être inquiet, ne plus répondre à la vocation de Dieu qui nous veut toujours plus grands»<sup>10</sup>. Ainsi l'inquiétude serait le chemin, le moyen par lequel on décide de répondre à l'appel de Dieu. Autrement dit, il s'agit ici d'une sainte inquiétude.

Dans *L'homme problématique*, M. Marcel souligne l'opposition claire qui existe entre ces deux pensées: «L'inquiétude pourra elle-même être considérée tantôt comme paralysante voire stérilisante, tantôt au contraire comme féconde voir créatrice»<sup>11</sup>.

Il reste à élucider la deuxième partie de la phrase «*donec requiescat in te*». Là encore plusieurs explications peuvent être retenues. On peut penser qu'il s'agit d'un repos par la foi dès cette vie, ou tout simplement du repos éternel. Saint Augustin déclare dans un passage du *De civitate Dei*: «Quant à la paix qui nous est propre, elle est ici-bas avec Dieu par la foi, et dans l'éternité elle sera avec Lui, par la vision [...] Celle qui est commune à tous comme celle qui nous est propre est une paix si peu parfaite qu'elle est bien plutôt un soulagement à la misère qu'une joie dans le bonheur»<sup>12</sup>. Dans le cas présent, on pourrait supposer que cette misère dont il parle est le reflet d'une inquiétude, se reposer en Dieu dès ici-bas serait donc un soulagement à notre inquiétude du cœur.

Pour résoudre ces équivoques on ne peut considérer ces différentes interprétations de manière solidaires les unes des autres. On analysera tous les termes de la famille du mot inquiétude dans l'œuvre de saint Augustin.

<sup>9</sup> B. DOMÍNGUEZ, «La inquietud agustiniana»: *Revista Javeriana* (1954) 42.

<sup>10</sup> M. HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin* (Paris: Desclée De Brouwer, 1932), p. 87.

<sup>11</sup> G. MARCEL, *L'homme problématique* (Paris: Aubie-Éditions Montaigne, 1995), p. 83.

<sup>12</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIX, XXVII,1 (Paris: Desclée De Brouwer, 1960).

## 2. Différents sens de l'inquiétude chez saint Augustin

Il existe cent cinquante trois emplois du terme *inquietudo* (*inquiets*, *inquietantis*, etc.) dans l'œuvre de saint Augustin. On constate que ceux-ci ne sont pas toujours traduits en français par «inquiétude». En revanche fois ils sont traduits par agitation, dérèglement, trouble, le fait d'être sans repos. On pourrait, pour l'instant diviser en cinq catégories d'acceptions différentes cette même notion, non pas en prenant pour critères les différentes traductions, mais en fonction du contexte dans laquelle elle se trouve et en cherchant à savoir ce que l'auteur a voulu décrire lorsqu'il a employé ce terme. Nous entreprendrons aussi d'étudier rapidement le terme «inquiétude» dans le nouveau et l'ancien Testament. La Bible en effet a été d'abord pour l'auteur une source d'enseignement. Nous pourrions donc à partir de la Bible, en comparant l'état d'âme qui se rapproche de l'inquiétude aux inquiétudes de saint Augustin, dégager la source, le cadre, et le fondement de cette notion.

Ainsi chez saint Augustin l'inquiétude est propre aux pécheurs, aux paresseux, aux hérétiques, à l'âme en mouvement, et enfin aux âmes inquiètes, et à la recherche de Dieu. On devra après cette analyse pouvoir faire correspondre l'«*inquietum est cor nostrum*» à une ou quelques-unes de ces cinq catégories.

Dans le premier cas il fait référence aux pécheurs qui sont atteint d'une misérable inquiétude. Là encore il faut faire apparaître deux subdivisions: il traite à la fois des pécheurs angoissés ou tourmentés car loin de Dieu, et des pécheurs qui sont inquiets car préoccupés par les biens terrestres, et qui délaissent les biens spirituels.

Aux premiers, aux pécheurs tourmentés par leur éloignement de Dieu, il adresse des paroles de réprobation: «Qu'ils s'en aillent et fuient loin de vous, les inquiets et les méchants [...] Ils ont fui pour ne pas te voir Toi qui les voyais»<sup>13</sup>. Faisant retour sur son expérience personnelle, il décrit ainsi les errances du pécheur: «Tu te taisais alors et moi je m'en allais loin de Toi, vers encore et encore d'autres stériles semailles de douleurs, dans une orgueilleuse objection et une inquiète lassitude»<sup>14</sup>.

Ces deux passages expriment le lien qui existe entre éloignement de Dieu et inquiétude, ce lien est causal, la séparation de Dieu ne peut nous laisser que dans cette misérable inquiétude qui est tourment et angoisse. On est ici très proche de l'idée de l'inquiétude que M. Bussini a forgé à partir de l'étude de cette notion dans l'ancien Testament: «Si les pécheurs sont ainsi dans un état d'hostilité avec le monde, s'ils sont privés de la paix intérieure, c'est parce qu'ils se sont écartés de Dieu auquel ils ont désobéi. Leur inquiétude et leur angoisse ont leur principe

<sup>13</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, V,II, 2.

<sup>14</sup> *Ibid.* II,II,12.

dans cette rupture et dans l'éloignement de la providence qui en résulte»<sup>15</sup>. L'auteur parle surtout d'un état d'âme qui s'apparenterait à l'inquiétude puisqu'il n'y a pas à proprement parler d'«inquietudo» en latin dans ce passage, ou même dans la traduction française de la Bible. Ainsi les passages qu'il cite pour expliquer cet état d'âme sont des passages de l'Exode (chapitre 10, versets 23-24) et de la Sagesse (chapitre 17) où le mot inquiétude n'est cité à aucun moment. En faisant référence au père von Balthasar, il explique: «L'auteur voit dans la détresse des égyptiens envahis par les ténèbres une expression figurée de la situation des pécheurs [...] Alors que les pécheurs, figurés par les Egyptiens, sont prisonniers des ténèbres et voués à une inquiétude irrémédiable, Israël figure des justes, est dans la lumière en union avec Dieu et elle est guidée dans sa marche par la colonne flamboyante»<sup>16</sup>.

Il est intéressant de voir que ce tourment ne provient pas dans l'ancien Testament, d'un simple péché, mais bien de l'offense au premier commandement. M. Bussini ajoute: «En raison des relations que Dieu a nouées avec lui, le fils d'Israël se voit interdire l'inquiétude du pécheur [...] L'alliance entre Dieu et le peuple sera le motif fondamental de l'interdiction de l'inquiétude en face de l'adversité»<sup>17</sup>.

La deuxième subdivision est celle des pécheurs qui eux, sont inquiets car préoccupés par les biens terrestres. Dans la *Cité de Dieu*, saint Augustin écrit: «Le riche est rongé de craintes, de soucis, brûlant de cupidité, jamais tranquille, toujours inquiet»<sup>18</sup>. Dans le *De vera religione*, il est encore plus ferme: «L'espace nous présente des objets à aimer, le temps nous dérobe ce que nous aimons, ne laissant dans l'âme qu'une foule d'images qui excitent en tous sens la convoitise. L'âme devient alors inquiète, tourmentée, dans son désir ardent mais vain de posséder les objets qui la possèdent»<sup>19</sup>.

Ainsi cette agitation, ce tourment provient de deux faits: le premier est le délaissement de la parole de Dieu, des biens spirituels, le second est la préoccupation continuelle de ces biens qui ne peuvent rendre la paix à l'homme. Dans un passage du *De catechizandis rudibus*, saint Augustin expliquera que ces objets eux-mêmes sont «inquiets», instables et passagers, ils sont cause de douleurs de tourments et de crainte. Il est possible de faire un rapprochement entre l'inquiétude augustinienne et l'interprétation que donne M. Bussini de l'inquiétude dans le nouveau Testament. Il explique à partir de certains passages de celui-ci que saint Paul dans l'Épître aux Romains (Ch. VII, v. XIV) rappelle

<sup>15</sup> F. BUSSINI, «Inquiétude», dans *Dictionnaire de spiritualité* Paris: Beauchesne, 1971), t. VII, col. 1777.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, IV,III,11.

<sup>19</sup> SAINT AUGUSTIN, *De vera religione*, XXXV,LXV,15 (Paris: Desclée De Brouwer, 1992).



comment «le péché nous tyrannise en entretenant l'inquiétude dans notre cœur»<sup>20</sup>.

M. Bussini rappelle aussi l'Évangile de saint Marc (Ch. IV, v. XIX): «les soucis du monde, la séduction des richesses et les autres convoitises s'introduisent et étouffent la Parole qui reste sans fruits». Ainsi les soucis de ce monde divisent notre cœur et risquent de faire oublier les affaires de Dieu. «C'est pourquoi le disciple est alors invité à se libérer des soucis de ce monde pour donner la priorité à l'annonce de l'évangile»<sup>21</sup>, il s'en remet ainsi à la providence du Père. De cette manière il met un terme en lui à l'inquiétude qui vient du péché et de la séparation d'avec Dieu.

La deuxième «inquiétude» que l'on rencontre dans l'œuvre de saint Augustin est celle des hérétiques. C'est dans les *Epistulae* que l'auteur les qualifie le plus souvent d'inquiets. Ainsi il parlera des donatistes, «qui sont si inquiets qu'il faut les retenir et les corriger par l'autorité»<sup>22</sup>. Dans une note du *Tractatus* il est écrit que ce terme est un mot qu'Augustin emploie souvent pour caractériser l'attitude des hérétiques. Ils sont agités intérieurement et deviennent des foyers de troubles pour les autres. Ils manquent de cette tranquillité et de cette paix que l'Esprit Saint donne aux humbles et aux doux. «Tous ceux là ont fait naufrage dans la foi et ont été rejetés du port de l'Église de peur qu'ils ne brisent par leur inquiétude —traduit par agitation— les navires placés auprès d'eux». Ainsi «ils soulèvent avec une bouillante agitation (*calida inquietudine*), de multiples questions concernant la foi catholique»<sup>23</sup>.

La troisième inquiétude est celle propre aux paresseux. Une phrase qui revient très souvent chez Augustin est cette phrase tirée des Épîtres que saint Paul a adressée aux Corinthiens: «Corrigez les esprits inquiets, consolez les pusillanimes, soutenez les faibles, soyez patients à l'égard de tous»<sup>24</sup>. Ici le terme «inquiétude» désigne l'attribut des paresseux. «L'apôtre s'élève contre la cessation de travail car certains Thessaloniciens étaient persuadés que la fin du monde était imminente, ces oisifs se laissaient abattre dans leur espérance du dernier jour et par la durée de l'attente et par la mort prématurée de quelques-uns de leurs frères. Donc ici les *inquietos* désignent les perturbateurs de l'ordre»<sup>25</sup>.

Dans un quatrième temps il qualifie d'inquiet simplement ce qui n'est pas en repos: «Or ce qui est en repos est d'avantage que ce qui est inquiet. L'inquiétude en effet provoque la variation de nos disposi-

<sup>20</sup> F. BUSSINI, «Inquiétude», dans *Dictionnaire de Spiritualité*, col. 1780.

<sup>21</sup> *Ibid.*, col. 1781.

<sup>22</sup> SAINT AUGUSTIN, *Epistulae*, XCIII, I.

<sup>23</sup> SAINT AUGUSTIN, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, XXXVI, VI.

<sup>24</sup> SAINT AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XVI, II, 19.

<sup>25</sup> J.-F. THONNARD, *De civitate Dei*, commentaire sur «Inquietos».

tions, en sorte que l'une détruit l'autre, le repos en revanche, implique la constance que rend parfaitement le sens du mot "est"<sup>26</sup>.

Ici l'auteur utilise le mot «inquiétude» comme synonyme du mouvement et quand il affirme que le repos est d'avantage que ce qui est en mouvement, il fait référence à l'unité et à la multiplicité. Alors que le mouvement est défini par la variation, le repos a pour qualité essentielle la constance. Ce qui est inquiet est alors ce qui est voué à une «distentio» du multiple, et ce qui est en repos est voué au recueillement.

Enfin la dernière acception de l'inquiétude admet un caractère mélioratif. Il s'agit d'un cheminement vers Dieu, c'est à dire, d'une «extentio» vers Dieu. C'est ce que traduit cette réflexion de l'évêque d'Hippone: «Si non amas, parum est; si amas, si suspiras, si gratis colis eum a quo gratis emtus es, non enim eum promeruerasut te redimeret, si consideratis in te beneficiis eius suspiras, et inquietum habes cor desiderio eius; noli extra eum aliquid ab eo quaerere, ipse tibi sufficit»<sup>27</sup>. Ici, il est naturel de penser qu'il existe vraiment une inquiétude de Dieu et qu'il ne s'agit ni d'une inquiétude passive, ni encore moins d'une inquiétude néfaste. Il ne s'agit pas d'une inquiétude que l'on pourrait prendre comme un révélateur de toutes sortes de maux ou péchés, mais bien plutôt d'une inquiétude active, d'un mouvement pur vers le Seigneur. Cependant, les passages dans lesquels cette inquiétude divine est exposée sont assez rares.

Il existe certes une bonne inquiétude, mais elle qualifie la charité cette fois-ci et non le cœur de l'homme: «Ego manne inquietam dixi debere esse caritatem, non pigram»<sup>28</sup>.

On en arrive donc à la conclusion que même si souvent saint Augustin attribue une connotation péjorative à l'inquiétude en l'associant au manque de paix et de douceur dont souffre les hérétiques, aux péchés que commettent ceux qui s'éloignent de Dieu ou ceux qui s'occupent en priorité des biens matériels, il reste qu'il lui a aussi conféré, même si ce n'est que peu de fois, une dénotation positive.

### 3. Ambiguïté de l'«*inquietum est cor nostrum*»

Dans toute l'œuvre d'Augustin, rares sont les fois où l'inquiétude admet une signification clairement positive —comme nous l'avons vu plus haut. Cependant à deux reprises le sens donné à l'inquiétude est loin d'être évident et doit être clarifié. D'abord dans ce passage où le sens d'«inquiétude» est difficile à définir: «Coepit esse inquietum cor meum. Videbam insensatos, et tabescebam, non arguebam; et me sic ta-

<sup>26</sup> SAINT AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, III, VIII, 9.

<sup>27</sup> SAINT AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, LV, XVII, 9.

<sup>28</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermo CCCXIII* F, I, 1.

cantem zelus domus tuae comedebat»<sup>29</sup>. Ensuite, bien sûr dans cette formule énigmatique qui a retenu notre attention et sur laquelle nous fondons notre réflexion: l'«inquietum est cor nostrum [...]».

Il est donc difficile de définir exactement le mot «inquiétude» dans l'œuvre de saint Augustin puisque ce dernier a recours successivement à des acceptions diverses et parfois opposées de cette notion.

Dès lors la première proposition «Inquietum est cor nostrum», prise séparément peut renvoyer à toutes les interprétations possibles du mot «inquiétude», et seule l'association des deux propositions semble cependant restreindre le champ d'interprétations. Une analyse approfondie révèle quatre niveaux d'explication.

Des différents sens qui se dégagent de cette phrase, deux seulement découlent logiquement de celle-ci, les deux autres sont de l'ordre d'une interprétation indirecte. En effet certains sont issus clairement des textes de saint Augustin, les deux autres constitueraient plutôt une relecture de cette phrase à la lumière d'autres pensées philosophiques.

«Notre cœur est inquiet» peut être envisagé comme un état de non-grâce, d'angoisse, rendant impossible tout rapprochement de Dieu, mais cette proposition peut également avoir un sens positif, lorsqu'elle traduit la discordance entre vouloir être et pouvoir être, elle désigne alors une impatience de Dieu, une envie de Dieu. De la même manière la proposition «jusqu'à ce qu'il ne repose en Toi» peut nous renvoyer au repos éternel, à la béatitude ou bien au «repos» dès cette vie, une sorte de quiétude de l'âme en Dieu.

Ces différentes interprétations pour chacune des deux propositions peuvent être combinées de différentes manières. Ces combinaisons doivent nous permettre d'aborder les analyses variées et parfois opposées des auteurs qui se sont penchés sur la notion d'inquiétude chez l'évêque d'Hippone.

En effet si l'on combine la première interprétation de la première proposition, avec la première interprétation de la seconde proposition on rejoint les analyses qui ont présenté une pensée augustinienne existentialiste. C'est à dire que l'on confère à l'existence humaine, à notre cœur, une angoisse, un manque permanent qui ne pourrait disparaître que dans le repos éternel, et pour lequel la foi ne serait d'aucun remède. La phrase de saint Augustin pourrait être remplacée par «Notre cœur est angoissé jusqu'à ce qu'il ne repose en vous éternellement». Cette inquiétude serait donc une condition nécessaire de l'existence de l'être créé.

D'un autre côté et dans une autre interprétation il y a soit une bonne inquiétude qui serait une sorte de réponse à l'appel divin, et qui serait remplacée par un repos de l'homme en Dieu, soit une agitation de l'âme, qui troublerait celle-ci et l'empêcherait d'être envahie par la paix divine.

---

<sup>29</sup> SAINT AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, XXXVIII, V, 1.

Issue d'un contexte de spiritualité maximaliste, la phrase suivante illustre parfaitement cette pensée: «Dans un premier état, l'âme souffre de saintes inquiétudes et des impatiences amoureuses, car Dieu se retire pour la faire courir après lui, plus tard la sagesse divine prend pleine possession du fond de l'âme, fond où il n'y a plus d'inquiétude, de désir mais une paix profonde qui par expérience est inaltérable»<sup>30</sup>. On s'a-perçoit que la deuxième proposition, à savoir «donec requiescat in te» peut être interprétée ici comme un repos mystique, dès cette vie, un repos en Dieu dans lequel notre cœur serait guéri de toute inquiétude. Cette dernière reste moins parfaite que l'amour paisible et efficace.

Dans une troisième interprétation, l'inquiétude revêt une connotation péjorative, elle désigne un état de déséquilibre et «manque à être» douloureux. Cependant ici la deuxième proposition nous permet de voir dans la foi le terme de ces souffrances. Il ne s'agit pas d'un repos mystique, mais d'un repos qui nous envahit lorsqu'on se tourne vers Dieu.

La quatrième interprétation présente une inquiétude comme moteur vers Dieu, un élan divin qui nous suivrait pendant toute cette pérégrination terrestre jusqu'à la mort du corps. Cette tension vers Dieu constitue l'idée fondamentale de cette hypothèse. L'inquiétude se fait quête, il s'agit d'une inquiétude religieuse, morale et intellectuelle qui ne quitte l'homme que lorsqu'il atteint la béatitude, ce vers quoi il tend. Ainsi l'association de ces deux dernières interprétations est parfaitement possible puisque à partir de ce repos dans la foi, dans lequel il y a une sorte de mort religieuse, apparaît une nouvelle vie dans la foi et par la grâce divine, où cette nouvelle inquiétude ne s'arrête jamais dans la recherche impatiente de Dieu.

Un cœur remplit d'une mauvaise inquiétude, de cette sorte de déséquilibre qui serait expulsé par un repos par la foi, et non mystique, qui serait soigné par une sorte de mort religieuse où une deuxième inquiétude, une bonne inquiétude viendrait la remplacer. En d'autres mots il y aurait deux inquiétudes chez saint Augustin, l'inquiétude du pécheur et l'inquiétude du juste, une inquiétude qui proviendrait de l'angoisse et serait elle-même angoissante, et une inquiétude née de l'amour et tempéré de confiance.

### **I. L'interprétation existentialiste de l'inquiétude**

Avant d'aborder l'étude d'un possible existentialisme chez saint Augustin, il serait nécessaire, de définir ce que l'existentialisme signifie et surtout quel sens donner à une affirmation qui veut faire de la pensée

---

<sup>30</sup> MARIE DE L'INCARNATION (Marie Guyart), *Correspondance* (Solesmes: Oury, 1971), X, p. 33.

augustinienne un système existentialiste dans l'étude du terme inquiétude.

L'existentialisme est un mode de pensée qui peut être défini en un sens large par le choix d'enraciner l'interrogation philosophique dans l'existence. Il met au centre de la réflexion l'existence humaine, s'efforçant d'en saisir le vécu dans son ambiguïté la plus concrète et la plus immédiate. Plus particulièrement elle préconise une philosophie de l'existence et de la liberté dans un monde absurde où l'homme est confronté aux problèmes de la responsabilité et du bonheur. L'existence implique un sentiment douloureux<sup>31</sup>.

«L'inquietum augustinien c'est l'agitation, la turbulence spirituelle, l'incertitude dans le but de la vie»<sup>32</sup>. Dans un contexte existentialiste, l'inquiétude représente un fait caractéristique de l'être humain, un fait essentiel constitutif de notre destinée. Dès lors l'inquiétude n'est pas seulement cet élément caractéristique de l'homme mais c'est également et surtout ce qui est au plus profond de l'intériorité, le cœur.

Ainsi celle-ci ne peut être apparentée à une sensation, elle n'est pas un accident et aucun sentiment ne peut l'apaiser. «La sensation d'anxiété, de peur ou de malaise peuvent générer une énergie combative et trouver là leur remède, il n'en va pas de même pour l'inquiétude que l'on assimilera à une angoisse permanente, quelque chose d'oppressant, voire de paralysant»<sup>33</sup>.

Les auteurs qui interprètent l'inquiétude comme inhérente à l'âme s'accordent à la considérer comme un mal être perpétuel, qui ne peut aboutir que si le «cor» rejoint son lieu naturel: «Et tant qu'on n'aura pas atteint la fin, il nous sera impossible de nous promettre ni bonheur, ni félicité sur cette terre, on ne pourra obtenir qu'austérités, frustrations, trahisons, et tristesses, les seules herbes que laisse pousser le désert de notre solitude humaine, assoiffés de Dieu et d'infini»<sup>34</sup>.

Cette existence humaine rend manifeste une souffrance actuelle, une crainte qui exprime l'état d'insécurité, le sentiment de finitude, d'absurdité même de l'existence. «L'inquietum cor» des *Confessions* correspond à la dimension métaphysique de l'angoisse<sup>35</sup>. Elle est au centre, et elle est le propre de l'existence humaine, elle va de pair avec un état de déséquilibre qui suppose dans l'homme une tendance fondamentale qui ne peut s'assouvir dans cette vie. «L'inquiétude est déséquilibre et celui-ci est loi de la vie humaine et ce serait un symptôme fatal de ne pas expérimenter cette tendance à Dieu insatisfaite»<sup>36</sup>. Ce déséquilibre

<sup>31</sup> P. DUPONTIEUX, «Existentialisme», dans *Encyclopédie philosophique universelle* (Paris: PUF, 1990), t. I.

<sup>32</sup> B. MANTILLA PINEDA, «Ontología existencial en San Agustín»: *Universidad de Antioquia* (1954) 30.

<sup>33</sup> G. MARCEL, *L'homme problématique*, p. 84.

<sup>34</sup> J. MORÁN, *El hombre frente a Dios* (Valladolid: Archivo Agustiniiano, 1963), p. 124.

<sup>35</sup> R. DESJARDINS, *Le souvenir de Dieu* (Paris: Beauchesne, 1975), p. 85.

<sup>36</sup> B. BRAVO, *Angustia y gozo en el hombre* (Madrid: Razón y Fe, 1957), p.73.

est justement l'impossibilité d'être en repos, tout en aspirant au repos. Hors de celui ci, on est inquiet non seulement parce qu'on n'est pas dans notre lieu naturel, mais encore parce qu'on aspire à quelque chose sans jamais l'atteindre.

### 1. *L'angoisse comme attribut essentiel de l'homme*

L'inquiétude devient angoisse insurmontable, manque d'harmonie, manque d'être et déséquilibre perpétuel. Cette interprétation doit être associée à l'interprétation de l'existence humaine prise comme instabilité. «L'inquiétude est sans doute la note la plus saillante de l'existentialisme»<sup>37</sup>. Elle désigne le malaise multiforme de l'homme jeté ici-bas dont la vraie vie est absente. Ainsi comme l'explique M. Bravo: «Cette angoisse augustinienne, c'est l'angoisse que ressent tout homme qui pense, elle n'est rien d'autre qu'une des facettes de l'attraction objective de Dieu ou de notre propre désir de Dieu»<sup>38</sup>. Cette inquiétude devient le centre de toute existence et par-là, remplit le cœur humain d'un malheur qui le suit depuis sa naissance jusqu'à la mort.

Il y a un rapprochement à faire entre cette pensée et le passage de l'Épître au Romains (Ch. VII, v. 22) où saint Paul déclare: «Toute créature gémit et pleure jusqu'à ce jour». L'homme éprouve le sentiment d'être à mi-chemin entre le néant et l'être. L'inquiétude du cœur devient alors le signe ressenti de ce mélange entre l'existence et la non-existence, elle devient reflet d'une absence, l'absence de Dieu, de l'infini.

Inséparable de cette idée si profonde de faiblesse, de finitude de l'être, de sentiment d'insuffisance, apparaît l'idée de cette mort qui devient obsession. Quelques auteurs l'ont interprétée plusieurs fois comme la cause même de l'inquiétude humaine. Celle-ci n'est plus alors un déséquilibre, mais bien une peur croissante du début jusqu'à la fin. La mort devient une obsession qui préoccupe l'homme, qui le tourmente, bref elle est la fin du corps, elle est inévitable. La fragilité et la douleur physique atteignent l'âme: l'homme se sent dans l'insécurité, dans la crainte. L'homme souffre d'autant plus qu'il ne comprend pas sa souffrance. L'âme dans sa partie que l'on peut appeler inférieure a des mouvements insoumis tant qu'elle appartient à la condition mortelle.

Saint Augustin, à plusieurs reprises caractérise cette vie comme une mort, il assimile la vie ici-bas à une mort vitale ou une vie mortelle. Il ira jusqu'à inclure dans la définition même de l'homme sa mortalité: «L'homme est un animal rationnel, mortel». Dans le *De civitate Dei* XIII, X, il écrit: «En vérité depuis que l'on est dans ce corps, on est

<sup>37</sup> F. CAYRÉ, «La philosophie de saint Augustin et l'existentialisme»: *Revue de Philosophie* (1946).

<sup>38</sup> B. BRAVO, *Angustia y gozo en el hombre*, p. 59.

destiné à mourir. L'homme n'est donc jamais vivant tant qu'il est dans ce corps, plus mort que vif puisqu'on ne peut être à la fois en vie et mourant».

C'est toujours l'idée de mort qui qualifie la vie humaine mais, à partir des traités antimanichéens elle n'est plus limite dans le temps, mais elle devient partie de la vie, une vie de souffrance, décrépitude, pourriture ou corruptibilité. Comment l'être alors pourrait-il vivre heureux, sans qu'aucun poids ne l'écrase vers le malheur? La mort est une réalité écrasante qui se manifeste dans tous les aspects de la vie; le corps afflige l'homme car il se corrompt. Pour l'homme, elle est un supplice, un péril qu'il voudrait s'épargner, une grande douleur: «Toutefois il n'y a actuellement que trois choses, me semble-t-il, qui puissent vraiment m'é-mouvoir, la crainte de perdre ceux que j'aime, la crainte de la douleur, la crainte de la mort»<sup>39</sup>.

La crainte de la mort est donc inscrite au fond du cœur de l'homme. L'âme ne peut s'affranchir de la mutabilité, des dépérissements propre au monde mortel. M. Pegueroles a même comparé saint Augustin à Heidegger, selon qui l'homme est un être pour la mort, et l'être est déterminé par le néant.

Dans ses confessions l'évêque d'Hippone ajoute: «J'ignore d'où je suis, venu ici. Dois-je dire en cette mourante vie ou bien cette vivante mort? La vie ne peut être pensée sans la mort et la mort sans la vie»<sup>40</sup>. Cette vie est donc une vie de crainte et d'angoisse: «Augustin emploie les termes *angitur*, *anxietudo*, pour désigner une souffrance actuelle en général. Quant à la crainte, metus, elle exprime parmi d'autres sens, l'état d'insécurité, le sentiment de finitude, d'obscurité même de l'existence. L'*inquietum cor* des *Confessions* correspond à la dimension métaphysique de l'angoisse»<sup>41</sup>.

Une vie d'ignorance, une ignorance tragique celle de notre avenir moral, puisque la vraie vie est ailleurs là où la mort ne règne pas: «Être ici, je le peux et ne le veux pas, être là bas je le veux et ne le peux pas, misérable de part et d'autre». L'existence ici-bas n'est que vallée de larmes, car le lieu naturel de l'homme est ailleurs.

Toutes ces interprétations coïncident pour affirmer que cette inquiétude peut être apparentée à l'angoisse, et qu'elle est co-existentielle à l'homme. Cependant lorsqu'il s'agit de délimiter et d'expliquer la cause et la nature de cette inquiétude, les divergences apparaissent. On a donné à l'inquiétude un sens large, on a fait d'elle une qualité propre à l'homme, en d'autres termes on a écarté tout ce qui pourrait la présenter comme un état passager ou intermédiaire. Elle est ce qui caractérise le cœur, et celui-ci se trouve au plus profond de l'âme. Dès lors la

<sup>39</sup> SAINT AUGUSTIN, *Soliloques*, I, IX, 16.

<sup>40</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, I, VI, 1.

<sup>41</sup> R. DESJARDINS, *Le souvenir de Dieu*, p. 85.

théorie selon laquelle l'inquiétude serait une sensation physique ne peut être validée. Elle est avant tout une disposition de l'être que rien ne satisfait. Dans ce cas l'inquiétude a une cause qui ne correspond pas à une sensation ou à un quelconque sentiment mais à une cause ontologique.

## 2. *La cause et les fondements de l'inquiétude existentielle*

Ainsi certains auteurs ont préféré voir la cause de l'inquiétude dans la limitation de l'être, dans la contingence, dans le temps et l'espace, le mouvement, enfin autant de causes secondaires qui nous renvoient à la cause principale qui est tout simplement l'absence de Dieu.

«Être inquiet, c'est l'état d'un être limité qui a conscience de son imperfection»<sup>42</sup>. L'inquiétude est non seulement la marque de tout être créé, mais surtout celle de tout être qui vise la perfection, sans jamais pouvoir l'atteindre. Cette limitation n'est pas l'effet d'une volonté divine mais une conséquence naturelle d'une création *ex nihilo*. La limitation n'accompagne pas seulement l'être mais toute création, elle est d'ailleurs la créature du néant.

M. Gilson parlera d'un manque dont souffre l'homme dû à cette insuffisance radicale en tant que créature tirée du néant: «Ne se suffisant pas dans l'ordre de l'être, il ne saurait se suffire ni dans l'ordre de la connaissance ni dans l'ordre de l'action»<sup>43</sup>.

Selon ces auteurs cette inquiétude qui est au plus profond de l'homme est si enracinée qu'elle ne lui permet aucunement de s'en débarrasser, et par-là de pouvoir se suffire dans quelque ordre que ce soit. L'homme serait doublement inquiet, puisque premièrement créé à partir de rien il souffrirait de l'absence de divinité en lui, et ne serait donc qu'une image ou une ressemblance de Dieu, mais de surcroît, il ne pourrait atteindre le repos, le bonheur que hors de lui-même. Ce n'est qu'en Dieu (dont l'homme est privé) qu'il pourrait atteindre quelque suffisance: «Fesciti ad Te [...]».

L'inquiétude peut aussi apparaître comme conséquence d'une limitation propre à l'être en tant que mû dans l'espace et dans le temps. «L'*inquietum* augustinien surgit de la conscience de la limitation de l'homme dans le temps et dans l'espace. L'inquiétude qui surgit de la contingence de l'existence humaine peut se diriger vers l'être ou vers le néant, vers la raison suffisante ou vers l'absurde»<sup>44</sup>.

Le temps est pris ici comme un intermédiaire entre l'éternité et le néant: «Cette suspension entre deux contraires prend un sens dramati-

<sup>42</sup> J. LAVIGNE, *L'inquiétude humaine* (Paris: Aubier-Éditions Montaigne, 1953).

<sup>43</sup> E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris: Vrin, 1969), p. 140.

<sup>44</sup> B. MANTILLA PINEDA, «Ontología existencial en san Agustín»: *Universidad de Antioquia* (1954) 30.



que lorsqu'il s'agit de la créature spirituelle. Car il ne tient qu'à elle de se fixer dans L'Être ou dans un état proche du néant [...]»<sup>45</sup>.

«Si elle se tourne vers l'Être l'âme est d'avantage ; elle possède l'Être lui-même en qui elle est constituée, édifiée, stabilisée, solidifiée ou encore restaurée. Si au contraire l'âme se détourne de l'Être, elle subit une déperdition ontologique qui la fait être moins, déchoir, qui lui inflige un manque, tendre vers le néant, se néantiser»<sup>46</sup>.

L'homme mu dans le temps serait déséquilibré, attiré par l'être comme aussi par le non être: «Le temps de la vie n'est qu'une course à la mort, tout comme le temps n'est qu'une course au néant»<sup>47</sup>. Le temps alors provoque une angoisse d'autant plus profonde qu'il est le chemin direct vers la mort, non seulement la mort biologique mais aussi la possibilité de la mort de l'âme: «mors in deterius». La nature changeante de l'homme lui permet soit de se rapprocher de Dieu sans pour autant l'atteindre soit de s'en éloigner et par-là d'accroître son inquiétude produite par cette même temporalité. «L'angoisse de l'instant est l'envers du sentiment d'éternité»<sup>48</sup>.

La créature veut dépasser ce temps ce déséquilibre cette instabilité de son être pour trouver le repos. «L'homme est entre le temps et l'être mais quand il devient lui-même par le temps et dans le temps, il n'est pas, dans la mesure où il est affecté par le néant entre le *non dum* et le *jam non* du temps. L'homme reste exposé aux *angustiae temporis*»<sup>49</sup>. Le temps est la véritable cause de son emprisonnement.

Cette affirmation nous conduit à poser le temps comme cause de cette inquiétude puisque c'est à travers lui et par lui que naissent les attachements et les désirs pour ce qui n'est pas divin, pour ce qui est terrestre et temporel: «L'espace nous présente des objets à aimer, le temps nous dérobe ce que nous aimons, ne laissant dans l'âme qu'une foule d'images qui excitent en tout sens la convoitise. L'âme devient alors inquiète tourmentée dans son désir ardent mais vain de posséder les objets qui la possèdent»<sup>50</sup>.

Le temps alors empêcherait de jouir (*frui*) de Dieu, et ferait naître dans l'homme le désir de jouir des choses terrestres: «La créature croit chercher l'Être, et ce qu'elle cherche est une multiplicité de biens terrestre, dévorant le temps, et dévorée par le temps»<sup>51</sup>.

L'homme augustinien continue à être décentré, et désaxé parce que précisément son âme n'appartient pas au monde. Pour saint Augustin

<sup>45</sup> E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin* Paris: Etudes Augustiniennes, 1969), p. 9.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>47</sup> SAINT AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XIII,X,1.

<sup>48</sup> R. DESJARDINS, *Le souvenir de Dieu*, p. 86.

<sup>49</sup> R. BERLINGER, «Le temps et l'homme chez saint Augustin»: *L'Année Théologique Augustinienne* (1953) 13.

<sup>50</sup> SAINT AUGUSTIN, *De vera religione*, XXXV,LXV,15.

<sup>51</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, X,X,3.

ce qu'il y a d'insatiable dans le vice est un indice que l'homme est ouvert sur l'infini. C'est pour cela que l'homme n'est jamais satisfait, qu'il est toujours tenté, et qu'il multiplie des biens au fur et à mesure qu'ils sont plus faux et plus vain.

Il faut distinguer au sein de l'inquiétude d'une part le malaise produit par le fait de sa situation fondamentale, d'autre part les tentations de tout genre qui harcèlent l'âme et qui la rendent vulnérable. Cela veut dire, l'inquiétude humaine est doublement le fruit du temps, d'une part l'homme est frustré dans son désir d'éternité et de repos, le temps est alors un obstacle contre lequel vient buter l'homme dans son besoin de s'unir à l'Être, et d'autre part il intensifie cette inquiétude et conforte ce vide par la jouissance de ce qui ne devrait être utilisé que comme un moyen et non comme une fin: «En effet qui désire ce qu'il ne peut atteindre, souffre... et qui atteint ce qu'il ne faut pas désirer, erre, et qui ne désire pas ce qu'il lui faudrait est malade. Parmi ces éventualités il n'y en a pas une où l'esprit ne soit malheureux»<sup>52</sup>.

Le malheur de l'homme grandit puisqu'il accroît en lui cette angoisse, qui s'explique premièrement par la temporalité, mais qui s'explique également dans un deuxième temps par le péché. La première provient du manque d'éternité dans lequel l'homme se retrouve emprisonné, la seconde dépend entièrement de la créature, et de la manière dont elle utilise sa volonté. Pécher consistera alors à s'attacher au temps pour lui-même, et à ne tenir en compte que l'instant présent sans considérer l'éternité.

«L'homme cherche l'éternité divine avec une soif proportionnée à l'angoisse produite par sa propre mutabilité»<sup>53</sup>. Dans cette logique le mouvement lui aussi devient avec le temps, la cause de l'inquiétude. L'homme recherche avant tout la stabilité dont il se sent capable, sans jamais pouvoir l'atteindre. L'inquiétude dans cette interprétation-ci n'est pas essentielle à l'homme mais lui est co-existentielle, puisqu'elle apparaîtrait non plus lors de la création de son âme, comme dans le cas précédent où l'homme est dès sa création incomplet, limité et donc inquiet, mais lors de la conscience de sa mutabilité. Celle-ci ne lui est pas inhérente, il l'accompagne nécessairement, mais n'est pas le propre de la créature. Elle reste quelque chose d'extérieur. Dans ce cas non seulement la créature éprouverait un sentiment de manque mais aussi d'étrangeté. «S'il n'est pas à sa place un être est sans repos qu'on le mette à sa place et il sera en repos»<sup>54</sup>.

Cependant le repos, l'éternité, le bonheur ne peuvent s'acquérir qu'en Dieu et la limitation de l'être n'engendrerait pas d'inquiétude si la créature jouissait de Dieu. De même l'homme ne serait pas angoissé

<sup>52</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les mœurs de l'Église catholique*, I,III,4.

<sup>53</sup> B. BRAVO, *Angustia y gozo en el hombre*, p. 80.

<sup>54</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, XIII,IX,5.

s'il se trouvait en repos en Dieu, et dans l'éternité avec Lui. Il apparaît une dualité qui est tout aussi platonicienne qu'augustinienne: «L'être en mouvement, changeant, et métaphysiquement inférieur veut rejoindre l'Être en repos stable et de densité ontologiquement maximale»<sup>55</sup>.

C'est pour cela que toutes ces causes évoquées, sont finalement des pseudos-causes, et rejoignent finalement cette cause ultime qu'est l'absence de Dieu. Cette absence qui provoque l'angoisse a été analysée par quelques auteurs, dont Pascal.

Pascal dans le fragment 400 de ces *Pensées* écrit à propos de l'inquiétude: «Voilà ce que je vois et qui me trouble. Je regarde de toutes parts, et je ne vois partout qu'obscurité. La nature ne m'offre rien qui ne soit matière de doute et d'inquiétude. Si je n'y voyais rien qui ne marquât une divinité, je me déterminerais à la négativité. Si je voyais partout les marques d'un créateur, je reposerais en paix dans la foi. Mais voyant trop pour nier et trop peu pour m'assurer, je suis dans un état à plaindre [...] ignorant ce que je suis et ce que je dois faire, je ne connais ni ma condition ni mon devoir»<sup>56</sup>.

Même si dans ce passage des fragments, Pascal fait référence à une inquiétude qui se rapproche plus d'un doute que d'une angoisse, et même si cette inquiétude porte plus sur l'existence de Dieu que sur la condition de l'homme, il existe ici un lien très étroit entre l'absence voulue de Dieu ou l'absence de ses signes avec l'état de l'homme sur terre. On peut voir dans la dernière phrase de ce fragment un rapport avec la phrase citée par M. Gilson antérieurement où ce dernier déclare que l'homme limité ne saurait se suffire ni dans l'ordre de la connaissance ni dans l'ordre de la morale.

«Il faut reconnaître qu'en son fond l'inquiétude humaine est angoisse et par-là Pascal se présente indiscutablement comme le véritable précurseur des philosophies de l'existence, dans la mesure où celles-ci voient dans l'angoisse une catégorie métaphysique privilégiée»<sup>57</sup>.

Le manque de Dieu provoque bien un état d'insuffisance chez la créature. Cet état crée en elle un manque de repos angoissant. Chez Pascal la créature essaye d'échapper à cette misère par le divertissement «est-il seul avec lui-même, il vit dans un ennui insupportable; les conversations, le jeu, la lecture et milles autres moyens nous amusent en nous empêchant de songer à la faiblesse du moi [...] mais ces appuis du dehors sont tout aussi fragiles et trompeurs. En vérité le divertissement, qui nous paraît un remède, est un bien plus grand mal que l'ennui, parce qu'il l'éloigne plus que toute chose de chercher le remède à ses maux»<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> J. DEPRUN, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII<sup>e</sup> siècle* (Paris: Vrin), 125.

<sup>56</sup> B. PASCAL, *Pensées*, fr. 400, éd. J. Chevalier, Bibliothèque de La Pléiade (Paris: Gallimard, 1950).

<sup>57</sup> G. MARCEL, *L'homme problématique*, p. 125.

<sup>58</sup> B. PASCAL, *ibid.*, p. 28, n. 3.

Le divertissement chez Pascal est aussi une manière de jouir des choses qu'on ne devrait qu'utiliser. Chez Pascal aussi il existe des *ersatz* destinés à chasser l'inquiétude, l'angoisse, ou l'ennui chez l'être humain mais qui sont voués à l'échec puisqu'ils nous ramènent à une situation encore plus angoissante que la situation de départ.

Les deux auteurs sont d'accord pour affirmer que tout homme qui ne cherche pas son bonheur en Dieu le cherche soit dans la chair, soit dans le pouvoir, soit dans les honneurs. La distinction entre l'usage et la jouissance est très bien défini dans le *De doctrina christiana*: «Jouir d'une réalité, c'est s'attacher amoureusement à elle pour elle-même. Tandis qu'en user c'est référer ce dont on use à ce qu'on aime et désire obtenir, si du moins cela doit être aimé [...] Il faut user de ce monde, et non en jouir, afin que les perceptions invisibles de Dieu se laissent entrevoir à l'intelligence à travers toute son œuvre, afin que nous nous éloignons des réalités corporelles et temporelles à la saisie de celles qui sont éternelles et spirituelles. La réalité dont il faut jouir, c'est le Père, le fils, et le Saint Esprit»<sup>59</sup>.

Les réalités corporelles sont pour les deux auteurs considérées en elles-mêmes comme bonnes, mais c'est l'usage que l'on en fait qui peut nous amener à en jouir d'elles et à les chercher uniquement comme fin: «User de ce monde, c'est prendre de lui ce qui nous est nécessaire, sans nous arrêter à lui»<sup>60</sup>. Toute la perversité humaine consiste à user de ce dont il faut jouir et à jouir de ce dont il faut user. Pascal reprend cette pensée en d'autres termes: S'il y a un Dieu il ne faut aimer que lui et non les créatures passagères. Le raisonnement des impies dans la Sagesse est fondé sur le fait qu'il n'y a point de Dieu. Cela posé, jouissons donc des créatures. C'est le pis aller. Mais s'il y avait un Dieu à aimer, il n'aurait pas conclu cela mais bien le contraire. Et c'est la conclusion des sages: il y a un Dieu, ne jouissons pas des créatures<sup>61</sup>.

M. Sellier a montré dans son étude sur saint Augustin et Pascal qu'il y avait une étroite liaison entre le terme *aversio*, qui chez Augustin signifie le fait de se tourner vers des réalités changeantes et incertaines, et le divertissement chez Pascal. «Le couple *aversio-conversio* souligne le choix initial à la suite duquel l'homme use ou jouit du monde. Le divertissement quant à lui est un oubli de Dieu dû à une mauvaise disposition de la volonté. Elle détourne l'intelligence de considérer ce qui est déplaisant, ce qui risque de l'entraîner à de douloureux renoncements. A la base du divertissement on trouve la mauvaise foi. Le divertissement le conduit insensiblement à sa perte [...] La grande théorie pascalienne du divertissement porte donc toutes les traces de son origine augustinienne, et s'insère dans la cohérence de toute une théologie»<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> SAINT AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, I, IV, 4.

<sup>60</sup> P. SELLIER, *Pascal et saint Augustin* (Paris: Albin Michel, 1995), p. 153.

<sup>61</sup> B. PASCAL, *Pensées*, fr. 618-479.

<sup>62</sup> P. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, pp. 163 et 167.

A l'instar d'Augustin, Pascal développe une pensée de la mort laquelle est omniprésente dans son œuvre, et de la hantise que provoque celle-ci. Saint Augustin dans le *Sermon XCVII, De verbis Domini*<sup>63</sup>, affirme que la mort seule est certaine. Dieu a caché aux hommes le jour de leur mort, pour qu'ils redoutent la mort chaque jour: «latet ultimus dies, ut observentur omnes dies»<sup>64</sup>.

Dieu seul peut nous offrir ce repos: «L'être crée n'échappera à sa condition inquiète qu'en s'appuyant sur la fixité sereine de l'Être in-créé»<sup>65</sup>. Et cette même mort qui crée en nous une incertitude et une angoisse est d'une certaine manière désirer, non pour elle-même mais comme moyen de retrouver le repos, de retrouver Dieu. L'inquiétude augustinienne crée par ce manque de Dieu peut devenir aussi la cause d'un désir de Dieu.

En restant dans cette interprétation ce n'est pas une autre inquiétude qui se substituerait à la première et qui permettrait à la créature de se rapprocher de Dieu ce serait plutôt une prise de conscience de cette angoisse: «L'homme ne peut se suffire lui-même. Mais cette insuffisance devient argument d'optimisme. Dieu seul peut combler l'homme»<sup>66</sup>. La cause de l'angoisse ainsi comprise, l'homme retourne cette inquiétude vers l'objet qui lui manquait, et qui maintenant et «connu», comme le seul Être qui peut le combler.

M. Gilson a décrit cette même inquiétude comme une «inquiétude féconde qui travaille sans cesse l'homme mais qui le sauve en ce que, fait pour Dieu elle ne lui permet de trouver qu'en Dieu seul la paix et le repos [...] C'est le manque même dont il souffre qui l'oriente vers Celui qui peut seul le combler»<sup>67</sup>. «Elle est le fait de tout être inachevé qui doit prendre le temps de se faire et de se dire afin de s'achever et de se connaître, elle est le lot de tout homme, elle peut être féconde et donner son ressort au mouvement de passément par lequel nous tendons vers notre perfection»<sup>68</sup>.

Il est difficile de comprendre cette interprétation de l'inquiétude, car il s'agit toujours d'une seule et même inquiétude, à la fois comme le fait d'un être inachevé et comme ce qui nous permettrait une possible perfection.

D'une autre part on s'aperçoit que même s'il existe une quête de Dieu, un désir de Dieu ou même une recherche d'une preuve de l'existence de Dieu elle apparaît comme négative: «L'agitation, l'insatisfaction de l'inquiétude qui marquent son essence peuvent en effet témoigner de Dieu, en attestant la destinée surnaturelle de l'homme»<sup>69</sup>.

<sup>63</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermo XCVII*, XXI, III, 3.

<sup>64</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermo XXXIX*, XIII, Ex Homilis, L, I, 1.

<sup>65</sup> J. DEPRUN, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, p. 125.

<sup>66</sup> J. PEGUEROLES, *San Agustín ante la angustia y la paz existenciales: Pensamiento* (1954)

40.

<sup>67</sup> E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, pp. 140-141.

<sup>68</sup> F. BUSSINI, «Inquiétude», dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. VII, col. 1776.

<sup>69</sup> J. DEPRUN, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, p. 123.

En restant dans cette interprétation il n'y a pas premièrement un manque de Dieu, réel et conscient, puis un désir de Dieu, désir insouvi qui serait cause de l'inquiétude, mais c'est cette prise de conscience de l'angoisse, de l'inquiétude dont l'homme veut se débarrasser, qui devient la cause d'un désir de Dieu, apparemment non pour Dieu même, mais pour calmer cette inquiétude. Ainsi l'inquiétude si diverse se révèle être besoin insatiable, élan vers l'infini, soif d'immortalité. Le mal de l'existence s'interprète en désir naturel de Dieu ou surnaturel.

Il faut bien comprendre que ce n'est pas cet élan vers Dieu, frustré, qui n'atteindrait jamais son but qui donne à l'existence humaine ce caractère d'angoisse. Mais c'est la prise de conscience de cette inquiétude et de cette angoisse qu'on peut a contrario établir une paix, un repos en Dieu, un désir de Dieu, et par-là affirmer son existence.

### 3. *L'inquiétude est-elle désintéressée?*

Le caractère existentialiste de cette pensée atteint ici son paroxysme: L'inquiétude deviendra le fait privilégié, l'expérience cruciale, valorisant tout ou partie des affirmations inscrites dans les dogmes: mon insatisfaction, ma quête errante, accréditeront a parte ante l'immatérialité de mon âme, son origine surnaturelle, l'existence d'un Dieu créateur. A parte post la possibilité concrète d'un bonheur sans mélange, d'un repos éternel, sine anxietate et fastidio<sup>70</sup>.

L'auteur est plus explicite lorsqu'il écrit: «si je suis inquiet, c'est que Dieu existe, et que j'ai lui en mon centre»<sup>71</sup>. Saint Augustin serait plutôt enclin à croire le contraire: c'est parce que Dieu existe et que je ne puis ou que je ne veux pas être avec lui en niant son appel que je suis inquiet.

«L'inquiétude dont parlent les augustiniens est l'indice probant de notre destinée surnaturelle»<sup>72</sup>. Cette affirmation ne fait pas partie d'une pensée augustinienne. Dans «Notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en Toi», Augustin voulait déduire la première proposition de la deuxième: c'est parce qu'on ne repose pas en Dieu qu'il existe cette inquiétude, et en aucun cas il déduit que le fait d'être inquiet dans cette vie nous prouve que Dieu existe, et qu'un repos en Lui nous permettra de mettre fin à cette troublante inquiétude.

Par ailleurs on ne sait dans cette interprétation-ci, par quelle opération l'angoisse qui était menaçante se convertit en désir de l'infini (si ce n'est une prise de conscience de cette angoisse) puisque ici, ce ne serait ni la foi, ni la grâce. Il n'y a pas à l'origine de cette transformation un appel de Dieu, mais l'inquiétude elle-même. Il faut toutefois noter qu'il

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 123-124.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 125.

subsistera toujours l'inquiétude pesante et inhérente à l'homme, mais à côté de celle-ci il y a une prise de conscience de cette souffrance qui est à la base du désir de Dieu.

L'inquiétude féconde dont parle M. Gilson n'est en aucun cas ce désir de Dieu mais c'est le passage de la conscience de cette souffrance à un désir positif. Donc l'inquiétude ne cesse d'accompagner et de tourmenter la créature même si elle entreprend une recherche de Dieu. Le même auteur poursuit: «Cette inquiétude qui trouble et meut sans cesse l'âme humaine ne prendrait fin que si une certaine vérité se trouvait atteinte, qui dispensât de toute recherche ultérieure parce qu'elle dispenserait de toute autre vérité. Alors seulement la paix succéderait à l'inquiétude et au mouvement le repos. Mais la paix dans le repos c'est la béatitude enfin possédée»<sup>73</sup>.

D'autre part, les auteurs qui interprètent la pensée augustinienne avec un regard existentialiste pensent la destinée surnaturelle de l'homme à partir de cette inquiétude humaine. Ceci sous-entend que s'il nous faut croire en l'existence d'un repos éternel, ce n'est pas parce que la foi nous y pousse, ce n'est pas non plus par un signe Divin, mais par ce qu'il faut concevoir un terme à cette inquiétude qui nous tourmente.

En d'autres mots parce que l'homme est inquiet, angoissé dans cette vie terrestre, et que celle-ci n'est pas éternelle, alors l'idée de l'existence d'une paix sans limite, de l'existence d'un Dieu qui devrait l'assurer, s'impose à l'esprit comme une évidence. L'idée d'une paix céleste n'existe que parce que l'homme aspire à être libéré de cette inquiétude. C'est la force de cette espérance qui rend cette paix aussi incontestable.

Si l'inquiétude humaine n'existait pas, dans ce cas cette paix serait contestable: «Toute l'aventure spirituelle racontée dans les *Confessions* consiste dans l'épuisement et le dégoût produit par la frugalité des choses sensibles et la découverte progressive de Dieu comme repos de l'âme»<sup>74</sup>. Il semble que la pensée augustinienne ne soit pas exactement en accord avec cette réflexion. Ce n'est pas le dégoût pour les choses sensibles qui fait naître en nous un désir de recherche de Dieu, mais tout au contraire, l'appel de Dieu, qui déclenche en nous un certain désir de Dieu, et sa recherche qui fait naître en nous un sentiment de dégoût pour les choses terrestres.

L'idée sous-jacente à cette pensée est que sans l'aide de Dieu on reste pécheur, alors que M. Sellier tout au contraire prône la liberté humaine avant la grâce ou l'appel Divin. Dans ce cas ce n'est pas l'amour de Dieu qui serait premier, qui produirait le dégoût des frugalités, mais celui-ci qui nous pousserait à aimer Dieu. La recherche de Dieu est alors négative, sa cause est la négation des choses sensibles.

<sup>73</sup> E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 136.

<sup>74</sup> P. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, pp. 36-37.

Si donc on pose l'existence d'un repos éternel où l'inquiétude n'aura plus aucun lieu d'exister, n'y a-t-il pas un intérêt non déclaré à souhaiter le salut? L'homme aspirerait au salut non pour le bonheur d'être avec Dieu, mais ce serait le repos qui est visé (si toutefois on pouvait les séparer). Dieu alors ne serait pas la fin souhaitée mais seulement le moyen de connaître cette paix, puisque c'est sa présence qui la confère. Le désir de Dieu ne serait qu'un désir de repos pour apaiser cette angoisse.

Voilà le danger de faire de cette phrase «Notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il ne repose en toi», l'expression d'un possible existentialisme. L'enjeu n'est pas dans le fait de faire de la vie une mort, ou un chemin jusqu'à la mort, de faire du temps l'empêchement à une paix possible ici-bas, ou de faire de l'angoisse la conséquence d'une limitation de l'être, car même si ces thèses sont contestables ce qu'on verra dans la troisième partie, ce n'est pas là où se situe le vrai risque de méprendre cette phrase.

Le vrai danger se situe dans le fait de faire de l'inquiétude une angoisse qui nous accompagnerait tout au long de notre vie. Que l'inquiétude soit interprétée quelques fois comme un mal, ceci est acceptable, mais que la seule définition qu'on puisse lui donner soit un malheur incessant, une angoisse dégénérante, n'est pas possible dans une pensée augustinienne.

Cette interprétation fait en effet abstraction de plusieurs dogmes comme celui de la grâce, du péché originel, de la foi. En outre, le salut éternel y est défini comme un repos, une béatitude, plutôt que comme une jouissance dans la présence de Dieu. De la même manière saint Augustin ne se baserait jamais sur l'existence de l'inquiétude, pour affirmer l'existence de Dieu. Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent nous inciterait à penser le contraire.

L'intérêt joue dans cette pensée un rôle prépondérant, elle tend à séparer repos éternel et béatitude en Dieu. Cette séparation existe également chez quelques mystiques, notamment dans le quiétisme. Mais dans cette pensée c'est, à l'inverse, le repos éternel qui est méprisé. Les auteurs qui font de l'inquiétude une angoisse, prennent le repos éternel comme un moyen et non comme une fin —à savoir le moyen pour que son inquiétude cesse— et présentent l'amour de Dieu comme secondaire par rapport à la paix éternelle. Chez les mystiques, la démarche est presque inversée, l'âme serait prête à sacrifier son propre salut, et serait donc prête à souhaiter sa propre damnation, car elle aimerait Dieu d'un amour sans profit. Cette question de l'intérêt dans le salut a suscité plusieurs réflexions, et des controverses théologiques au 17<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> siècle. Cela a constitué une querelle à part entière, la querelle du pur amour, la querelle de l'inaction, de l'oraison de quiétude.

Justement, le problème est ici inversé, il ne s'agit plus d'aspirer au repos pour que cesse cette angoissante inquiétude, mais plutôt d'aimer Dieu au point de négliger le souci de son propre salut, et au point de désirer sa propre damnation, si Dieu le voulait ainsi. En d'autres mots,



la question qui se pose ici est la suivante : L'homme peut-il aimer Dieu d'un amour pur, c'est à dire d'un amour absolument désintéressé?

## 2. Les mystiques et l'inquiétude

Avant toute analyse sur cette nouvelle interprétation de l'«*inquietum cor*», il est nécessaire de faire quelques rappels, sur ces mystiques du 17<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> siècle. Il s'agit tout d'abord, de bien faire la distinction entre l'oraison de quiétude et le quiétisme. La première est orthodoxe, la deuxième est plutôt hérétique et a été la cible de plusieurs attaques.

Les doctrines maximalistes, minimalistes, et optimalistes<sup>75</sup> s'ajoutent à ces deux doctrines, ainsi certains auteurs ont été accusés d'adhérer au quiétisme, alors qu'ils auraient du être considérés plutôt solidaires d'une de ces trois branches. Saint François de Sales, Fénelon, M<sup>me</sup> Guyon en sont les figures de proue.

Le terme d'inquiétude change lui-même de signification selon que l'on fera référence au quiétisme ou à l'oraison de quiétude. Cependant malgré les différentes connotations que l'on attache au terme dans les deux doctrines, les deux possibles interprétations de la phrase «*inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te*», sont très proches. En effet en appliquant ces deux courants à cette phrase, la deuxième proposition, devient le repos, cette paix que l'âme éprouve en Dieu dans cette vie.

D'un autre coté le terme de quiétisme a toujours fait l'objet de polémiques, et aucune école ne l'a jamais accepté pour dénomination. On parlera surtout du quiétisme français puisque le quiétisme d'inspiration espagnole est assez différent.

### 1. *Le quies et l'abandon*

Les épîtres de Paul contiennent déjà les enseignements sur la conduite spirituelle qui annoncent l'oraison de quiétude: «C'est l'esprit qui nous aide dans notre faiblesse, car nous ne savons pas ce qu'il nous convient de demander dans nos prières: mais l'esprit lui-même intercède par des soupirs ineffables»<sup>76</sup>. Il y a donc une invitation à une sorte de sérénité puisque, selon cette doctrine, l'âme aimant Dieu d'un a-

---

<sup>75</sup> J. DEPRUN, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII<sup>ème</sup> siècle* : « Dans ce premier type d'attitude spirituelle, l'éviction de l'inquiétude a ses effets les plus radicaux: Le désir personnel de béatitude et la vertu théologale d'espérance seront écartés du chemin des Parfaits, Dans le second type d'attitude, on associe la condamnation de l'inquiétude au maintient, voire à la culture de ce désir et de cet agir. L'éviction de l'inquiétude entraîne peu d'éviction annexes. Dans l'optimalisme on est à mi chemin d'une éviction à sillage illimité et d'une éviction à sillage nul».

<sup>76</sup> *Épître aux Romains*, Ch. VIII, v. XXVI.

mour pur et totalement désintéressé est parfaitement paisible dans une passivité qui laisse Dieu seul agir.

Il y a cette idée d'annihilation et d'absence d'opération, le fait de ne pas opérer est considéré comme un moyen pour l'âme de revenir à son origine qui est l'essence de Dieu dans laquelle elle demeure transformée et divinisée, l'annihilation conduit à la transformation et à l'union. Dans cette voie il n'y a ni souvenir de Dieu, ni de soi, ni images, ni figures, ni espèces, ni concepts, ni exercices de la raison. L'usage du discours, des pensées et des opérations de l'âme empêche l'opération de Dieu. Il y a alors un passage à l'indifférence comme à un état habituel qui suppose l'évacuation de la volonté active. Avec cette pensée il y a l'affirmation que cet état n'est pas passager et qu'il existe la possibilité de la vision faciale de Dieu dès cette vie. L'homme peut ainsi atteindre la béatitude finale selon chaque degré de perfection dès la vie présente, et telle qu'il l'obtiendra dans la vie béatifique<sup>77</sup>.

Il est donc très facile de passer de l'affirmation d'un état de quiétude, de l'indifférence de la volonté humaine (qui réduite est trépassé en volonté divine), à l'affirmation d'une âme parfaite et purifiée dès cette vie par une élévation à la vision et à la jouissance béatifique de Dieu.

L'homme peut donc arriver à un état où il n'est qu'un avec Dieu sans distinction. Mais ce rapprochement, n'est pas toujours automatique et pas tous ces mystiques ont forcément outrepassé ces limites. Avant d'analyser les différences et les similitudes qu'il peut avoir entre l'état de quiétude et l'affirmation d'une félicité dès cette vie on analysera ce que cette paix représente.

Cette héroïque indifférence, dont saint François de Sales parmi d'autres fait l'éloge, est un état où la volonté humaine, sans disparaître, est confondue avec celle de Dieu. Cette union est finalement interprétée comme une unité de notre volonté avec la volonté divine. Il s'agit bien d'un repos mystique, d'une paix de l'âme puisque Dieu habite en elle. Cette paix est acquise après que l'âme aura fait silence et se soit placée en face de Dieu, dans un acte d'adoration et de reconnaissance. Dans cette quiétude, il n'y a plus d'actes, seul Dieu agit dans l'âme. L'âme est gaie plus qu'elle n'agit. Cependant M<sup>me</sup> Guyon rectifiera: «L'on ne dit pas qu'il ne faut point agir, mais qu'il faut agir par dépendance du mouvement de la grâce»<sup>78</sup>. Cette action de l'âme est une action pleine de repos. Il y a donc là, une volonté de réduire l'individu en tant que créateur, et sujet de ses puissances, à un sujet dont la seule action possible serait celle de ressentir la volonté de Dieu: Cette extrême indifférence de la volonté humaine n'est autre que le pur amour, un abandon à Dieu, où l'âme se délaisse et se détruit comme volonté.

<sup>77</sup> «Quiétisme», dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. XII/II, col. 2806.

<sup>78</sup> M<sup>me</sup> GUYON, «Moyen court et très facile de faire oraison», dans *Les opuscules spirituels* (1720), pp. 80-81.

L'effort de l'homme doit surtout être négatif et consister à faire cesser l'action et l'opération propre pour laisser agir Dieu. Il faut préciser que faire cesser l'action ou favoriser l'*inactio* signifiait, un siècle plus tôt, produire une action intérieure et non une absence d'action. En quelques mots M<sup>me</sup> Guyon, représentante du quiétisme français, définit celui-ci comme une doctrine caractérisée par un amour totalement désintéressé, tendant au moins théoriquement à la disparition du sujet.

On comprend donc qu'en accédant au repos mystique, on entre en fait dans la béatitude, puisque dès cette vie l'âme peut être toute remplie de Dieu. C'est une vie passive et contemplative où l'action doit être extirpée pour laisser place à la volonté divine. Une vie qui est comme l'avant goût de la vie éternel, et qui doit lui ressembler à tout prix. C'est à dire, l'homme doit être purifié avant la lettre; sa volonté doit être anéantie, il doit expulser toute action qui ferait de lui un créateur et tout ce qui pourrait faire fructifier en lui un quelconque amour propre.

Tout désir, toute demande ou tout regret sont des fautes ou des imperfections. La négation ne porte pas sur l'objet, mais sur la démarche du sujet, démarche d'ordre psychologique, devant l'objet de la foi: il ne doit pas penser à ces objets, ne doit pas en avoir souci ou espérance. C'est la demande ou l'action de grâce qui sont des défauts parce qu'ils expriment un retour du sujet sur lui-même, une volonté propre.

L'indifférence, l'anéantissement, la désappropriation, le renoncement de soi, ce sont tous des mots qui expriment une lutte contre l'amour propre, un dépouillement des passions. La volonté active est alors l'ennemi de Dieu, il faut se présenter à Dieu pauvre et sans rien attendre de lui: «Or ce repos passe quelque fois si avant en sa tranquillité que toute âme et toutes ses puissances demeurent comme endormies, sans faire aucun mouvement, ni action quelconque sinon la seule Volonté»<sup>79</sup>. Dès lors ce repos n'a rien à voir avec ce repos de la foi, de la confiance en Dieu. Ce repos n'est pas en espérance, il est ici immédiat. C'est pour cela que les quiétistes ont bien souvent été accusés de prendre la simple vue de la foi comme l'équivalent de la vision béatifique. Mais la foi de Dieu n'est plus suffisante aux gens avancés dans les voies spirituelles. Cette foi est obscure et nue, c'est une foi sans nul témoignage ni appui pour la raison ou pour l'esprit.

Dans un anéantissement pareil, dans une indifférence totale à tout ce qui n'est pas Dieu, non seulement toute action est mauvaise mais encore tout signe d'inquiétude serait pris comme une révolte. Dans l'*Introduction à la vie dévote*, François de Sales la présente comme ce qui provient d'«un désir déréglé d'être délivré d'un mal que l'on sent, ou d'acquérir un bien que l'on espère [...] Qu'est ce qu'un désir déréglé d'acquérir le bien et de fuir le mal, sinon une préférence de nous-mêmes à Dieu, un empiétement sur ses desseins, une sommation implicite

---

<sup>79</sup> SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu* (Paris: Éd. du Seuil, 1995).

de faire notre volonté et non la sienne, bref un symptôme de ce mal absolu, de ce péché radical qu'est l'amour propre?<sup>80</sup>.

Elle est dans ce cas, mauvaise puisque ce sentiment inquiet interdit à l'âme d'accéder à toute paix, nécessaire à l'union avec la volonté de Dieu. L'état passif est réduit à une coopération libre et souvent pénible de l'âme, mais uniforme à la grâce du pur amour qui a chassé toute crainte intérieure et par conséquent toute inquiétude.

## 2. *L'inquiétude et le péché*

L'inquiétude n'est plus alors une angoisse, un terme métaphysique, mais elle est prise comme une notion psychologique, une notion égocentrique, qui caractériserait l'homme impur. Dans ce contexte elle est plus proche ici de l'anxiété que de l'angoisse, dont on a déjà parlé.

L'âme est anxieuse. L'anxieux puise sa nature dans ses actes, sa volonté, son amour propre, ses tentations, ses espérances, et ses espoirs. Avec l'anxiété il n'y a point de stabilité, de tranquillité, qui permette de se laisser remplir du désir divin. D'une certaine manière il faut l'associer à une projection dans l'avenir. L'anxiété, l'inquiétude devient alors le premier empêchement à cette quiétude qui ne veut que ce que Dieu désire: «Ce qui fait l'entière passivité de la volonté, et qui la rend souple à l'infini, c'est d'être aussi simple et aussi prompt à vouloir, quand Dieu veut qu'elle veuille, que d'être incapable de vouloir rien par elle même [...] Il faut être également souple en tout sens, et aimer autant à vouloir qu'à ne vouloir pas»<sup>81</sup>.

L'inquiétude exprime une agitation qui contribue à la «décentration» et à la dispersion de l'âme, qui empêche cette sorte de recueillement en Dieu. Se tourmenter serait le signe que l'on garde un levain d'orgueil. Elle est un obstacle à cette vie mystique qui fait de l'âme la demeure du «roi céleste»: «Son principe est la hâte égocentrique d'un cœur qui se refuse à l'abandon ou qui l'ignore [...] le plus grand mal qui arrive en l'âme, excepté le péché [...] Si l'inquiétude est fille de l'amour propre, à âme inquiète point de salut»<sup>82</sup>.

Dieu n'est pas dans la dévotion sensible, bien plus tout le sensible que nous expérimentons dans la vie spirituelle est abominable, sale, et immonde. Ainsi loin d'être des défauts ou des imperfections, le dégoût, l'ennui, la froideur, l'absence de ferveur sont des signes favorables, car par eux purge l'amour propre<sup>83</sup>.

L'évêque de Genève à son tour fera d'elle une tare, ce qui entache les formes inférieures de l'amour, elle devient l'occasion prochaine du

<sup>80</sup> SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, IV, XI. Bibliothèque de La Pléiade (Paris: Gallimard), p. 272.

<sup>81</sup> FÉNELON, *Lettre du 26 juin 1689*.

<sup>82</sup> SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, IV, XI, p. 272.

<sup>83</sup> «Quiétisme», dans *Dictionnaire de spiritualité*, col. 2806.

péché, sa préface. L'inquiétude est une tare parce qu'elle procède d'une autre tare: «C'est en nous le sillage de l'amour propre [...] L'inquiétude dont parlent les mystiques est l'antithèse, le repoussoir, le reflet inversé, de la sainte indifférence»<sup>84</sup>.

Ici on ne voit qu'un aspect de l'inquiétude, un sentiment qui provoque des secousses, qui produit des accélérations déréglées dans l'âme. «Elle est à bannir, elle est la marque presque infaillible qu'on cherche autre chose que Dieu. L'éviction de l'inquiétude s'impose car le retour de l'âme à Dieu n'est pas un mouvement»<sup>85</sup>.

### 3. Attente, recherche et inquiétude

Deux conclusions peuvent être tirées de ces affirmations. La première est qu'il n'y a pas explicitement de recherche de Dieu dans le quietisme. On se laisse habiter par Dieu, mais la recherche reste une initiative et donc une action, et à ce titre elle ne peut être valable. Il y a attente mais non pas recherche:

Il est fort malaisé d'exprimer cette extrême indifférence de la volonté humaine qui est ainsi réduite et trépassée en la volonté de Dieu: car il ne faut pas dire, ce me semble, qu'elle acquiesce à celle de Dieu, puisque l'acquiescement est un acte de l'âme qui déclare son consentement. Il ne faut pas dire non plus qu'elle accepte ni qu'elle reçoit, d'autant que d'accepter et recevoir sont de certaines actions qu'on peut en certaine façon appeler actions passives, par lesquelles nous embrassons et prenons ce qui nous arrive [...] Il me semble donc plutôt, que l'âme qui est en cette indifférence et qui ne veut rien, mais au contraire laisse vouloir à Dieu ce qu'il lui plaira, doit être dite avoir sa volonté en une simple et générale attente. D'autant qu'attendre ce n'est pas faire ou agir, mais au contraire demeurer exposé à quelque événement<sup>86</sup>.

La question qui se pose maintenant est de savoir si «recherche» et «inquiétude» sont dépendantes l'une de l'autre. Ces deux notions impliquent un mouvement, puisque lorsque je recherche c'est dans l'espace et dans le temps que je me pose pour acquérir ce que je désire, il y a donc mobilité. Crainte et désir, accompagnent cette volonté qui se meut, on se heurte alors à la volonté de Dieu qui veut que toute action soit évincée.

De la même manière l'inquiétude est ce qui accompagne soit nos actions, soit nos volontés, soit nos désirs, soit nos craintes. Ce n'est pas à proprement parler ce qui est inhérent à l'être humain (même si elle le caractérise) puisque l'homme dès cette vie peut ressentir le repos, il peut donc se dépouiller d'elle. L'inquiétude donc accompagne forcée-

<sup>84</sup> J. DEPRUN, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, p. 125.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>86</sup> SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, IX, XV, p. 803.

ment la recherche, donc elle aussi doit être évincée. Nous arrivons donc à notre deuxième conclusion: Il n'y a donc pas de recherche sans inquiétude, ni de recherche dans le repos, seule l'attente peut s'écouler en paix.

L'inquiétude est soit ce qui provient du péché, soit ce qui le produit. En d'autres mots l'action de pécher provoque en nous cette sorte d'inquiétude, d'agitation, de mouvement déréglé, et réciproquement l'inquiétude génère de mauvaises actions: «L'éviction de l'inquiétude n'ôte à l'action que ses secousses, ses accélérations déréglées et lui assure un cours égal et uniforme»<sup>87</sup>.

L'âme inquiète multiplie les initiatives, aggravant par la-même, les maux dont elle souffre: sa tristesse, motivée au départ se change sous l'effet des échecs, en détresse. Vous voyez donc que la tristesse, laquelle au commencement est juste, engendre l'inquiétude; et l'inquiétude engendre par après, un surcroît de tristesse qui est extrêmement dangereux<sup>88</sup>.

Alors, par ces actions, elle contribue à nous éloigner de plus en plus de Dieu, de cette présence de Dieu qui est quiétude: «En retranchant ces retours inquiets et intéressés de l'amour propre, c'est de s'appliquer à une vigilance simple et de pur amour qui ne donne jamais rien à la paresse ni à l'inquiétude de la nature. Car la nature est tout entière inquiète et paresseuse, elle s'agit beaucoup, et ne travaille point de suite régulièrement»<sup>89</sup>.

Cette formule renvoie l'activité du côté de la paresse et de l'inquiétude, d'une agitation irrégulière et sans fruits. Par opposition la quiétude de l'âme consciente de faire la volonté de Dieu renonçant à tout vouloir propre, pratique l'involonté. Passivité et Sainte indifférence libèrent l'homme desapproprié du soi, et lui rendent possible cette véritable action, qui est celle de Dieu lui-même. C'est une action pleine de repos, parce que l'action de Dieu, et non celle de l'homme. Même si l'inquiétude est synonyme de souci, d'anxiété et généralement elle est présentée comme un mal, même si elle reste inférieure au péché dans l'ordre hiérarchique des maux, elle a été qualifiée quelques rares fois de bonne inquiétude.

Pour Fénelon elle joue un double rôle, elle est d'une part une tare qui entache les formes inférieures de l'amour, mais elle peut être aussi une inquiétude louable, qui se justifie pleinement. «Dans le cas où la tentation est forte, l'âme s'empresse et s'inquiète plutôt que de s'exposer à succomber à la tentation et à violer la loi de Dieu. Dans le combat mystique, l'inquiétude est alors une bonne guerre»<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> FÉNELON, *Explications des maximes des Saints sur la vie intérieure*, XXIX (Paris: Chérel, 1911), p. 263.

<sup>88</sup> SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, IV, XI.

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> FÉNELON, *Réponse à l'ouvrage de M. l'évêque De Meaux, intitulé: Summa Doctrinae* (1698), X, 75.

Fénelon distingue deux niveaux d'inquiétude: «A une inquiétude inférieure directement issue de l'amour propre, se superpose une inquiétude médiane, née d'un amour naturel et innocent de nous-mêmes et lié comme lui au plan de la vie imparfaite»<sup>91</sup>. Inversement, cette phrase de M<sup>me</sup> Guyon préconise le contraire: «la tentation quand elle survient devra donc faire l'objet d'une résistance non inquiète: il suffira de la traiter par le mépris, d'en détourner paisiblement notre vue»<sup>92</sup>. Elle accompagne non seulement les tentations, mais aussi les péchés déjà commis: «Soit à l'égard des péchés soit à l'égard des tentations il faut toujours éviter le trouble et l'inquiétude»<sup>93</sup>. Plus féroce sera cette tentation, si on lui ajoute cette inquiétude, et plus seront néfastes les effets de ces péchés, si elle est présente après les avoir commis. Elle nous dévore, et nous laisse sa trace imprégnée de dépendance.

Chez Fénelon elle reste néanmoins imparfaite et moindre que l'amour paisible et efficace. Car il ne faut la percevoir bonne que dans le cas où elle aviserait l'âme des dangers qui la menacent. Il distingue ainsi cinq sortes d'amour: l'amour servile et bas, où l'on pense obtenir des avantages, l'amour de concupiscence où on aime Dieu parce qu'il est notre vrai bien, l'amour d'espérance, où l'intérêt l'emporte, l'amour de charité impur et mélangé, une sorte de passage au pur amour, pleinement désintéressé.

La mauvaise inquiétude comme on l'a vue est remplie d'amour propre, qui est contraire à l'amour de soi. Cette inquiétude pourrait se trouver dans les trois premiers amours mais elle ne peut atteindre les autres formes d'amour. Au contraire la bonne inquiétude, celle qui est associée au souci de ne pas pécher et de mener une vie mystique dans une droiture parfaite, existe dans le quatrième amour, où la charité n'est pas encore pure. Cette inquiétude n'est pas bonne en elle-même, elle reste un moyen, elle doit permettre de combattre les tentations: «Suis-je inquiet de mes chutes ou de ma lenteur à progresser? C'est le signe que je n'avais pas suivi Jésus Christ, mais sculpté ma propre statue»<sup>94</sup>. Elle peut nous aider à surmonter les épreuves, mais elle ne saurait être pour Fénelon une impatience qui nous mènerait vers Dieu.

L'inquiétude est à part entière un terme psychologique, ce n'est pas un terme avec connotation religieuse, même si elle peut nous aider à vaincre les tentations. Elle n'est pas proche du désir ou d'une impatience amoureuse de Dieu. L'inquiétude ici n'est pas un terme positif, elle est un remède à un mal, sans être pour autant souhaitable. Chez Fé-

<sup>91</sup> J. DEPRUN, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, p. 153.

<sup>92</sup> M<sup>me</sup> GUYON, *Moyen court et très facile de faire oraison*, XIX,I, dans *Opuscules spirituels* (Cologne, 1720), pp. 45-46.

<sup>93</sup> P. NICOLE, *Traité de l'oraison*, VI,VI (Paris, 1679), p. 436.

<sup>94</sup> FÉNELON, *Entretiens spirituels*, IV. Bibliothèque de La Pléiade (Paris: Gallimard, 1969), p. 1036.

nelon elle peut être bonne ou mauvaise, comme on vient de le voir, mais dans aucun cas elle est inquiétude de Dieu.

Seule Marie de l'Incarnation à évoqué cet anxieux désir de Dieu, mais là encore elle a émis une restriction majeure: «La sagesse divine une fois qu'elle a pris possession du fond de l'âme ne permet plus ni de désir, ni d'inquiétude puisqu'une paix profonde et inaltérable vient les remplacer. Cette inquiétude sainte ne saurait égaler ce repos en Dieu qui vient de Dieu. Ce mouvement spirituel rejette tout désir inquiet et rejette toute sorte de volontarisme»<sup>95</sup>.

S'inquiéter c'est s'avouer l'impureté d'une intention axée sur la sensualité spirituelle plus que sur l'union avec Dieu, Si vous désirez la perfection d'un désir plein d'inquiétude, qui ne voit que c'est l'amour propre qui ne voudrait pas que l'on vit de l'imperfection en vous?<sup>96</sup>

Saint François de Sales lui aussi fait la définition d'une bonne inquiétude, mais son étude sur celle-ci reste un mystère, ce terme est trop équivoque chez lui. Il donne à celle-ci un sens positif et aussitôt il se demande: «Mais dites-moi, Théotime, l'âme recueillie en son Dieu, pourquoi, je vous prie s'inquiéterait-elle? N'a-t-elle pas sujet de demeurer en repos? Car que chercherait-elle? Elle a trouvé celui qu'elle cherchait, Que lui reste-t-il plus sinon de dire: j'ai trouvé mon cher bien aimé: Je le tiens et ne le quitterais point»<sup>97</sup>.

Il y a donc une liaison étroite entre recherche et inquiétude puisque saint François associe le terme et la fin de la recherche à une paix et se demande la raison d'être de cette inquiétude quand il n'y a plus de recherche à faire. Dans ce cas, l'inquiétude appartiendrait aux âmes qui n'ont pas réussi à atteindre cette paix mystique et qui cherchent encore Dieu. On est inquiet quand on n'a pas encore été gracié de Dieu dans cette paix mystique.

Celle-ci ne peut subsister quand l'âme atteint le dernier échelon, car alors Dieu lui ôte la possession et la connaissance réfléchie de tout ce qui est bon pour elle, pour la purifier de tout intérêt propre. Même si celle-ci est acceptable voire louable, et même si elle représente une impatience amoureuse vers Dieu, elle ne peut cohabiter avec ce pur amour, car ici, la grâce de Dieu anéantit jusqu'à la charité, pour qu'aucun intérêt ne subsiste: «Sachez au reste que toute inquiétude lui déplaît, parce que de quelque nature qu'elle sera, elle n'est jamais sans quelque mauvais défaut, et vient toujours d'un mauvais principe qu'est l'amour propre»<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> MARIE DE L'INCARNATION, *Correspondance*.

<sup>96</sup> SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, IX, IV, p. 770.

<sup>97</sup> *Ibid.*, VIII, V.

<sup>98</sup> SCUPOLI, *Le combat spirituel*, (Paris: De Pars, 1746), p. 163.



Saint François de Sales poursuit: «Mon inquiétude est à la mesure des conditions que j'ai posées à Dieu, des réserves que j'ai faites à l'abandon: l'indifférence guérira les maux que l'esprit propre a causé»<sup>99</sup>.

Le quiétisme est cette doctrine qui élimine toute sorte d'intérêt, qui aspire à un état perpétuel d'amour désintéressé, qui exclut même le désir du salut, la seule chose qui importe est la gloire de Dieu prise en elle-même. Il n'est plus aucun désir qui ne soit inspiré des biens spirituels, du salut car on n'agit plus pour être sauvé.

Dans ce type d'attitude spirituelle, l'éviction de l'inquiétude a ses effets les plus radicaux: le désir personnel de béatitude et la vertu théologique d'espérance seront écartés du chemin des Parfaits. Symétriquement la spiritualité d'abandon exclura comme entachée d'empressement inquiet, toute lutte systématique engagée contre nos adversaires intérieurs. Ni vers le haut ni vers le bas, la proscription de l'agir inquiet ne laisse à la limite, subsister l'agir: un acte unique d'anéantissement du Soi en aura tenu lieu une fois pour toutes<sup>100</sup>.

A travers le prisme de ces doctrines «*inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*» ne peut être interprétée que comme une mort religieuse où une vie mystique et de quiétude nous attend. Il reste encore une ambiguïté vis-à-vis de l'interprétation du terme «inquiétude», il peut être à la fois un terme péjoratif ou mélioratif. Dans le premier cas elle est l'inquiétude qu'il faut éviter, car elle va de paire avec l'amour propre et l'orgueil, dans la deuxième c'est une «admirable, mais aimable inquiétude du cœur humain». Cependant la deuxième proposition, «[...] *donec requiescat in te*», n'a pas de double sens, elle fait référence à la paix mystique «*hic et nunc*».

En effet pour ce mouvement religieux il ne peut y avoir inquiétude du cœur au sens d'angoisse puisque la créature peut dans cette vie être pleine de Dieu. Elle n'est donc pas co-existentielle à l'homme. Elle est une sorte d'anxiété, elle est un sentiment, un état qui doit être chassée et bannie.

L'interprétation de ce mot au 17<sup>ème</sup> et au 18<sup>ème</sup> siècle ne permet ni de l'approcher d'une angoisse d'une caractéristique existentielle et nécessaire de l'homme, ni par ailleurs d'un moteur, d'un outil de recherche, qui permettrait la créature de se mettre en quête de Dieu jusqu'à la fin de ses jours. Il ne peut y avoir une inquiétude de Dieu jusqu'au repos éternel puisqu'il n'y a pas de désir de Dieu, ni de recherche. Dieu est déjà trouvé d'une certaine manière dans la contemplation. Il s'agit d'une paix ici-bas qui ne peut admettre aucune volonté, aucune crainte, aucun désir.

<sup>99</sup> SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Sermon pour le vendredi Saint*, éd. d'Annecy, t. 10, p. 390.

<sup>100</sup> J. DEPRUN, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII<sup>ème</sup> siècle*, p. 147.

Est-ce là l'interprétation la plus pertinente, la plus juste, que l'on puisse faire de l'«*inquietum est cor nostrum*»? Doit-on ranger saint Augustin parmi ceux qui ont prêché la quiétude de l'âme?

#### 4. *Saint Augustin et l'inquietum cor au XVIII<sup>ème</sup> siècle*

Quelques auteurs de cette époque ont fait référence à cette phrase et à la doctrine augustinienne du lieu naturel de l'âme: «S'il n'est pas à sa place un être est sans repos, qu'on le mette à sa place et il est en repos»<sup>101</sup>. L'âme qui possède son Dieu par l'amour, se repose en lui comme dans son centre. En vain elle a cherché le repos partout ailleurs, telle qu'un membre disloqué elle souffrait parce qu'elle était hors de sa place; mais elle trouve en Dieu son siège naturel. Ce fond d'inquiétude qu'elle portait toujours en elle-même se change en fond de consolation et de paix: «*Fesciti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*»<sup>102</sup>.

Les grands thèmes salésiens et féneloniens se retrouvent sous la plume du père Ambroise: repos de l'âme, détachement universel, conformité à la volonté divine et bien sûr, proscription de l'empressement inquiet. Celui-ci explique l'inquiétude augustinienne comme ce qui empêcherait l'âme ou le cœur de l'homme de s'emporter vers le haut. L'inquiétude, née du fait qu'on recherche le bonheur là où il ne peut être, contribue à éloigner l'âme de Dieu, car elle fait croître la concupiscence, et nous fait jouir à tort des choses que nous devrions utiliser.

Mais pire encore l'inquiétude nous pousse à utiliser Dieu alors qu'on devrait le glorifier. C'est cette sorte d'intérêt, qui nous fait préférer les choses terrestres aux choses divines, cet amour propre que dénoncent les tenants de la spiritualité maximaliste. C'est une expérience certaine que les corps ne sont dans un vrai repos qu'autant ils sont à leur place; hors de là ils sont dans un état violent et ils ne cessent de se mouvoir, jusqu'à ce qu'ils n'occupent le lieu qui leur est propre. Alors tout mouvement tout effort cessent. L'orgueil et l'amour propre sont les deux grands principes des agitations du cœur humain; et parce que les objets aux quels ils le poussent sont incapables de le satisfaire tant qu'il est livré à ces deux vices, il est nécessaire qu'il soit toujours dans un mouvement inquiet et violent<sup>103</sup>.

On reprend cette pensée propre à Augustin qui conçoit un lieu naturel de l'âme, seul endroit où elle pourrait être en repos. Ici «inquiétude» est le contraire de ce qui est en paix. Plus qu'une agitation elle signifie mouvement, tourment parce que loin de son lieu naturel. Il semble donc que sur ce point la pensée quiétiste soit conciliable avec

<sup>101</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, XIII, IX.

<sup>102</sup> J. DE LAPEYRIE & P. AMBROISE, *Traité de la paix intérieure*, III, XIX, dans *Œuvres complètes*, t. 1, p. 160.

<sup>103</sup> P. CAUSSADE, *L'école de Jésus Christ*, rééd. (Paris: Doyotte, 1885), t. I, pp. 316-319.

quelques idées augustinienes. On peut lire l'«*inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*», et comprendre que l'inquiétude doit être extirpée de l'âme. De même on peut prendre le repos non pas pour le repos éternel mais pour un repos mystique, repos où l'âme trouve enfin sa place.

On se demande alors si saint Augustin lui-même peut être associé à cette doctrine, s'il dénonçait une inquiétude mauvaise, et si «*donec requiescat in Te*» exprimait l'aspiration à une mort mystique. Le problème ne se pose pas dans le terme d'inquiétude lui-même, il apparaît lorsqu'on demande une éradication nécessaire de l'inquiétude. Si cette éradication est justifiée parce qu'elle empêche le repos, et devient tourment, dans ce cas chez saint Augustin elle doit être écartée du chemin mystique. Si elle empêche l'esprit de s'occuper des choses divines, là aussi elle doit être évincée. Si l'inquiétude est considérée comme cause des soucis, même si ceux-ci proviennent du fait que l'âme ne voudra pas tomber dans la tentation, alors on peut dire que les mystiques rejoignent saint Augustin sur ces réflexions.

Au contraire si on justifie l'éradication de l'inquiétude avec l'excuse que l'âme doit se dépouiller de tout, s'anéantir, et ne point agir pour que Dieu la possède, alors dans ce cas il n'y a pas chez l'évêque d'Hippone une telle pensée: «Le seul point où la conciliation serait impossible serait sur la possibilité ou la réalité de l'anéantissement du moi ici-bas, position moderne du problème étrangère à saint Augustin»<sup>104</sup>.

Loin de prôner une passivité absolue dans l'attente, saint Augustin fait de cette situation ici-bas une action vers Dieu. Car bien que les propres expériences religieuses d'Augustin lui aient fait sentir la toute puissance des attrait divins plus vivement que la liberté de la réponse humaine, rien n'est plus étranger à sa doctrine que le quiétisme, car il n'oublie point l'indispensable collaboration humaine<sup>105</sup>.

Comment représenter au mieux cette collaboration humaine ? C'est probablement la recherche de Dieu qui en est la plus claire expression: «Toute la vie du bon chrétien est un saint désir, ce que tu désires, tu ne le vois pas encore, mais en le désirant, tu deviens capable d'en être comblé au moment où tu le verras [...] Dieu en nous faisant attendre, agrandit nos désirs par le désir, il agrandit notre âme en l'agrandissant, il l'a rend capable de recevoir d'avantage [...] Voilà notre vie, un exercice de désir»<sup>106</sup>.

Cette collaboration humaine peut-elle aussi représenter l'inquiétude du cœur ? Car bien qu'Augustin fut le docteur de la grâce, à aucun moment, il ne souhaite la «destruction» de la volonté humaine (même si celle-ci est remplacée par celle de Dieu): «L'action facilite la contempla-

<sup>104</sup> «Quiétisme», dans *Dictionnaire de spiritualité*, col. 2825.

<sup>105</sup> M. COMEAU, *Saint Augustin, exégète du quatrième évangile*.

<sup>106</sup> SAINT AUGUSTIN, *In Ioannis Epistulae*, IV,VI, 2008-9.

tion en ce qu'elle contribue à dissiper les ténèbres du cœur. Seul l'exercice du second commandement permet d'accomplir parfaitement le premier»<sup>107</sup>. Il suit ainsi les paroles de Jésus: «Qu'une action parfaite, informé par l'exemple de la passion, me suive, mais que la contemplation commencée demeure jusqu'à mon arrivée pour devenir parfaite lorsque je serais là»<sup>108</sup>. La vie intérieure, la contemplation se nourrit d'actes et de la pratique des vertus.

C'est finalement à partir de la volonté et de l'agir qu'il existe cette tendance, cette dynamique de l'âme vers Dieu pour rejoindre son lieu naturel. Il ne peut y avoir de destruction du sujet chez Augustin.

A propos de la place de l'âme, saint François de Sales va à l'encontre de l'évêque d'Hippone, il semble condamner cette thèse des tendances de l'âme: «La tendance à rejoindre un lieu naturel, quel qu'il fut et s'agit-il de Dieu lui-même, serait un signe ultime de propriété, que le pur amour se refuse. L'âme paisible n'a pas plus de lieu propre qu'elle n'a de forme»<sup>109</sup>. Il est probable que l'évêque de Genève fasse référence à saint Augustin. Pour l'auteur il semble qu'il resterait un fond d'intérêt dans l'âme si elle se réjouissait d'avoir un lieu propre, ou si elle aspirait à la félicité éternelle. L'un comme l'autre empêche d'aimer Dieu d'un amour pur et désintéressé.

Dans cette pensée qui veut que l'âme ait son propre lieu naturel il y a à la fois, un désir d'être dans ce lieu, et un désir de félicité. Or l'auteur veut avant tout montrer que l'âme doit aimer Dieu d'un amour pur, et qu'elle ne doit pas le considérer comme son lieu naturel. Elle ne peut tendre vers Lui puisqu'elle doit viser l'anéantissement et la désappropriation pour se faire instrument de Dieu et expression du divin.

Pourrait-on alors accuser saint Augustin de défendre une volonté intéressée chez l'homme, de favoriser un amour impur? Saint Augustin a lui-même qualifié le bonheur de l'homme comme étant la fin visée par chacun, il a déclaré aussi que l'amour impliquait le désir et l'espérance des récompenses divines. Mais tout comme saint Bernard il affirme que l'amour de Dieu n'est jamais sans récompense bien que celui qui aime vraiment ne recherche rien d'autre que Dieu lui-même. La notion même de *fruitio* est totalement distincte d'un eudémonisme quelconque.

Saint Augustin ne peut invoquer la possibilité de trouver Dieu dans un anéantissement mystique où l'âme se désapproprie complètement. Chez lui la dynamique de la recherche est primordiale. Dans cette vie on est des pèlerins, on cherche Dieu, et à aucun moment on ne pourrait suspendre cette recherche. S'arrêter, c'est spirituellement reculer. Il n'y a donc ni anéantissement, ni arrêt de recherche ou mouvement. Tant

<sup>107</sup> SAINT AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XIX, XIX.

<sup>108</sup> SAINT AUGUSTIN, *In Joannis Tractatus*, CXXIV, V.

<sup>109</sup> SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, IX, IV, p. 770.

qu'on n'est pas dans notre lieu naturel, le mouvement ne peut disparaître. Interdire tout mouvement tout désir de l'âme pour héberger la parole de Dieu, cela représente un réel danger. Plutôt que de développer notre désir de Dieu, plutôt que de prolonger notre tendance dans sa direction, nous nous enfermons dans un anéantissement mystique. Certes quelques-uns accèdent à ce niveau de plénitude, mais ce que Dieu donne à quelques-uns, n'est pas offert à tous: «Pécher ce serait d'accepter d'être contenu, d'être satisfait c'est, ne plus être inquiets, ne plus répondre à la vocation de Dieu qui nous veut toujours plus grands»<sup>110</sup>.

Même si saint Augustin n'a pas fait l'apologie d'un repos de l'âme dans lequel ses puissances seraient anéanties, il a toujours défendu une certaine quiétude en Dieu, une haute contemplation: «On a dit parfois que saint Augustin n'avait jamais été élevé aux plus hauts sommets de l'oraison décrite par sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, connu sous le titre d'union transformante. Nous ne sommes pas de cet avis, et nous croyons au contraire, qu'il a fréquemment, dans beaucoup de ses œuvres, fait allusion à ce rayonnement de la lumière surnaturelle dans toutes les facultés, qui est particulièrement remarquable dans l'union la plus haute, au dire des grands mystiques espagnols»<sup>111</sup>.

Il y a chez Augustin un «va et vient» de l'âme à Dieu, qui permet à la fois le désir de Dieu, la recherche, et qui en même temps autorise l'âme à s'abandonner dans cette paix si vive: «Ce sont elles (les lumières surnaturelles), qui distinguent au fond l'amour infus, de l'amour excité: les actes de celui-ci sont le fruit du travail de l'âme; les actes de l'autre sont produits sans efforts et comme directement grâce à elles»<sup>112</sup>.

Les dons infus ne dépendent que de Dieu, il n'y a donc pas d'effort moral, de devoir. Au contraire, ce deuxième type d'amour nous inspire un effort à accomplir. La préoccupation morale est même alors prédominante, l'âme cherchant à savoir comment elle doit se disposer aux dons de Dieu, où comment s'y adapter pour y correspondre parfaitement<sup>113</sup>. La grâce de Dieu et l'accomplissement des devoirs et des vertus chez l'homme sont toutes deux inséparablement liées.

Saint Jean de la Croix traite de la purification active de l'âme et de la purification passive, nécessaires toutes deux pour atteindre l'union parfaite, elles s'accomplissent parallèlement. La purification active, prépare et accompagne l'exercice des dons. Car qu'est-ce la quiétude sinon le réconfort que l'âme éprouve lorsqu'elle adhère à Dieu. Il n'y a pas une appropriation de Dieu sur l'âme.

C'est une action divine sur la volonté qui peut d'ailleurs présenter des degrés très différents. Au début elle reste vague et presque imper-

<sup>110</sup> M. HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, p. 87.

<sup>111</sup> F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne* (Paris: Blot), p. 291.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 272.

ceptible. Plus tard elle devient plus complète, mais toujours subsiste le désir d'une plus grande intimité et le manque d'une satisfaction totale et l'impuissance de l'atteindre. Finalement cette influence devient plus puissante et s'étend sur les autres facultés, sans toutefois installer une union parfaite<sup>114</sup>.

Cette phrase traduit parfaitement cette adhésion, qui reste fugace, mais qui invite à vouloir un contact toujours plus vif et plus brûlant. Il faut donc souligner l'adéquation entre la recherche de Dieu et la possibilité de le trouver. Loin de s'exclure, la recherche de Dieu et la rencontre de Dieu sont complémentaires. «S'il est cherché pour être trouvé c'est qu'il se cache, s'il est cherché quand il est trouvé, c'est qu'il est sans mesure, ici-bas au contraire cherchons toujours et que le fruit de la découverte ne soit pas la fin de la recherche. Il ne doit pas y avoir de cesse tant qu'on progresse dans la recherche des réalités qui sont insaisissables, tant que l'on devient meilleur en cherchant ce Bien si grand, que l'on cherche pour le trouver, que l'on trouve pour le chercher. Car on le cherche pour le trouver avec plus de douceur, et on le trouve pour le chercher avec plus d'ardeur»<sup>115</sup>.

Douceur et ardeur sont alors comme les moteurs d'un désir de Dieu toujours plus grand, pour le trouver. L'effort de recherche ne connaît pas de terme. Quand cette action de Dieu s'affaiblit ou cesse, l'âme ne doit pas se mettre dans un état d'attente passive, mais par quelque prière méditative elle doit s'efforcer de se maintenir unie à Dieu dans la paix. Au lieu d'éprouver paix et joie, l'âme peut aussi être envahie par un sentiment de douleur et fondre en larmes. Parmi les autres manifestations qui en général supposent un développement plus avancé de l'oraison de quiétude, on pourrait citer: la folie de l'amour, l'ivresse spirituelle, la vive flamme de l'amour [...]<sup>116</sup>.

Ces trois dernières expressions, la folie de l'amour, l'ivresse spirituelle, la vive flamme de l'amour, traduisent l'anéantissement de l'âme. Même si Dieu opère en nous, on reste détenteurs d'une liberté, d'une volonté qui ne peut vouloir sa propre destruction. Ce sont cette liberté et cette volonté, qui contribuent à développer notre vie contemplative, et rendent plus intense notre oraison.

Paris.



<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>115</sup> SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, XVI, 1.

<sup>116</sup> «Quiétude», dans *Dictionnaire de Spiritualité*, col. 2849.

BRIAN J. FARRELLY O. P.

## **Un camino trinitario a la deificación conforme a los místicos renanos del siglo XIV**

**Meister Eckhart, Juan Tauler  
y el beato Enrique Seuze**

Un grabado que acompaña al manuscrito del *Exemplar*<sup>1</sup> del beato fray Enrique Seuze (o Suso, o Seuse), que proviene de la segunda mitad del siglo XIV, señala un itinerario de vida espiritual que se podría denominar «De la Trinidad a la Deidad»<sup>2</sup>. El diseño arranca del ángulo superior derecho del manuscrito, con tres figuras que representan a las divinas Personas. La primera significa el Padre, la tercera al Hijo, y en medio de ambas, abrazándolas, el Espíritu Santo. Una línea, que parte del Padre coaduna las tres Personas para indicar su unidad esencial, con una leyenda en alemán medieval que reza: «Diz ist der personen dreiheit in wesentlich ainikeit von dem christen [...] ge [...] sait». («Esta es la trinidad de las Personas en unidad esencial [que dice la fe cristiana]»).

De las Personas en su Unidad proceden las criaturas. Una línea lleva a una criatura angélica, santa (lleva aureola), y la didascalía dice: «Dize figur ist der usflusz englischer natur» («Esta figura es el efluvio de la naturaleza angélica»). Debajo del ángel santo, precipita el rebelde, el demonio, que lleva a la muerte («der tod») a una festiva pareja humana; con una guadaña acabará al fin con la felicidad. Leyenda: «das ist der welt minne mit [...] am ende» («ése es el amor del mundo [...] que tiene fin»).

---

<sup>1</sup> El manuscrito original, revisado por el mismo Seuze, contenía las obras del que se auto-denomina «Servidor» y «Discípulo» de la «Sabiduría eterna», y añadidos, algunos sermones y cartas.

<sup>2</sup> O, si se prefiere, «De la Trinidad creadora a la Unidad deificadora». El itinerario es ilustrado por dibujos del siglo XIV.

De la figura del ángel santo, otra línea lleva a la imagen de una mujer, con la leyenda: «Disz ist menschliche geschaffenhait, gebildet nach der gothait» («Esta es la creación del hombre formado según la imagen de la Deidad»). La línea desciende luego a una mujer que ora de rodillas a una figura de mujer que sostiene en su mano derecha un crucifijo, mientras caen sobre su cabeza y hombros puñales y saetas, y a sus pies aparecen una fiera y una serpiente: representa a la Virgen María en su compasión. La orante se dirige a ella diciendo: «Ach! lug wie ich musz sterben und mit cristo gekreuzigt werden» («¡Ay!, mira cómo debo morir y ser crucificada con Cristo»); «Diss ist ein kurz leben» («Esta es una vida breve»). Frente a la mujer arrodillada, aparece otra figura femenina con hábito de monja o de beguina. Sentada, en actitud meditativa piensa en el propósito de conversión: «Gelassenheit mich berauben wil wa mein ist gewesen zuviel» («El desprendimiento me librá de lo que me es superfluo»). Ese «alejamiento» la llevará al corazón del Crucificado.

Una nueva criatura nace entonces, porque los pecados le fueron perdonados. En ésta y las sucesivas figuras lleva siempre la aureola, signo de la santidad. Y exclama: «Die sinne sind mir entwrket, die hohen kreft sind uberwirket» («Los sentidos se me han desvelado. Las altas facultades están desarrolladas»).

El espíritu en este estado es asumido a participar de la generación del Hijo (representado como el Niño divino). La frase explicativa advierte: «Hir ist der geist eingeschwungen und wirt in der dryhait der personen funden» («Aquí el espíritu está sumergido y se hallará en la trinidad de las Personas»). Una nueva criatura nace del Padre (por adopción) con el Hijo, y declara: «Ich bin in got vergangen. Nieman kan mich erlangen» («He pasado a Dios. Nadie me puede encontrar»). El espíritu así divinizado alcanza el corazón del Padre y se pierde en la Deidad trinitaria (las Personas son aquí representadas por una especie de tríptico indiviso). Y así puede proclamar: «In dem inschlag kan ich alle ding vergessen. Dan es ist grundlos und ungemessen» («En quien puedo hundirme y olvidar todas las cosas, pues es insondable e incommensurable»). En la parte superior izquierda del dibujo tres círculos concéntricos tratan de significar la comunión de las Personas divinas en el seno de la Deidad, rodeada de un muro impenetrable, el misterio Trinitario. Por encima del mismo, una inscripción dice «Disz ist der ewigen gothait wisloses abgrunde das weder anuang hat nach kain ende» («Esta es la eterna Deidad, abismo sin modo que ni principio ni fin tiene»).

Resulta fácil descubrir que el orden de los dibujos del itinerario espiritual que indican es conforme al orden de las cuestiones seguido por Santo Tomás de Aquino en la *Suma de teología*, donde «todo será trata en orden a Dios»<sup>3</sup>:

<sup>3</sup> *Summ. theol.* I q. 1 a. 1 ad 2um et 3um.



«Como la principal intención de la sagrada doctrina es hacer conocer a Dios, y no sólo en sí mismo, sino también en cuanto es principio de las cosas y fin de las mismas, especialmente de la criatura racional [...], primero trataremos de Dios; segundo del movimiento de la criatura racional hacia Dios; en tercer lugar, de Cristo, quien, en cuanto hombre, es para nosotros el camino para ir a Dios. La consideración será tripartita. Primero consideraremos lo que pertenece a la divina esencia; segundo, las cosas que pertenecen a la distinción de las Personas; tercero, las cosas que pertenecen a las criaturas que proceden de Dios»<sup>4</sup>.

Después de considerar a Dios como primera causa de cuanto existe, Santo Tomás pasa a enfocar la criatura racional en cuanto ordenada a alcanzar la bienaventuranza divina: el fin de la vida humana en su retorno hacia Dios por los actos humanos<sup>5</sup>.

El Maestro Eckhart sigue mismo camino, con un lenguaje más asequible para el común de la gente. Habla de una «salida (*Ausfluss*) de las criaturas de Dios» y de su «retorno final» (*Rückkehr*) a quien es su primer origen. Las criaturas proceden de Dios como de su causa eficiente y ejemplar; no de su naturaleza, y regresan a El, en quien se encuentra la imagen original<sup>6</sup>. El camino regresa, por último, a lo íntimo del Padre, que es también el «Principio sin principio», allí donde el Padre engendra a su Hijo en el ardor del Espíritu Santo<sup>7</sup>. El Hijo es otro (*alius*) en persona, pero no otra cosa (*aliud*) como naturaleza (*res*) respecto al Padre<sup>8</sup>; y donde el Espíritu Santo es «espiritado por ambos como uno»<sup>9</sup>. Tres Personas en una única naturaleza que les es común<sup>10</sup>.

Eckhart distingue mentalmente Dios y Deidad. Enfoque, modo de concebir, con ninguna distinción real en el objeto considerado: «Dios obra, la Deidad no obra, y se distinguen como obrar y no obrar»<sup>11</sup>.

<sup>4</sup> *Ibid.*, I q. 2 prol.

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.* I-II q. 1 prol.

<sup>6</sup> El proceso comienza con la «salida» (*Ausfluss*) de las criaturas de Dios Trinidad, con impulso al «retorno» (*Rückkehr*) a la imagen y forma original (*Urbild*) que tenían en su arquetipo divino, cuando eran «Dios en Dios».

<sup>7</sup> El camino va «a lo íntimo de Dios, guiado por la luz de su Palabra y abrazado por el Espíritu de entrambos», en expresión de Eckhart.

<sup>8</sup> «Filius est alius in persona, non aliud in natura» (*Ibid.*).

<sup>9</sup> «Nadie llega al Padre, si no es por el Hijo [...] El Espíritu Santo es el amor de ambos» (MEISTER ECKHART, *Serm. 10 «In diebus suis placuit Deo»*: DW I, p. 467).

<sup>10</sup> «Las tres Personas son como Personas, Dios; como naturaleza, Deidad» (cit. por F. VETTER, *Meister Eckhart: Predigten* [Leipzig, 1857], p. 541). «El Padre por la efusión de su Deidad [...] vierte todo el tesoro de su divina naturaleza en el Hijo y en el Espíritu Santo, con distinción de las Personas a quienes se ha donado» (*Serm. 83 «Renovamini spiritu»*: DW III). «El Hijo es la Palabra del Padre. En esta Palabra el Padre se expresa a sí mismo y toda su naturaleza y todo lo que Dios es y todas las cosas en otra Persona y le da la misma naturaleza que él mismo tiene» (*Serm. 1 «Intrauit Iesus in templum»*: DW I, p. 432).

<sup>11</sup> «Dios obra; la Deidad no obra; no le corresponde algún obrar. Dios y Deidad se distinguen por el obrar y no obrar» (*Serm. «Nolite timere eos»*). La Deidad no produce nada; son las Personas las que crean. La Deidad posee una actividad infinita en lo íntimo de Dios, donde el Padre engendra eternamente a su Hijo y de ambos procede el Espíritu Santo; no como efecto de causa, sino como emanación de principio.

Respecto a la esencia o naturaleza divina, es una e idéntica con las Personas. En la vida infinita de la Deidad, el Padre engendra eternamente a su Hijo y de ambos procede el Espíritu Santo. Con una analogía más imaginativa, Eckhart compara la vida interior de la Deidad a un hervor (*bullitio*) en que el Hijo es una «erupción» (*Ausbruch*) en el seno del Padre y el Espíritu Santo una «eflorescencia» (*Aufbruchen, épanouissement*) del amor de entrambos<sup>12</sup>. Dado que en la obra divina de la creación penetró el pecado, no queda otro camino de salvación que la gracia de Cristo redentor. Por conformidad con Él se alcanza una «conformidad divina» (*Gottförmigkeit*)<sup>13</sup>, hasta el punto que el hombre «llegue a ser por gracia lo que el Hijo es por naturaleza»<sup>14</sup>.

Eckhart y sus discípulos aman utilizar términos heredados de los Padres griegos, como *deificar*, *divinizar* y varios otros tomados del Pseudo Dionisio, que el medioevo identificaba con el Dionisio convertido por la predicación de San Pablo en el Areópago de Atenas<sup>15</sup>. Santo Tomás emplea también dichas expresiones en sus escritos<sup>16</sup>.

El misterio de cómo es Dios, lo más profundo de la vida trinitaria, superará siempre la capacidad de nuestro conocimiento, dice Eckhart<sup>17</sup>. Era la pregunta con la que el niño Tomás de Aquino asediaba a los monjes de Montecasino. Cuando obtuvo una respuesta del Señor, ya no pudo enseñar ni escribir más.

Sobre la unión del alma con Dios, en lenguaje místico, Eckhart escribirá: «Cuando el Creador mira a su criatura, le da con ello el ser;

<sup>12</sup> Esta «efervescencia» es imaginada como la actividad de la procesión de las divinas Personas en el seno de la Deidad «antes» (*che*) de la producción de las criaturas, que serían como un «derramamiento» (*ebullitio*) fuera de la vida íntima de Dios, fuera de su naturaleza, mas no fuera de su inmensidad, pues «fuera» de Dios nada puede existir. En verdad, Personas y naturaleza o esencia en Dios se identifican; son una única realidad (*ein einiges Ems*). El Hijo es la primera «erupción» de la naturaleza divina; por eso se le llama con propiedad una Imagen del Padre (cfr. *Serm. 16b «Quasi vas auri solidum»*: DW I, p. 493). Del Uno (=el Padre), en quien Dios engendra a su unigénito Hijo, es de donde emana y tiene su origen el Espíritu Santo: cfr. *Buch der ewigen Tröstung*; DW V, p. 486. «El Espíritu Santo es una eflorescencia del Padre y del Hijo y tiene por eso una misma naturaleza con ellos» (*Serm. 16b «Quasi vas auri solidum»*, loc. cit.). «Cuando el Espíritu Santo es «espiritado» [*gegeistet*], lo espiran [*geisten*] el Padre y el Hijo» (*Ser. «Conoescens praecepit eis»*: DW II, p. 654).

<sup>13</sup> «Donde el alma es deiforme, es una imagen de Dios» (*Serm. «Aloescens, tibi dico»*: DW II, p. 699).

<sup>14</sup> «Wahrlich dasselbe durch Gnade, was Gott ist von Natur» (*Serm. «Euge serve bone et fidelis»*: DW III).

<sup>15</sup> Dionisio dice que la Deidad «es por naturaleza el principio de la deificación por el que son dedicados los divinizados» (*De eccl. hier.* 1,4: PG 3,375). La deificación es una «asimilación y unificación con Dios» (*Op. cit.*, 1,3: *ibid.*, 376).

<sup>16</sup> «[...] la gracia perfecciona al alma comunicando un cierto ser divino, por el cual quienes poseen la gracia son hechos deiformes» (*In II Sent.* d. 26 q. 1 a. 4c). «Sólo Dios puede deificar, como sólo el fuego puede quemar. Es necesario que Dios deifique comunicando el consorcio con la divina naturaleza por cierta semejanza participada» (*Summ. theol.* I-II q. 112 a. 1e). «[...] la caridad alcanza al mismo Dios por estar en él» (*Ibid.*, II-II q. 23 a. 6c).

<sup>17</sup> «La oculta oscuridad [*Dunkel*] de la eterna Deidad es desconocida; no fue ni será conocida. Dijo permanece allí desconocido en sí mismo; la luz del eterno Padre ha brillado eternamente en ella, pero la tiniebla [*Finsternis*] no la ha comprendido» (*Serm. «Ave, gratia plena»*: DW I, p. 520). Cfr. *Serm. «Haec dicit Dominus»*, *ibid.*, p. 471.

cuando, en cambio, la criatura mira a Dios, recibe de El su ser»<sup>18</sup>. «Ninguna unión es mayor que la que existe entre las tres Personas, que son un sólo Dios. Después de ella, ninguna mayor que entre Dios y el alma»<sup>19</sup>. Pero después que el pecado entró en el mundo, quebrada la armonía original, no queda otro camino hacia Dios para el hombre el de la conversión penitencial, y Dios se hace nuestro camino en el Verbo encarnado, Cristo Jesús, el Redentor prometido por Dios. A este misterio de la regeneración del hombre a la filiación divina adoptiva dedica Santo Tomás la entera tercera y última parte de su *Summa*. Eckhart, refiriéndose a la unión hipostática de la naturaleza humana con la persona del Verbo, escribe: «Nuestro Señor Jesucristo es el único Hijo del Padre, y el único que es hombre y Dios»<sup>20</sup>. «Dios no sólo se hizo hombre en Jesús, sino que asumió la naturaleza humana»<sup>21</sup>. «El primer fruto de la encarnación de Cristo, Hijo de Dios, es que el hombre [el género humano] sea por gracia de adopción lo que el es por naturaleza»<sup>22</sup>.

El dibujo arriba mencionado representa este camino de conversión (*Rückkehr*) para el pecado con la imagen de una penitente que de rodillas se dirige al corazón de una imagen que sostiene en su mano derecha un Crucifijo, acechada por una serpiente, y que representa a María, la Madre del Verbo encarnado Salvador. La meditación, o contemplación de este misterio por la mujer religiosa, que se encuentra frente a la penitente, le lleva al propósito de entregarse al Crucificado y exclama: «El abandono (*Gelassenheit*) me libraré»<sup>23</sup>. Entonces es santificada por Cristo; sus sentidos se han interiorizado, las altas facultades se han recogido hacia el interior<sup>24</sup>. El dibujo lleva desde este momento una aureola, signo de un estado de santidad. El grabado siguiente representa al Señor que abraza sobre su pecho al pecador como un padre a su niño. Al margen se lee: «Aquí el espíritu está sumergido y se hallará en la Trinidad»<sup>25</sup>. El alma, rejuvenecida, expresa en el diseño lo siguiente: «Me ha perdido [o "He desaparecido"] en Dios. Nadie puede alcanzarme»<sup>26</sup>. Y de ese modo se pierde con las divinas Personas en «la abismal eterna Deidad sin modo, que no tiene comienzo ni fin. Puedo descansar y olvidarme de todo lo demás»<sup>27</sup>.

En tal estado de transformación deificadora, dice Eckhart que «el alma pierde su nombre y su fuerza, pero no su voluntad ni su ser. Allí

<sup>18</sup> *Serm.* «*In diebus suis*»: DW I, p. 471.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 470-471.

<sup>20</sup> *Serm.* «*Beati qui esuriunt*», en *Meister Eckhart: Predigten und Traktate*, hrsg. von J. Quint (München 1979), p. 373.

<sup>21</sup> *Serm.* «*In hoc apparuit caritas*»: DW I, p. 449.

<sup>22</sup> *Expos. in Ioannem*, n. 106: LW III, 90.

<sup>23</sup> «*Gelassenheit mich berauben will*».

<sup>24</sup> «*Die Sinne sind mir entwickert, die hohen kreft sind entwickert*».

<sup>25</sup> «*Hier ist der Geist eingeschungen und wird in der Dreiheit der Personen gefunden*».

<sup>26</sup> «*Ich bin in got vergangen. Nieman kan mich erlangen*».

<sup>27</sup> «*In dem inschlag kan ich aller ding uergessen*». La última didascalía, encima de las oscuras concéntricas rodeadas como por un muro impenetrable, advierte: «*Disz ist der ewigen gott-hait wissloses abgrunde dasz weder anuang hat noch kan ende*».

permanece el alma en Dios, como Dios permanece en sí mismo»<sup>28</sup>, y es como poder llegar a ser Dios en el amor»<sup>29</sup>. Debes liberarte de tu ser y fundirte en el suyo, y lo tuyo en el suyo llega a ser un mío. Dios ha de llegar a ser simplemente el yo (mío), y el yo simplemente Él, y tan por completo que este Él y este yo sea uno»<sup>30</sup>.

Si estas expresiones del Maestro, u otras por el estilo, nos parecen exageradas, tomadas en su sentido obvio o superficial, hay que tener en cuenta que Eckhart sostiene que habla «por analogía», y esto, en su modo de concebir la analogía, significa que en uno solo de los analogados se cumple propiamente la razón análoga; en los demás sólo en orden a él o por serle dependientes como efectos de su causalidad eficiente, final o ejemplar, o según una cierta participación. Además, es habitual para Eckhart, tomar el significado de los términos de modo radical, «en cuanto tales». También suele basarse en frases de la Escritura, de los Padres o de Santo Tomás que le dan pie para su interpretación<sup>31</sup>. Otro tanto respecto a Santo Tomás. Fuera de los ya mencionados en la nota 16 precedente, otros como: «El unigénito Hijo de Dios, queriendo hacernos partícipes de su divinidad, asumió nuestra naturaleza humana, para hacer dioses a los hombres, haciéndose hombre»<sup>32</sup>. «Por la fe y la caridad nos unimos de tal modo a Cristo que nos transformamos en él»<sup>33</sup>. «La gracia confiere al alma la perfección de un cierto ser divino»<sup>34</sup>. Por fin, podemos notar que San Juan de la Cruz usará ampliamente de expresiones de cuño renano.

San Ireneo en el siglo II enunció el principio «La Palabra de Dios que es el Hijo se hizo hijo del hombre, para que el hombre unido a la Palabra recibiese la adopción filial divina y fuese hecho hijo de Dios»<sup>35</sup>. Diogneto (fines del siglo II) es quien enseña que «el que era en el principio, en los santos nace de nuevo en el corazón de los hombres santos»<sup>36</sup>. Clemente Alejandrino (150-215 aprox.) dice aquello sucedió de manera que «aprendiésemos de un hombre cómo llegar a ser Dios», e introduce en el lenguaje eclesiástico los términos *divinizar* (θεοποιεῖν) y *divinización* (θεοποίησις)<sup>37</sup>. Hipólito Romano en el siglo III dice al cristiano: «Serás consorte de Dios y heredero de Cristo, porque has sido hecho Dios»<sup>38</sup>.

<sup>28</sup> Serm. «Hoc quidam erat dives»: DW III; ed. Quint, p. 410.

<sup>29</sup> Serm. «In hoc apparuit caritas»: DW I, p. 447.

<sup>30</sup> Serm. «Renovamini spiritu mentis vestrae»: DW III.

<sup>31</sup> Entre los textos predilectos del Nuevo Testamento se destacan el capítulo 17 de San Juan, con el tema de la unidad, y las epístolas paulinas a los Corintios (1:15-52, y 2:3-18) acerca de la «transformación» (*Verwaltung*).

<sup>32</sup> Opusc. 57, lect. 1

<sup>33</sup> In Evang. Ioannis, cap. 6, lect. 7.

<sup>34</sup> In II Sent. d. 26 q. 1 a. 4 ad 3um.

<sup>35</sup> Adv. haereses III,1: PG 7,939.

<sup>36</sup> PG 2,1184.

<sup>37</sup> Cfr. Protrept. 1,8, ed. O. Stählin, en *Opera* (Leipzig 1905-1936), t. I, p. 9; y *Strom.* 15, 125, *ibid.*, t. II, p. 295.

<sup>38</sup> *De refut. omnium haeresium*, 10,34.

San Atanasio (295-aprox. 373) aclara el sentido de estas expresiones: «El Padre no es verdaderamente Padre sino del Hijo, y nada creado es verdaderamente (=por naturaleza) su Hijo [...] nosotros somos hechos hijos, no como él por naturaleza y verdad, sino por gracia [...] por una semejanza típica a su imagen»<sup>39</sup>. «Se hizo hombre, para que fuésemos divinizados»<sup>40</sup>. San Gregorio Nazianceno, llamado «el Teólogo» (370-399) dirá que «Hemos de ser coherederos de Cristo, hijos de Dios, y Dios mismo»<sup>41</sup>.

Se podrían multiplicar las citas patrísticas<sup>42</sup> tomadas de los textos de San Cirilo de Alejandria (370-444)<sup>43</sup> y hasta San Máximo el Confesor (580-662), varias de cuyas sentencias serán asimiladas, gracias al Eriúgena, por el Maestro Eckhart. Máximo enseñará que «Dios muestra los tesoros de su bondad haciendo al nombre semejante a sí por la deificación a excepción de su simple esencia. Al descenso de Dios por la encarnación corresponde el ascenso del hombre por gracia hasta la deificación»<sup>44</sup>, «haciendo al hombre Dios cuanto él mismo se hizo hombre»<sup>45</sup>. «Es el Verbo quien viene y se aposenta en lo profundo del corazón»<sup>46</sup>.

El Maestro Eckhart compara el nacimiento espiritual del Hijo en el alma con el nacimiento eterno del Verbo: «El Padre engendra a su Hijo en el conocimiento eterno, y de la misma manera (*ganz so*) el Padre engendra a su Hijo en el alma como en su propia naturaleza (*wie in seinem elgenen Natur*), y lo engendra para que pertenezca al alma»<sup>47</sup>. «Allí donde el Padre engendra en mí a su Hijo, soy yo el mismo Hijo y no otro, aunque seamos diversos en humanidad»<sup>48</sup>.

«El Padre da a luz a su Hijo en la verdadera unidad de la naturaleza divina. De igual modo y en ningún otro da a luz a su Hijo en el fondo del alma (*in der Seele Grunde*) y en su ser y así se une con ella»<sup>49</sup>. En esta unión «el alma permanece en Dios como Dios permanece en sí mismo. Allí el alma pierde su nombre y su fuerza, pero no su voluntad y su ser»<sup>50</sup>. Con todo, «Dios está en el alma con su Ser y con su Deidad, y no obstante no es el alma»<sup>51</sup>. Eckhart dice varias veces que el al-

<sup>39</sup> *Oratio 3 contra Arianos*, 19: PG 26,365; et 20: PG 26,363-365.

<sup>42</sup> *De incarnat.*: PG 25,192.

<sup>41</sup> *Orat. in laude Caesaris fratris*, orat. 7,23: PG 35,785.

<sup>43</sup> Pueden verse en H. RAHNER S. I., *L'ecclesiologia dei Padri* (Roma: Paoline, 1970).

<sup>44</sup> San Cirilo habla de una «forma divina», impresa en el alma por el Espíritu Santo, que nos asemeja a Cristo y nos hace ser uno con Él: cfr. *In Isaiam*, 4,2: PG 70,936; et *In Evang. Ioannis*, 10,16: PG 74,584.

<sup>45</sup> *Quaest. in Thalassium*, q. 28: PG 90,320.

<sup>46</sup> *Ibid.*, PG 90,321.

<sup>47</sup> *Ibid.*, PG 90,322.

<sup>48</sup> *Serm. «Omne datum optimum»*: DW I, p. 444.

<sup>49</sup> *Serm. «Omne datum perfectum»*: DW I, pp. 444-445.

<sup>50</sup> *Serm. «Dum medium silentium tenerent omnia»*, ed. Quint, p. 418.

<sup>51</sup> *Serm. «Homo quidem erat dives»*: DW III; ed. Quint, p. 410.

<sup>52</sup> *Serm. «Nolite timere eos»*: DW I; ed. Quint, p. 273.

ma llega a formar con Dios «un único Uno» (*ein einiges Eins*)<sup>52</sup>. «Aquí el Fondo de Dios es mi fondo (el fondo de mi alma) y mi fondo el Fondo de Dios»<sup>53</sup>. En defensa de sus afirmaciones, aclara que el sentido es éste: «aquello por lo que Dios es Dios, lo es el hombre por analogía»<sup>54</sup>. Cuando en su entusiasmo llega a exclamar: «Dios y yo somos uno»<sup>55</sup>, en otro sermón explica por qué: «Eso es admirable, que el hombre pueda llegar a ser Dios por el amor»<sup>56</sup>.

«El cristiano es transformado en el Hijo como el leño encendido es transformado por el fuego [...] El fuego convierte en sí lo que se arroja en él, para comunicarle su naturaleza. No es la madera la que convierte en sí al fuego, sino que mucho más el fuego convierte en sí a la madera. Así también nosotros seremos transformados en Dios»<sup>57</sup>. Eckhart piensa en 2 Cor 3:19, que traduce: «Seremos transformados en Dios»<sup>58</sup>.

Cuando el Maestro Eckhart considera la situación del hombre elevado al consorcio de la naturaleza divina por gracia de filiación adoptiva, expresa con un lenguaje típico suyo la nueva relación del alma divinizada para con Dios, consecuente a la inhabitación Trinitaria. Atribuye a las divinas Personas, en su distinción, lo que en el alma se refleja, a semejanza de lo que es propio de cada una en la Deidad. Eckhart atribuye al Padre el efecto de la filiación adoptiva; al Hijo la participación de su generación eterna por el Padre; y al Espíritu Santo la transformación unitiva en el amor. En cierto modo, las almas y Dios se «tocan» espiritualmente de un modo inefable. Entonces la criatura racional alcanza al mismo Dios<sup>59</sup>.

Las Personas se «dan» simultáneamente, cada una según lo que le es propio (su «acto nocional») en el seno de la Deidad: «Dios Padre engendra a su Hijo en la verdadera unidad de la naturaleza divina. De igual modo genera Dios Padre a su Hijo en el fondo del alma y en su ser y así se une con ella»<sup>60</sup>. Esto sucede «en lo más elevado del alma»<sup>61</sup>, y a

<sup>52</sup> *Serm. «Moyses orabat Dominum»*: DW II, p. 640.

<sup>53</sup> *Serm. «In hoc apparuit caritas»*: DW I, p. 450. Y añade: «Aquí vivo de mi propiedad, como Dios vive de lo que es propio suyo».

<sup>54</sup> *Proceso de Colonia*, I, p. 231.

<sup>55</sup> *Serm. «Iusti vivunt in aeternum»*: DW I, p. 455.

<sup>56</sup> *Serm. «In hoc apparuit caritas»*: DW I, p. 447. Se trata, entonces, «de dos naturalezas (divina y humana) en un espíritu y amor de Dios [...] en que uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor [...]; una transformación total en el Amado en que el alma queda hecha divina y Dios por participación», según interpreta San Juan de la Cruz la mística unión con Dios: cfr. *Cántico* 11,7, y *Canción* 27,3 del código A.

<sup>57</sup> «El fuego convierte en sí lo que se arroja en él, para comunicarle su naturaleza. No es la madera la que convierte en sí al fuego, sino que mucho más el fuego convierte en sí la madera. Así también seremos transformados en Dios para que podamos conocerle tal cual él es» (*Serm. «Iusti vivunt in aeternum»*, DW I, p. 455).

<sup>58</sup> «Wir werden in Gott verwandelt» (*Ibid.*). «Wir werden völlig in Gott transformiert und verwandelt» (*Ibid.*, p. 454).

<sup>59</sup> Santo Tomás había enseñado que Dios «toca» al alma, causando en ella la gracia: cfr. *De verit.* q. 28 a. 3c.

<sup>60</sup> *Serm. «Dum medium silentium»*, ed. Quint, p. 418.

<sup>61</sup> *Serm. «Ave, gratia plena»*: DW I, p. 519.

llí «donde el Padre engendra a su Hijo en mí, allí soy el mismo Hijo y no otro»<sup>62</sup>. «El Padre engendra a su Hijo sin cesar. Digo aún más: me engendra no sólo como hijo suyo, sino que me engendra a mí como si yo fuera Él, y a Él como si fuera yo, y a mí como su ser y naturaleza»<sup>63</sup>. «El Padre engendra a su Hijo en el conocimiento eterno, y de la misma manera, lo engendra para que pertenezca al alma»<sup>64</sup>. «El Padre nada ama sino al Hijo, y aquello que encuentra en el Hijo»<sup>65</sup>. «Dios no tiene sino un Amor. Con el mismo amor con que el Padre ama a su Hijo unigénito, me ama también a mí»<sup>66</sup>.

Respecto al Hijo, además de varios textos anteriormente citados, Eckhart amonesta: «El hombre debe vivir de tal manera que sea uno con el Hijo unigénito, y que sea el mismo Hijo unigénito. Entre el Hijo unigénito y el alma, ninguna diferencia»<sup>67</sup>. Al Espíritu Santo corresponde acoger al Hijo en nosotros: «Del Espíritu Santo solo, en cuanto es Espíritu de Dios y Dios mismo, será acogido en Hijo en nosotros»<sup>68</sup>. Al Espíritu Santo corresponde el progreso del alma, su elevación a la santidad y el camino de «regreso» (*Rückkehr*) a nuestro primer origen. «Del Espíritu Santo procede toda santidad. El Espíritu Santo toma al alma y la purifica en la luz y en la gracia y la atrae a lo más alto»<sup>69</sup>. «El Espíritu Santo toma al alma y la arrastra a lo alto, a su origen (*Ursprung*), que es el Padre, el Fondo (*Grund*), el Primero (*in das Erste*) en que el Hijo tiene su ser»<sup>70</sup>. «La virtud (*Kraft*) del Espíritu toma lo más limpio, lo más delicado y lo más alto —la “centellita del alma (*das Funcklein der Seele*)— y la arrastra hacia arriba, inflamada en amor»<sup>71</sup>.

El Maestro Eckhart parece sostener que el alma divinizada pueda participar de alguna manera en los mismos actos nocionales de las divinas Personas. En un sermón dirá que el Padre engendra de tal modo a su Hijo en el intelecto del hombre, que esa facultad coengendra el Hijo del Padre y a sí misma «como el mismo Hijo en el poder propio del Padre»<sup>72</sup>. «Si yo hubiese salido ahora de mí mismo por completo y me hubiese purificado de lo mío, entonces el Padre celestial engendraría pura-

<sup>62</sup> *Serm. «Omne datum optimum»*: DW I, pp. 444-445.

<sup>63</sup> *Serm. «Iusti vivent in aeternum»*: DW I, p. 454.

<sup>64</sup> *Serm. «Omne datum optimum»*: DW I, p. 444.

<sup>65</sup> *Serm. «Ecce ego mitto angelum meum»*: DW II, p. 659.

<sup>66</sup> *Serm. «Beati qui esuriunt»*, ed. Quint, p. 371.

<sup>67</sup> *Serm. «In debus suis placuit Deo»*: DW I, p. 470.

<sup>68</sup> *Buch der göttlichen Tröstung*, DW V, p. 480.

<sup>69</sup> *Serm. «Ad te cens, tibi dico»*: DW I, p. 499.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 500. Tanto Tomás había enseñado que, «así como por la salida de las cosas de su principio fluye la bondad divina a las criaturas por cierta semejanza de ella recibida en la criatura, así el retorno a Dios de la criatura racional se entiende [...] por cierta semejanza recibida en ella de lo que es propio de la Persona, sea del modo propio conforme al cual el Espíritu Santo se refiere al Padre, que es el amor, sea según el modo propio del Hijo que, en cuanto Verbo, es su imagen» (*In I Sent.* d. 15 q. 4 a. 1c).

<sup>71</sup> *Serm. «Homo quidam fecit»*: DW I, pp. 509-510.

<sup>72</sup> *Serm. «Intravit Iesus in quoddam castellum»*: DW I, p. 436.

mente a su unigénito Hijo en mi espíritu y yo lo engendraría de nuevo para él»<sup>73</sup>.

El texto más asombroso de Eckhart es aquél en que dice que el alma *engendra de sí a Dios de Dios en Dios*<sup>74</sup>. En el siglo de Oro español, el místico carmelita fray Juan de la Cruz usará la misma expresión en los textos más sublimes de la *Llama de amor viva*: «Siendo ella [=el alma] por medio de sustancial transformación sombra de Dios, hace en Dios por Dios lo que él hace por ella por sí mismo al modo que él lo hace, porque la voluntad de Dios es una, y así la operación de Dios y de ella es una. De donde como Dios se le está dando con libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida en Dios, *está dando a Dios el mismo Dios en Dios*, y es entera y verdadera dádiva de el alma a Dios»<sup>75</sup>.

El místico Doctor emplea en sus obras muchos términos familiares a los místicos renanos, sobre todo a los empleados por Eckhart y Taulero<sup>76</sup>, usando un lenguaje más poético. Aparecen en San Juan de la Cruz con frecuencia los términos *dejado* y *dejamiento*, que corresponden al *gelassener Mensch* y a la *Gelassenheit* germanos. Como Eckhart, el carmelita habla de transformación de amor, que «no mudando el ser, hace que alma pueda parecer Dios»<sup>77</sup>. Eckhart enseñaba que «el alma tocada inmediatamente por el Espíritu Santo ama a Dios con el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo»<sup>78</sup>, y San Juan de la Cruz que «cuando hay unión de amor [...] cada uno es el otro y entrambos son no [...] por transformación de amor»<sup>79</sup>, «y así ama en el Espíritu Santo a Dios junto con el Espíritu Santo [...] en el mismo amor con que él a ella la ama, que es el Espíritu Santo, que es dado al alma»<sup>80</sup>, «lo cual es participar el alma de Dios obrando en él acompañadamente la obra de la Santísima Trinidad»<sup>81</sup>.

Por más que con reverencia la mente humana considere el insondable ministerio de la divina Trinidad en la única Deidad, dice Eckhart, «la oculta *oscuridad* (Dunkel) de la eterna Deidad es desconocida; no

<sup>73</sup> *Serm. «Adolescens, tibi dico»*: DW I, p. 695.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 699. Quizás este pasaje pueda entenderse como que el «Dios de Dios» se refiera al Hijo unigénito (cfr. Concilio Niceno-Constantinopolitano), engendrado del Padre (Dios) en el abismo de la Deidad.

<sup>75</sup> *Canción 3*, en *Obras de San Juan de la Cruz*, ed. Ruano de la Iglesia O. C. D. (Madrid: La Editorial Católica, 1982), p. 853.

<sup>76</sup> De las *Instituciones* de Taulero corría edición en español publicada en Coimbra en 1551, bajo el patrocinio del cardenal Don Enrique.

<sup>77</sup> *Canción 27*. Como Eckhart, San Juan de la Cruz enseña que la «desnudez» y el «vacío» son necesarios para que Dios habite en el alma: cfr. *Subida* II,5,11.

<sup>78</sup> *Serm. «In diebus complacuit Deo»*: DW I, p. 469. Y el carmelita: «Amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo con el mismo amor que él se ama» (*Cántico A, canc. 23,6*). Las expresiones de la *Canción 37* son también muy semejantes a las usadas por el maestro tuggingio.

<sup>79</sup> *Cántico A, canc. 11,7*.

<sup>80</sup> *Cántico A, canc. 37, 6*.

<sup>81</sup> *Cántico A, canc. 38,5*.



fue ni será conocida. Dios permanece allí desconocido en sí mismo; la luz del eterno Padre ha brillado eternamente en ella, pero la tiniebla (*Finsternis*) no comprendió la luz»<sup>82</sup>.

Si de las enseñanzas del Maestro se pasa a considerar la doctrina de sus más fieles y fidedignos discípulos, Tauler y Seuze, se encuentra la misma temática, aunque el tono de las expresiones sea distinto.

Fray Juan Tauler, de unos cuarenta años más joven que Eckhart, ingresó a la Orden en el estudio particular que la provincia de Teutonia poseía en Estrasburgo<sup>83</sup>, a la edad de unos 15 a 18 años. El Maestro Eckhart, después de su segundo magisterio en la Sorbona, transcurrió algunos años como docente en Estrasburgo, entre 1314 a 1323/1324 aproximadamente. Tauler a la sazón era aún estudiante, y debió conocer al famoso profesor y probablemente tomara con él algún curso o al menos debió escucharle predicar.

Tauler será el principal propagador de la doctrina de Eckhart, evitando sin embargo las expresiones paradójales y sutilezas del pensamiento del Maestro. La semejanza de los escritos de ambos es tan grande, que algunos sermones de Tauler fueron atribuidos a Eckhart y viceversa<sup>84</sup>. Los *Sermones* son la única obra conocida como auténtica<sup>85</sup>. El público de sus oyentes eran en su mayoría monjas o beguinas, que tomaban notas de sus pláticas. A ellas se dirige afectuosamente fray Juan llamándolas «hijas mías». Para Tauler, la *Gelassenheit* verdadera es la que practican los *Gottesfreunde* (amigos de Dios); falsa, en cambio, la que practican los hermanos y hermanas «del libre espíritu» (*der freien Geiste*), condenados en el concilio de Vienne, en Estrasburgo por el obispo, y más severamente en Colonia, donde varios fueron ahogados en el Rin (o Reno).

Los temas del nacimiento del Hijo en el alma<sup>86</sup>, de la deificación (que llama *Gottwerden* = llegar a ser Dios), de la «centellita del alma» (*Seelenfünklein*), el «ser por gracia lo que el Hijo de Dios es por naturaleza» tienen el mismo contenido que en Eckhart. Emplea también la misma imagen del leño devorado por el fuego<sup>87</sup>.

<sup>82</sup> *Serm. «Ave, gratia plena»*: DW I, p. 520. De un modo similar se expresa Eckhart comentando el *Éxodo* 20:21ss: «La oculta tiniebla de la invisible luz del Padre eterno ha brillado eternamente en esta tiniebla, pero las tinieblas no pudieron comprender la luz» (*Serm. «Haec dicit Dominus»*: DW II, p. 726).

<sup>83</sup> Esta ciudad fue igualmente llamada Argentina.

<sup>84</sup> El libro espúrio de las *Institutiones Taulerii*, por ejemplo, mezcla textos de ambos.

<sup>85</sup> Las citas de los escritos de Tauler están traducidas de G. HOFMANN, *Johannes Tauler Predigten* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1979).

<sup>86</sup> Cfr. el primer sermón *Puer natus est nobis*: «El primer y más sublime nacimiento ha lugar cuando el Padre celestial engendra al Hijo unigénito en la esencia divina y en distinción personal. El segundo es la fecundidad eterna, que en absoluta pureza correspondió a la castidad de la Virgen. El tercer nacimiento ocurre todos los días y a cada hora cuando Dios nace verdaderamente y espiritualmente en un alma buena por la gracia y el amor».

<sup>87</sup> «Dios se une al hombre como el fuego que abrasa al madero; se vuelve fuego; no tiene ya nada de propio; se ha hecho uno con el fuego» (*Serm. «Scriptum est in Iohanne»*, pp. 228-229).

Tauler procura asimismo interpretar el verdadero sentido de algunas expresiones enigmáticas de Eckhart respecto a la unión mística del alma con Dios: «En la Palabra el hombre será “superformado” (*überformt*, recibirá una “forma superlativa”) y unido con Dios»<sup>88</sup>, pero «no será transformado (*verwandelt*) en la naturaleza divina», sino que «el alma se perderá en Dios como una gota de agua se pierde en un tonel de vino»<sup>89</sup>. Los hombres que se abandonen a Dios serán «un espíritu con Dios, gracias a la forma dada al espíritu creado por el increado»<sup>90</sup>, y «serán un espíritu con Dios»<sup>91</sup>. «Quien quiera experimentarlo, vuélvase a su interior, y por encima de toda actividad de sus facultades, sumérjase en el Fondo (=en el Fondo de Dios, la Deidad, *Gottheit*). Entonces vendrá sobre él la virtud del Padre, y [el alma] refluirá con el Hijo al Padre, y será uno con él»<sup>92</sup>. «En lo escondido, el espíritu creado será llevado nuevamente a su ser increado, donde él ha estado desde la eternidad en el Fondo de Dios; allí el hombre era Dios en Dios»<sup>93</sup>.

Sobre el tema de la «tiniebla divina», heredado por Eckhart del Pseudo Dionisio, Tauler enseña que «del Abismo divino llega al espíritu una centella, y en virtud de esta ayuda sobrenatural (*übernaturlichen Hilfe*) el espíritu viene poseído por un inexpresable anhelo de Dios, y el espíritu iluminado se hunde en una divina tiniebla, en un tranquilo silencio (*Stillschweigen*) y en un incomprensible e inexpresable Uno (*Einsein*). En este abismo se pierde el espíritu humano y nada sabe de Dios ni de sí mismo, ni de ninguna otra cosa, pues está sumergido en la unión con Dios y ha perdido el sentido de toda distinción (*Unterscheidung*); quienquiera experimentar ésto, carísimas, debe morir a todas las criaturas y a sí mismo y vivir enteramente sólo para Dios»<sup>94</sup>. «Quien tan sólo llegase a conocer a fondo su propia nada, mis amados, habría encontrado el camino más corto, directo y seguro para alcanzar la más alta y profunda verdad que se pueda hallar sobre la tierra»<sup>95</sup>.

A veces Tauler aclara al usar unas expresiones oscuras del Maestro Eckhart, como aquélla en que se refiere a «la oculta tiniebla de la invisible luz del Padre»<sup>96</sup>. «Has de contemplar —dice Tauler— la tiniebla divina que por su inefable claridad es oscura para toda inteligencia. Porque toda inteligencia creada se comporta por naturaleza, frente a aquella Inteligencia como el ojo del ave nocturna ante el luminoso sol. Opón a tal luminosidad tu abismal oscuridad, tu carencia de luz, y deja que el abismo de la tiniebla divina, conocida sólo por sí misma y desco-

<sup>88</sup> *Serm.* «*Duc in altum*», p. 320.

<sup>89</sup> *Serm.* «*Scriptum est in Iohanne*», pp. 228 y 230.

<sup>90</sup> *Serm.* «*Fratres, obsecro vos*», p. 508.

<sup>91</sup> *Serm.* «*Fratres, ego vincitus*», p. 514.

<sup>92</sup> *Serm.* «*Quod scimus loquimur*», p. 202.

<sup>93</sup> *Serm.* «*Hic venit in testimonium*», p. p. 337.

<sup>94</sup> *Serm.* «*Quod scimus loquimur*», p. 197. Cfr. p. 201.

<sup>95</sup> Cfr. pp. 591-592.

<sup>96</sup> Cfr. supra nota 82.

nocida por todos los demás, te ilumine»<sup>97</sup>. Sobre este conocimiento divino en la Trinidad, dice Tauler: «El Padre se vuelve hacia su interior, se conoce a sí mismo y se vierte (*strömt sich aus*) en la generación de su Imagen (que es su Hijo), que conoce y encierra en sí mismo, y se vuelve de nuevo en sí mismo, con plena complacencia [por el Hijo]. Esta complacencia se efunde como inexpresable Amor, que es el Espíritu Santo. De este modo Dios permanece en sí mismo, se efunde y retorna nuevamente a sí mismo»<sup>98</sup>. «La potencia (*Kraft*) del Padre llama al hombre hacia sí, a través de su unigénito Hijo, y así como el Hijo engendrado por el Padre refluye de retorno al Padre, así el hombre, en el Hijo nacido del Padre, fluye [también] de retorno al Padre con el Hijo, y será uno con él [...] Allí [en la Deidad] fluye el Espíritu Santo en inefable sorprendente amor y gozo, y se vierte y atraviesa el fondo del hombre con sus amorosos dones»<sup>99</sup>.

El progreso de la vida interior deberá atravesar sucesivas «noches» místicas purificadoras<sup>100</sup>. Un término propio de Tauler es el *Gemüt*, profunda disposición interior, difícil de precisar y de traducir a otras lenguas.

El argentino suele matizar sus predicaciones con comparaciones tomadas de la vida cotidiana y de la observación de la naturaleza, que hace más asequible su enseñanza para los simples fieles; v. gr.: «Dios va a la zaga del hombre como el cazador persigue al ciervo»<sup>101</sup>; «Debemos aprender a mudarnos del hombre viejo, como la serpiente a cambiar su piel»<sup>102</sup>; «El hombre necesita ser podado, como la vid»<sup>103</sup>; «Como el imán atrae a las limaduras de hierro, así Cristo atrae a los corazones»<sup>104</sup>.

El beato fray Enrique Seuze (o Seuse, Suso, Susón), de origen suabo, nacido en la ciudad de Constanza o en sus alrededores hacia 1295, presenta una fisonomía distinta que el Maestro Eckhart y fray Juan Tauler. Aunque coincide con ellos cuanto a la doctrina, el estilo es diferente. Seuze es autobiográfico, gusta relatar visiones y revelaciones, posee un temperamento profundamente afectivo, recorre un camino doloroso de abandono a la voluntad divina, a través de rigurosas penitencias, con desolaciones místicas interiores y acusaciones y calumnias exteriores, un verdadero *Via crucis*<sup>105</sup>. En una oportunidad, el Maestro

<sup>97</sup> G. HOFMANN, *op. cit.*, p. 623.

<sup>98</sup> *Serm.* «*Quod scimus loquimur*», pp. 202-203.

<sup>99</sup> *Serm.* «*Puer natus est nobis*», p. 15.

<sup>100</sup> El tema de las «noches» según Tauler fue estudiado por M.-B. LAUDAUD O. P., «Les épreuves mystiques selon Tauler»: *Revue Thomiste* (1930) 309-329.

<sup>101</sup> *Serm.* «*Si quis sitit*», pp. 76-78. Así, el Espíritu Santo da caza a los hijos de Dios: *cfr. Serm.* «*Exiens Iesus*», p. 63.

<sup>102</sup> *Serm.* «*Estote prudentes*», p. 139.

<sup>103</sup> *Serm.* «*Simile est regnum coelorum*», pp. 48-49.

<sup>104</sup> *Serm.* «*Dominus quidem Iesus*», p. 158.

<sup>105</sup> Los textos de Seuze están traducidos de la edición de G. HOFMANN, *Heinrich Seuse: Deutsche mystische Schriften* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1986). Seuze padeció fuertes tentaciones de desesperación, creyéndose réprobo, y tentaciones contra la fe (*cfr. Leben*, cap. 21);

Eckhart se le apareció glorioso y lo libró de una tentación que le atormentaba<sup>106</sup>.

A los trece años ingresó al convento de Predicadores llamado «De la isla» (*Inselkloster*). Después de algún tiempo vivido en la mediocridad de su profesión religiosa, a los dieciocho años experimenta una profunda «conversión» y se entrega a durísimas penitencias<sup>107</sup>. Hacia 1320 fue enviado para estudios superiores a Colonia, donde pudo conocer al Maestro Eckhart, que regentó el estudio general coloniense de 1321 a 1325. Cuando, después de la muerte de Eckhart, sucedida hacia 1326/1328, durante el proceso de Aviñón, circulaban acusaciones contra su doctrina, Seuze escribió en su defensa el *Librito de la verdad*, en el que discute con un «Salvage» (personificación de un adepto del *libre espritu*), aclarando el sentido de los errores que los enemigos querían atribuir al maestro, exponiendo la «suave doctrina del devoto Maestro»<sup>108</sup>.

Los escritos de Seuze, revisados por él mismo, fueron publicados en el *Exemplar*, que comprende la *Vida (Das Leben)* autobiográfica, escrita con la colaboración de su hija espiritual Elsbet Stigel, monja del monasterio de Töss; el *Libro de la sabiduría eterna (Buch der Weisheit)*, el *Librito de la verdad (Büchlein der Wahrheit)*, el *Horologium sapientiae*, única obra escrita en latín, las *Cartas (Briefe)* y los muy escasos *Sermones*<sup>109</sup>.

La profundidad del pensamiento del beato se manifiesta cuando trata del misterio trinitario. En la alternancia luz-tiniebla con que Seuze describe «la desnuda e innominable Deidad», considera «la luz supereencial de la unidad divina, que en su esencia [*Inschlag*, dice el manuscrito], es una quietud esencial, y según su difusión inmanente es la naturaleza de la Trinidad. Según su propiedad, es una luz autosubsistente, y en cuanto causa increada es el Ser que da ser a todas las cosas»<sup>110</sup>. En esa luz se encuentra el origen inmanente de la difusión de las divinas Personas procedentes de la omnipotente eterna Deidad, pues la Trinidad de las Personas se encuentra en la Unidad de la naturaleza, y la Unidad posee su eficiencia en la Trinidad, como dice San Agustín en su

---

vejaciones del demonio (cap. 20), calumnias, (cap. 38). Algunos cohermanos se ensañaron de tal modo contra él, que Seuze los describirá como perros rabiosos, escorpiones y serpientes, que le redujeron a punto de muerte (cap. 25-28). El Señor le había advertido: «Quiero despojarte para dejarte en la indigencia y la aridez, desamparado de Dios y de todo el mundo, perseguido por tus amigos y enemigos» (*Ibid.*, cap. 67).

<sup>106</sup> Después de la muerte del Maestro Eckhart, éste se le aparece con una gloria inefable y le ayuda a librarse de una terrible tentación infernal (cfr. *Leben*, cap. 6, 33 y 72). Seuze, al referirse a Eckhart, le llama «noble y gran Maestro» (*Ibid.*, c. 33), «devoto Maestro» (cap. 72), y «beato» («selige Meister Eckhart», *ibid.*, cap. 5-6).

<sup>107</sup> Silencio riguroso (cfr. *Leben*, cap. 14), penitencias corporales (cap. 16-17), tortura del lecho, sobre una cruz (cap. 18), suplicio de la sed (*ibid.*).

<sup>108</sup> Así se refería Elsbet Stigel, la hija espiritual de Seuze, respecto a la tarea del predicador suabo.

<sup>109</sup> Una buena iniciación al estudio de Seuze es el artículo de A.-M. HAAS, «Introduction à la vie et à l'oeuvre de Henri Suso»: *Revue des Sciences Religieuses* 70 (1996) 154-166.

<sup>110</sup> *Leben*, cap. 52, pp. 190-191.

*Libro de la Trinidad.* La Trinidad de las Personas encierra en sí misma la Unidad como su esencia natural; por eso cada Persona es Dios, y según la simplicidad de su naturaleza es Deidad. «La Unidad resplandece en la Trinidad de manera distinta (en la distinción de las Personas), mas la Trinidad, refluyendo en su inmanencia, resplandece simplemente en la Unidad, pues ella encierra en sí misma esta Unidad de simplicidad. El Padre es origen del Hijo; es por eso que el Hijo es una emanación que fluye eternamente del Padre según la Persona e inmanente según la esencia. El Padre y el Hijo originan al Espíritu (Santo). Y la Unidad, que es la esencia del primer Origen, es la esencia de las tres Personas. Pero de qué manera la Trinidad es una, y cómo la Trinidad es una en la unidad de la naturaleza, y cómo no obstante la Trinidad provenga de la Unidad, no se puede explicar con palabras en razón de la simplicidad del Fondo divino»<sup>111</sup>. «En esa tenebrosa ausencia de modo, desaparece toda multiplicidad según su acción propia. Y ésta es la meta suprema, el infinito en que desemboca la espiritualidad de todos los espíritus; perderse allí para siempre es la suprema felicidad»<sup>112</sup>.

«Es hacia ese lugar superesencial que se eleva el espíritu y vuela hacia la altura sin límite; después es llevado a esa profundidad insondable, en virtud de las sublimes maravillas de la Deidad. Y sin embargo el espíritu conserva su naturaleza de espíritu gozando de las Personas igualmente eternas, igualmente poderosas, inmanentes y no obstante procedentes, lejos de toda opacidad y de toda actividad proveniente de las cosas inferiores, contemplando las maravillas divinas. ¿Qué maravilla más grande, en efecto, que la simple Unidad en que la Trinidad de Personas se sumerge en simplicidad, y donde se pierde toda multiplicidad? Esto ha de entenderse en el sentido de que la efusión de las Personas que emanan retornando a la Unidad en esa misma esencia»<sup>113</sup>. San Agustín había dicho: «Cómo la Trinidad de las Personas divinas puede subsistir en la Unidad de la esencia, nadie puede expresarlo con palabras»<sup>114</sup>.

«La clara luz que es el querido Santo Tomás, el maestro, nos revela y nos explica el sentido profundo. En la difusión del Verbo por el corazón y el intelecto del Padre, es necesario que Dios, con su luminoso conocimiento, se contemple a sí mismo por una reflexión sobre su esencia divina, porque si en el intelecto del Padre el objeto no fuese la esencia divina, el Verbo engendrado no podría ser Dios; sería, al contrario, una criatura, lo que es falso; pero de esa manera es la esencia divina por esencia. Y la contemplación de la esencia divina en el intelecto del Padre ha de tener lugar de modo que reproduzca la igualdad natural; de otro

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp. 191-192.

<sup>114</sup> *Dc Trinit.* IV 20: PL 42,908.

modo el Verbo no sería Hijo. Aquí tenemos Unidad de esencia con distinción de Personas. Acerca de la difusión del Espíritu Santo hay que saber que la sustancia del intelecto divino es un conocimiento que debe tener también una inclinación hacia el fin. Esa inclinación es la voluntad, cuyo deseo es la búsqueda del bien. Observa también que el objeto amado no está en el que ama según la similitud de su forma natural, como el objeto del intelecto está en la luz del conocimiento. Y como el Verbo fluye de la contemplación del Padre según su forma natural con distinción personal, esta difusión por el Padre se denomina nacimiento, pero el modo de difusión de la voluntad y del amor, no siendo del mismo [modo], la tercera Persona que procede del flujo de amor tanto del Padre, como de la Imagen reproducida [=el Verbo] salida del abismo más profundo del Padre, no puede llamarse Hijo ni engendrado. Y porque el amor está espiritualmente en la voluntad como una inclinación o un nexo de amor, entre aquél que ama y el amado, conviene que a la tercera Persona, cuyo origen es conforme a ese amor de la voluntad, se le llame Espíritu. Aquí el hombre es transformado por la luz divina en el misterio que nadie puede conocer, salvo aquél que lo ha experimentado»<sup>115</sup>.

Cuanto a Dios como Creador, Seuze nota que «el Ser simple y puro es la causa primera y suprema de todos los seres producidos, y, por razón de su presencia, contiene todos los seres temporales, como comienzo y fin de todas las cosas, y es totalmente exterior a todas las cosas»<sup>116</sup>. «Observa que todas las criaturas son eternamente Dios en Dios, sin diferencia fundamental. Ellas son la misma vida, la misma esencia, la misma potencia en tanto son en Dios. Pero desde que han salido de Dios, teniendo su ser propio, cada una tiene su substancia particular diferente, con su forma propia que le da su esencia natural, pues la forma produce la esencia particular, diferente tanto de la esencia divina como de las demás. Así, la forma natural de la piedra hace que ella posea su esencia propia, que no es la esencia de Dios, porque la piedra no es Dios y Dios no es la piedra, por más que esta y todas las criaturas tengan de Él aquello que son»<sup>117</sup>.

Seuze es quien ofrece la descripción más sucinta del «hombre dejado» (*der gelassener Mensch*): «Un hombre “dejado” debe despojarse de las criaturas, ser conformado con Cristo y transformado en la Deidad»<sup>118</sup>. «Dejar la propia voluntad para entregarla enteramente a Dios es dificultoso y penoso para el hombre, pero a la vez es lo más

<sup>115</sup> *Ibid.*, cap. 51, pp. 186-187. Seuze cita aquí ad sensum la *Summ. c. Gent.* IV 11 y 19 de Santo Tomás.

<sup>116</sup> *Ibid.*, cap. 51, p. 184.

<sup>117</sup> *Buch der göttlichen Tröstung*, DW V, p. 336.

<sup>118</sup> *Leben*, cap. 49, p. 174.

provechoso para él»<sup>119</sup>. Ese doble movimiento, de desapego y de entrega, suele indicarse con dos palabras típicas de la mística renana: *Abgeschiedenheit* (separación) y *Gelassenheit* (dejarse a Dios).

La mística que proponen Eckhart, Tauler y Seuze es una mística impregnada de teología o, si se quiere, una teología impregnada de mística. Respecto a Dios, es predominantemente Trinitaria; respecto al hombre, es una mística deificadora.

«Señor,  
no te pido sufrimiento ni quiero provocarlo,  
sino que desde ahora  
me abandono enteramente  
para tu alabanza por la eternidad»<sup>122</sup>.

BRIAN J. FARRELLY O. P.

Roma, Jubileo Año 2000.



---

<sup>119</sup> *Ibid.*, cap. 6, p. 33.

<sup>122</sup> E. SEUZE O. P., *Libro de la sabiduría eterna*.





CELINA A. LÉRTORA MENDOZA  
*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

## **El comentario de Santo Tomás a los *Posteriores analíticos***

### **Notas metodológicas**

#### **Introducción**

Santo Tomás ha sido, sin duda, el mayor comentarista medieval de Aristóteles, tanto por la cantidad de obras abordadas, como por la resonancia posterior de estos trabajos. La relación entre ellos y su propia obra ha suscitado algunas interpretaciones un tanto divergentes<sup>1</sup>. Por otra parte, no abundan las investigaciones específicamente centradas en su método exegético<sup>2</sup>. Por lo tanto, es preciso analizar más en concreto

---

<sup>1</sup> M. de Wulf ha sido uno de los primeros grandes estudiosos de la filosofía del s. XIII que ha señalado, acertadamente, que S. Tomás expone ideas propias en sus comentarios, aunque no con desarrollos exhaustivos, más bien reservados a otras obras (*Histoire de la philosophie médiévale*, II: «Le treizième siècle» (Louvain & Paris: Vrin, 1986), pp. 178ss. Más precisamente, N. Kretzmann y E. Sturm señalan que la tarea de S. Tomás consistió en elucidar el sentido filosófico de las obras del Estagirita, reorganizando su material y valorando sus soluciones, aunque dichas valoraciones estarían muy signadas por sus propias opciones teológicas (*The Cambridge Companion to Aquinas*, rpt. [Cambridge: Cambridge University Press, 1997], «Introduction»).

<sup>2</sup> Un trabajo inicial sobre este tema es el de M. GRABMANN, «Les commentaires de saint Thomas d'Aquin sur le ouvrages d'Aristote»: *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie* (1914) 231-281, donde caracteriza el método hermenéutico del Aquinate con cuatro notas: 1. exégesis literal con interpretación gramatical; 2. búsqueda de la *intentio Aristotelis* en caso de oscuridad o discrepancia e intérpretes; 3. método de las concordancias; 4. resolución final de las dificultades por la *intentio Aristotelis* con exclusión de otros criterios. Posteriormente M.-D. Chenu amplía esta lista, aunque coincidiendo en lo sustancial. La labor exegética tomasiana consiste en: 1. buscar los diferentes sentidos de las expresiones resolviendo las dudas; 2. dar prioridad al uso de las palabras más que a la etimología; 3. atender al estilo el autor; 4. separar el modo de hablar del autor de su doctrina o contenido de modo de cuestionar el modo e decir y no el contenido; 5. a la inversa, atacar el contenido aun cuando la expresión sea correcta; 6. eliminar los equívocos; 7. discernir la autenticidad del texto; 8. exponerlo reverentemente (*Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 2<sup>ème</sup> éd. [Montreal & Paris: Institut d'Études Médiévales & Vrin, 1954], pp. 121ss).

sus comentarios, a fin de determinar sus caracteres generales y sus abordajes más particulares y específicos, así como señalar sus aproximaciones y divergencias con el resto del voluminoso *corpus* aristotélico tardomedieval.

Los temas relevantes para un análisis de este comentario son: 1. autoría y cronología —esta última nos permite situar este trabajo en relación con otras obras originales y las posibles relaciones recíprocas—; 2. traducción utilizada, lo que es importante a la luz de cierta hermenéutica implícita en la terminología del traductor; 3. división del texto aristotélico y en consecuencia, el «mapa» que del mismo trazó el Aquinate; 4. la división analítica del texto, decisiva para fijar su criterio hermenéutico en cada caso; 5. principales tesis aristotélicas según la interpretación tomasiana; 6. fuentes y autoridad de Aristóteles, tema especialmente importante, porque este comentario no se basa en fuentes bien determinadas, a diferencia del realizado al *Peri Hermeneias* (donde es clara la presencia de Boecio y Ammonio) o a la *Physica* (donde la relación con Averroes es constante); además, es notable la escasez de referencias al *corpus* aristotélico, y cuando las hay, en buena medida proceden directa o indirectamente del texto comentado; 7. cuestiones terminológicas, que incluyen comparación de traducciones y el problema de las interpretaciones actuales de términos aristotélicos; en efecto, diversos términos de la traducción latina (y en consecuencia del comentario) no pueden ser interpretados sin más en su sentido actual, estandarizado con la escolástica del s. XIV, por ejemplo *syllogismus*, *suppositio*, *inductio*; 8. doctrina tomasiana, es decir, cuál es el aporte propio de S. Tomás en este comentario, como resultado de su método, en relación con otros comentarios de la misma época.

En este trabajo me ocuparé de los cuatro primeros puntos mencionados.

### Autoría y cronología

Santo Tomás comentó a Aristóteles en la última etapa de su vida, su período de madurez, a partir de 1266, concomitantemente a su tercera estadía en París, y muy próximo a la elaboración del comentario al *Peri Hermeneias*, cuya redacción se detiene en octubre de 1271. Este comentario se habría iniciado entonces y continuaría en esa tarea cuando deja París para trasladarse a Nápoles, en las Pascuas 1272 (24 de abril)<sup>3</sup>. La redacción acabó pues, en Nápoles, a fines de 1272.

<sup>3</sup> En síntesis, la controversia sobre la cronología es la siguiente: Mandonnet lo había situado en 1268 o poco después, pero Grabmann y Walz lo fecha un poco más, tarde, en París, entre 1269-1272 (cf. J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino: Vida, obras y doctrina*. Edición española al cuidado de J. I. Saranyana [Pamplona: Euns, 1994], p. 429). Las fechas que damos arriba son las que se manejan actualmente.

De la autoría no se ha dudado nunca, de modo que no es necesario entrar en la cuestión. Es pertinente en cambio, preguntarse por qué escogió esta obra. Idéntica pregunta se ha formulado en relación al *De interpretatione*. Tal vez ciertas analogías sean útiles. Una razón es que ambas son obras particularmente oscuras y difíciles. Una segunda razón obvia es que estaba en condiciones de trabajar sobre un texto latino que consideraba seguro, sobre todo desde que tuvo la traducción de Moerbeke. Por lo que hace al *De interpretatione*, el P. Isaac ha señalado razones que podríamos denominar «doctrinarias» y que sin duda son muy atendibles. Algunas de ellas me parecen especialmente significativas: 1. los primeros capítulos son una especie de introducción general a la lógica, 2. en otras obras anteriores S. Tomás había tratado el tema de los géneros y las especies (asunto esencial en esa obra) pero no en forma exhaustiva en relación al texto aristotélico; 3. es una obra muy útil para los estudiantes<sup>4</sup>.

Las tres razones pueden aplicarse, *mutatis mutandi*, a nuestro comentario: 1. los *Segundos Analíticos* son la parte central de una lógica de la investigación científica, que es la razón misma de la enseñanza de la disciplina en la Facultad de Artes; 2. en otras obras anteriores S. Tomás aborda asuntos relacionados con las formas, función y validez de las demostraciones, no sólo en los comentarios a Aristóteles (particularmente en los comentarios a los tratados físicos hay mucha discusión al respecto), sino en las propias; 3. es sin duda una obra muy útil a los estudiantes. Este último punto es muy significativo y tal vez decisivo. En efecto, la importancia de los *Segundos Analíticos* para la investigación científica fue rápida y tempranamente reconocida, y fue una de las obras aristotélicas más usadas (aun sin mención específica) incluso en las épocas de más severas restricciones. Un análisis comparativo de los comentarios anteriores, especialmente los de Grosseteste, Kildwardby y Alberto Magno, nos podría dar una pista del desarrollo de la intelección de los *Segundos Analíticos* en escolástica latina y de los criterios de su utilización, para mostrar el *status quaestionis* que tuvo en vista S. Tomás. Dejo aquí apuntada esta inquietud.

El manuscrito original de este comentario, más el inacabado al *De interpretatione*, habría sido enviado a París, a solicitud de la Facultad de Artes, como consta en una carta fechada en mayo de 1274<sup>5</sup>; allí se confeccionó en 1275 el ejemplar que aseguró su difusión<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas: Histoire littéraire d'un traité d'Aristote* (Paris: Vrin, 1953), pp. 120-121.

<sup>5</sup> Cf. M. SKARICA, «Introducción» a *Tomás de Aquino: Comentario al libro de Aristóteles Sobre la interpretación* (Pamplona: Eunsa, 1999), p. XL.

<sup>6</sup> Cf. J.- P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin: Sa personne et son oeuvre* (Fribourg [Suisse] & Paris, 1993), pp. 330-331.

Este comentario ha tenido numerosas copias, de las cuales se cuentan 55 manuscritos completos y 4 fragmentos<sup>7</sup>. Hubo 31 ediciones, de las cuales la última leonina es sin duda la mejor desde el punto de vista crítico<sup>8</sup>. En la parte analítica de este trabajo, uso la edición de Marietti, que sigue al anterior edición leonina<sup>9</sup>.

### La traducción de Aristóteles utilizada

La obra aristotélica fue muy parcialmente conocida por los latinos del Alto Medioevo. Salvo las traducciones de Boecio, algunos fragmentos y resúmenes de segunda mano provenientes del período romano imperial, el *corpus* aristotélico siguió la misma ruta que en general todo el saber clásico: la vía bizantino-sirio-árabe, entre los ss. V al X. No es ocioso recordar que Aristóteles fue conocido y estudiado en esas latitudes principalmente a través de sus comentaristas neoplatónicos, lo que explica la necesidad de una posterior tarea de depuración.

El movimiento de traductores que eclosionó en el s. XII, principalmente en Toledo (España) y Palermo (Sicilia) trabajó en buena medida sobre originales árabes. Otra corriente, integrada por Jacobo de Venecia, Enrique Aristipo y otros, realizó una labor directa desde el griego, pero en ese momento sus escritos tuvieron poca difusión<sup>10</sup>. Si bien desde 1210 se sucedieron las prohibiciones de enseñar la obra aristotélica<sup>11</sup>, está claro que se refería más bien a la parte diríamos científica (la física, la metafísica y la animástica) por lo cual pareciera que la difusión de la obra lógica sufrió mucho menos las consecuencias de dichas restricciones.

Sin entrar en los pormenores de la historia del Aristóteles latino, y por lo que hace a nuestro interés ahora, diremos solamente que los escritos lógicos conocidos hasta el s. XII (las traducciones de Boecio a las *Categorías*, la *Interpretación*, a lo que hay que incluir la *Isagogé* de Porfirio) se conocía en la segunda mitad del s. XII como *Logica vetus*. A principios del s. XIII se recobran ciertas traducciones de Boecio antes extraviadas: *Primeros analíticos*, *Tópicos* y *Refutaciones sofísticas*. Estos textos, más la traducción directa del griego de los *Segundos analíticos*, realizada por Jacobo de Venecia hacia (1125-1150) constituyeron

<sup>7</sup> Cf. J. A. WEISHEIPL, *op. cit.*, p. 428.

<sup>8</sup> *Expositio Libri Posteriorum*, en *Opera omnia* (Roma & Paris: Commissio Leonina & Vrin, 1989), praefatio A. Gauthier.

<sup>9</sup> S. THOMAE AQUINATIS, *In Aristotelis libros Peri Hermencias et Posteriorum Analyticorum expositio*, cura et studio P. Fr. R. M. Spiazzi O. P., 2 ed. (Taurini: Marietti, 1964).

<sup>10</sup> V. una síntesis en R. RAMÓN GUERRERO, *Historia de la filosofía medieval* (Madrid: Akal, 1996), pp. 174ss.

<sup>11</sup> V. una síntesis en J. I. SARANYANA, *Historia de la filosofía medieval*, 3a. ed. (Pamplona: Eunsa, 1999), pp. 193 ss.; y en A. DE LIBERA, *La filosofía medieval*, traducción de C. d'Amico (Buenos Aires: Docencia, 2000), pp. 363ss.

la llamada *Logica nova*. Además, de los *Segundos Analíticos* existe una versión conocida como *Translatio Joannis* (anterior a 1159), también del griego, mientras que la de Gerardo de Cremona (anterior a 1187) es del árabe. Y así llegamos a la traducción de Moerbeke, estimada c. 1269.

Con respecto a la traducción usada por S. Tomás hay que señalar la necesaria corrección a la doble afirmación generalizada de que él hizo sus comentarios a Aristóteles sobre la traducción directa de Guillermo de Moerbeke y que éste, a su vez, hizo su traducción de todo Aristóteles especialmente para S. Tomás. Tomadas literalmente y tan en general, ninguna de las dos afirmaciones son ciertas. Moerbeke no tradujo «todo» Aristóteles, ni tampoco tradujo absolutamente «de nuevo», pues en muchos casos no hizo sino revisar y mejorar versiones antiguas. Tampoco trabajó especialmente para S. Tomás (lo que implicaría un compromiso de éste de usar siempre su obra, lo que no es así, y resulta claro por las citas, en varios casos<sup>12</sup>), pues no hay datos suficientes de la vida de Moerbeke y más bien parecería que ambos trabajaron paralelamente<sup>13</sup>. La gran labor de traducción la realiza con posterioridad a 1260, por lo cual es dable suponer que S. Tomás estudió previamente Aristóteles en otras traducciones. En cualquier caso, como él no conocía suficientemente el griego, sus comentarios están condicionados por la traducción que maneja; esto es muy claro en todos los casos, y particularmente en éste es evidente la correlación, si bien por cierto merece estudios más profundizados.

Por lo que hace a nuestra obra, según L. Gauthier, los capítulos 1-26 del Libro primero han sido tomados del comentario antiguo de Jacobo de Venecia, si bien S. Tomás había comenzado a familiarizarse con la traducción de Moerbeke. A partir el capítulo 27 del Libro I, trabajo realizado ya en Nápoles, la traducción seguida es esa.

### **División del texto para el comentario paso a paso**

S. Tomás ha comentado a Aristóteles según el sistema «paso a paso» inaugurado por Averroes. Cada uno de estos «pasos» queda delimitado por una cita que identifica el texto, extendido hasta la próxima cita. Estos «pasos» o unidades hermenéuticas son fijadas por el comentador, y no siempre responden a la división gramatical del original. Por otra parte, los «pasos» determinados por las citas textuales tienen diversos alcances: hay delimitaciones mayores, intermedias y menores, que se incluyen unas en otras a modo de cajas chinas. Por lo tanto, propia-

<sup>12</sup> Por lo que hace al comentario a la *Ética*, lo he señalado en mi «Estudio preliminar» a la traducción castellana de A. Mallea: *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* (Pamplona: Eunsa, 2000), pp. XVIII-XIX.

<sup>13</sup> V. un análisis de este tema en L. ROBLES, *La filosofía en la Edad Media*, I, «La primera escolástica» (Valencia: Episteme Mayor, 1983), pp. 266ss.

mente «paso» sería la unidad menor determinada por la cita más breve y que no incluye a otra.

En el comentario que nos ocupa, estos pasos menores son 441 y constituyen, por sí mismos, la división natural de párrafos dentro de cada una de las lecciones<sup>14</sup>. Cada cita está precedida de una fórmula estereotipada, que se mantiene en todos sus comentarios, la mayoría de las veces con dos expresiones latinas sinónimas: *cum dicit e ibi* que introducen el texto de Aristóteles. La diferencia es que la primera se usa cuando la explicación del objetivo aristotélico sigue la cita («cuando dice [...] explica [...]») mientras que la segunda se usa cuando redacta a la inversa («explica [...] allí [sobreentendiendo “donde dice”]»).

Una característica de este comentario (a diferencia de, por ejemplo el de la *Física* o la *Ética*) es la gran cantidad de divisiones o «pasos». Por ejemplo, el comentario a la *Física* tiene poco más de 900 «pasos» (es decir, apenas un poco más del doble) para un texto mucho más extenso. También tiene la peculiaridad (que comparte, por ejemplo con el comentario al *Peri Hermeneias*, aunque éste en menor medida) de dividir frases del original, resultado textos de muy pocas palabras que no constituyen oraciones completas de Aristóteles.

Una razón de esta peculiaridad es, sin duda, el carácter del original mismo, sumamente sintético, al punto que S. Tomás habló —con referencia al *Peri Hermeneias*<sup>15</sup>—, pero sin duda extensiva también a éste *de «multis obscuritatibus»*. Esto le obliga a suplir con redacción propia las frases o conceptos implícitos en el texto aristotélico.

Cuando señala unidades mayores que van a subdividirse en pasos, introduce la subdivisión sistemática con una fórmula típica: «circa quod (la cita que introduce la unidad mayor) duo [tria, etc.] facit». El neutro latino<sup>16</sup> no prejuzga sobre el tipo de operaciones sistemáticas que Tomás va a detectar en el original, donde generalmente se mezclan varias (definir, probar, explicar, etc.). Así, a diferencia de otros comentaristas, como Grosseteste, que explican todo el texto en función exclusiva de la argumentación (es decir, que subordinan sistemáticamente otros procedimientos al procedimiento central de la deducción), en S. Tomás pareciera haber un criterio de colocar en cierta paridad, al menos expositiva, los diversos tipos de procedimientos lógicos que incluye un texto.

<sup>14</sup> Los editores y/o traductores suelen poner otras numeraciones, guiados por diversos criterios, que no dejan de ser convencionales. Considero que la división que mejor respeta el original tomasiano es la de sus propias citas de Aristóteles. Es el criterio que sigo en mis propias traducciones.

<sup>15</sup> «Epistola Nuncupatoria» a *In libros Peri Hermeneias Expositio* (Taurini: Marietti, 1964), p. 3.

<sup>16</sup> En una traducción literal y elemental diríamos «acerca de esto hace dos cosas». En castellano no suena bien, porque obviamente lo que hace no son propiamente «cosas». La dificultad de encontrar un término adecuado (sobre todo hermenéuticamente correcto en función del pensamiento tomasiano) hace aconsejable omitir lo subrayado.

En cada división última textual, y como es su costumbre, S. Tomás indica qué tipo de operación expositiva realiza Aristóteles. Las expresiones más usadas (y las más importantes) para designar estas operaciones son

- *concludit*
- *definit*
- *determinat*
- *dicit*
- *dividet (subdividit)*
- *enuntiat*
- *epilogat*
- *excludit*
- *exponit*
- *improbat*
- *inducit*
- *infert*
- *manifestat*
- *ostendit*
- *ponit*
- *probat*
- *respondet*
- *resumit*

No todas pueden interpretarse, sin más, con nuestros conceptos actuales de traducción inmediata. Podemos agrupar estas operaciones en tres grupos:

1. Un primer grupo está constituido por el de las operaciones que pueden tomarse en sentido vulgar o de lenguaje cotidiano: como *dice, enuncia, epiloga, expone, pone, resume*. Estas palabras no se usan en sentido técnico lógico, sino en sentido habitual.
2. Un segundo grupo está formado por palabras que tienen sentido específicamente lógico, y que podemos tomarlas tal como las usamos hoy en lógica: *concluye, define, divide, enuncia, prueba, refuta (improbat), responde* (a una objeción).
3. Finalmente, hay un grupo de operaciones cuyo sentido no es transparente, sobre todo porque no siempre puede identificarse la traducción literal con el sentido que esos textos tienen en Aristóteles, teniendo en cuenta la visión actual de su obra. Diré algo como mera introducción a un análisis más cuidadoso de este aspecto, que queda pendiente.

*Determinat, ostendit* y *manifestat*, que uno puede estar tentado de interpretar sencillamente como «determina», «muestra» y «manifiesta» (o «explica») tienen la dificultad de que se usan para señalar pasos que en el original tienen diverso alcance sistemático, de tal modo que a veces «determina» quiere decir algo muy aproximado (o tal vez equiva-

lente) a «prueba» y otras veces no. Lo mismo vale para «muestra» que a veces, por el contexto aristotélico, hay que interpretar como equivalente o muy cercano a «demuestra» en el sentido de una determinación mediata de la verdad de una proposición, y otras en el sentido de señalar de modo inmediato su verdad patente. Es decir, *ostendit* a veces incluye argumentatividad en sentido estricto, otras veces no. Lo mismo vale para «manifestar» que tampoco siempre equivale a «explicar» (si por explicar entendemos una clarificación de los términos, sin añadir nuevos conocimientos por vía argumentativa o discursiva).

«Infiere» e «induce» tienen problemas hermenéuticos más complejos, que se relacionan con las dificultades interpretativas del original aristotélico. En efecto, los conceptos de inferencia y de inducción que se estandarizaron desde fines del s. XIII son ya muy elaborados y no representan el estadio anterior que corresponde, precisamente, a la introducción de estas nociones a partir de su uso en esta obra aristotélica.

El concepto de inferencia tiene la dificultad de que puede entenderse como inferencia silogística o estricta, o bien como inferencia en general o en sentido amplio (como se usaría hoy, en que suele ser relevante la diferencia entre «inferencia» y «demostración»). Esta ambigüedad atraviesa buena parte del uso del término en los comentarios escolásticos, cuando se trata de describir qué tipo de conexión lógica existe entre las proposiciones del texto comentado. Aunque esto requiere un examen más detallado, que dejo pendiente, me inclino a considerar que en S. Tomás (y probablemente en todos o casi todos los comentaristas de la misma época) coexisten los dos sentidos y que, para una correcta traducción/interpretación a nuestras lenguas modernas, sobre todo si se quieren usar en discusiones técnicas, hay que desentrañar el sentido en cada caso por el contexto.

Esto no quiere decir —vale la pena mencionarlo— que siempre se deba conceder al intérprete medieval una adecuada percepción del tipo de procedimiento usado por Aristóteles o incluso de su *intentio*. Es más, ambas cuestiones, como es obvio, no se identifican. Una cosa es determinar por métodos histórico críticos si Aristóteles, en un determinado pasaje «quiso hacer» una inferencia estricta o silogística y otra es analizar si efectivamente lo hizo (tanto según su criterio de qué sea una «inferencia silogística», como según el criterio del intérprete medieval). Los intérpretes (medievales o no) suelen diferir bastante acerca de este punto y precisamente estas cuestiones (mencionadas en el octavo punto del comienzo) son a mi juicio las más interesantes y sugerentes<sup>17</sup>.

Con respecto a la inducción, es claro que esta palabra tiene en Aristóteles diversos sentidos y alcances. Hay un «silogismo inductivo», ex-

---

<sup>17</sup> Por ejemplo, por lo que hace a la *Física*, está claro que las más profundas divergencias de S. Tomás con Averroes radican en este tema (v. algunos ejemplos en mi trabajo «Verdad, apodicticidad y argumentación: Algunos casos de S. Tomás, Aristóteles y Averroes presentes»: *Veritas* 46 [2001] 417-430).



plicado en los *Primeros Analíticos*, II, 23, y que consiste en la exposición de una inducción completa: una de las premisas constituye el enunciado de todos los casos particulares. En otro sentido, usado en los *Segundos Analíticos* II, 19, es el proceso de adquisición de las nociones universales que constituyen los principios inmediatos de la demostración. En este caso la «inducción» significaría más bien «comprobación»<sup>18</sup>.

### División analítica o reconstrucción sistemática

Digamos en primer lugar que la lógica (el conjunto de los escritos lógicos) de Aristóteles ocupa un lugar especial en su producción. Surgió a partir de la reflexión del Estagirita sobre los procedimientos usados por los filósofos anteriores, sobre todo en el procedimiento socrático profundizado por Platón. No forma parte de su sistemática de las ciencias, porque no tiene por objeto el estudio de una realidad, ni la acción humana, ni la producción de algo. Incluso sólo de un modo incidental ha llamado «ciencia» a la lógica<sup>19</sup>. Lo que hoy llamamos «lógica» era para él «analítica» y precisamente ese es el título de las dos obras principales de la disciplina. La analítica (cuya traducción latina sería estrictamente *resolutio*) es básicamente la teoría del silogismo, o sea, de la descomposición de una conclusión dada en las premisas que la fundamentan y justifican.

Los *Primeros Analíticos* estudian la estructura del silogismo en general<sup>20</sup> (figuras y modos) con prescindencia del valor del verdad de las proposiciones, o sea el silogismo formalmente correcto. En primer lugar establece los elementos del silogismo: las premisas y los términos. En cuanto a las proposiciones que se usan como premisas, establece sus

<sup>18</sup> En efecto, así traduce M. Candel Sanmartín estos pasajes de los *Segundos Analíticos*, entendiéndolo que de esta manera queda claro también el carácter no innato de estas ideas generalísimas (cfr. «Introducción» [a los *Segundos Analíticos*] en *Aristóteles: Tratados de Lógica [Organon] II. Sobre la interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos* [Madrid: Gredos, 1988], pp. 308-309).

<sup>19</sup> En *Rhet.* A 4: 1359 b 10 habla de la «ciencia analítica», donde «analítica», como en otros casos, significa «lógica». Por lo demás, tampoco emplea la palabra «lógica» en nuestro sentido, y la denominación *Organon* introducida por Alejandro de Afrodisia, aunque indica correctamente el sentido, tampoco proviene de Aristóteles. Cfr. G. REALE, *Introducción a Aristóteles* (Barcelona: Herder, 1992), p. 136.

<sup>20</sup> Entiéndase de lo que podríamos llamar el «silogismo teórico». En la obra del Estagirita hay otro tipo de razonamientos que funcionan analógicamente en respecto al silogismo demostrativo, que suele denominarse «silogismo práctico», tal como ocurre en los libros VI y VII de la *Ética*, pero también en otras obras suyas teóricas, como III *Del Alma* (434 a 16ss) y otras obras, y que tienen que ver con los procesos deliberativos, una forma de búsqueda o «investigación» incluso en el sentido en que este término se emplea en los *Segundos Analíticos*, pero con caracteres propios. V. un estudio sobre lo específico y sus diferencias en D. J. ALLAN, «The Practical Syllogism», en *Autour d'Aristote: Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert a Monseigneur A. Mansion* (Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1955), pp. 325-340, espec. pp. 328-329.

distinciones según la cantidad (universales, particulares, indefinidas), la modalidad (necesarias, contingentes) y la cualidad (afirmativas o negativas). Como resultado de este análisis llega a determinar los casos en que los términos de las premisas pueden convertirse. Esta operación será tenida en cuenta muy a menudo en los *Posteriores Analíticos*. También en los *Primeros Analíticos* desarrolla Aristóteles la teoría del término medio, que tanta importancia tomará en su investigación del silogismo científico y en su tesis de la imposibilidad del proceso al infinito en la cadena de los medios.

En los *Segundos Analíticos* se ocupa del silogismo formalmente verdadero, el silogismo científico. Por eso incluye el problema del conocimiento de la verdad de las premisas y el de la definición. El silogismo científico versa sobre materia «necesaria», que es la condición de la ciencia, para Aristóteles (I 4: 73 a 21-22). En síntesis, la demostración científica debe partir de proposiciones verdaderas, indemostrables, inmediatas, anteriores y más conocidas que la conclusión misma. Estas proposiciones son causa de la conclusión.

Los conocimientos científicos responden a cuatro tipo de preguntas: si existe, qué es, cómo es y por qué es, a lo cual debe añadirse el conocimiento de qué significa el nombre. Así, las cuestiones de la teoría de la ciencia se concentran en estas cinco. A ello debemos añadir las precisiones que el Estagirita establece sobre los elementos teóricos que utiliza y cuyo significado exacto en su obra no siempre coincide con el que dan sus expositores, ni con el uso actual técnico de estos términos en lógica o matemática; en especial tenemos los siguientes conceptos «principio», «axioma», «definición», «postulado», «género», «universal», «suposición» (o «hipótesis»). La significación de estos nombres forma parte de la teoría epistémica misma aunque en varios casos funcionen como presupuestos más o menos obvios<sup>21</sup>. Un punto muy importante (tratado en los capítulos 3 a 7 del libro segundo) es la irreductibilidad entre demostración y definición. La esencia que se expresa en la definición no

---

<sup>21</sup> Los investigadores de la obra aristotélica son cada vez más cautos con respecto a las conexiones históricas y teóricas que estos conceptos tienen con los predecesores y los contrincantes de Aristóteles (los sofistas). Incluso el hecho, ya señalado por Ross (*Aristote*, trad. J. Samuel [Paris: Payot, 1930], p. 67) de que la mayoría de los ejemplos de los *Segundos Analíticos* están tomados de la matemática (que no era el «fuerte» del Estagirita) induce a pensar una cierta conexión entre la lógica general de las ciencias y la lógica de la matemática, que en cierto modo no coincidiría con el propio proceder científico de Aristóteles. En todo caso nos mostraría que su preocupación, como lo prueba el texto del capítulo 19 del segundo libro, es fundamentar el conocimiento «filosófico» es decir, el conocimiento de lo universal y necesario. Y con respecto a esto, hay que recordar que ya Hamelin (*Le système d'Aristote*, 2<sup>ème</sup> [Paris: Alcan, 1931], p. 236 ss) había señalado una doble concepción de la ciencia: por una parte es el conocimiento por la causa, por otra el conocimiento de lo necesario (es decir, de lo universal y no de lo individual). Ahora bien, la solución a este problema podría ser la interpretación de que la causa, para ser medio de conocimiento científico, debe ser la causa necesaria, y por tanto debe ser universal. Esto tiene que ver, entonces, con el modo de conexión entre el predicado y el sujeto. Estos aspectos de la obra Aristóteles, que son aún bastante oscuros, han dado lugar a diversas interpretaciones entre sus seguidores.

puede probarse por ninguno de los medios de obtención del conocimiento científico establecidos por Aristóteles: ni por demostración, ni por división ni por una suposición o hipótesis.

Pero además, Aristóteles añade algunas afirmaciones que son esenciales en la estructuración de su teoría del conocimiento científico y que podrían sintetizarse en las siguientes: 1. el conocimiento científico (demostrativo) es posible, pero no toda proposición verdadera es demostrable (esto implicaría un proceso al infinito); 2. existen primeros principios evidentes y comunes a todas las ciencias<sup>22</sup>; 3. no es posible un conocimiento científico o perfecto de lo contingente; 4. la existencia no se demuestra; 5. no todo lo que se puede demostrar se puede definir y viceversa; 6. la demostración universal es superior (más fuerte) que la particular, y la afirmativa es superior a la negativa.

Otras dos obras están estrechamente vinculadas con los *Analíticos*, como que se refieren también a argumentaciones: los *Tópicos*, que tratan el silogismo dialéctico, cuyas proposiciones son plausibles u opinables, y las *Refutaciones sofísticas* (tal vez originalmente la última parte de los *Tópicos*), que se ocupan de las argumentaciones aparentemente correctas pero viciosas. Según el estado actual de las investigaciones genéticas de la obra aristotélica, los *Tópicos* sería el primer libro lógico del Estagirita<sup>23</sup>, donde precisa el valor de las argumentaciones dialécticas o probables, una forma de trabajo pre-filosófico que ya presagia la división de las categorías y que aborda decididamente la cuestión de los cuatro predicables. En el apéndice constituido por las *Refutaciones sofísticas*, Aristóteles divide los sofismas en dos grandes grupos: los que provienen del discurso mismo y los que provienen de otras causas. Este tema será reasumido y profundizado en los *Posteriores Analíticos*. Estos dos libros, en definitiva, proveen de instrumentos y técnicas mentales que nos permiten evitar el error o detectarlo.

Las otras obras, *Categorías* y *De la interpretación* tratan los elementos más simples de la proposición. En la organización del *Organon* se pensó colocarlos al comienzo como si fuesen preliminares a los otros, pero el vínculo no es tan estricto y sistemático como se había pensado. Hay que tener en cuenta, además, que Aristóteles nunca se refirió a sus escritos lógicos como a una unidad, así como tampoco nunca dijo explícitamente que no perteneciera a la filosofía<sup>24</sup>. Como ha señalado cla-

<sup>22</sup> El problema de cómo los conocemos es tratado por Aristóteles en esta obra (II 19: 99 b 20ss) y en la *Metafísica* (I 1: 980 a 27ss) y en ambos casos afirma que el comienzo de todo conocimiento, incluyendo éste, es la sensación, lo cual significa una forma de inducción (II 19: 100 b 3-4). Pero esta inducción a la que aquí se refiere no se identifica totalmente con el tratamiento que hace de ella en los *Primeros Analíticos*, donde la aborda como una forma particular de razonamiento que permite llegar al conocimiento de una nueva proposición.

<sup>23</sup> Cf. M.-D PHILIPPE, *Introduction à la philosophie d'Aristote* (Belgique: Ed. Universitaires, 1994), p. 231.

<sup>24</sup> La idea de que la lógica no forma parte de la filosofía surge de un pasaje de los *Tópicos* (I 14), donde Aristóteles señala que hay tres clases de proposiciones: físicas, éticas y lógicas. Pero esto quizá no basta para significar que a cada tipo de proposición le corresponde exactamente

ramente Düring<sup>25</sup>, las explicaciones sobre el *Organon* surgieron de la polémica con los estoicos y en los trabajos de los comentadores de la Antigüedad Tardía, también más o menos influidos por el neoplatonismo. La situación histórica de los escritos del propio Aristóteles parece haber sido otra: sus escritos surgieron de la praxis disputativa de su época. La cronología que fija este autor, en función de dichas discusiones, es la siguiente. Los escritos más tempranos serían los libros II-VII de los *Tópicos*, mientras que el libro I supone una más adelantada teoría del silogismo por lo cual sería más o menos contemporáneo a la elaboración (si no a la redacción) de los *Segundos Analíticos*; como sugiere Düring<sup>26</sup> podría ser una especie de introducción, y concluida con el libro VIII, a modo de ordenación de cuestiones y de epílogo. Por lo tanto, en el Aristóteles maduro, esta obra y los *Segundos Analíticos* serían paralelas, tratando lo mismo (los razonamientos) desde dos perspectivas (dialéctica y científica, respectivamente). El libro IX de los *Tópicos*, conocido como *Elencos sofísticos*, está formado por fragmentos que, según Düring<sup>27</sup>, habrían sido incorporados por Aristóteles al darle a la obra su forma final y sería contemporáneo al libro I de la *Física*, teniendo en cuenta muchos contactos teóricos.

En cuanto a *Categorías*, término que no proviene de Aristóteles mismo, parece ser una compilación de escritos más o menos autónomos de diferentes épocas y pensados en función de la discusión con las teorías expuestas en los diálogos platónicos. La teoría de las categorías es la parte más antigua, que está supuesta en todos sus escritos lógicos. Los capítulos 10-15 son posteriores, relativamente autónomos y también tempranos, relacionados con la investigación platónica sobre el concepto de ser. Según Düring<sup>28</sup> ambas partes pudieron ser compiladas por Aristóteles mismo, pues Andrónico ya lo encontró así, según referencias de Simplicio. Con respecto a *Hermenéutica* (tampoco el título es mencionado por Aristóteles), en su parte relativa a los procesos del alma, es anterior a los *Analíticos*, que retoman el tema en forma más profundizada.

La segunda obra y tal vez la central en la elaboración lógica de Aristóteles serían los *Analíticos*, donde elabora la teoría del silogismo y descubre y justifica ampliamente la importancia del término medio. Se discute si los *Segundos* son anteriores o no a los *Primeros*. Según Düring, la distinción entre «Primeros» y «Segundos» es obra de Andrónico, pero hay evidencias de que Aristóteles mismo leía la secuencia en el orden

---

una ciencia. Por otra parte, está claro en los contextos, que el adjetivo «lógica» para referirse a una proposición o demostración, significa que se atiende al aspecto formal-sintáctico y no al contenido.

<sup>25</sup> I. DÜRING, *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*, traducción de B. Navarro (México: UNAM, 2000), pp. 95ss.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, pp. 99-100

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 100.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 98.

actual<sup>29</sup>. No obstante, es claro que el conjunto se compone de fragmentos redactados en diferentes tiempos. Las hipótesis que se manejan son varias: la de Solmsen (seguidor de los criterios de Jaeger) según la cual los *Segundos Analíticos* son anteriores a los *Primeros*, y la que siguen Ross, Kapp, Düring y otros, que opinan lo contrario<sup>30</sup>. En cualquier caso, lo importante es que todos los intérpretes, antiguos y contemporáneos, consideran que este conjunto textual es unitario y central en la lógica de Aristóteles.

Santo Tomás tiene otra visión del *Organon*, la recibida por tradición, que expone en el proemio, justificando el lugar que la ordenación antigua le daba a esta obra. Verosímilmente la realizó Andrónico y su propósito fundamental era ordenar los escritos en función de afinidad de contenidos, y por tanto, tomando el conjunto de los escritos que tratan de los términos, las proposiciones y los razonamientos, los consideró como un curso de enseñanza sistemático en que se va de los elementos más simples (*Categorías*, que trata de los términos como portadores de conceptos), sigue con los medianamente complejos (la *Hermenéutica*, que trata la proposición simple) y concluye con los más complejos, que son los razonamientos o silogismos, en sentido general (*Primeros Analíticos*) o en particular, los científicos (*Segundos Analíticos*) para terminar con el razonamiento dialéctico (*Tópicos*) y los razonamientos falsos (*Elencos sofísticos*).

Por otra parte, la ubicación sistemática que el Aquinate otorga a la lógica (y por ende a los *Analíticos*) está determinada por el currículo universitario de su tiempo. En efecto, mientras que hasta el s. XII dialéctica y gramática habían convivido como dos de las siete Artes Liberales<sup>31</sup>, la segunda pierde progresivamente lugar en la vida universitaria, hasta convertirse en una introducción al estudio filosófico<sup>32</sup>, lo que significa a su vez un viraje de la lógica misma, convertida —desde la introducción del *corpus* aristotélico completo— en una parte esencial de su sistema más que una disciplina con siglos de tradición compleja. Los lógicos de fines del s. XII y comienzos del XIII calificaron su disciplina como «lógica de los modernos», para señalar aquellos desarrollos con-

<sup>29</sup> *Op. cit.* p. 103, especialmente los ejemplos que cita en nota 37.

<sup>30</sup> V. más detalles en I. DÜRING, *op. cit.* p. 103.

<sup>31</sup> Una prueba de esta complejidad es la errática ubicación que la lógica (o dialéctica) tuvo en las clasificaciones de las ciencias del alto medioevo. Me ocupé de este tema en el trabajo «El concepto y la clasificación de la ciencia en el Medioevo (ss. VI-XV)», en L. A. DE BONI, *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média* (Porto Alegre: Edipuers, 2000), pp. 57-83. Allí señalo que la superación de esta errancia, ya con alguna base epistemológica, se inicia con la clasificación de los saberes propuesta por Gilberto de la Porrée quien, retomando la antigua clasificación estoica (física, ética y lógica) concede a nuestra disciplina un rango propio, considerándola una ciencia práctica (no instrumento, como Aristóteles) (pp. 64-65). Digamos de paso que desde entonces, la discusión acerca el estatuto epistemológico de la lógica y sobre todo de su parte central, la teoría silogística, osciló entre la tradición estrictamente aristotélica (es propedéutica o instrumental y teórica) y la gilbertiana (es ciencia práctica).

<sup>32</sup> V. sobre este punto E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV* (Madrid: Gredos, 1958), t. II, pp. 42ss.

ceptuales que añadieron al *Organon*, es decir, tanto a la *logica vetus* como a la *nova*. En realidad la *logica nova* no era «nueva» en el sentido de sus contenidos, simplemente, era la lógica aristotélica recién incorporada. Pero durante todo el s. XIII hubo un importante desarrollo sobre todo en la teoría de los términos, por lo cual esta *logica modernorum* se conoce también como «terminista», aunque debe ser cuidadosamente distinguida de la semántica estructurada por los gramáticos es decir, la *grammatica speculativa*<sup>33</sup>. Pero todo esto ya supera el encuadre histórico de la *logica nova* y de los *Analíticos* aristotélicos.

Esto explica que S. Tomás comente a Aristóteles en función exclusiva de los comentadores del Estagirita (cuando los tuvo a mano) y de la interpretación interna de sus textos, pero no en relación a una posible controversia con la tradición dialéctica anterior al mismo s. XIII, o a la labor de los gramáticos especulativos de su tiempo. Es que ya a mediados del siglo, el currículo universitario, sobre todo en París, que fue modélico para otras universidades, calcaba prácticamente el *corpus* aristotélico. Así, en 1255 los Estatutos de la Facultad de Artes de París prescriben el estudio de casi toda la obra de Aristóteles, y en el orden de Andrónico, para los cuatro años de cursado<sup>34</sup>.

Esta preeminencia de Aristóteles, incluso en la recepción (que se creía) auténtica de su sistemática hace absolutamente comprensible la idea de la «autosuficiencia» hermenéutica: determinar y clarificar el sentido literal, aspecto esencial en la hermenéutica tomasiana, que por otra parte ya había ensayado satisfactoriamente en su comentario a Pedro Lombardo<sup>35</sup>. El método que le parece más «aséptico» (y efectivamente, en principio, lo es) consiste en esclarecer el sentido de los términos, las proposiciones y unidades textuales mayores, supliendo lo implícito, ampliando y explicitando la estructura argumentativa. Por esta razón, como señala correctamente B. Mondin, S. Tomás evita las paráfrasis y prefiere una exégesis casi palabra por palabra<sup>36</sup>. Si esto todavía deja oscuridades, se recurre a los pasajes paralelos, de la misma obra o de otras textualmente vinculadas. Este procedimiento, que une textos de diferentes obras e incluso de diferentes contextos y períodos de producción, le permite, paradójicamente, hacer una reconstrucción sistemática

<sup>33</sup> Cfr. A. DE LIBERA, *op. cit.*, p. 385. Los «gramáticos» más importantes de este siglo fueron Boecio de Dacia, Juan de Dacia y luego, ya en el XIV Tomás de Erfurt. En cuanto a los «lógicos modernos», sus aportes principales fueron la teoría de la *suppositio* y la teoría de la consecuencia. V. sobre esto mi trabajo «Dialéctica medieval o arte de discutir científicamente», en *Trivium et Quadrivium: As artes liberais na Idade Média*, coord. Lènia Marcia Mongelli, (Cotia: Ibis, 1999), pp. 115-158.

<sup>34</sup> E. GILSON, *op. cit.*, pp. 45-46, indica: Lógica, Física, Ética, Metafísica, y los tratados especiales *De caelo*, *De anima*, *De animalibus*, *De sensu et sensato*, *De somno et vigilia* y *De memoria et reminiscencia*, además de algunos pocos de otros autores.

<sup>35</sup> Cfr. M. BEUCHOT, «La hermenéutica en Santo Tomás de Aquino»: *Seminarios de Filosofía* 10 (1997) 19ss.

<sup>36</sup> Cfr. B. MONDIN, «Ermeneutica metafisica e analogia in S. Tommaso d'Aquino»: *Divus Thomas* (n. s.) 12 (1995) 74-75.

muy precisa, más que una auténtica interpretación histórico crítica. En efecto, la resolución de las dudas se basa en la correlación con los «principios aristotélicos», cuya determinación, a su vez, supone una cierta interpretación global y anterior del conjunto textual. Se produce por tanto, una especie de «círculo hermenéutico» (no en el sentido de círculo vicioso, pero sí en el sentido de una influencia y determinación mutuas) en el que los textos parciales son interpretados en función del conjunto organizado, y la organización se justifica sobre las unidades textuales menores.

Por otra parte, hay una hermenéutica implícita y subrepticia que consiste en la ordenación y división sistemática del texto. La técnica de división y subdivisión no es exclusiva de S. Tomás, sino que era un método estándar de los escrituristas del s. XII y también lo fue, en su tiempo, de los canonistas. Recordemos que tanto los biblistas como los juristas recurrían a glosas interlineales y marginales. Las primeras solían reducirse a unas dos o tres palabras, generalmente una aclaración de los términos, o constituir un ejemplo (algo común en los escritos matemáticos, así donde dice «tómese una fracción cualquiera» se añade entre líneas «como  $3/4$ »). Las glosas marginales son más complejas y contienen los elementos de los comentarios posteriores: contiene una exposición en forma de sumario, las divisiones y subdivisiones y algunas aclaraciones de los pasajes oscuros. También solían añadirse «autoridades».

Las «exposiciones» tomasianas están basadas en este esquema, mientras que los «comentarios» añaden una amplia discusión de los problemas y las controversias entre los exegetas. Así, el trabajo sobre los *Segundos Analíticos* debe conceptuarse una «exposición» mientras que el realizado sobre la *Física* es sin duda un «comentario» (en sentido estricto o técnico) y por ende supone un mayor desarrollo doctrinario o teórico. Esto significa que en realidad el «comentario» va más allá de la *intentio Aristotelis* que fue su objetivo inicial<sup>37</sup>. Porque para S. Tomás, a diferencia de la actualidad: *a*) la *intentio* se integra con la sistemática previamente establecida (que es ella misma producto de una interpretación), y *b*) se integra con el «sentido implícito» o «reconstruido». Finalmente, el intento de hallar la «verdad filosófica» en la «verdad textual» (en el caso de Aristóteles y de otros autores a los cuales accede con *benigna interpretatio*), hace que la porción doctrinal o teórica incorporada en definitiva, resulte considerablemente ampliada<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Cf. G. DUCOIN, «Saint Thomas commentateur d'Aristote», en *Histoire de la philosophie et métaphysique: Recherches de philosophie*, I (Paris: Desclée, 1955), pp. 99-100.

<sup>38</sup> Como señala Torrell (*op. cit.*, pp. 347-348), los investigadores son cada vez más críticos en relación a la fidelidad exegética tomasiana en relación a Aristóteles, a quien no sólo ha «bautizado», sino también corregido y completado en muchos puntos doctrinarios, con motivo de su exégesis. Este intento de «buscar la verdad» en el texto ha sido rastreado tras una lectura sistemática de sus prólogos a los diversos comentarios, porque en ellos se ve claro que no sólo se trata de explicar a Aristóteles, sino y sobre todo de «buscar la verdad». Cfr. F. CHENEVAL & R. IMBACH, «Einleitung» a *Thomas von Aquin: Prologe zu den Aristoteles Commentaren* (Frankfurt/Main: Klostermann, 1993), p. LXIss.

En este comentario, el esquema tripartito que proviene de la tradición del s. XII está muy claro y los pasos son los siguientes: 1. división del texto, que incluye el enunciado de los temas o cuestiones; 2. explicación del sentido literal; 3. resolución de dudas sobre el sentido literal. Ayuda incluso el hecho de que Aristóteles mismo plantea numerosas dudas de tipo literal o terminológico, cuya solución, aunque constituye —para nosotros— parte importante de la teoría lógica aristotélica, queda incluida en el lugar sistemático determinado por la división o subdivisión temática correlativa. Sólo quedan exceptuados de estas correlaciones los fragmentos de cierre, resúmenes o epílogos.

Además de dividir el texto en temas, la exposición los agrupa en «lecciones», cada una de las cuales incluye varios párrafos del original. Esta división se debe al origen y destino escolar del trabajo hermenéutico, que consistía en leer, explicar el sentido literal y dar una interpretación global superando las dudas y oscuridades. Podemos preguntarnos por qué S. Tomás usó este método para exponer a Aristóteles, en lugar de hacerlo en forma de *quaestio*, que ya era el modo escolástico privilegiado, incluso por él mismo, como lo muestra el hecho de que así escribe sus principales obras. Tal vez haya que concluir que S. Tomás pertenece todavía a una etapa de transición, en que la *quaestio* convive con la antigua *lectio* monacal, o bien que, en su criterio, la exposición de un texto antiguo debía seguir el mejor modelo, que es el de los comentarios bíblicos. En efecto, la tradición secular exegética había convertido la *lectio* bíblica en un preciso y afinadísimo método expositivo del que sin duda S. Tomás no quiso prescindir.

La organización de las lecciones en este comentario no siempre resulta obvia. Es cierto que hay unidades temáticas —que se aprecian en la división analítica— cuyo comienzo o fin suele coincidir con el de sendas lecciones. Pero entre medio hay muchas variaciones, tanto en extensión del texto comentado, como del propio comentario, o de las subdivisiones determinadas. Quizá deba aceptarse una cierta aleatoriedad de la división en partes no muy comprometidas del contenido o de las divisiones.

#### **A modo de final abierto**

El presente trabajo no pretende ser más que un primer paso en la tarea de analizar la recepción de los *Segundos Analíticos* aristotélicos y su utilización en el s. XIII, a partir de la hipótesis de que dicha recepción fue decisiva en la construcción de la concepción científica escolástica. En este contexto, el comentario de S. Tomás marca un hito importante, lo que justifica que sea estudiado en profundidad, tarea de la cual estas páginas son sólo un comienzo. El análisis más pormenorizado del texto (y su ulterior comparación tanto con el texto aristotélico conforme a interpretaciones actuales, como con otros comentarios contemporáneos)



os al tomasiano) exige como primera tarea una división analítica del texto. En el Apéndice puede consultarse esta división, que sigue a su vez la división del texto aristotélico realizada por S. Tomás, donde puede ubicarse cada pasaje aristotélico dentro del esquema general.

### Apéndice

#### *División analítica del texto de S. Tomás*

Entre paréntesis el párrafo de Aristóteles comentado, la notación Bekker y separada por barra la numeración de la edición Marietti; en negrita la división por libros y lecciones del comentario.

1. Necesidad del silogismo demostrativo (1- 71 a 1 / 7)) **Libro I, L. 1**
11. Muestra la necesidad (1)
111. Muestra el propósito (1)
1111. El conocimiento proviene de alguno anterior (1)
1112. Lo prueba (2- 71 a 3 / 10)
11121. En los demostrativos por los que se adquiere ciencia (2)
11122. En las oraciones disputativas o dialécticas (3 - 71 a 4 / 11)
11123. En las retóricas (4 - 71 a 9 / 12)
12. Presupuestos del conocimiento (5 - 71 a 12 / 13) **L. 2**
121. Los presupuestos del conocimiento de la conclusión (5)
1211. En cuanto al conocimiento mismo (5)
1212. En cuanto al conocimiento del orden (6 - 71 a 17 / 20)
122. De la conclusión misma (7 - 71 a 25 / 22) **L. 3**
1221. Determina la verdad (7)
1222. Excluye una duda de Platón (8 - 71 a 30 / 23)
12221. Solución de la duda según la verdad anterior (8)
12222. Expone una falsa réplica (9 - 71 a 31 / 25)
12223. La rechaza (10 - 71 a 33 / 26)
12224. Expone la verdadera solución (11 - 71 b 7 / 27)
2. Determinación del silogismo demostrativo (12 - 71 b 12 / 28) **L. 4**
21. El silogismo en sí mismo (12)
21. En sentido absoluto (12)
2111. Determina el silogismo demostrativo (12)
21111. Por el cual adquirimos ciencia (12)
211111. Qué es (12)
2111111. Define el «conocer» (12)
21111111. Determina de qué es conocer (12)
211111112. Definición de «conocer» en sentido absoluto (13 - 71 b 10 / 32)
211111113. la explica (14 - 71 b 12 / 33)
211111114. Corolario (15 - 71 b 15 / 34)
211111115. Respuesta a una cuestión tácita (16 - 71 b 16 / 35)
21111112. Define el silogismo por su fin: conocer (17 - 71 v 17 / 36)
21111121. Conocer es el fin del silogismo demostrativo (17)
21111122. Lo define conforme al fin (18 - 71 b 19 / 36)
21111123. Expone el concepto «esencial» (19 - 71 b 20 / 36)
2111113. La definición de silogismo (20 - 71 b 21 / 37)

21111131. La concluye (20)
211111311. Pone la consecuencia (20)
211111312. Explica una partícula (21 - 71 b 23 / 38)
211111313. Expone la necesidad de la consecuencia (22 - 71 b 24 / 39)
21111132. Explica la definición (23 - 71 b 25 / 40)
211111321. Siempre procede desde lo verdadero (23)
211111322. Desde los primeros e inmediatos (24 - 71 b 27 / 41)
211111323. Las proposiciones son causas de la conclusión: prueba (25 - 71 b 3 / 42)
2111114. La explica (26 - 72 7 / 44) L. 5
21111141. Muestra qué es una proposición inmediata (26)
211111411. Qué es (26)
2111114111. Resume lo dicho (26)
2111114112. Define «proposición inmediata» (26)
2111114113. Muestra cuáles son (27 - 72 A 9 / 46)
21111141131. Define proposición en general (27)
21111141132. Diferencia entre proposición dialéctica y demostrativa (28 - 72 a 10 / 47)
21111141133. Define la enunciación (29 - 72 a 12 (48)
211111412. Divide el principio inmediato (30 - 72 a 15 / 49)
2111114121. División: «posición» y «dignidad» (31 - 72 a 19 / 51)
2111114122. Subdivide el primero: «suposición» y «posición» (31)
21111142. El conocimiento de los primeros principios (32 - 72 a 25 / 53) L. 6
211111421. Los principios inmediatos son más conocidos que la conclusión (32)
2111114211. Expone su intento (32)
2111114212. Lo prueba (33 - 72 a 28 / 55)
21111142121. Razón ostensiva (33)
21111142122. Por imposible (34 - 72 a 33 / 57)
2111114213. Explica algo que dijo (35 - 72 a 36 / 58)
211111422. La falsedad de los contrarios es evidente (36 - 72 a 37 / 59)
21111143. Elimina errores (37 - 72 b 5 / 60) L. 7
211111431. Dos errores contrarios (37)
211111432. Razones de los que yerran (38 - 72 b 8 / 62)
2111114321. Los que dicen que no es ciencia (38)
2111114322. Los que dicen que toda ciencia es por demostración (39 - 72 b 16 / 63)
211111433. Elimina las falsas raíces (40 - 72 b 19 / 64) L. 8
2111114331. Supuesto: no hay conocimiento sin demostración (40)
2111114332. Admisión de la demostración circular (41 - 72 b 25 / 68)
21111143321. Primera razón (41)
21111143322. Segunda razón (42, 43, 44 - 72 b 32, 37, 73 a 1 / 72, 72 bis)
21111143323. Tercera razón (45 - 73 a 6 / 73)
211112. Su materia (46 73 a 22 / 76) L. 9
2111121. Prenotados (47 - 73 a 55 / 78)
21111211. Expresa su intento (47)
21111212. Lo determina (48 - 73 a 28 / 79)
211112121. Qué es «decirse de todo» (48)
2111121211. Lo muestra (48)
2111121212. Explica la definición por un signo (49 - 73 a 33 / 81)
211112122. Qué es "decirse por sí" (50 - 73 a 35 / 82) L. 10
2111121221. De cuántos modos algo se dice por sí (50)

21111212211. Primer modo (50)  
21111212212. Segundo modo (50, 51 - 73 a 38 / 85 )  
21111212213. Tercer modo (52 - 73 b 6 / 87)  
21111212214. Cuarto modo (53 - 73 b 10 / 88)  
2111121222. Cómo se conocen los modos (54 - 73 b 16 / 89)  
2111121223. Epílogo (55 - 73 b 25 / 89)  
21111213. El universal (56 - 73 b 26 / 90) L. 11  
211112131. Muestra qué es (56)  
2111121311. Contiene «decirse de todo» y «decirse por sí» (56)  
211112131111. Lo muestra (56)  
211112131112. Corolario (57 - 73 b 27 / 93)  
211112131113. «Por sí» y «según sí» es lo mismo (58 - 73 b 29 / 94)  
21111213112. Qué añade el universal (59 - 73 b 33 / 95)  
211112131121. Lo dice (59)  
211112131122. Pone un ejemplo (60 - 73 b 34 / 96)  
2111121312. Cómo se usa el universal para demostrar (61 - 74 a 1 / 97)  
211112132. De qué modo se yerra en lo universal (62 - 74 a 4 / 98) L. 12  
2111121321. Afirma que a veces se yerra (62)  
2111121322. Determina los modos de errar (63 - 74 a 6 / 100)  
2111121322. Los enumera (63)  
211112132211. Primero (63)  
211112132212. Segundo (63)  
211112132213. Tercero (63)  
21111213222. Ejemplos (64 - 74 a 14 / 103)  
211112132221. Al tercero (64)  
211112132222. Al primero (65 - 74 a 16 / 104)  
211112132223. Al tercero (66 - 74 a 17 / 105)  
2111121322231. Lo expone (66)  
2111121322232. Corolario (67 - 74 a 25 / 106)  
2111121322233. Determina la razón (68 - 74 a 32 / 107)  
21111213223. De qué modo se toma propiamente el universal (69 - 74 a 35 / 108)  
2111122. Aquello de donde proviene la demostración (70 - 74 b 5 / 109) L. 13  
21111221. Demostración «porque» (70)  
211112211. De cuáles procede la demostración (70)  
2111122111. De los necesarios (70)  
21111221111. Lo muestra (70)  
211112211111. Continúa (70)  
211112211112. Prueba lo propuesto (71 - 74 b 7 / 110)  
2111122111121. Por razones (71)  
21111221111211. Primera razón (71)  
21111221111212. Segunda razón (72 - 74 b 13 / 102)  
2111122111122. Por un signo (73 - 74 b 19 / 113)  
211112211113. Infiere una conclusión (74 - 74 b 21 / 114)  
21111221112. Muestra lo que supuso (75 - 74 b 27 / 116)  
211112211121. La conclusión necesaria no proviene de premisas no necesarias (75)  
2111122111211. Primera razón (75)  
2111122111212. Segunda razón (76 - 74 b 33 / 117)  
211112211122. Se puede silogizar desde lo no necesario (77 - 75 a 1 / 118)  
21111221113. Conclusión principal (78 - 75 a 11 / 119)  
2111122112. Los que son por sí (79 - 75 a 18 / 120) L. 14

21111221121. La conclusión demostrativa es «por sí» (79)
21111221122. Expone una duda (80 - 75 a 21 / 123)
211112211221. La expresa (80)
211112211222. La resuelve (81 - 75 a 25 / 124)
21111221123. Los principios de la demostración deben ser por sí (82 - 75 a 28 / 125)
211112213. Los principios propios (83 - 75 a 38 / 127) **L. 15**
21111221131. La demostración no procede por principios ajenos (83)
211112211311. Lo muestra (83)
2111122113111. Expone su intento (83)
2111122113112. Lo prueba (84, 85, 86, 87 - 75 a 40, b 2, 9, 11 / 129, 130, 131, 132)
2111122113113. Infiere dos conclusiones (88, 89 - 75 b 13, 16 / 133, 134)
211112211312. Se da en las cosas eternas (90 - 75 b 22 / 135) **L. 16**
2111122113121. Lo muestra (90)
21111221131211. La demostración no versa sobre lo corruptible (90)
211112211312111. Propone la conclusión (90)
211112211312112. Expone la prueba (91 - 75 b 27 / 137)
21111221131212. Muestra lo mismo de la definición (92 - 75 b 32 / 138)
2111122113122. Lo muestra en los frecuentes (93 - 75 b 34 / 142)
21111221132. No procede de principios comunes (94 - 75 b 37 / 143) **L. 17**
211112211321. Muestra el propósito (94)
2111122113211. Lo propone (94)
2111122113212. Lo prueba (95 - 75 b 40 / 144)
2111122113213. Excluye una duda (96 - 76 a 9 / 145)
211112211322. Induce una conclusión (97 - 76 a 17 / 146)
2111122113221. La induce (97)
2111122113222. Preeminencia de la filosofía primera (98 - 76 a 19 / 147)
2111122113223. Vuelve a la conclusión (99 - 76 a 22 / 148)
211112212. Qué son principios de la demostración (100 - 76 a 26 / 149) **L. 18**
2111122121. Principios propios y comunes (100)
21111221211. Determina acerca de ellos (101 - 76 a 32 / 150)
211112212111. Distingue los principios de los no-principios (101)
2111122121111. Qué son principios (101)
2111122121112. Semejanzas y diferencias con los no-principios (102 - 76 a 33 / 152)
211112212112. Distinción de los principios entre sí (103 - 76 a 37 / 153)
2111122121121. Los principios propios de los comunes (103)
21111221211211. Los divide (103)
211112212112111. Pone la división (103)
211112212112112. La ejemplifica (104 - 74 a 40 / 155)
211112212112113. Muestra cómo se usan los principios (105 - 76 a 43 / 156)
2111122121121131. Los comunes (105)
2111122121121132. Los propios (106 - 76 b 2 / 157)
21111221211212. Expone una posible duda (107 - 76 b 16 / 158)
2111122121122. Los principios comunes entre sí (108 - 76 b 24 / 159) **L. 19**
21111221211221. La distinción (108)
211112212112211. Distingue las concepciones comunes de las suposiciones (108)
211112212112212. Las peticiones de las suposiciones (109 - 76 b 27 / 162)
21111221211222. Diferencia entre definiciones y suposiciones (110 - 76 b 35 / 163)

211112212112221. Primera razón (110)  
2111122121122211. La expone (110)  
2111122121122212. Excluye una duda (111 - 76 b 39 / 164)  
211112212112222. Segunda razón (112 - 77 a 3 / 165)  
211112212112223. No son necesarias las ideas platónicas (113 - 77 a 5 / 166)  
21111221212. Relación con la ciencia demostrativa (114 - 77 a 10 / 167) L. 20  
211112212121. Acerca de los principios comunes (114)  
2111122121211. Los primeros principios entre los comunes (114)  
21111221212111. «No se puede afirmar y negar a la vez» (114)  
21111221212112. «Sobre cualquier cosa hay afirmación o negación verdadera»  
(115 - 77 a 22 / 169)  
2111122121212. Sobre todos los principios comunes (116 - 77 a 27 / 170)  
21111221212121. Todas las ciencias los usan (116)  
21111221212122. Algunas las usas de diverso modo (117 - 77 a 29 / 171)  
211112212122. Relación con los principios propios (118 - 77 a 37 / 173) L. 21  
2111122121211. Toda ciencia tiene respuestas, interrogaciones y discusiones  
propias (118)  
21111221212111. Interrogaciones propias (118)  
211112212121111. Se dan en toda ciencia (118)  
211112212121112. Cuáles son (119 - 77 b 2 / 176)  
211112212121121. Las que se toman como supuestos (119)  
211112212121122. Las que se toman como conclusiones (120 - 77 b 4 / 177)  
21111221212112. Respuestas y discusiones propias (121 - 77 b 7 / 178)  
211112212121121. Respuestas propias (121)  
211112212121122. Discusiones propias (121)  
2111122121212. Toda ciencia tiene sus propios errores e ignorancias (122 -  
77 b 16 / 180) L. 22  
21111221212121. Promueve algunas cuestiones (122)  
21111221212122. Las resuelve (123 - 77 b 21 / 182)  
211112212121221. La primera (123)  
211112212121222. La segunda (124 - 77 b 22 / 183)  
211112212121223. la tercera (125 - 77 b 29 / 184)  
2111122121212231. En las ciencias demostrativas no hay paralogismos de  
dicción (125)  
2111122121212232. Tampoco de extra-dicción (126 - 77 b 34 / 185)  
21111221212122321. Muestra cómo es la instancia en las ciencias demostra-  
tivas (126)  
21111221212122322. No se da en ellas error por paralogismo de extradicción  
(127 - 77 b 40 / 186)  
211112212121223221. Cómo es el paralogismo del consecuente (127 - 78 a 6  
/ 188)  
211112212121223222. Así no hay error en las ciencias demostrativas (128 -  
78 a 6 / 188)  
2111122121212232221. No siempre hay error argumentando así (128)  
2111122121212232222. En las ciencias demostrativas se puede usar sin error  
(129 - 78 a 8 / 189)  
21111221212122322221. Primera razón (129)  
21111221212122322222. Segunda razón (130 - 78 a 10 / 190)  
21111221212122322223. Tercera razón (131 - 78 a 14 / 191)  
21111222. Demostración «que» (132 - 78 a 22 / 192) L. 23  
211112221. Muestra la diferencia de ambas en una misma ciencia (132)  
2111122211. Expone una doble diferencia (132)

2111122212. La muestra con ejemplos (133 - 78 a 30 / 196)
21111222121. Ejemplo de demostración «que» por el efecto (133)
211112221211. Silogismo por el efecto convertible (133)
2111122212111. Ejemplo (133)
21111222121111. Lo pone (133)
21111222121112. Conversión a demostración «porque» (134 - 78 a 39 / 198)
2111122212112. Otro ejemplo (135 - 78 b 3 / 199)
211112221212. Silogismo por el efecto no convertible (136 78 b 11 / 200)
21111222122. Cómo se demuestra «que» por los no inmediatos (137 - 78 b 13 / 201) L. 24
21112221221. Expone el propósito (137)
2111122212211. Lo propone (137)
2111122212212. Pone un ejemplo (138 - 78 b 15 / 203)
2111122212213. Lo ordena en forma silogística (139 - 78 b 24 / 204)
211112221222. De qué modo los medios se relacionan a la conclusión (140 - 78 b 27 / 205)
2111122213. Epílogo (141 - 78 b 32 / 206)
211112222. Muestra la diferencia en diversas ciencias (142 - 78 b 34 / 207) L. 25
2111122221. Propone su intención (142)
2111122222. La expone (143 - 78 b 35 / 208)
21111222221. En las ciencias en relación de subordinación (143)
211112222211. Si a una corresponde el «porque» a otra el «que» (143)
2111122222111. Relación según el orden (143)
2111122222112. Relación según la conveniencia (144 - 78 b 40 / 209)
211112222212. De qué modo a una corresponde el «que» y a otra el «porque» (145 - 79 a 3 / 210)
2111122222121. Las ciencias subalternantes se dicen «porque» (145)
2111122222122. Las subalternadas se dicen "porque" con respecto a otras (146 - 79 a 11 / 211)
21111222222. En las ciencias no subalternadas (147 - 79 a 13 / 212)
211113. Su forma o figura (148 - 79 a 18 / 213) L. 26
2111131. El silogismo demostrativo se hace sobre todo en primera figura (148)
21111311. Primera razón (148)
21111312. Segunda razón (149 - 79 a 23 / 215)
21111313. Tercera razón (150 - 79 a 29 / 216)
2111132. De qué modo la proposición negativa puede ser inmediata (151 - 79 a 33 / 217)
21111321. Propone su intento (152 - 79 a 38 / 218)
21111322. Explica el propósito (152)
211113221. De qué modo la proposición negativa es inmediata (152)
2111132211. Manifiesta el propósito (152)
2111132212. Muestra algo que supuso (153 - 79 b 7 / 153)
211113222. Muestra de qué modo la proposición negativa es inmediata (154 - 79 b 12 / 220)
21111323. Epílogo (155 - 79 b 22 / 220)
21112. El silogismo que produce ignorancia y error (156 - 79 b 24 / 221) L. 27
211121. Puede ser según negación o según disposición (156)
211122. Cómo se producen (156)
21111221. De qué modo se produce ignorancia por silogismo (157 - 79 b 28 / 225)
211112211. En los primeros e inmediatos (157)

211122111. Pensar que es lo que no es (157)  
2111221111. El modo por el cual comúnmente se causa (157)  
21111221112. Diversidades sobre los contingentes (158 - 79 b 32 / 227)  
211112211121. Silogismo procedente de dos premisas falsas (158)  
211122111211. De dos falsas contrarias a las verdaderas (158)  
211122111212. De qué modo se toma la contradicción (159 - 79 b 35 / 229)  
21112211122. Silogismo proveniente de una verdadera y una falsa (160 - 79 b 40 / 230)  
21112211123. Responde a una cuestión tácita (161 - 80 a 7 / 231)  
211122112. Ignorancia por pensar que no es lo que es (162 - 80 a 8 / 233) L. 28  
2111221121. En primera figura (162)  
21112211211. Muestra su intento (162)  
21112211212. Prosigue con el propósito (162)  
211122112121. Silogismo en primera figura de dos premisas falsas (163 - 80 a 12 / 234)  
211122112122. De una verdadera y otra falsa (164 - 80 a 14 / 235)  
2111221121221. Mayor verdadera y menor falsa (164)  
2111221121222. Mayor falsa y menor verdadera (165 - 80 a 21 / 236)  
2111221122. En segunda figura (166 - 80 a 27 / 237)  
21112211221. Ambas premisas falsas (167 - 80 a 38 / 238)  
21112211222. Una sola falsa (167)  
211122112221. En el segundo modo de la segunda figura (167)  
211122112222. En el primer modo (168 - 80 b 3 / 239)  
21112212. En las proposiciones mediatas (169 - 80 b 18 / 169) L. 29  
211122121. Cómo concluye la negativa falsa opuesta a la afirmativa verdadera (169)  
2111221211. En la primera figura (169)  
21112212111. Por un medio propio (169)  
21112212112. Por un medio ajeno pero similar al propio (170 - 80 b 26 / 242)  
21112212113. Por un medio ajeno y distinto del propio (171 - 80 b 33 / 243)  
2111221212. En la segunda figura (172 - 81 a 5 / 244)  
211122122. Silogismo afirmativo falso en proposiciones mediatas (173 - 81 a 17 / 245)  
2111221221. por un medio propio (173)  
2111221222. Por un medio similar al propio (174 - 81 a 21 / 246)  
2111221223. Por un medio ajeno (175 - 81 a 24 / 247)  
21112213. Epílogo (176 - 81 a 35 / 247)  
2111222. De qué modo se produce la ignorancia por simple negación (177 - 81 a 28 / 248) L. 30  
21112221. En cuáles se da necesariamente tal ignorancia (177)  
21112222. Prueba de lo propuesto (178 - 81 a 40 / 252)  
2112. Imposibilidad del proceso al infinito en las demostraciones (179 - 81 b 10 / 255) L. 31  
21121. Pone la cuestión (179)  
211211. Prenotados (179)  
2112111. Forma silogística necesaria para las demostraciones (179)  
2112112. Resumen sobre la materia de la demostración (180 - 81 b 14 / 257)  
21121121. Materia de la demostración (180)  
21121122. Muestra la diferencia con la materia del silogismo dialéctico (181 - 81 b 18 / 258)  
21121123. Explica la diferencia (182 - 81 b 24 / 259)  
211212. Trata las cuestiones (183 - 81 b 30 / 260)

2112121. En qué casos tiene lugar (183)
21121211. En las demostraciones afirmativas (183)
211212111. Pone las cuestiones (183)
2112121111. Si puede haber proceso al infinito ascendiendo (183)
2112121112. Si puede haber proceso al infinito descendiendo (184 - 81 b 34 / 262)
2112121113. Si puede haber infinitos medios (185 - 82 a 4 / 264)
211212112. Muestra a qué tienden estas cuestiones (186 - 82 a 7 / 265)
21121212. En las demostraciones negativas (187 - 82 a 9 / 266)
2112122. En qué casos estas cuestiones no se dan (188 - 82 a 15 / 267)
21122. La determina (189 - 82 a 22 / 268) L. 32
211221. La solución de las dudas se reduce a la de las otras (189)
2112211. Las dudas sobre los medios se reducen a la solución sobre los extremos (189)
21122111. Propone su intento (189)
21122112. Lo prueba (190 - 82 a 24 / 270)
21122113. Excluye una objeción (191 - 82 a 31 / 271)
2112212. Las dudas sobre las demostraciones negativas se reducen a las afirmativas (192 - 82 a 37 / 192)
21122121. Propone su intento (192)
21122122. Lo prueba (193 - 82 b 3 / 274)
211221221. En la primera figura (193)
211221222. En la segunda figura (194 - 82 b 14 / 275)
211221223. En la tercera figura (195 - 82 b 22 / 276)
21122123. Excluye una objeción (196 - 82 b 29 / 277)
211222. Muestra que hay detención ascendiendo y descendiendo (197 - 82 b 38 / 278) L. 33
2112221. Muestra el propósito lógicamente (197)
21122211. No hay proceso al infinito n los predicados «lo que» (197)
21122212. No lo hay universalmente en los predicados afirmativos (198 - 83 a 1 / 280)
211222121. Presupuestos e la demostración (198)
2112221211. Distinción de los predicados accidentales y los por sí (198)
2112221212. Los predicados por sí entre sí (199 - 83 a 21 / 283)
21122212121. Según los diversos géneros (199)
21122212122. Muestra la diferencia (200 - 83 a 24 / 284)
211222121221. Propone la diferencia (200)
211222121222. La muestra con un ejemplo (201 - 83 a 29 / 285)
211222121223. Excluye una objeción (202 - 83 a 33 / 286)
211222122. Muestra lo propuesto: no se va al infinito (203 - 83 a 37 / 287) L. 34
2112221221. Primer modo de prueba (203)
21122212211. No se va al infinito circularmente en los predicados (203)
211222122111. Presupuestos de la demostración (204 - 83 a 38 / 289)
211222122112. Concluye lo propuesto (204)
211222122113. Muestra lo propuesto (205 - 83 b 1 / 206)
2112221221131. En los predicados esenciales (205)
21122212211311. Una división de los predicados esenciales (205)
21122212211312. Resume lo probado ya (206 - 83 b 2 / 291)
21122212211313. Prueba lo propuesto (207 - 83 b 8 / 292)
2112221221132. En los predicados accidentales (208 - 83 b 10 / 293)
21122212212. Demuestra universalmente: se va al infinito en as censo o



- descenso (209 - 83 b 12 / 295)
211222122121. Resume lo ya probado (209)
211222122122. Prueba el intento (210 - 83 b 25 / 296)
211222122. Segundo modo de prueba (211 - 83 b 33 / 297)
21122213. Concluye lo propuesto epilogando (211)
2112222. Muestra lo propuesto analíticamente (212 - 84 a 7 / 298) **L. 35**
21122221. Muestra el propósito principal (212)
211222211. Propone lo que intenta (212)
211222212. Prueba lo propuesto (213 - 84 a 11 / 300)
2112222121. Se usa la predicación analítica, «porque» (213)
2112222122. Resume dos modos de predicar por sí (214 - 84 a 13 / 301)
2112222123. En ningún otro modo de predicar por sí se va al infinito (215 - 84 a 18 / 302)
21122221231. Es necesario detenerse ascendiendo y descendiendo (215)
211222212311. En el segundo modo de decirse por sí (215)
2112222123111. Primera razón (215)
2112222123112. Segunda razón (216 - 84 a 23 / 304)
211222212312. En el primer modo de decirse por sí (217 - 84 a 25 / 305)
21122221232. Concluye que no puede haber infinitos medios (218 - 84 a 29 / 306)
21122221233. Concluye que en las demostraciones no hay proceso al infinito (219 - 84 a 31 / 307)
21122222. Corolario (220 - 84 b 3 / 308) **L. 36**
211222221. Es necesario tomar unas proposiciones primeras (220)
2112222211. Es necesario llegar a un primero, cuando uno se predica de muchos (220)
21122222111. Propone el intento (221 - 84 b 6 / 310)
21122222112. Lo explica con un ejemplo (222 - 84 b 9 / 311)
21122222113. Prueba lo propuesto (222)
21122222114. Excluye una objeción (223 - 84 b 15 / 313)
2112222212. Es necesario un primero cuando uno se predica de uno (224 - 84 b 19 / 314)
21122222121. En las afirmaciones (224)
21122222122. En las negaciones (225 - 84 b 25 / 315)
211222222. Cómo se usan las proposiciones primeras al demostrar (226 - 84 b 33 / 317)
2112222221. En las demostraciones afirmativas (226)
21122222211. Cómo se toman las proposiciones primeras e inmediatas (226)
21122222212. Cómo se relacionan con las demostraciones (227 - 84 b 37 / 318)
21122222213. Conclusión (228 - 85 a 2 / 319)
2112222222. En las demostraciones negativas (229 - 85 a 3 / 320)
21122222221. En la primera figura (229)
21122222222. En la segunda figura (230 - 85 a 7 / 321)
21122222223. En la tercera figura (231 - 85 a 10 / 322)
212. Comparación e las demostraciones (232 - 85 a 14 (323) **L. 37**
2121. Comparación de las demostraciones entre sí (232)
21211. Comparación de las demostraciones (232)
212111. Expone una duda sobre la comparación de demostraciones (232)
212112. Orden de exposición (233 - 85 a 18 / 325)
212113. Prosigue el tema (234 - 85 a 20 / 326)
2121131. Comparación entre la demostración particular y la universal (234)
21211311. La particular es más fuerte que la universal (234)

212113111. Primera razón (234)  
212113112. Segunda y tercera (235 - 85 a 32 / 328)  
21211312. Resuelve las razones por orden (236 - 85 b 4 / 329)  
212113121. La primera (236)  
212113122. La segunda (237 - 85 b 15 / 330)  
212113123. La tercera (238 - 85 b 18 / 331)  
21211313. Razones de que la universal sea más fuerte que particular (239 - 85 b 24 / 332) L. 38  
212113131. Primera razón (239)  
212113132. Segunda (240 - 85 b 28 / 334)  
212113133. Tercera (241 - 86 a 4 / 335)  
212113134. Cuarta (242 - 86 a 10 / 336)  
212113135. Quinta (243 - 86 a 14 / 337)  
212113136. Sexta (244 - 86 a 24 / 338)  
212113137. Séptima (245 - 86 a 29 / 339)  
2121132. Comparación entre afirmativas y negativas: la afirmativa es mejor (246 - 86 a 32 / 340) L. 39  
21211321. Primera razón (246)  
21211322. Segunda (247 - 86 b 10 / 345)  
21211323. Tercera (248 - 86 b 12 / 346)  
21211324. Cuarta (249 - 86 b 32 / 347)  
21211325. Quinta (250 - 86 b 37 / 348)  
2121133. Comparación entre la ostensiva y por imposible: la ostensiva es mejor (251 - 87 a 1 / 349) L. 40  
21211331. Propone lo que intenta (251)  
21211332. Presupuestos de la prueba (252 - 87 a 2 / 350)  
212113321. Qué es demostración negativa (252)  
212113322. Qué es demostración por imposible (253 - 87 a 6 / 351)  
212113323. Comparación entre una y otra (254 - 87 a 12 / 352)  
2121133231. En qué coinciden (254)  
2121133232. En qué se diferencian (254)  
21211333. Muestra lo propuesto (255 - 87 a 18 / 353)  
21211334. Excluye una objeción (256 - 87 a 21 / 354)  
2122. Comparación de las ciencias entre sí (257 - 87 a 32 / 356) L. 41  
21221. Compara una ciencia con otra (257)  
21221. De una ciencia con otra (257)  
212211. Según la certeza (257)  
212212. Según la unidad y la diversidad (258 - 87 a 38 / 361)  
2122121. Unidad y diversidad según el sujeto y los principios (258)  
21221211. Qué determina la unidad o diversidad de la ciencia (258)  
212212111. Qué determina la unidad de la ciencia (258)  
2122121111. Por la unidad del género sujeto (258)  
2122121112. Cuál es el género que puede ser sujeto de la ciencia (259 - 87 a 39 / 363)  
212212112. Qué determina la diversidad de las ciencias (260 - 87 a 40 / 365)  
212212121. Pone la razón de la diversidad (260)  
212212122. La explica (261 - 87 b 1 / 368)  
21221212. Cómo se demuestra una conclusión por muchos principios (262 - 87 b 5 / 369)  
2122122. Continúa con los sujetos y los principios (263 - 87 b 19 / 372) L. 42  
21221221. Los sujetos de la ciencia (263)  
212212211. No hay ciencia de lo fortuito (263)

212212212. Ni de los conocimientos sensibles (264 - 87 b 28 / 376)
2122122121. La ciencia no consiste en el sentido (264)
21221221211. no es por el sentido (264)
212212212111. Muestra la verdad (264)
212212212112. Excluye un error (265 - 87 b 36 / 378)
21221221212. Muestra que la ciencia es superior al sentido (266 - 88 a 5 / 379)
2122122122. Muestra de qué modo el sentido se ordena a la ciencia (267 - 88 a 12 / 381)
21221222. No todos los silogismos tienen los mismos principios (268 - 88 a 19 / 382) **L. 43**
212212221. Lo muestra lógicamente, por razones generales (268)
2122122211. Por la diferencia entre silogismos verdaderos y falsos (268)
21221222111. Muestra el propósito (268)
21221222112. Excluye una objeción (269 - 88 a 21 / 384)
2122122212. Por la diferencia de los falsos entre sí (270 - 88 a 28 / 385)
2122122213. Por la diferencia de los silogismos verdaderos entre sí (271 - 88 a 32 / 386)
21221222131. Primera razón (271)
21221222132. Segunda (272 - 88 a 38 / 387)
21221222133. Tercera (273 - 88 b 4 / 388)
21221222134. Cuarta (274 - 88 b 8 / 389)
212212222. Lo muestra analíticamente, por razones demostrativas (275 - 88 b 11 / 390)
2122122221. Primera razón (275)
2122122222. Segunda (276, 277, 278 - 88 b 16, 20, 22 / 391, 392, 393)
2122122223. Tercera (279 - 88 b 25 / 394)
21222. Compara la ciencia a otros modos de conocer (280 - 88 b 30 / 395) **L. 44**
212221. Comparación entre ciencia y opinión (280)
2122211. Determina la verdad (280)
21222111. Propone la diferencia entre ciencia y opinión (280)
21222112. Qué corresponde a la ciencia (281 - 88 b 31 / 396)
21222113. Qué corresponde a la opinión (281)
212221131. Lo prueba por el modo de división (282 - 88 b 32 / 397)
212221132. Por lo que se da comúnmente (283 - 89 a 5 / 400)
212221133. Por una experiencia (284 - 89 a 7 / 401)
2122212. Promueve una duda (285 - 89 a 11 / 402)
21222121. La expone (285)
212221211. Sobre lo opinable y lo conocible (285)
212221212. La ciencia y la opinión (285)
21222122. Resuelve las dudas (286 - 89 a 16 / 403)
212221221. La segunda: sobre la identidad de ciencia y opinión (286)
212221222. La primera: identidad de lo sabido y lo opinado (287 - 89 a 24 / 404)
212222. Comparación de la ciencia otros hábitos relacionados con lo verdadero (288 - 89 b 7 / 405)
2122221. Al hábito de los principios y conclusiones (288)
2122222. Al hábito sobre el medio (289 - 89 b 10 / 406)
22. Los principios del silogismo demostrativo (290 - 89 b 23 / 407) **Libro II, L. 1**
221. Conocimiento de los medios (290)
2211. Qué es medio en las demostraciones (290)
22111. Número de las cuestiones (290)

221111. Enumera las cuestiones: «que», «porque», «si es», «qué es»(290)  
 221112. Las explica (291, 292 - 89 b 25, 29 / 409, 410)  
 221113. Expone otras dos que son simples (293 - 89 b 31 / 411)  
 22112. Muestra que estas cuestiones se relacionan al medio (294 - 89 b 36 / 412)  
 221121. Propone su intento (294)  
 221122. Lo explica (295 - 90 a 2 / 413)  
 221123. Lo prueba (296 - 90 a 5 / 414)  
 2211231. Por la razón (296)  
 2211232. Por un signo sensible (297 - 90 a 24 / 416)  
 221124. Conclusión principal (297)  
 2212. De qué modo lo conocemos (298 - 90 a 36 / 418) L. 2  
 22121. De qué modo se relacionan «que» y «porque» (298)  
 221211. De qué modo se relaciona el «qué es» (298)  
 2212111. Indica su intención (298)  
 2212112. Continúa con lo propuesto (299 - 90 a 1 / 420)  
 22121121. Oponiendo disputativamente (299)  
 221211211. La definición «lo que es» (299)  
 2212112111. Si hay definición de todo lo que tiene demostración (299)  
 22121121111. Dice su intención (299)  
 22121121112. Continúa el propósito (300, 301, 302, 303 - 90 b 4, 7, 14, 16 / 421, 422, 423, 424)  
 22121121112. A la inversa: si hay demostración de todo lo que tiene definición (304 - 90 b 17 / 425)  
 221211211121. Primera razón para negarlo (304)  
 221211211122. Segunda razón (305 - 90 b 24 / 426)  
 22121121113. Si es posible que haya definición y demostración de algo (306 - 90 b 28 / 427)  
 221211211131. Primera razón negativa (306)  
 221211211132. Segunda (307 - 90 b 34 / 428)  
 221211211133. Tercera (308 - 90 b 37 / 429)  
 22121121114. Epílogo (308)  
 221211212. El «lo que es» (expresado en la definición) disputativamente (309 - 91 a 12 / 431) L. 3  
 2212112121. Propone su intento (309)  
 2212112122. Continúa (310 - 91 a 14 / 433)  
 22121121221. Excluye algunos modos especiales (310)  
 221211212211. No se puede demostrar el «qué es» por términos convertibles (310)  
 2212112122111. Presupuestos de la prueba (310)  
 2212112122112. Argumento probatorio (311 - 91 a 16 / 435)  
 22121121221121. Qué silogismo concluye el «qué es», si es posible (311)  
 221211212211211. Lo que se requiere en cuanto es propio (311)  
 221211212211212. En cuanto se predica «en qué» (312 - 91 a 19 / 436)  
 221211212211213. Se requiere el antedicho modo de silogizar (313 - 91 a 21 / 437)  
 22121121221122. Aduce un absurdo (314 - 91 a 25 / 438)  
 22121121221123. Ejemplifica (315 - 91 a 27 / 439)  
 2212112122113. Explica el absurdo que se sigue de las premisas (316 - 91 a 34 / 440)  
 22121121221131. Muestra el modo (316)  
 22121121221132. Propone lo que intenta (317 - 91 a 35 / 441)

22121121221133. Prueba lo propuesto: la prueba contiene petición de principio (318 - 91 b 2 / 442)
221211212212. No se puede demostrar por el modo de división (319 - 91 b 12 / 443) L. 4
2212112122121. Muestra el propósito (319)
22121121221211. Por una razón general (319)
22121121221212. Por razones propias (319)
221211212212121. Primera razón (320 - 91 b 25 / 447)
221211212212122. Segunda razón (321 - 91 b 27 / 448)
2212112122122. Excluye una solución (322 - 91 b 29 / 449)
22121121221221. La propone (322)
22121121221222. La excluye (323 - 91 b 32 / 450)
221211212213. Tomando el «qué es» (324 - 91 a 7 / 451) L. 5
2212112122131. Muestra el propósito (324 - 92 a 10 / 452)
22121121221311. Induce razones propias (324)
221211212212111. No puede demostrarse el «qué es» tomando su razón (324)
2212112122131111. Promueve la cuestión (324)
2212112122131112. Argumenta (325, 326 - 92 a 10, 12 / 453, 454)
221211212213112. No puede demostrarse el «qué es» de algo por el de otra cosa (327 - 92 a 20 / 455)
2212112122131121. Propone su intención (327)
2212112122131122. La prueba (328 - 92 a 23 / 456)
22121121221311221. Primera razón (328)
22121121221311222. Segunda razón (329 - 92 a 24 / 457)
22121121221312. Razón general, con la demostración por suposición y división (330 - 92 a 28 / 458)
2212112122132. De ningún modo puede probarse el «qué es» (331 - 92 a 34 / 459)
22121121222. El «qué es» no puede demostrarse por razones generales (332 - 92 b 4 / 460) L. 6
221211212221. Presupuestos de la demostración (332)
221211212222. Prueba (333 - 92 b 8 / 462)
2212112122221. El «qué es» no puede mostrarse por demostración (333)
22121121222211. Primera razón (333)
22121121222212. Segunda (334 - 92 b 11 / 463)
22121121222213. Tercera (335 - 92 b 19 / 464)
2212112122222. No puede mostrarse con definición (336 - 92 b 26 / 465)
22121121222221. Qué se sigue de esto (336)
22121121222222. Lo que se sigue es absurdo (337 - 92 b 29 / 466)
221211212222221. Primera razón (337)
221211212222222. Segunda (338 - 92 b 31 / 467)
221211212222223. Tercera (339 - 92 b 33 / 468)
22121121223. Epilogo (340 - 92 b 35 / 469)
22121122. Determinación de la verdad (341 - 93 a 1 / 470) L. 7
221211221. Dice la intención (341)
221211222. La ejecuta (341)
2212112221. En cuanto al «qué es» (341)
22121122211. Modo lógico de prueba (342 - 93 a 4 / 471)
221211222111. Resume lo ya sabido (342)
221211222112. Concluye (342)
22121122212. Pone el modo demostrativo de prueba (343 - 93 a 16 / 473)
221211222121. De qué modo se expresa el «qué es» por demostración (343)

2212112221211. Presupuestos de la prueba (343, 344, 345 - 93 a 16, 21, 25 / 473, 475, 476)
2212112221212. Explica lo propuesto (346 - 93 a 29 / 477)
2212112221213. Epilogo (347 - 93 b 15 / 478)
221211222122. Muestra que esto no es posible en todos (348 - 93 b 22 / 479)
2212112222. En cuanto a la definición (349 - 93 b 29 / 483) **L. 8**
22121122221. Cómo se relaciona la definición a la demostración (349)
221211222211. Un modo de definición que significa «qué es» (349)
221211222212. Otro modo (350 - 93 b 38 / 485)
221211222213. Cómo ambas definiciones se relacionan a la demostración (351 - 94 a 1 / 486)
22121122222. Pone ejemplos (352 - 94 a 3 / 487)
221211222221. Explica lo dicho con ejemplos (352)
221211222222. Cuántos modos de definición hay en relación a la demostración (353 - 94 a 9 / 488)
2212112222221. Resume lo dicho (353)
2212112222222. Epiloga (354 - 94 a 14 / 489)
221212. De qué modo se investiga el «porque» como causa (355 - 94 a 20 / 490) **L. 9**
2212121. De qué modo se toman las causas en la demostración (355)
22121211. Propone lo que intenta (355)
22121212. Lo manifiesta (356 - 94 a 24 / 492)
221212121. De qué modo diversas causas se toman como medio para diversas cosas (356)
2212121211. De qué modo se toma la causa material (356)
22121212111. Un modo (356)
22121212112. Pone un ejemplo en las matemáticas (357 - 94 a 26 / 494)
2212121212. En la causa formal (358 - 94 a 36 / 496)
2212121213. Muestra lo mismo sobre las causas eficiente (359 - 94 a 37 / 497)
2212121214. Lo mismo sobre la causa final (360 - 94 b 9 / 498)
22121212141. Pone un ejemplo (360)
22121212142. Muestra la diferencia entre la causa final y la eficiente (361 - 94 b 24 / 499)
221212122. De qué modo pueden asumirse muchas causas de un efecto (362 - 94 b 27 / 500)
2212121221. Hay varias causas de un mismo efecto (362)
2212121222. En qué casos acontece (363 - 94 b 35 / 501)
22121212221. De qué modo se relaciona con las cosas naturales (364 - 95 a 3 / 502)
22121212222. Con las que son por designio (364)
22121212223. Corolario (365 - 95 a 7 / 503)
2212122. De qué modo se demuestra algo por la causa en los diversos (366 - 95 a 10 / 504) **L. 10**
22121221. Según que sea o no simultánea al efecto (366)
221212211. Cuando es simultánea (366)
2212122111. Propone lo que intenta (366)
2212122112. Lo explica con un ejemplo (367 - 95 a 14 / 507)
221212212. Cuando no es simultánea (368 - 95 a 25 / 508)
2212122121. En las que se producen en directo (368)
22121221211. Propone la cuestión (368)
221212212111. La propone (368)
221212212112. La explica (369 - 95 a 26 / 509)

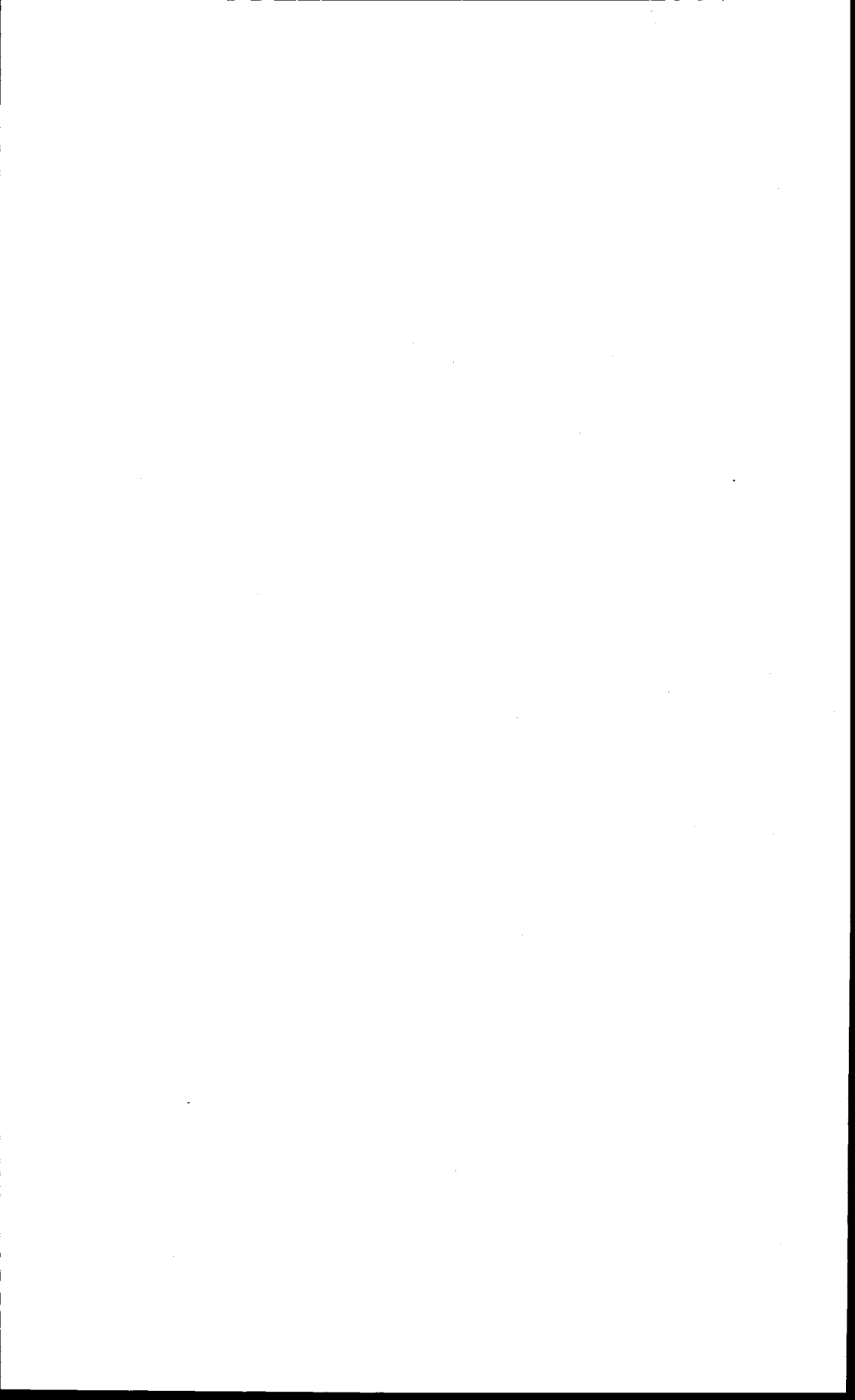
22121221212. Presupuestos de la solución (370 - 95 a 28 / 510)  
221212212121. Propone lo que intenta (370)  
221212212122. Lo prueba (371 - 95 a 33 / 511)  
2212122121221. Por una razón tomada del tiempo considerado en absoluto (371)  
22121221212211. En cuanto al tiempo determinado (371)  
22121221212212. En cuanto al tiempo indeterminado (372 - 95 a 36 / 512)  
2212122121222. De parte del tiempo del medio (373 - 95 a 40 / 513)  
2212122121213. Solución de la cuestión (374 - 95 b 2 / 514) L. 11  
221212212131. Cómo se relacionan el hacerse y lo hecho según continuidad temporal (375 - 95 b 2 / 517)  
221212212132. Cómo se toma el efecto inmediato o mediato de causas no simultáneas (375)  
2212122121321. Muestra el propósito (375)  
22121221213211. En los pretéritos (375)  
221212212132111. Muestra el propósito (375)  
221212212132112. Excluye una objeción (376 - 95 b 22 / 518)  
22121221213212. En los futuros (377 - 95 b 26 / 519)  
2212122121322. Pone ejemplos (378 - 95 b 33 / 520)  
2212122122. En las que se producen circularmente (379 - 95 b 38 / 521) L. 12  
22121221221. Muestra el propósito (379)  
22121221222. Lo explica con ejemplos (380 - 96 a 3 / 523)  
22121222. En cuanto la causa produce efectos siempre o frecuentemente (381 - 96 a 8 / 524)  
221212221. Propone lo que intenta (381)  
221212222. Lo prueba (382 - 96 a 13 / 525)  
2212122213. Epiloga (383 - 96 a 20 / 526)  
22122. De qué modo se investiga el «qué es» y el «porque» (384 - 96 a 22 / 527) L. 13  
221221. El «qué es» (384)  
2212211. Expone su intención (384)  
2212212. Muestra lo propuesto (385 - 96 a 23 / 528)  
22122121. Qué deben ser los que se toman para constituir el «qué es» (385)  
221221211. Enuncia una división (385)  
221221222. Muestra cuáles deben ser (386 - 96 a 31 / 530)  
2212212221. Propone lo que intenta (386)  
2212212222. Lo manifiesta por un ejemplo (387 - 96 a 35 / 531)  
221221223. Prueba lo que dijo (388 - 96 b 2 / 534)  
2212212231. Predicación universal del tercero (388)  
2212212232. En eso consiste su esencia (389 - 96 b 6 / 535)  
22122122. De qué modo se deben investigar (390 - 96 b 15 / 536) L. 14  
221221221. Por división del género (390)  
2212212211. Cómo se usa la división del género para investigar las partes de la definición (390)  
22122122111. Muestra la verdad (390)  
221221221111. Cómo se investigan las partes de la definición por división del género (390)  
2212212211111. Es necesario usar la división para definir (390)  
2212212211112. De qué modo se toman las diferencias (391 - 96 b 19 / 538)  
221221221112. De qué modo el proceso lleva a la definición (392 - 96 a 25 / 539)  
221221221113. Precauciones para no caer en el error (392)

2212212211131. Evitar el desorden (393 - 96 b 30 / 540)
2212212211132. Evitar la disminución (394 - 96 b 36 / 541)
221221221112. Excluye dos errores (395 - 97 a 7 / 542) **L. 15**
221221221121. Primer error (395)
2212212211211. Lo propone (395)
2212212211212. Explica la opinión de los que yerran (396 - 97 a 8 / 543)
2212212211213. Refuta lo dicho (397 - 97 a 12 / 544)
22122122112131. Aquello de lo cual algo difiere es otro (397)
22122122112132. Los dichos de otro modo (398 - 97 a 14 / 545)
221221221122. Segundo error (399 - 97 a 20 / 546)
2212212212. Qué es necesario observar en la demostración (400 - 97 a 24 / 547)
22122122121. Expone su intención (400)
22122122122. La demuestra (401 - 97 a 26 / 548)
221221221221. De qué modo se observan tres condiciones necesarias (401)
2212212212211. Tomar las que se predicán en el «qué es» (401)
2212212212212. Ordenación adecuada de las partes (402 - 97 a 28 / 549)
2212212212213. Que se tomen todas las que corresponden al qué es (403 - 97 a 36 / 550)
221221221222. De qué modo esto basta para definir (404 - 97 b 1 / 551)
221221222. Otro modo, por los semejantes y diferentes (405 - 97 b 7 / 552) **L. 16**
2212212221. Enseña este modo de investigar (405)
2212212222. Pone un ejemplo (406 - 97 b 15 / 554)
2212212223. Prueba que este modo es adecuado (407 - 97 b 25 / 555)
22122122231. Lo muestra (407)
221221222311. En cuanto al término (407)
221221222312. En cuanto al proceso (408 - 97 b 28 / 557)
2212212223121. Razón de facilidad (408)
2212212223122. Razón de evidencia (409 - 97 b 31 / 558)
22122122232. Excluye un modo de proceder en las definiciones (410 - 97 b 37 / 559)
221222. El «porque» (411 - 98 a 1 / 560) **L. 17**
2212221. De qué modo corresponde investigar el «porque» (411)
22122211. Cómo se investiga el «porque» con las cuestiones planteadas (411)
221222111. Enseña a tomar el «porque» tomando lo común unívoco (411)
2212221111. Lo común unívoco (411)
2212221112. Cualquier otro común (412 - 98 a 14 / 562)
221222112. Reduciendo a un común análogo (413 - 98 a 20 / 563)
22122212. Muchos problemas concurren en el «porque» (414 - 98 a 24 / 564)
221222121. En cuanto a la unidad del medio (414)
221222122. En cuanto al orden de los medios (415 - 98 a 30 / 565)
2212222. Pone dos cuestiones sobre el «porque» (416 - 98 a 35 / 566) **L. 18**
22122221. Coexistencia de la causa y lo causado (416 - 98 a 35 / 566)
221222211. Propone la cuestión (416)
221222212. Objeta a ello (417 - 98 b 2 / 568)
2212222121. Primera razón (417)
2212222122. Segunda razón (418 - 98 b 5 / 570)
22122221221. Pone la razón (418)
22122221222. Elimina un error (419 - 98 b 16 / 571)
22122221223. Prueba lo que supuso (420 - 98 b 21 / 420)
221222213. Resuelve la cuestión (421 - 98 b 25 / 573)



2212222131. En qué es verdad que siempre causa y causado se siguen (421)  
2212222132. En qué es necesaria la simultaneidad (422 - 98 b 31 / 574)  
22122222. Si a la unidad de la causa se sigue la del efecto y a la inversa (422) L. 19  
221222221. De qué modo a la unidad del efecto se sigue la de la causa (422)  
2212222211. Propone la cuestión (423 - 99 a 1 / 575)  
2212222212. La resuelve con una distinción (424 - 99 a 2 / 576)  
2212222213. Explica la solución (425 - 99 a 4 / 577)  
221222222. De qué modo las causas se siguen entre sí (426 - 99 a 17 / 578)  
2212222221. Consecutividad de la causa al efecto (426)  
2212222222. Ordena lo anterior en figura silogística (427 - 99 a 30 / 579)  
2212222223. Propone una duda (428 - 99 b 8 / 580)  
2212222224. Epílogo (428)  
222. Conocimiento de las proposiciones primeras (429 - 99 b 17 / 582) L. 20  
2221. Manifiesta su intención (429)  
2222. La desarrolla (430 - 99 b 20 / 583)  
22221. Pone una duda (430)  
222211. Prenotados (430)  
222212. Cuestiones sobre los tres conocimientos de los principios (431 - 99 b 22 / 584)  
2222121. Si el conocimiento de todos los principios inmediatos es el mismo o no (431)  
2222122. Si hay una ciencia de todos los principios inmediatos (431)  
2222123. Cómo se da en nosotros el hábito de los primeros principios (431)  
222213. Objeta a la última cuestión a la cual se reducen las otras (432 - 99 b 26 / 585)  
2222131. Objeta a una parte (432)  
2222132. Objeta al contrario (433 - 99 b 28 / 586)  
2222133. Conclusión (434 - 99 b 31 / 587)  
22222. Resuelve las cuestiones (435 - 99 b 33 / 588)  
222221. La última (435)  
2222211. Resuelve la duda (435)  
22222111. Es necesario que en nosotros preexista algo cognoscitivo (435)  
22222112. Muestra qué es (436 - 99 b 34 / 589)  
222221121. Primer grado en los animales: el sentido (437 - 99 b 36 / 590)  
222221122. Segundo grado: la memoria (437)  
222221123. Tercer grado: el raciocinio (438 - 10 a 1 / 591)  
22222113. Cómo se produce en nosotros el conocimiento de los primeros principios (439 - 10 a 3 / 592)  
2222212. Explica la solución (440 - 10 a 14 / 594)  
222222. Resuelve las dos primeras cuestiones (441 - 10 b 6 / 596)

Buenos Aires.



## Memoria e identidad según Santo Tomás de Aquino

El tema de la identidad, o del conocimiento de la propia permanencia en el tiempo, ha sido y sigue siendo uno de los temas característicos de la psicología contemporánea. En general, el trasfondo filosófico de las teorías psicológicas está determinado, consciente o inconscientemente, por la filosofía moderna<sup>1</sup>, en particular por el planteo de Kant, aunque sea para rechazarlo<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. D. HUME, *Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1928<sup>5</sup>), pp. 261-262: «As to causation; we may observe, that the true idea of the human mind, is to consider it as a system of different perceptions or different existences, which are link'd together by the relation of cause and effect, and mutually produce, destroy, influence, and modify each other [...] As memory alone acquaints us with the continuance and extent of this succession of perceptions, 'tis to be consider'd upon that account chiefly, as the source of personal identity. Had we no memory, we never shou'd have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitute our self or person».

<sup>2</sup> Cfr., por ejemplo, I. KANT, *Crítica de la razón pura*, I parte, segunda sección, § 6, b: «El tiempo no es nada más que la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno. Pues el tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos; ni pertenece a una figura ni a una posición, etc., y en cambio, determina la relación de las representaciones en nuestro estado interno». II parte, segunda división, libro 2, c. 1: «Pero esa identidad del sujeto, del que puedo tener consciencia en todas sus representaciones, no se refiere a la intuición del sujeto, por la cual éste es dado como objeto; no puede, por tanto, significar tampoco la identidad de su persona, entendiendo por ésta la consciencia de la identidad de su propia sustancia, como ser pensante, en todo cambio de los estados, porque, para demostrarla, no bastaría el mero análisis de la proposición "yo pienso", sino que harían falta diferentes juicios sintéticos, fundados en la intuición dada [...] El análisis de la consciencia de mí mismo, en el pensamiento en general, no nos permite adelantar nada en el conocimiento de mí mismo como objeto [...] Para que su concepto, bajo el nombre de sustancia, señale un objeto que puede ser dado y llegue a un conocimiento, tiene que ponerse a su base una intuición permanente, como condición imprescindible de la realidad objetiva de un concepto, o sea, aquello por lo cual tan sólo es un objeto dado. Mas en la intuición interna no tenemos nada permanente, pues el yo es sólo la consciencia de mi propio pensar. Así pues, si permanecemos en el solo pensar, falta la necesaria condición para que nos apliquemos a nosotros mismos, como seres pensantes, el concepto de sustancia, o sea, el de un sujeto existente por sí mismo; y la simplicidad de la sustancia, unida con él, desaparece también con la realidad objetiva de ese concepto y se convierte en mera unidad lógica cualitativa de la consciencia de sí mismo, en el pensar general, sea el sujeto compuesto o no [...] La permanencia del alma, como mero objeto

En la psicología que se construyó en los últimos dos siglos, los temas de la consciencia de la propia identidad en el tiempo, de la memoria y de la personalidad (el «yo»), aparecen estrechamente ligados. Un ejemplo que sintetiza esta visión lo encontramos en el siguiente pasaje de Eugen Bleuler, psiquiatra suizo que por un tiempo adhirió, junto con Jung, a las nuevas doctrinas de S. Freud:

«La mayor parte de nuestras funciones psíquicas tienen una continuidad, por lo que lo vivido se une entre sí por la memoria y todo ello se fija a un complejo de representaciones y recuerdos que es constante y sólido, al yo. Éste, bien considerado, consta de todos los engramas de sucesos anteriores más los psiquismos actuales»<sup>3</sup>.

Vemos que para Bleuler, el «yo» (o la «personalidad») es un «complejo»<sup>4</sup>, es decir un conjunto de representaciones actuales y de recuerdos, cargados afectivamente.<sup>5</sup> En este «complejo», que cambia y se va formando con la experiencia, se van integrando las nuevas vivencias, y así se va transformando. El punto de conexión con el pasado, que fundamenta la unidad del yo en el tiempo, son los «engramas» de la memoria, las «huellas mnémicas», que garantizan al yo su continuidad.

La conciencia es un «flujo» una «corriente», diría James, en constante transformación. El «yo» es el resultado del asentamiento de las experiencias pasadas llevado a cabo por la memoria. Pero este «yo» cambia, se transforma con el devenir de las sensaciones y vivencias. Según Nietzsche, autor de enorme influencia no sólo en filosofía, sino también en psicología, sobre todo en el psicoanálisis, el yo occidental es una consecuencia de la crueldad represora de la ascética y moral cristiana. La memoria sería un organismo de control interior instrumento del «sacerdote ascético»:

«Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria —éste es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra [...] Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memo-

---

del sentido interior, sigue sin ser demostrada y es indemostrable, aun cuando su permanencia en la vida, en donde el ser pensante (como hombre) es para sí mismo al mismo tiempo un objeto de los sentidos exteriores, resulta clara por sí»; etc.

<sup>3</sup> E. BLEULER, *Tratado de psiquiatría* (Madrid: Calpe, 1924), p. 38. Bleuler identifica el «yo» con la «personalidad» (*ibid.*): «La personalidad, por tanto, no es nada inmutable. En sus representaciones constituyentes cambia continuamente según objetivos momentáneos, pero aún más según la experiencia».

<sup>4</sup> De Bleuler y Jung (que trabajó con Bleuler en la clínica de Burghölzli, en Suiza), toma Freud la noción de «complejo psíquico». Bleuler es también el creador de la expresión «psicología profunda».

<sup>5</sup> S. FREUD, «Psicoanálisis: Cinco conferencias pronunciadas en la Clark University (Estados Unidos)», en *Obras*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973<sup>3</sup>), p. 1547: «Es muy apropiado dar, siguiendo el ejemplo de la escuela de Zürich (Bleuler, Jung y otros), el nombre de *complejo* a una agrupación de elementos ideológicos conjugados y saturados de afecto».

ría, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos (entre ellos, los sacrificios de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en su último fondo, sistemas de crueldades) —todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica».<sup>6</sup>

El desarrollo histórico de la filosofía y de la psicología llevó a la consecuencia extrema de negar el carácter sustancial de la persona. Al identificar persona o personalidad con un conjunto de representaciones afectivamente significantes, que se van formando con el tiempo, se terminó por reducir la persona y el psiquismo a un producto de la interacción entre el organismo y el mundo, explicado de modo diverso según las diversas filosofías que sustentan las teorías psicológicas. Una de las más conocidas es la del psicoanálisis<sup>7</sup>, en particular la de la escuela de las «relaciones objetales». Para otros, la «personalización» dependería de la socialización, de insertarse en un determinado lenguaje, etc. Para Jung, imbuído aún más que Freud de ideología nietzscheana, la persona se identifica con la «máscara», el «pequeño yo» controlado desde la oscuridad por el *Selbst*<sup>8</sup>:

«La *persona* es, por tanto, un complejo funcional que surge por razones de adaptación o de la necesaria comodidad, pero que no es idéntico a la individualidad. El complejo funcional de la *persona* se refiere exclusivamente a la relación con los objetos»<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral* (Buenos Aires: Alianza, 1995), pp. 69-70.

<sup>7</sup> Lemos en un conocido psicoanalista católico la siguiente síntesis del pensamiento freudiano: «La psychanalyse observe comment fonctionne le psychisme dans la totalité de l'expression et de l'opérativité humaines. Devant son regard et pour son écoute, le moi se manifeste comme un fonctione particulière. Si dans le langage ordinaire il est le pronom personnel par lequel l'individu se désigne comme individualité, pour la psychanalyse le moi est justement l'instance psychique qui est responsable pour la totalité del individu. Comme tel il est le résultat d'une constitution complexe qui exclut d'emblée le dualisme du corps et de l'esprit. Le moi, en effet, n'est ni un donnée de nature, puisqu'il est psychique, ni le centre de la conscience, puisqu'il est en un certaine mesure inconscient dans son fonctionnement. Il ne peut d'ailleurs pas être assimilé au centre du cogito, car la constitution du moi se fait d'abord par les processus inconscients que sont la réflexivité libidinal du narcissisme, l'intériorization des rapports inter-subjectifs, l'identification, l'autoconservation par le refoulement» (A. VERGOTTE, «Liberté et déterminisme au regard de la psychanalyse et de l'ontologie», en *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario* (Napoli: Edizioni Domenicane Italiane, 1978), t. VII, pp. 50-51. Paradojalmente, a pesar del contexto en que el artículo fue publicado, no hay una sola referencia al Aquinate. Por el contrario, el autor interpreta el psicoanálisis desde un horizonte filosófico heideggeriano.

<sup>8</sup> F. NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra* (Buenos Aires: Alianza, 1990), p. 61 (De los despreciadores del cuerpo): «Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo [...] El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. Él domina y es también el dominador del yo. Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo».

<sup>9</sup> C. G. JUNG, *Tipos psicológicos* (Barcelona: Edhasa, 1994), p. 493.

Pero son sobre todo la filosofía y el psicoanálisis posmodernos franceses, en pos de Lacan y Foucault, los que llegaron a las consecuencias tal vez más deshumanizantes y anuladoras del sujeto. Nuestro interés aquí, sin embargo, no es exponer estas doctrinas, sino mostrar cómo en el pensamiento de Santo Tomás se encuentra un articulado y profundo tratamiento del tema de la identidad y la memoria, que no sólo salva de caer en estas consecuencias antihumanas, sino que además da cuenta de la complejidad y vastidad del tema.

La *memoria* es ante todo, para santo Tomás, que sigue en esto a Aristóteles, una *potencia* del alma, o mejor del «compuesto», porque se trata de una fuerza perteneciente al orden sensitivo y por lo tanto, ligada a un órgano (el cerebro). Como todas las potencias sensitivas, la memoria tiene por objeto algo *particular y material*, y no alcanza lo universal en sentido estricto, que es objeto del intelecto<sup>10</sup>. Para ser precisos, la memoria es uno de los sentidos interiores, que elaboran la información recibida por los cinco sentidos externos. Estos sentidos internos se pueden dividir en dos grupos: los que algunos tomistas llaman «formales», y los «intencionales». Los sentidos *formales*, se dirigen a la captación de las formas sensibles, y los sentidos *intencionales*, están ordenados al conocimiento de las *intentiones insensatae*<sup>11</sup>. Entre los primeros se cuentan el sentido común y la imaginación; entre los segundos, la *vis estimativa* o *cogitativa* y la *memoria*.

Los sentidos externos, el sentido común y la fantasía, se ordenan a la percepción de los así llamados «sensibles *per se*», sean los sensibles propios de cada sentido, que son los que inmutan directamente a los sentidos externos, sean los sensibles comunes, captados por ellos (especialmente por la vista y el tacto, pero no sólo) a través de sus sensibles propios, y cuya nitidez se logra con la participación del sentido común (que los percibe integrados) y la fantasía. Pero hay ciertos aspectos de las cosas que no son percibidos por estos sentidos (*intentiones quae per sensum non accipiuntur*), que son el objeto de un nuevo par de potencias, una de ellas *aprehensiva* (estimativa), la otra retentiva y *evocativa* (memoria), que se relacionan entre sí análogamente al sentido común y

<sup>10</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 78 a. 1c. También, *In De memoria et reminiscencia*, lect. 2, n. 326: «Et dicit [Philosophus] manifestum esse ex praemissis ad quam partem animae pertineat memoria, quia ad eam, ad quam pertinet phantasia; et quod illa sunt per se memorabilia, quorum est phantasia, scilicet sensibilia; per accidens autem memorabilia sunt intelligibilia, quae sine phantasia non apprehenduntur ab homine».

<sup>11</sup> El fundamento se halla en la *Summ. theol.* I q. 78 a. 4c. Cfr. C. FABRO, *Percepción y pensamiento* (Pamplona: Eunsa, 1978), pp. 191-195; también pp. 196-197: «Decimos que *forma* es el contenido ontológicamente neutro de los objetos, tal como es dado por las cualidades exteriores (los "sensibles per se"); *intentio* es un contenido de valor real que se funda en la naturaleza del objeto e interesa la naturaleza del sujeto: pero es siempre un contenido concreto, o sea ligado a los objetos y sujetos particulares y por esto puede denominarse aún en cierto sentido "sensible". Las "intentiones insensatae", de las que habla Sto. Tomás, coinciden exactamente con los "sensibles per accidens"».

la imaginación, en su propio nivel<sup>12</sup>. ¿Qué significa *intentio*? Es difícil encontrar pasajes en los que Santo Tomás lo diga explícitamente. Parecería que *intentio* es la especie, sea que pertenezca al nivel sensorial, o al nivel intelectual, en cuanto ordenada a otra cosa que ella misma, sea a conocer aquello de lo que es semejanza, sea a obrar. Santo Tomás lo dice comentando un pasaje de san Juan Damasceno (*De Fide Orthodoxa* II 22: PG 94,941): «Id quod [intellectus] apprehendit, ordinat ad aliud cognoscendum vel operandum: et hic vocatur *intentio*».

Dejamos aquí de lado el tema de la cogitativa, ya muy estudiado, y pasamos directamente a la memoria<sup>13</sup>. La memoria no sólo conserva las *intentiones* captadas por la cogitativa, sino que su propio objeto, lo preterito, es una *intentio* insensata:

«A conservarlas [las “intenciones quae per sensum non accipiuntur”], [se ordena] la fuerza *memorativa*, que es como un archivo de estas intenciones. Signo de esto es que el inicio del recuerdo se da en los animales a partir de una intención de este tipo, como lo nocivo y lo conveniente. Y la misma razón de pasado, a la que atiende la memoria, se cuenta entre estas intenciones»<sup>14</sup>.

La memoria humana no es, sin embargo, sólo una memoria espontánea, como la de los animales, que se despierta ante la presencia de algo biológicamente significativo, como algo nocivo o conveniente. La memoria humana es capaz de una operación que la memoria animal no tiene, por la refluencia del intelecto sobre la parte sensitiva; es lo que Aristóteles llamó *reminiscencia*:

«Por lo que respecta a la *memorativa*, el hombre no sólo tiene memoria, como los demás animales, en el recuerdo repentino de las cosas pasadas; sino también *reminiscencia*, como si buscara silogísticamente la memoria de las cosas pasadas, según las intenciones individuales»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> *Summ. theol.* I q. 78 a. 4c: «Sic ergo ad receptionem formarum sensibilibus ordinatur *sensus proprius* et *communis*: de quorum distinctionem post dicitur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur *phantasia*, sive *imaginatio*, quae idem sunt: est enim *phantasia* sive *imaginatio* quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis aestimativa*. Ad conservandum autem eas, *vis memorativa*, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum».

<sup>13</sup> Es llamativa, por ejemplo, la escasa atención que Fabro presta a la memoria en *Perception y pensamiento*, en contraposición a la que dedica a la cogitativa, a pesar del interesante comentario dedicado por el Aquinate al *De memoria et reminiscencia* de Aristóteles. En opinión de quien esto escribe, la memoria juega un papel de primer orden en la integración de la experiencia sensible, que tiene poco que envidiar a la misma cogitativa.

<sup>14</sup> *Summ. theol.* I q. 78 a. 4c: «Ad conservandum autem eas, *vis memorativa*, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur».

<sup>15</sup> Algo análogo sucede con la *estimativa*, que en el hombre es cogitativa; cfr. el pasaje entero de *Summ. theol.* I q. 78 a. 4c: «Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia: similiter enim immutantur a sensibi-

No tratamos aquí este interesantísimo tema, ampliamente desarrollado por el Aquinate en sus comentarios al *De memoria et reminiscencia*, porque nos alejaría de nuestra intención principal.

Lo que diferencia las dos potencias sensitivas conservativas y evocativas, es decir la *fantasía* y la *memoria*, es como hemos ya dicho, que la primera capta sólo las formas sensibles, en tanto que la segunda, las intenciones. Profundizando, se debe decir que, ambas potencias se refieren a la misma imagen o «fantasma», pero de modo distinto. La primera la considera en sí misma, casi abstractamente, sin referencia a la cosa que representa, en tanto que la memoria se dirige al fantasma, «reconociéndolo» (sobre este reconocimiento volveremos dentro de poco) como *semejanza* de algo sentido anteriormente. Es decir, no le interesa la imagen por sí misma, sino que la ordena a otra cosa que ella hace presente, lo que es característico de las intenciones, como antes hemos mostrado.

La imagen que está en nosotros puede ser considerada, o en cuanto es algo en sí, o en cuanto es imagen de otra cosa<sup>16</sup>. Así, por lo tanto, es evidente que, cuando el alma se dirige al fantasma en cuanto que es una cierta forma conservada en la parte sensitiva, entonces se trata de un acto de la imaginación o fantasía, o también del intelecto, que especula sobre esto en modo universal. Pero si el alma se dirige al mismo en cuanto que es imagen de algo que antes oímos o entendimos, esto es un acto de la memoria. Y, puesto que ser imagen significa una cierta intención en referencia a la forma, por ello convenientemente Avicena dice que la memoria conoce las intenciones, pero la imaginación sólo la forma captada a través del sentido<sup>17</sup>.

En base a esta distinción, define Aristóteles la memoria, como explica el Aquinate: «La memoria es un hábito, es decir una cierta conservación de los fantasmas, pero no por sí mismos (pues esto corresponde a

---

libus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est: nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur *cogitativa*, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones advenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis: est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium. Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam *reminiscentiam*, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones».

<sup>16</sup> In *De memoria et reminiscencia*, lect. 3, n. 340: «Phantasmata quod est in nobis potest accipi vel prout est aliquod in se, vel prout est phantasmata alterius».

<sup>17</sup> In *De memoria et reminiscencia*, lect. 3, n. 343: «Sic igitur manifestum est, quod quando anima convertit se ad phantasmata, prout est quaedam forma reservata in parte sensitiva, sic est actus imaginationis sive phantasiae, vel etiam intellectus considerantis circa hoc universale. Si autem anima convertatur ad ipsum, in quantum est imago eius, quod prius audivimus aut intelleximus, hoc pertinet ad actum memorandi. Et quia esse imaginem significat intentionem quandam circa formam, ideo convenienter Avicenna dicit quod memoria respicit intentionum, imaginatio vero formam per sensum apprehensam».



la virtud imaginativa), sino en cuanto el fantasma es imagen de algo sentido con anterioridad»<sup>18</sup>.

La memoria supone la percepción del tiempo<sup>19</sup>. Ésta, a su vez, la del movimiento<sup>20</sup>, que es un *sensibile común*, presente por tanto ya en la percepción externa<sup>21</sup>, aunque en la imaginación se encuentre con más nitidez a causa de la mayor abstracción<sup>22</sup>.

La magnitud se conoce por el sentido, pues es uno de los sensibles comunes. De modo semejante, también el movimiento, sobre todo local, se conoce en cuanto se conoce la distancia de magnitudes. Pero, el tiempo se conoce en cuanto se conoce lo primero y lo posterior en el movimiento. por lo que también pueden ser percibidos por el sentido. Por lo que es evidente que las tres cosas que mencionamos, es decir la magnitud, el movimiento y el tiempo, según que están en los fantasmas, son comprendidos y conocidos por el sentido común.

Que el tiempo se puede percibir, a Santo Tomás, con Aristóteles, le parece una cosa clara:

«El tiempo no se siente como una cosa permanente propuesta a los sentidos, como en el caso del color, o del tamaño; sino que el tiempo se siente porque se siente algo que existe en el tiempo; y de ello se sigue que si hubiera algún tiempo que no fuera sensible, aquello que existe en ese tiempo no sería sensible. Dice [Aristóteles] por lo tanto que, cuando alguien siente qué él mismo existe en algún tiempo continuo, no puede ser que no perciba que existe

<sup>18</sup> *In De memoria et reminiscencia*, lect. 3, n. 349: «Memoria est habitus, idest habitualis quaedam conservatio phantasmatis, non quidem secundum seipsum (hoc enim pertinet ad virtutem imaginativam), sed in quantum phantasma est imago alicuius prius sensati».

<sup>19</sup> *In De memoria et reminiscencia*, lect. 1, n. 310: «Sola animalia, quae possunt sentire tempus, memorantur: et illa parte animae memorantur, qua et tempus sentiunt: et de hoc in sequentibus inquiret».

<sup>20</sup> *In De memoria et reminiscencia*, lect. 2, n. 318: «Dicit ergo [Philosophus] primo, quod necesse est quod eadem parte animae cognoscatur magnitudo et motus, qua etiam cognoscitur tempus». Por depender la percepción del tiempo de la del movimiento, los animales que no se mueven, tampoco tienen memoria: «Quaedam enim animalia nihil percipiunt nisi apud praesentiam sensibilium; sicut quaedam animalia immobilia, quae propter hoc non possunt cognoscere prius et posterius, et per consequens non habent memoriam» (*Ibid.*, n. 325).

<sup>21</sup> *In De sensu et sensato*, lect. 2, n. 29: «Qualitates enim, quae sunt propria obiecta sensuum sunt formae in continuo; et ideo oportet quod ipsum continuum in quantum est subiectum talibus qualitatibus, moveat sensum non per accidens, sed sicut per se subiectum et commune omnium sensibilium qualitatum. Omnia autem haec, quae dicuntur sensibilia communia, pertinent aliquo modo ad continuum, vel secundum mensuram eius ut magnitudo, vel secundum divisionem ut numerus, vel secundum terminationem ut figura, vel secundum distantiam et propinquitatem ut motus».

<sup>22</sup> *De verit.* q. 15 a. 2c: «Sed cum in natura corporea inveniatur aliquid in quo omnia corpora conveniunt, aliquid vero in quo diversa corpora diversificantur, possibile erit aptari unam potentiam corpori alligatam omnibus corporibus secundum id quod commune habent, sicut imaginatio prout omnia corpora communicant in ratione quantitatis et figurae et consequentium». Por esto, la matemática tiene su punto de apoyo sensible en la imaginación. Cfr. *In Boëtium de Trinit.* q. 6 a. 2c: «Huiusmodi autem sunt mathematica, et ideo in mathematicis oportet cognitionem secundum iudicium terminari ad imaginationem, non ad sensum, quia iudicium mathematicum superat apprehensiones sensus. *In VI Ethic.*, lect. 7, n. 1214: «In mathematicis statatur ad aliquid singulare imaginabile, sicut etiam in naturalibus ad aliquid singulare sensibile».

ese tiempo; pero es evidente que el hombre y las demás cosas son en un continuo temporal; y aunque digas que un tiempo brevísimo es insensible, es evidente que el hombre sería inconsciente de si él existe en aquel tiempo, y será para él desconocido también si en aquel tiempo ve o siente; lo que es totalmente inconveniente: por lo tanto es imposible que algún tiempo sea insensible»<sup>23</sup>.

Lo interesante de este paso es que Santo Tomás se refiere al conocimiento de la propia duración en el tiempo, y no sólo al de otra cosa; uno percibe que existe en un tiempo continuo. Y esto de sentirse durar en el tiempo no es obra sólo de la memoria, como parece evidente por los textos citados. Los sentidos externos, en cuanto capaces de sentir los sensibles comunes, en particular la anterioridad y posterioridad en el movimiento, el sentido común y la fantasía conocen a su modo el tiempo. Esta captación del tiempo hace posible la operación de la memoria, que no sólo conoce una cosa durando en el tiempo, sino que la conoce como ya sentida, es decir la «reconoce».

Esta función de «reconocimiento» de la memoria no es siempre suficientemente puesta en relieve por los estudiosos, ni siquiera por los tomistas, a pesar de que para Santo Tomás es fundamental. Y fundamental es, también, para el tema que nos ocupa. En efecto, el Aquinate no sólo dice que la memoria «ubica» un hecho en el tiempo. Pues no sólo se recuerda con la memoria la relación temporal entre determinados sucesos, sino también otras cosas, como las características físicas de un lugar, por ejemplo de una ciudad, o los rasgos de una persona<sup>24</sup>. Se puede,

---

<sup>23</sup> *In De sensu et sensato*, lect. 18, n. 271: «Tempus non sentitur quasi aliqua res permanens proposita sensui, sicut videtur color, magnitudo; sed propter hoc sentitur tempus, quia sentitur aliquid quod est in tempore: et ideo sequitur, quod si aliquod tempus non sit sensibile, quod id quod est in tempore illo non sit sensibile. Dicit ergo quod, si aliquando aliquis sentit se ipsum esse in aliquo continuo tempore, non contingit latere illud tempus esse: manifestum est autem quod homo vel aliquid aliud est in quodam continuo tempore; et quantumcumque dicas parvum tempus esse insensibile, manifestum est quod latebit hominem, si ipse sit in illo tempore, et latebit etiam si in illo tempore videt vel sentit; quod est inconveniens omnino: ergo impossibile est aliquod tempus esse insensibile».

<sup>24</sup> Comentando los distintos criterios que se siguen en la reminiscencia, en particular el de la semejanza, Santo Tomás dice: me viene a la mente Sócrates, y en seguida lo asocio con Platón, porque ambos son semejantes en sabiduría; o pensando en Héctor, recuerdo a Aquiles, su enemigo. Cfr. *In De memoria et reminiscencia*, lect. 5, n. 363: «Hoc autem primum, a quo reminiscens suam inquisitionem incipit, *quandoque* quidem est tempus aliquod notum, *quandoque* autem aliqua res nota. Secundum tempus quidem incipit *quandoque* a nunc, id est a praesenti tempore procedendo in praeteritum, cuius quaerit memoriam: puta si quaerit memorari id quod fecit ante quatuor dies, meditatur sic, hodie feci hoc, heri illud, tertia die aliud, et sic secundum consequentiam motuum assuetorum pervenit resolviendo in id quod fecit quarta die. *Quandoque* vero incipit ab aliquo alio tempore, puta si quis in memoria habeat quid fecit octavo die ante, et oblitus sit quod fecerit quarta die, procedet descendendo ad septimam». *Ibid.*, n. 364: «Similiter etiam *quandoque* reminiscitur aliquis incipiens ab aliqua re cuius memoratur, a qua procedit ad aliam, *triplici ratione*. *Quandoque* quidem *ratione similitudinis*, sicut quando aliquid aliquis memoratur de Socrate, et per hoc occurrit ei Plato, qui est similis ei in sapientia. *Quandoque* vero *ratione contrarietatis*, sicut si aliquis memoretur Hectoris, et per hoc occurrit ei Achilles. *Quandoque* vero *ratione propinquitatis cuiuscumque*, sicut cum aliqui memor est patris, et per hoc occurrit ei filius. Et eadem ratio est de quacumque alia propinqui-

pues, recordar a partir de distintas *intentiones*, a partir de un tiempo determinado, a partir de la semejanza o de la contrariedad, o de algún tipo de proximidad. Lo que aún a todas estas formas de recordar es que lo recordado se reconoce como ya conocido: «Pues siempre que el alma recuerda [*memoratur*] afirma que ella antes oyó algo, o lo sintió, o lo entendió»<sup>25</sup>. Por ello se presupone el sentido del tiempo, pues el «antes» pertenece al tiempo: «Pues siempre que el alma actúa por la memoria, como se ha dicho, al mismo tiempo siente que antes vió u o-yó o aprendió esto: pero el antes y el después pertenecen al tiempo»<sup>26</sup>.

No se trata de negar otras funciones de la memoria, sino de resaltar ésta, que parece fundamental. Entre lo que se recuerda como ya conocido o sentido, se encuentra uno mismo, (al nivel que nos encontramos ahora, es decir, lo que de uno mismo es cognoscible por los sentidos) el propio cuerpo en su duración real, los actos de conocimiento, los sentimientos que uno ha tenido, etc. Es llamativo que Santo Tomás, al tratar el tema de la memoria, con frecuencia se refiere al recuerdo de personas, e incluso al reconocimiento de uno mismo<sup>27</sup>.

Uno podría objetar: la memoria no se refiere a las cosas presentes, por lo tanto no puede cumplir un papel importante en la captación de la propia identidad. Pues nosotros estamos siempre presentes a nosotros mismos. Respondemos: no es así para el Doctor Angélico. La memoria puede funcionar, de hecho la experiencia muestra que funciona, estando presente lo recordado. Pues se recuerda que esto que ahora perciben mis sentidos yo lo he conocido antes. En el siguiente texto, comentando al Estagirita, Santo Tomás muestra que esta es la opinión de Aristóteles, y pone justamente el ejemplo del recuerdo de sí:

«Por lo que es evidente que no es la intención del Filósofo decir que la memoria no puede ser de las mismas cosas que están presentes, sino sólo de las pasadas. Pues uno se puede acordar no sólo de los hombres que han muerto, sino también de los que viven, como también de uno mismo uno puede decir que se acuerda, según aquello de Virgilio: "Ni Ulises soportó tales cosas, ni el Itaque se olvidó de sí mismo en tan gran prueba". Por lo que quiso decir que se acuerda de sí. Sino que la intención del filósofo es decir que la me-

---

tate, vel societatis, vel loci, vel temporis; et propter hoc fit reminiscencia, quia motus horum seinvicem consequuntur».

<sup>25</sup> *In De memoria et reminiscencia*, lect. 1, n. 307: «Semper enim cum anima memoratur, pronunciat se vel prius audivisse aliquid, vel sensisse, vel intelxisse».

<sup>26</sup> *In De memoria et reminiscencia*, lect. 2, n. 325: «Semper enim cum anima agit per memoriam, ut prius dictum est, simul sentit quod hoc prius vidit aut audivit, aut didicit: prius autem et posterius pertinent ad tempus».

<sup>27</sup> El Aquinate, además, resalta la importancia de los recuerdos infantiles, que se conservan fuertemente en la memoria, por ser los primeros, causando la admiración del niño. Cfr. *In De memoria et reminiscencia*, lect. 3, n. 332: «Contingit tamen quod ea quae quis a pueritia accipit, firmiter in memoria tenet propter vehementiam motus; ex quo contingit ut ea quae admiramur, magis memoriae imprimantur. Admiramur autem nova praecipue et insolita: pueris de novo mundum ingredientibus maior advenit admiratio de aliquibus quasi insolitis: et ex hac etiam causa firmiter memorantur».

moria es de las cosas pasadas en cuanto a nuestra aprehensión, es decir que antes sentimos o entendimos algo, indiferentemente de que esa cosa sea considerada en sí misma en el presente o no»<sup>28</sup>.

Pero la auténtica percepción de la identidad personal no se da a este nivel, pues a nivel sensitivo, en cuanto tal, no se llega a la persona como persona, que supone el aspecto espiritual, inalcanzable por una potencia sensitiva.

Hasta ahora, si bien la precisión del Angélico es incomparablemente superior, no nos hemos alejado tanto de lo que la psicología contemporánea dice a su modo. El problema es que ella se ha mostrado incapaz de superar esta instancia, a pesar de tener la pretensión de abarcar toda la persona y comprenderla en su individualidad. No va más allá del nivel de la integración de los datos sensibles, sea de las cosas exteriores, sea del propio cuerpo y de las propias sensaciones. De allí su esquematismo, que proviene de la ceguera mental<sup>29</sup>. Cuando lo espiritual está presente, se halla mezclado y confundido con lo sensible, lo que hace imposible un discernimiento fructuoso.

Aún más, el *yo*, la *persona*, de la psicología contemporánea, en casi todas sus corrientes, no está al nivel verdaderamente subjetivo. Esto se debe en gran parte a esta incapacidad de superar el nivel sensible, que no puede realizar una *reflexión perfecta*, a causa de la potencialidad de la materia. Por eso, en este grado, el hombre no se puede conocer como sujeto, sino que se conoce «desde afuera», como conoce las otras cosas. En general se quedan en el aspecto «objetivo», y no alcanzan a las potencias, hábitos, y ni aún a veces a los actos. De este modo, lo que ellos equívocamente llaman *yo* es un «complejo», es decir, un conjunto estructurado de imágenes cargadas afectivamente. Se trata, pues de una estructura de *intentiones insensatae* conservadas en la memoria (que por ellos no es reconocida como potencia), y corresponde a lo que Aristóteles y Santo Tomás llaman *experimentum*:

<sup>28</sup> *In De memoria et reminiscentia*, lect. 1, n. 308: «Ex quo patet quod non est intentio Philosophi dicere quod memoria non possit esse ipsarum rerum quae in praesenti sunt, sed solum eorum quae in praeterito fuerunt. Potest enim aliquid memorari non solum homini qui mortui sunt, sed etiam qui nunc vivunt, sicut et suiipsius aliquis dicitur reminisci, secundum illud Virgilii: "nec talia passus Ulyxes, Oblitusve sui est Itachus discrimine tanto". Per quod intelligi voluit quod meminit sui. Sed intentio Philosophi est dicere quod memoria est praeteritorum quantum ad nostram apprehensionem, idest quod prius sensimus vel intelleximus aliqua indifferenter, sive illae res secundum se consideratae sunt in praesenti sive non».

<sup>29</sup> Cf. *Summ. theol.* II-II q. 15 a. 1c. Si pensamos en la obsesión por los desórdenes sexuales que han caracterizado al psicoanálisis en sus orígenes, la explicación bien puede ser la siguiente: «Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venerorum, quae sunt vehementissimae inter omnes corporales delectationes. Et ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia: magis autem per luxuriam quam per gulam, quantum delectationes venerorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur caecitas mentis, quae quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit» (*Ibid.*, a. 3).

«Por encima de la memoria, lo que sigue en el hombre es el “experimentum”, del que algunos animales no participan sino poco. Pues el “experimentum” se forma por la combinación de muchos singulares recibidos en la memoria. Este tipo de combinación es propia del hombre, y corresponde a la fuerza cogitativa, que es llamada razón particular; ella combina las intenciones individuales, como la razón universal combina las intenciones universales. Y, como a partir de muchas cosas sentidas y recordadas los animales proceden a buscar o evitar algunas cosas, por ello es que parece que participaran algo del “experimentum”, aunque poco. Pero los hombres, por encima del “experimentum”, que corresponde a la razón particular, tienen la razón universal, por la que viven, como por aquello que en ellos es principal»<sup>32</sup>.

Que la memoria juega un rol fundamental en la formación y en la evocación del *experimentum* lo atestigua el hecho de que Santo Tomás considera la memoria como parte integral de la virtud de la prudencia, justamente a causa del *experimentum*<sup>31</sup>:

«La prudencia versa sobre las cosas contingentes que se deben obrar, como se dijo. En ellas el hombre no se puede dirigir por lo que es absoluta y necesariamente verdadero, sino por lo que sucede la mayoría de las veces [*ut in pluribus*]: pues es necesario que los principios sean proporcionados a las conclusiones, y concluir a partir de ello, como se dice en VI *Ethic*. Pero que sea verdadero la mayoría de las veces corresponde considerarlo por el “experimentum”; por lo que en II *Ethic*. el Filósofo dice que *la virtud intelectual nace y se desarrolla por el “experimento” y el tiempo*. Pero el “experimentum” se forma a partir de muchas memorias; como se dice en I *Metaphys*. de lo que se sigue que para la prudencia se necesitan muchos recuerdos. Por lo que convenientemente la memoria se pone como parte de la prudencia»<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Un tema aparte es el problema planteado por Maritain y el P. Manzanedo, sobre la posibilidad de aceptar la existencia de una «cogitativa animal», al que este pasaje podría dar respuesta. Cfr. J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, en J. & R. MARITAIN, *Oeuvres complètes*, (Fribourg [Suisse] & Paris: Éditions Universitaires Fribourg & Éditions St. Paul, 1993), ch. «À propos de l'instinct animal», vol XIII, p. 652: «Le mot “estimative” est un mot de mauvais aloi, et les études modernes sur la psychologie animale n'autorisent plus à l'employer; ce qu'il faut dire, c'est que la cogitative, faculté purement sensitive, existe chez l'animal et chez l'homme, mais est en l'un et en l'autre cas tout à fait différente: ici elle sert à l'intelligence et jouit d'une vaste étendue; là elle reste à l'état pur et simple, et fort limitée en étendue, mais elle se trouve au sommet du psychisme animal». Cfr. M. F. MANZANEDO O. P., «La cogitativa del hombre y la inteligencia de los animales»: *Angelicum* 67 (1990) 329-363; e ID., «¿Poseen inteligencia los animales?»: *Ciencia Tomista* 80 (1989) 99-128.

<sup>31</sup> Cfr. también *In I Metaphys.*, lectio 1, 17: «Ex memoria in hominibus experimentum causatur. Modus autem causandi est iste: quia ex multis memoriis unius rei accipit homo experimentum de aliquo, quo experimento potens est ad facile et recte operandum». Por la memoria, algunos animales se pueden decir «prudentes». *Ibid.*, n. 11: «Ex hoc autem, quod quaedam animalia memoriam habent, et quaedam non habent, sequitur quod quaedam sunt prudentia et quaedam non. Cum enim prudentia ex praeteritorum memoria de futuris provideat (unde secundum *Tullium* in secundo *Rhetoricae*, partis eius ponuntur memoria, intelligentia et providentia), in illis animalibus prudentia esse non potest, qui memoria carent. Illa vero animalia, quae memoriam habent, aliqua prudentia habere possunt».

<sup>32</sup> Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 69 a.1c: «Prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est. In his autem non potest homo dirigi per ea quae sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quae ut in pluribus accidunt: oportet enim principia conclusionibus esse proportio-

Si la persona se redujera a lo que los propios sentidos captan y elaboran de ella, que se sintetiza en un conjunto de recuerdos que se transforman en punto de referencia de las nuevas percepciones y experiencias que en él se insertan, la persona sería realmente un «pequeño yo» pasivo a merced de las fuerzas impersonales que lo plasmarían desde afuera, violentándolo. Es la concepción nietzscheana y freudiana del sujeto como producto de la violencia ejercida por el mundo exterior sobre una masa de energía informe. Formar la memoria, vimos que decía Nietzsche, no se logra sin sangre.

Pero las cosas no están así. Prosigamos con la explicación del pensamiento de Santo Tomás, que supera las estrecheces y «angustias» de esta *psicología de la exterioridad*. La de Santo Tomás es, en cambio, una auténtica *psicología de lo interior*.

Esto no significa, sin embargo, negar la importancia de la memoria sensible en el conocimiento de la propia identidad, que creemos haber suficientemente mostrado, sobre todo como capacidad de reconocimiento. El hombre entero no es sólo su intelecto o su espíritu, y para reconocerse como un todo deben colaborar intelecto y sentido (en particular la memoria). Para entender, el intelecto humano tiene que dirigirse a las imágenes (*conversio ad phantasmata*), y por ello, para recordar que en el pasado entendió, necesita de los fantasmas: «Pues la memoria no es sólo de los sensibles, como cuando alguien recuerda que sintió, sino también de los inteligibles, como cuando alguien recuerda que entendió. Pero esto último no sucede sin los fantasmas»<sup>33</sup>. Es por ello que uno, por ejemplo, puede hallarse desorientado acerca de la propia identidad, o incluso negarla. Esto, para un espíritu puro sería imposible, pues su causa está en la radicación corporal de la memoria sensitiva.

«A veces sucede [...] que un hombre cree recordar cuando no recuerda, como le pasó a uno, que era llamado Antiferon, y originalmente era Orcitas; y algo parecido le pasa a aquellos que padecen una alienación mental. Pues las nuevas imágenes que les aparecen, las juzgan como si fueran de cosas que antes hicieron, como cuando se acuerdan de cosas que nunca vieron ni oyeron»<sup>34</sup>.

---

nata, et ex talibus talia concludere, ut dicitur in VI *Ethic*. Quid autem in pluribus sit verum oportet per experimentum considerare: unde et in II *Ethic*. Philosophus dicit quod *virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore*. Experimentum autem est ex pluribus memoriis; ut patet in I *Metaphys*. Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiae».

<sup>33</sup> *In De memoria et reminiscencia*, lect. 2, n. 320: «Memoria autem non solum est sensibilium, utputa cum aliquis memoratur se sensisse, sed etiam intelligibilium, ut cum aliquis memoratur se intellexisse. Non autem est sine phantasmate». Por eso, la memoria recuerda sólo *per se* las cosas sensibles, pero las intelectuales, *per accidens*: «Illa sunt per se memorabilia, quorum est phantasia, scilicet sensibilia, per accidens autem memorabilia sunt intelligibilia, quae sine phantasia non apprehenduntur ab homine» (*Ibid.*, n. 326).

<sup>34</sup> *In De memoria et reminiscencia*, lect. 3, n. 347: «Aliquando accidit contrarium primi modi, ut scilicet credat homo se memorari cum no memoratur, sicut accidit cuidam, qui dicebatur Antipheron, et erat origo Orcitas; et similiter contingit illis qui patiunt alienationem

Esto sucede a causa de la enajenación de la mente, es decir, de la incapacidad de usar del juicio recto de la inteligencia, por diversas circunstancias, no necesariamente por un trastorno de los órganos de los sentidos y de los apetitos, porque perfectamente una confusión de este tipo puede ser consiguiente a un profundo desorden afectivo, que desorganiza las facultades sensitivas y la memoria, impidiendo la acción profunda del intelecto. Pues el nivel más profundo de integración de la personalidad, y del sentimiento de la identidad reside en la *mens*.

En efecto, el *Doctor Humanitatis*, junto y por encima de la aristotélica *memoria sensitiva*, afirma, con San Agustín, la existencia de una *memoria espiritual*. Este es un aspecto poco estudiado y explotado de la obra del Aquinate, pero no es secundario y trascurable. En el tema que nos ocupa, en particular, es de capital importancia. Santo Tomás afirma en modo explícito que existe una memoria intelectual (*memoria est in parte intellectiva animae*). Es sabido que, propiamente, se llama memoria a la memoria sensitiva, que hace referencia a lo pretérito. Si pertenece a la razón de memoria que su objeto sea lo pretérito en cuanto pretérito, la memoria no está en la parte intelectual, sino sólo en la sensitiva, que es aprehensiva de los particulares. Pues lo pretérito, en cuanto pretérito, como significa ser en un determinado tiempo, pertenece a la condición particular<sup>35</sup>. Pero si se entiende la memoria en modo lato, como la capacidad de conservar las especies, Santo Tomás considera que se puede hablar de una memoria intelectual. Aún más, esa memoria, por estar en la parte espiritual, que es inmaterial y estable, es más potente que la memoria sensitiva:

«Lo que es recibido en algo, es recibido según el modo del que recibe. Pero el intelecto es de naturaleza más estable e inmóvil que la materia corporal. Por lo tanto, si las formas que recibe la materia corporal, no sólo las posee mientras por ellas opera en acto, sino también después que cesó de obrar por ellas; con mucha más razón el intelecto recibe las especies inteligibles en modo inmóvil y perdurable, ya sea que las reciba del sentido, ya sea que le sean infundidas por algún intelecto superior. Así, por lo tanto, si por memoria se entiende sólo una energía que conserva las especies, es necesario decir que la memoria está en la parte intelectual»<sup>36</sup>.

---

mentis. Phantasmata enim quae eis de novo occurrunt existimant ac si essent aliquorum prius factorum, ac si memorentur illa, quae numquam viderunt vel audiverunt».

<sup>35</sup> *Summ. theol.* I q. 79 a. 6c: «Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum, ut praeteritum; memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est aprehensiva particularium. Praeteritum enim, ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet».

<sup>36</sup> «Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturae et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam agere per eas cessaverit; multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. Sic igitur, si memoria accipiat solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte» (*Ibid.*).

Esta memoria intelectual, sin embargo, no es concebida por Santo Tomás como una potencia independiente, sino como un oficio o función del mismo intelecto (posible). El intelecto es, según Aristóteles, el *locus specierum*, el lugar de las especies: «La memoria no es otra potencia distinta del intelecto: pues a la razón de potencia pasiva corresponde conservar, como también recibir»<sup>37</sup>. Sin embargo, y esto en general es pasado por alto, Santo Tomás reconoce que aún por lo que respecta a la razón de pasado, en particular a lo que hemos llamado el «reconocimiento», se puede todavía en cierto sentido aceptar la presencia de una memoria intelectual:

«La preterición se puede referir a dos cosas: a saber, al objeto conocido, y a la cognición del acto. Estas dos cosas se dan simultáneamente en la parte sensitiva, que aprehende las cosas porque es trasmutada por un sensible presente; por lo que, al mismo tiempo, el animal recuerda que él antes sintió en el pasado, y que él sintió cierto sensible pasado. Pero por lo que se refiere a la parte intelectual, la preterición es accidental [*accidit*], y no le conviene *per se, por parte del objeto del intelecto*<sup>38</sup>. Pues el intelecto entiende el hombre, en cuanto es hombre; pero al hombre, en cuanto es hombre, acaece ser ya en el presente, ya en el pasado o en el futuro»<sup>39</sup>.

Hasta aquí, nada agrega de sustancial este texto a lo que antes dijimos. Recordar lo pretérito no pertenece *per se* al intelecto, sino a la memoria sensitiva. Pues el objeto del intelecto es *universal*, mientras que en el tiempo se ubican hechos *particulares*, de modo tal que la memoria

---

<sup>37</sup> *Summ. theol.* I q. 79 a. 7c. Santo Tomás acepta (al menos en el *Comentario a las Sentencias*) que en cierto modo esta memoria sea llamada potencia, aunque no en el sentido de los filósofos en cuanto propiedad que brota del alma inmediatamente, sea o no en orden a la operación. Pero no se trata de una potencia operativa, sino de la capacidad retentiva natural del alma, que se funda en un aspecto metafísicamente hondo, que es su posibilidad, por tener el *esse ab alio*. Cfr. *In I Sent.* dist. 3 q. 4 a. 1c: «Omnis proprietates consequens essentiam animae secundum suam naturam, vocatur hic potentia animae, sive sit ad operandum, sive non. Cum igitur natura animae sit receptibilis in quantum habet aliquid de possibilitate, eo quod omne habens esse ab alio est possibile in se, ut probat Avicenna, lib. *De intellig.*, cap. IV, et non sit impressa organo corporali, cum habeat operationem absolutam a corpore, scilicet intelligere; consequitur ipsam quaedam proprietatem, ut impressa retineat. Unde dicitur, III *De Anima*, text. 6, quod anima est locus specierum, praeter quam non totam sed intellectus. Ista ergo virtutis retinendi dicitur hic potentia memoriae. Ulterius, quia anima est immunis a materia, et omnis talis natura est intellectualis, consequitur ut id quod in ipsa tenetur ab ea intelligatur, et ita post memoriam sequitur intelligentia. Item, quia id quod intelligitur accipitur ut conveniens intelligenti, ideo consequitur voluntas, quae tendit in ipsum conveniens: nec potest ultra procedere; quia voluntas est respectu finis, cum ejus objectum sit bonum, et rei perfectio non extendatur ultra finem. Et secundum hoc sunt tres potentiae distinctae ab invicem, memoria, intelligentia et voluntas».

<sup>38</sup> *Cursivas* nuestras.

<sup>39</sup> *Summ. theol.* I q. 79 a. 6 ad 2um: «Praeteritio potest ad duo referri: scilicet ad obiectum quod cognoscitur; et ad cognitionis actum. Quae quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicuius per hoc quod immutatur a praesenti sensibili: unde simul animal memoratur se prius sensitisse in praeterito, et se sensitisse quoddam praeteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit, et non per se convenit, ex parte obiecti intellectus. Intelligit intellectus hominem, in quantum est homo: homini autem, in quantum est homo, accidit vel in praesenti vel in praeterito vel in futuro esse».



sólo puede ser de *objetos* particulares, que son captados por el sentido. Pero Santo Tomás agrega, no en el cuerpo del artículo, sino en una respuesta a las objeciones, una distinción muy importante: lo pasado puede ser, o un objeto conocido, o la operación de conocer. El objeto del intelecto es universal, y es indiferente al tiempo, por lo tanto del antes y el después, y consiguientemente de la memoria<sup>40</sup>. Pero el *acto* del intelecto no es universal, sino particular, y por lo tanto situable temporalmente. Lo que hace posible hablar de memoria intelectual, aún salvando el carácter de pretérito de la memoria:

«Pero por parte del acto, la preterición *per se* se puede entender también en el intelecto, como en el sentido. Porque el entender de nuestra alma es cierto acto particular, que existe en este o aquel tiempo, por lo que se dice que el hombre entiende hoy, ayer o mañana. Y esto no es contrario a la intelectualidad: porque este tipo de intelección, aunque sea algo particular, sin embargo es un acto inmaterial, como antes se ha dicho del intelecto; y por lo tanto, como el intelecto se entiende a sí mismo, aunque él sea un intelecto singular, igualmente entiende su propio entender, que es un acto singular, ya sea que exista en el pasado, en el presente o en el futuro. De este modo se salva la razón de memoria, en cuanto ésta versa sobre lo pretérito, en el intelecto, según que entiende que él antes ha entendido; pero no según que entiende lo pretérito, en cuanto es aquí y ahora»<sup>41</sup>.

Rescapitulando: Santo Tomás afirma la existencia de una memoria intelectiva, distinta y superior a la memoria sensitiva, por dos razones. Si hablamos de memoria en sentido amplio, se puede decir que la memoria intelectiva es la facultad de conservar las especies inteligibles, pero sin referencia al pasado, pues ello supone el conocimiento de un objeto singular situado en el tiempo, y el conocimiento de lo particular es propio de la parte sensitiva. Si, en cambio, se habla de memoria en sentido estricto, no como la simple capacidad de conservar las especies, sino también en cuanto concedora de lo pretérito, hay que distinguir: si lo pretérito es un *objeto*, no puede decirse que hay memoria intelectual,

<sup>40</sup> Sólo accidentalmente el tiempo afecta al intelecto. Sin embargo, en el intelecto se da una sucesión de intelecciones, cuya medida se puede llamar en cierto modo tiempo. Cfr. *Summ. theol.* I q. 85 a. 4 ad 1um: «Intellectus est supra tempus quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quandam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera. Et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit, VIII *super Gen. ad litt.*, quod *Deus movet creaturam spirituales per tempus*».

<sup>41</sup> *Ibid.*, I q. 79 a. 6 ad 2um: «Ex parte vero actus, praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu. Quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus, in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc vel heri vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati: quia huiusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectus dictum est; et ideo sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus, ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus vel in praeterito vel in praesenti vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc quod est praeteritorium, in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse: non autem secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic et nunc».

pues el objeto del intelecto es el ente universal, que es independiente de las determinaciones temporales; en este sentido sólo se puede aceptar la existencia de la memoria sensitiva. Si, en cambio, lo pretérito es el acto de conocimiento, se debe aceptar que existe una memoria intelectual, aún en este sentido más limitado, pues el intelecto se entiende a sí mismo, y sus actos, aunque estos sean singulares, y por lo tanto circunscritos temporalmente<sup>42</sup>.

De este modo, la memoria espiritual viene rahabilitada no sólo como capacidad retentiva, sino también como facultad de reconocimiento de nuestra identidad. Y no se trata aquí sólo de una identidad construída desde el exterior, de una agrupación o «complejo» de representaciones o de «identificaciones». Estamos aquí al nivel espiritual. El intelecto humano, por su inmaterialidad es transparente a sí mismo, y por lo tanto es capaz de reflexionar perfectamente sobre sí mismo.

Es aquí, decíamos, en esta memoria, que encontramos el fundamento más hondo de nuestra identidad. Detengámonos un poco en describirla. Santo Tomás dice que hay memoria intelectual en cuanto el intelecto posible conserva las especies, y, teniendo en cuenta la preterición que caracteriza la memoria, en cuanto entiende que antes entendió. Esto último supone que el intelecto conoce su propio acto singular de entender, que luego recuerda. Aunque, su objeto primero son las esencias de las cosas materiales. Esto lo afirma en modo explícito santo Tomás, en muchos lados<sup>43</sup>.

Pero, ¿cómo es que el intelecto puede conocer sus actos, siendo que éstos son particulares? ¿No es esto propio del sentido, pues el intelecto conoce sólo lo universal? No es así. Santo Tomás no es un pensador racionalista. La individualidad no es un estorbo para la inteligibilidad, sino sólo cuando el principio de esta individualidad es la materialidad, que implica deficiencia en el grado de actualidad necesario para que haya intelección.

«Nuestro intelecto no puede conocer en modo directo y primero lo singular en las cosas materiales. La razón de esto es que el principio de singularidad

---

<sup>42</sup> Se podría decir: de acuerdo, pero como el intelecto no accede a su objeto sino convirtiéndose al fantasma, esta memoria intelectual no actúa al menos independientemente de la memoria sensitiva. Puede ser, pero ello no quita que sea distinta, y que sea memoria en sentido propio, como el intelecto no deja de ser intelecto, aunque dependa en su operación de los fantasmas. Por otra parte, aquí importa aclarar que el sentido más profundo de la memoria se descubre en el orden sobrenatural. Es por ello que Santo Tomás se empeña en no negarla, lo que supondría ir contra una enorme tradición, con San Agustín a la cabeza. La experiencia cristiana, además, conduce a aceptar la existencia de la memoria, como atestigua la importancia enorme a ella asignada por los grandes místicos: San Buenaventura, el beato Ruysbroeck, Tauler, San Juan de la Cruz, San Ignacio de Loyola, etc. Recordemos un texto poco antes citado: la memoria conserva sea las especies recibidas a través del sentido, sea las especies infusas por un ser superior («intellectus immobiliter et inamisibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas»). La ciencia infusa es independiente de los fantasmas, porque no ha sido adquirida a través de ellos.

<sup>43</sup> Cfr. por ejemplo *Summ. theol.* I q. 87 a. 3c.

en las cosas materiales es la materia individual; pero nuestro intelecto, como antes se dijo, entiende abstrayendo la especie inteligible de esta materia. Lo que se abstrae de la materia individual, es universal. Por lo que nuestro intelecto directamente no conoce sino lo universal»<sup>44</sup>.

Lo singular no se opone a la inteligibilidad en cuanto es singular, sino en cuanto es material, porque nada se entiende sino inmaterialmente. Por esto, si hay algún singular inmaterial, como el intelecto, éste no es contrario a la inteligibilidad<sup>45</sup>.

No sólo se conoce y recuerda el acto de intelección, sino todo lo demás que inmaterialmente se encuentra en el espíritu, como las potencias y hábitos<sup>46</sup> (aunque a través de los actos), y el mismo acto de la voluntad:

«El acto de la voluntad no es otra cosa que una cierta inclinación consiguiente a una forma entendida, como el apetito natural es una inclinación consiguiente a una forma natural. Pero la inclinación de una cosa está en esa misma cosa al modo de esa cosa. Por lo que la inclinación natural está naturalmente en las cosas naturales; y la inclinación del apetito sensible está sensiblemente en ser que siente; y, en modo semejante, la inclinación inteligible, que es el acto de la voluntad, está inteligiblemente en el ser inteligente, como en su principio y sujeto propio. Por eso el Filósofo dice en III *De Anima*, que la voluntad está en la razón. Pero lo que está inteligiblemente en un ser inteligente, consecuentemente se debe decir que es entendido por éste. De aquí se sigue que el acto de voluntad es entendido por el intelecto, o en cuanto percibe<sup>47</sup> [*percipit*] que él quiere, o en cuanto uno conoce la naturaleza de su acto, y consiguientemente la naturaleza de su principio, que es un hábito o potencia»<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> *Summ. theol.* I q. 86 a. 1c: «Singulari in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis: intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ad huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium». Dice *directe*, porque indirectamente y como reflexionando sobre el fantasma, que es la raíz de la que abstrae su objeto, el intelecto alcanza el singular: «Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare: quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III *De anima*. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, *Socrates est homo*.

<sup>45</sup> *Ibid.*, I q. 86 a. 1 ad 3um: «Singulari non repugnat intelligibilitate in quantum est singulare, sed in quantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati». Cfr. *In II Sent.* d. 17 q. 2 a. 1c: «Nec oportet omne singulare esse intelligibile tantum in potentia, sicut patet de substantiis separatis, sed in illis quae individuantur per materiam, sicut sunt corporalia: sed species istae [se refiere a las del intelecto posible] individuantur per individuationem intellectus; unde non perdunt esse intelligibile in actu; sicut intelligere me intelligere, quamvis ipsum meum intelligere sit quaedam operatio singularis» (La cursiva es nuestra).

<sup>46</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 87 a. 2c.

<sup>47</sup> Cursiva nuestra.

<sup>48</sup> *Summ. theol.* I q. 87 a. 4c: «Sicut supra dictum est, actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Unde

El intelecto conoce los actos de la voluntad de dos modos: uno universalmente, entendiendo la naturaleza del acto, y otro, que es su base experimental, *percibiendo* el acto de la voluntad. Por eso, los actos de la voluntad se pueden recordar, y dice San Agustín que los afectos del alma están en la memoria<sup>49</sup>. La misma alma es de algún modo experimentada, según Santo Tomás. El alma se conoce de dos modos, como ya hemos dicho de la voluntad: universalmente o singularmente.

Nuestro intelecto no se conoce por su esencia, sino por su acto. Y esto de dos modos. De un primer modo, particularmente, según que Sócrates o Platón percibe que tiene alma intelectiva, porque *percibe* que él entiende. De otro modo, en universal, según que consideramos a partir del acto la naturaleza de la mente humana.<sup>50</sup>

Aquí nos interesa el conocimiento particular de la mente. La mente se conoce actualmente cuando opera. Cuando entiendo y cuando quiero, no sólo conozco experimentalmente mis actos particulares de entender y querer, sino que vivo y existo. Pero el fundamento de este conocimiento actual de la existencia del alma es la *autopresencia* de la mente, a causa de su inmaterialidad<sup>51</sup>.

Hay una diferencia entre estos dos tipos de conocimiento. Pues para tener el primer tipo de conocimiento de la mente, es suficiente la misma presencia de la mente, que es principio del acto a partir del cual la mente se percibe. Y por eso se dice que se conoce por su presencia. Pero para tener el segundo tipo de conocimiento de la mente, no alcanza su presencia, sino que se requiere una diligente y sutil investigación<sup>52</sup>. Esta

*inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quae est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subiecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in III De Anima, quod voluntas in ratione est. Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et in quantum aliquis percipit se velle; et in quantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia».*

<sup>49</sup> *Summ. theol.* I q. 87 a. 4 ad 3um: «Affectus animae non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora; neque per praesentiam ut in subiecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principii. Et ideo Augustinus dicit affectus animae esse in memoria per quasdam notiones».

<sup>50</sup> *Ibid.*, a. 1c: «Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex quod percipit se intelligere. Alio modo, in universaliter, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus».

<sup>51</sup> Cfr. el clásico A. GARDEIL, «La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après saint Thomas», en *Mélanges Thomistes. A l'occasion du VI<sup>e</sup> centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin* (Le Salchoir, Kain [Belgique]: J. Vrin., 1923), p. 220: «On le voit, dans cette analyse de la formation de la connaissance de l'âme par elle-même, la réflexion joue un rôle d'actualisateur de la conscience habituelle, mais c'est la connaissance habituelle qui finalement boucle le processus et donne à la conscience actuelle d'atteindre immédiatement, dont expérimentalement, non pas les phénomènes, mais la substance même de l'âme. Sans la conscience habituelle, l'âme rejoindrait sans doute le principe de ses actes par la réflexion actuelle, mais elle ne pourrait se saisir directement, s'expérimenter elle-même comme étant ce principe et dire: c'est moi qui pense».

<sup>52</sup> *Summ. theol.* I q. 87 a. 1c: «Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Se

presencia de la mente a sí misma, es llamada en otra parte por Santo Tomás «conocimiento habitual» o «noticia habitual». Así, se puede hablar de dos tipos de conocimiento experimental del alma: uno actual y uno habitual, como ya hemos insinuado:

«Por lo que respecta al primer tipo de conocimiento, se debe distinguir que algo puede ser conocido en modo actual o habitual. En referencia al conocimiento actual por el que alguien considera en acto que tiene alma, digo que el alma se conoce por sus actos; pues en esto alguien percibe que tiene alma y que vive y que es, porque percibe que él siente y entiende y ejerce otro tipo de operaciones vitales; por lo que dice el Filósofo en el libro IX de la *Ética Nicomaquea*: “Sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, y porque esto sentimos entendemos que somos”. Pero nadie percibe que entiende sino porque entiende algo, ya que primero está entender algo que entender que uno entiende; y por esto el alma llega a percibir actualmente que ella es porque entiende o siente. La mente, presente a sí misma habitualmente, no necesita una especie inteligible abstraída del fantasma para conocerse<sup>53</sup>, sino que ella misma hace las veces de especie inteligible, pues es luminosa de por sí<sup>54</sup>, y por lo tanto, basta un acto de intelección o de volición para que pase a percibirse a sí misma. Por eso, el conocimiento habitual, o presencia habitual, o noticia sui, es el fundamento de la percepción actual de la mente. Pero por lo que se refiere al conocimiento habitual, digo que el alma se ve por su propia esencia [*per essentiam suam se videt*], es decir, por lo mismo que su esencia está presente a sí mismo, es capaz de producir el acto de conocimiento de sí mismo [*est potens exire in actus cognitionis sui ipsius*];

---

ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio». El fundamento del conocimiento universal de la naturaleza de la mente se funda en la derivación de la luz intelectual a partir de la que juzgamos (intelecto agente) de la luz divina, que contiene las razones eternas de todas las cosas: «Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde et Augustinus dicit in IX de *Trin.*: *Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit unuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*». Cfr. *ibid.*, I q. 84 a. 5c: «Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in *Psalmo* 4, dicitur: *Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?* cui quaestioni Psalmista respondet dicens: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur».

<sup>53</sup> Esto lo dice el Angélico en modo explícito en *De verit.* q. 10 a. 8 ad 1um: «Ad primum igitur dicendum quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatis abstrahat, nec etiam potest habere habitualement notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae. Sed essentia sua sibi innata est ut non eam necesse habeat a phantasmatis acquirere, sicut nec materiae essentiae acquiruntur ab agente naturali sed solum eius forma quae ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit in *III De anima*; et ideo mens, antequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habitualement habet quae possit percipere se esse».

<sup>54</sup> Cfr. *In I Sent.* d. 3 q. 5 a. 1 ad 1um: «Ad esse habitus intellectivi duo concurrunt: scilicet species intelligibilis, et lumen intellectus agentis, quod facit eam intelligibilem in actu: unde si aliqua species esset quae in se haberet lumen, illud haberet rationem habitus, quantum pertinet ad hoc quod esset principium actus. Ita dico, quod quando ab anima cognoscitur aliquid quod est in ipsa non per sui similitudinem, sed per suam essentiam, ipsa essentia rei cognita est loco habitus. Unde dico, quod ipsa essentia animae, prout est nota a seipsa, habet rationem habitus. Et sumitur hic notitia materialiter pro re nota; et similiter est dicendum amore».

como alguien por tener el hábito de una ciencia, por la misma presencia del hábito es capaz de percibir lo que se contiene en ese hábito. Pero para que el alma perciba que ella es y que atienda a lo que en sí sucede, no se requiere ningún hábito, sino que para esto basta la sola esencia del alma que está presente a la mente [*sola essentia animae quae menti est praesens*]: pues de ella proceden los actos en los que actualmente ella misma se percibe»<sup>55</sup>.

La presencia habitual de la mente a sí misma, no sólo fundamenta la posibilidad de sentirse a sí misma, una vez actualizada, sino la misma posibilidad de conocerse como idéntica en las mutaciones. Ella, siempre está allí al alcance de sí misma, para reconocerse. Esta *notitia sui*, que es considerada por San Agustín como parte de la imagen de Dios en el alma junto a la *mens* y el *amor*, se puede decir que en cierto modo es conservada, como los hábitos de las especies propiamente dichos, también en la *memoria*, en cuanto está siempre presente (habitualmente) al intelecto, pronta a ser evocada<sup>56</sup>:

«Como demuestra San Agustín en XIV *de Trin.*, decimos que entendemos o amamos algo, tanto cuando lo pensamos, como cuando no lo pensamos. Pero cuando están sin pensamiento, pertenecen sólo a la memoria; la cual no es otra cosa que la retención habitual de la noticia y el amor»<sup>57</sup>.

La retención habitual de la noticia y el amor, se llama memoria<sup>58</sup>. Esto lo habíamos ya dicho anteriormente. Pero aquí se agrega el hecho de que se trata de la noticia y amor de sí habituales. De tal modo, la verdadera raíz de la propia identidad la encontramos en el espíritu, que siempre se acuerda de sí mismo (habitualmente), y que está pronto, por

<sup>55</sup> *De verit.* q. 10 a. 8c: «Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actuale cognitionem qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico quod prima cognoscitur per actus suos; in hoc enim aliquis se percipit animam habere et vivere et esse quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit Philosophus in IX *Ethicorum* "Sentimus autem quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus, et quia hoc sentimus intelligimus quoniam sumus". Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit vel sentit. Sed quantum ad habituale cognitionem sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in ipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur».

<sup>56</sup> Cfr. PSEUDO TOMÁS DE AQUINO, *De natura verbi intellectus* 1, n. 272: «Nascitur enim verbum nostrum ex noticia alicuius habitus apud memoriam nostram, quae nihil aliud est in hoc loco quam ipsa receptibilitas animae nostrae, in qua etiam tenet se, secundum Augustinum, etiam cum se non discernit, sed alia quae ab extra acquirit».

<sup>57</sup> *Summ. theol.* I q. 93 a. 7 ad 3um: «Sicut Augustinus probat XIV *de Trin.*, intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent; quae nihil aliud est, secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiae et amoris».

<sup>58</sup> Santo Tomás llama *memoria a)* la potencia memorativa, *b)* el acto de recordar, *c)* el hábito por el que se posee lo recordado y *d)* el objeto recordado.

lo mismo a reconocerse (actualmente), en todo momento, si no se interpone algún impedimento. La memoria sensible juega un rol subalterno y auxiliar.

Santo Tomás no habla de «el yo», como hace la psicología contemporánea. Y no lo hace porque yo designa la persona, el todo, y no una parte, como lo da a entender ese artículo *el* que se le antepone. Sin embargo, el Angélico consiente que a veces se llame *yo* aquello que en el hombre es principal: su intelecto o razón, que es lo que nos permite decir «yo»:

«Yo entonces, etc.: esto se debe entender de tal modo que aquí yo [ego] quiera decir la razón del hombre, que es lo principal en el hombre; por lo que parece que todo hombre sea su razón o su intelecto, como la ciudad parece ser quien la gobierna, de tal modo que lo que él hace, parece que lo hiciera toda la ciudad»<sup>59</sup>.

Olvidarse patológicamente de sí, como hemos dicho, supone no poder usar libremente el intelecto, pues nadie bien instalado en su mente puede negar la propia identidad:

«Nadie nunca erró en esto, de tal modo que no percibiera que él vive, cosa que pertenece al conocimiento por el cual uno singularmente conoce lo que sucede en su alma; según este conocimiento hemos dicho que el alma por su esencia se conoce en hábito. Pero muchos yerran en el conocimiento de la naturaleza específica del alma»<sup>60</sup>.

Para finalizar, agregamos que, seguramente, el hombre no termina de descubrir la propia identidad sino yendo por encima de su propio yo, al contemplar a partir del reflejo en su mente, en la memoria, inteligencia y voluntad<sup>61</sup>, al Creador, que está presente en todas las cosas por naturaleza, pero muy especialmente habita en la memoria por la gracia.

<sup>59</sup> *Super Epist. ad Romanos*, cap. 8, lect. 4, n. 14: «Ego autem etc., sic intelligendum est, ut ly ego pro ratione hominis intelligatur, quae est principale in homine; unde videtur unusquisque homo esse sua ratio vel suos intellectus, sicut civitas videtur esse rector civitatis, ita ut quod ille facit, civitas facere videatur». En otros lados, Santo Tomás dice *mente* en vez de razón o intelecto: cfr. *Summ. theol.* I-II q. 29 a. 4c: «Unumquodque enim maxime est id quod est principalis in ipso: unde civitas dicitur facere quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est ergo quod homo maxime est mens hominis». Siendo la mente el centro de la persona, las otras potencias le están subordinadas, y lo que ellas hacen se le puede atribuir como al principal agente: cfr. *In De sensu et sensato*, lect. 19, n. 287: «Considerandum autem est hic, quod ubicumque sint diversae potentiae ordinatae, inferior potentia comparatur ad superiorem per modum instrumenti, eo quod superior movet inferiorem. Actio autem attribuitur principali agenti per instrumentum, sicut dicimus quod artifex secat per serram».

<sup>60</sup> *De verit.* q. 10 a. 8 ad 2um: «Nullus unquam erravit in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis singulariter cognoscit quid in anima sua agatur; secundum quam cognitionem dictum est quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu. Sed error apud multos accidit circa cognitionem naturae ipsius animae in specie [...]».

<sup>61</sup> Para Santo Tomás la asignación de la imagen de la Trinidad en la mente, noticia y amor, es imperfecta. Nos asemejamos más a Dios cuando lo recordamos, conocemos y amamos actualmente. Por eso Santo Tomás no considera que como imagen de Dios la memoria, inteligencia y voluntad sean tres potencias; sino que, a partir de la noticia y amor habituales de la mente, que conforman la memoria, se pasa al conocimiento y amor actuales.

Actuando este conocimiento, en esta vida oscuro, la memoria supera el tiempo y se transforma en recuerdo de su origen y meta eternos. Pues la auténtica imagen de Dios se da en nosotros no en cuanto nos reconocemos, entendemos y amamos a nosotros mismos, sino en cuanto nuestro recuerdo, conocimiento y amor nos conducen de la imagen al original, es decir en cuanto se dirigen a Dios:

«La mente es conducida hacia algo doblemente: de un primer modo, directa e inmediatamente; de otro modo, indirecta y mediatamente, como cuando alguien, viendo la imagen de un hombre en el espejo, se dice que se dirige hacia el hombre mismo. Y por eso san Agustín dice en XIV *de Trin.* que *la mente se acuerda de sí, se entiende y se ama: si contemplamos esto, contemplamos una trinidad; ciertamente, todavía no a Dios, pero ya la imagen de Dios.* Y esto sucede, no porque la mente se dirija hacia sí misma en absoluto, sino en cuanto por este medio puede después dirigirse hacia Dios»<sup>62</sup>.

El hombre no encuentra su fundamento más profundo y definitivo, sino pasando a través del olvido de sí.<sup>63</sup> No se trata aquí del olvido patológico, del que se hunde en la vida sensual, sino el olvido de la creatura por una operación supereminente, para recuperarse en Dios. Es sólo a través de este olvido que mirándose, no es a sí mismo, sino a Dios a quien contempla. Dice San Juan de la Cruz, tan afín a nuestro santo: «Quedéme, y olvidéme, el rostro recliné sobre el amado» (*Noche oscura*, 8); pues la suma felicidad es ésta:

«Olvido de lo creado,  
memoria del Criador,  
atención a lo interior  
y estarse amando al Amado».

Roma.



<sup>62</sup> *Summ. theol.* I q. 93 a. 8c: «Fertur autem in aliquid mens dupliciter: uno modo, directe et immediate; alio modo, indirecte et mediate, sicut cum aliquis, videndo imaginem hominis in speculo, dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit, in XIV *de Trin.*, quod *mens meminit sui, intelligit se, et diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei.* Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum; ut patet per auctoritatem supra inductam».

<sup>63</sup> En la oración, dice Santo Tomás, uno puede estar tan concentrado en Dios que se olvide totalmente de todo lo demás: cfr. *Summ. theol.* II-II q. 83 a. 13c: «Tertius autem effectus orationis est quem praesentialiter efficit, scilicet quaedam spiritualis reflectio mentis. Et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio [...] Et quandoque intantum abundat haec intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam omnium aliorum mens obliviscatur, sicut dicit Hugo de Sancto Victore».



BEATRIZ E. REYES ORIBE  
*Universidad Fasta*

## ¿Elegimos a Dios?

### **Acercas de la no elección del fin último en concreto según Tomás de Aquino<sup>1</sup>**

«No me habéis elegido vosotros a Mí,  
sino que Yo os elegí a vosotros».

*Jn.* 15:16.

«Amor, qui maxime voluntarius est,  
necessarius est».

TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.* d. 15  
q. 4 a. 1 q1a. 3a ad 1um.

### **Introducción**

La tesis de Tomás de Aquino de que el fin último en concreto no es elegible, y de que, menos aún, Dios como verdadero fin último del hombre es objeto de elección, está definitivamente fuera de moda. Es una provocación para el hombre contemporáneo que carga todavía con la pretensión de autonomía del hombre «moderno». Precisamente por eso Tomás de Aquino como maestro realista tiene algo para decir al hombre actual<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Este trabajo había sido escrito para *Vida eterna llena de sentido* II, en homenaje a Emilio Komar. Es parte de un estudio sobre la voluntas ut natura en Tomás de Aquino comenzado con el mismo Dr. Komar y continuado con el Dr. A. Berro. Agradezco a este último su paciente lectura y sus sugerencias.

<sup>2</sup> Por otra parte, si alguien sostiene la posibilidad de elegir el fin último concreto, no necesita recurrir a Santo Tomás. Podría buscar en Escoto u Ockham su maestro medieval. Cfr. G. de Ockham, *I Sent.* d. 1 q. 6 M y P; *IV Sent.* q. 2 E; *IV Sent.* q. 14 D La libertad humana se extiende a cualquier objeto, fin, medios, *in communi*, en concreto. La libertad divina también; y como Dios es omnipotente, puede mandar libremente que el hombre lo odie libremente, tanto en la tierra como en el cielo; acto que sería meritorio según Ockham, porque sería libre y coincidiría con el mandato libre de Dios. Duns Escoto, antecedente de Ockham, descarta la prima-

Por otra parte, Emilio Komar nos ha enseñado siempre, siguiendo a Tomás, que la voluntad no se mueve si no es atraída primero por el bien. La voluntad antes de ser «efectiva» es «afectiva», y por eso carece de energía para elegir o ejecutar un acto cuando no hay un bien absoluto que la atraiga. Esa voluntad a-fectiva es primero y fundamentalmente *voluntas ut natura*. Es ella la que mueve a la elección. Si no hay algo visto, contemplado y que atrae como absoluto, por su valor, la voluntad no tiene fundamento para elegir o fuerza para ejecutar.

Dividiremos este artículo en dos partes: primero estudiaremos cómo no hay elección del fin último en concreto para Tomás de Aquino; segundo, cómo la libertad de ejercicio se extiende a todos los actos de la voluntad humana. Esta segunda parte será necesariamente breve, dado que sobre este tema es mucho lo que se ha escrito con más suficiencia. Nuestro objetivo es dejar a salvo la libertad de la voluntad.

#### **A. El fin último en concreto no es objeto de elección, según Tomás de Aquino**

Nosotros nos proponemos estudiar cómo trató esta cuestión Tomás de Aquino directamente, sin polemizar con los autores que sostienen otra posición, aunque oportunamente los mencionemos<sup>3</sup>.

Conviene dividir el tema de este modo: primero, estudiar brevemente el fin último para Tomás; luego cuáles son los actos que, según Tomás, pertenecen a la voluntad, qué relación hay entre ellos y cuál es su objeto; finalmente, considerar la relación entre elección y contingencia, y si puede haber una elección fundamental o del fin último en concreto.

#### *El fin último*

El fin último<sup>4</sup> es uno para todo el universo, uno para todos los hombres y uno en la vida de cada hombre. No podría ser de otro modo, porque el fin último es una causa primera en el orden operativo, que como tal puede tener causas subordinadas, pero ninguna del mis-

---

cía del objeto amable respecto al acto de la voluntad, porque descarta, en general, que el objeto de un acto sea su distintivo formal; es sólo su término extrínseco (*Quodl. XIII*, nn. 92-93). Por esto niega que la voluntad quiera necesariamente el objeto beatificante *aunque esté en su presencia*. La única necesidad que hay en la voluntad y que se compagina con la libertad, es la de poner algún acto libre. (*Quodl. XVI*).

<sup>3</sup> Sobre este tema se han suscitado polémicas dentro del tomismo, como puede verse reflejado en T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad* (Pamplona: EUNSA, 1985); y en G. SOAJE RAMOS, «¿Hubo cambios importantes en la doctrina de Tomás de Aquino sobre la libertad humana», en AA.VV., *Razón y libertad* (Madrid: Rialp, 1990).

<sup>4</sup> Tomás trata este tema principalmente en la *Summ. theol.* I-II qq. 1-5. Primero trata del fin último en general, luego del fin último objetivo, tercero del formal, cuarto del estado de bienaventuranza y finalmente de la consecución.

mo rango. La unidad del fin se da tanto desde el punto de vista objetivo como subjetivo o formal. Por otra parte la unidad del fin está en correspondencia con la unidad sustancial de los entes.

Desde el punto de vista objetivo el fin último es Dios, fin de todo apetito y operación de los entes del universo y del hombre. Desde el punto de vista formal el fin es la perfección de la naturaleza de cada ente que alcanza a través de operaciones; en el caso del hombre, la perfección, llamada bienaventuranza o felicidad, está en la operación más perfecta de la potencia más perfecta: en la contemplación del *intellectus*.<sup>5</sup> Ambos aspectos —objetivo y subjetivo— están intrínsecamente unidos; si el objeto de la bienaventuranza es Dios y el sujeto el hombre que contempla, evidentemente la perfección humana, su felicidad estará en la visión de Dios, que es por su parte lo contemplable óptimo, lo más perfecto.

La visión o contemplación de Dios redundará en el gozo de la voluntad o *gaudium de veritate*<sup>6</sup> y en otros bienes, los cuales conocemos por revelación (la participación corpórea a partir de la resurrección, por ejemplo).

La voluntad ama sobre todo el fin; ¿por qué entonces no es ella la que alcanza el fin? Porque la voluntad es un apetito racional y como tal necesita ser movida por su objeto<sup>7</sup>. Esta moción y causación es *real*, no metafórica<sup>8</sup>, aunque no sea por modo de causa eficiente, sino final y formal<sup>9</sup>. Además el objeto lo tiene presente la inteligencia. La voluntad

<sup>5</sup> El perfeccionamiento de los entes se da a través de sus operaciones, es decir es accidental, dado que a nivel sustancial el único cambio posible que puede acaecerles es la corrupción o la muerte. Por lo mismo sus operaciones siguen a la naturaleza. El hombre alcanza su perfección por la operación más perfecta de su capacidad más perfecta; pero ese perfeccionamiento alcanza a todo el hombre en la medida en que todas las potencias están virtualmente contenidas en el alma racional que es una y simple y que todas las potencias participan en la búsqueda del fin movidas por la voluntad. Tomás dice que la voluntad mueve a buscar el fin, la inteligencia lo alcanza y la voluntad lo goza en la intención y una vez alcanzado.

<sup>6</sup> *Summ. theol.* I-II q. 3 a. 4c; *De verit.* q. 14 a. 2c; *Comp.theol.* 2, 9.

<sup>7</sup> *Summ. theol.* I q. 105 a. 4c.

<sup>8</sup> Como plantea Fabro en «Orizzontalità e verticalità della libertà»: *Angelicum* 48 (1971) 321-323. El mismo Escoto plantea que la opinión que sostiene que la moción del objeto/fin es metafórica, porque si no sería un hacer (en lugar de *actio*, sería *factio*: cfr. ARISTÓTELES, *De generat. et corrupt.* 324 b 15), es errónea. Prefiere distinguir el fin que está fuera del alma, que no mueve a la voluntad, del objeto que está dentro del alma, y así mueve eficientemente. Con la salvedad de que la voluntad conserva la causalidad principal y el objeto concurre como causa menos principal. Vide *Ordin. II* d. 25 q. 1 n. 18-19, 38-39, 97, 69 (ed. Vat. 19,1993). Escoto todavía relaciona, como se puede ver leyendo su obra, la teología trinitaria con la antropología, y esto le pone ciertos límites a su «voluntarismo» incipiente. Sería imposible que el Verbo, segunda Persona de la Ssma. Trinidad, quedase disminuido. Cfr. *Ordin. II* d. 25 q. 1, nn. 75-77 (ed. Vat. 19,1993).

<sup>9</sup> Esta cuestión tiene especial relevancia para entender el papel de la inteligencia respecto de la voluntad en Tomás. La voluntad sin la inteligencia tiene apetito natural como cualquier otra potencia humana, pero ese apetito no es elícito y menos aun, libre. Sólo puede haber apetito elícito de la voluntad, si hay un conocimiento racional o intelectual, porque la voluntad es apetito racional. La libertad tiene como causa la razón y como sujeto la voluntad; es decir, que la voluntad es libre en la medida en que es afectada por la razón («[...] radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa est ratio» [*Summ. theol.* I q.17 a. 1ad 2um]. «Voluntas

no puede hacer presente el fin, puede buscarlo y puede gozarlo. La presencia del fin depende fundamentalmente del objeto mismo, y éste puede ser contemplado por la inteligencia para el gozo de la voluntad. En realidad, es en este punto donde más claramente se ve la importancia del objeto. Porque se trata de un objeto real el fin tiene que ser contemplado para poder ser gozado. Si no fuese así, cada uno proyectaría, pensaría, imaginaría, elegiría un fin; pero la consecuencia sería obviamente la falta de gozo real. Como el fin es un objeto real, sólo puede ser amado y gozado si se lo conoce y se lo ve, si se está en su presencia<sup>10</sup>. La voluntad ama sobre todo el fin porque está en su naturaleza y el *intellectus* se lo presenta. El *intellectus* recibe de las cosas creadas o recibe de Dios su objeto; si consideramos los fines próximos, su conocimiento vendrá de las cosas creadas, incluida la propia naturaleza humana con sus inclinaciones; si se trata del fin último, dado que es la contemplación de la misma naturaleza divina, sólo puede recibirse, de modo perfecto, de Dios. De modo imperfecto lo conoce naturalmente el hombre.

Hemos dicho que el fin último se caracteriza por su unidad: cada hombre puede tender solamente a un fin como último. Pero esto plantea un problema: el hombre tiene un fin real que no siempre consigue. En este último caso Tomás niega que la vida de ese hombre tenga unidad total. La condenación en lenguaje teológico, la frustración son la expresión del desorden interior y de la división, aun cuando el perverso, el que se aparta del verdadero fin, ponga libremente<sup>11</sup> todos sus esfuerzos en otra dirección. Esto significa que el perverso en realidad tiene su voluntad dividida, nunca todo su querer se dirige completamente al fin perverso. En realidad habría que decir, incluso, que aquél que se condena no llega al verdadero fin porque para él el fin perverso es el que experimenta como propio en la medida en que le proporciona un gozo parcial. Todo esto nos muestra el lugar que ocupa para Tomás el apetito natural como tendencia de la naturaleza humana a su perfección. Si al hombre le fuese posible inventarse un fin y tender absolutamente, con todo su ser a ese invento; entonces no sería un hombre. ¿Sería Dios? Tampoco. Según Tomás Dios se ama a sí mismo necesariamente. En la metafísica de Tomás no sería; no hay nada en el universo que se cree a sí mismo y Dios es increado; por lo mismo no hay nada

---

est in ratione»). Por eso mismo los que carecen del uso de razón, no son libres. El menosprecio del papel del objeto y, en consecuencia, de la razón, tiene un comienzo fuerte en Escoto, como en nota anterior señalamos. Además, el problema, entendido como incapacidad de la razón, potencia para guiar o iluminar a la voluntad, aparece en forma acuciante —y no es resuelto— en la Segunda Escolástica, en particular en F. Suárez. Vid. S. CASTAÑO, «Voluntad, racionalidad práctica y acto de imperio en F. Suárez», pro-manuscrito.

<sup>10</sup> *In IV Sent.* d. 49 q. 1 a. 1 q1a 2c: «[...] ultimus finis quasi exterior humanae voluntatis sit Deus [...] ille actus erit ultimus finis interior quo primo hoc modo se habebit ad Deum, ut voluntas quietetur in ipso. Haec autem est visio Dei secundum intellectum, quia per hanc fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum».

<sup>11</sup> Veremos en la parte B cómo puede entenderse este «libremente».

que pueda darse su naturaleza y con ella su fin. Por el contrario, Dios crea el universo y le da a cada ente su naturaleza y su fin<sup>12</sup>.

*El fin que nos atrae es semejante a nosotros*

Cuando Tomás y Aristóteles<sup>13</sup> hablan de los diversos tipos de vida y por lo tanto de los diversos fines a los que se puede tender de hecho (placer, honor, dinero, etc.), no dicen que se elija ese fin, dado que

a) El fin es lo primero en lo operable y si fuese elegido, no sería primero.

b) El fin es lo que atrae absolutamente, aunque no sea el fin verdadero, sino sólo una apariencia.

c) Y atrae según lo que uno es<sup>14</sup>.

«Lo que uno es» se entiende: a) por naturaleza primero y siempre (inclinaciones naturales, que son siempre buenas porque se siguen de la misma naturaleza humana y porque vienen del Creador); b) por disposiciones y hábitos adquiridos (virtudes o vicios) o infusos: «[...] Alguien tiene recta estimación sobre el fin por hábito de virtud moral, porque [...] tal cual uno es, tal le parece el fin»<sup>15</sup>. También la gracia como hábito entitativo produce la semejanza divina: «[...] la gracia que hace grato es una cierta forma en el hombre por la cual se ordena al fin último, que es Dios. A través de la gracia entonces el hombre consigue la semejanza divina. Pero la semejanza es la causa de la dilección: pues todo lo semejante ama a lo que es semejante a sí mismo. Entonces, a través de la gracia el hombre es hecho amante de Dios»<sup>16</sup>.

d) Al comienzo de la vida y a partir del uso de razón el hombre ya puede tener experiencia de lo que le atrae, lo placentero, ser apreciado por otros, saber, etc. Todo esto tiene que ver con las inclinaciones naturales. Y coincide con los fines a los que se entregan de hecho los hombres: placer, honor, poder, sabiduría, etc. Por otro lado Tomás afirma la existencia de un hábito operativo presente en la razón de todos los hombres: la *synderesis*. Por dicho hábito conocemos con certeza e inmutablemente los primeros principios práctico-morales, dado que el *intellectus* capta las inclinaciones de la naturaleza humana como buenas

<sup>12</sup> Por otra parte, los intentos de otorgarle a la voluntad autonomía con respecto a la naturaleza, sólo conducen a asimilarla a la razón práctica. Cfr. M. GARCÍA MORENTE, *La filosofía de Kant* (Madrid, 1917), p. 245.

<sup>13</sup> Cfr. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 2, passim; ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* I 5: 1095 b 15 - 1096 a 10.

<sup>14</sup> *Ethic. Nicom.* I 5: 1095 b 15.

<sup>15</sup> «[...] De fine autem habet aliquis rectam aestimationem per habitum virtutis moralis, quia [...] qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei» (*De virt. card.* a. 2c). Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 58 a. 5c.

<sup>16</sup> *Summ. c. Gent.* III 151, n. 5: «[...] gratia gratum faciens est forma quaedam in homine per quam ordinatur ad ultimum finem, qui Deus est. Per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur. Similitudo autem est dilectionis causa: omne enim simile diligit sibi simile. Per gratiam ergo homo efficitur Dei dilector».

de seguir y sus fines como buenos de realizar. Ahora bien, no hay ningún principio que mande «sé feliz», o «sé bienaventurado»; pero sí hay una inclinación a buscar la verdad sobre Dios, acorde con la racionalidad de la naturaleza humana, y esto es parte de la ley natural<sup>17</sup>. Las inclinaciones cuyo conocimiento depende del desarrollo orgánico, pueden no ser conocidas al comienzo de la vida, pero desde la infancia sabemos que es bueno buscar la verdad porque la inteligencia es una facultad espiritual, y sabemos que hay que hacer el bien porque la voluntad también lo es. Si no fuese así, sería imposible plantear que desde el uso de razón el hombre puede ordenarse o no al verdadero fin<sup>18</sup>, pues para ordenarse debe conocerlo. El hombre cuenta con la *synderesis*, que es un hábito natural. En definitiva los hombres cuando nos entregamos al placer o a otros fines, nos desviamos del verdadero fin que en realidad conocemos (puesto que, si no lo conociésemos no seríamos culpables). Tomás no dice que el hombre al comienzo de la vida<sup>19</sup> conozca perfectamente su fin, sino que de alguna manera lo conoce; imperfectamente sí, pero no de manera indeterminada, como si se tratase de un concepto vacío. Además, y esto es fundamental para Tomás, está el don gratuito de la gracia, que engendra la fe, que hace conocer con certeza el fin verdadero (no en plena luz, pero sí dónde está), la esperanza y la caridad, por la cual amamos el fin objetivo —o sea, Dios—, nos ordenamos a él y somos capaces de elegir los medios que a él llevan. En la *Summa contra Gentiles* Tomás aclara algo muy importante: el fin último no puede ser indeterminado, indefinido; lo cual se ve en que mientras más cerca se está de él, más vehemente es la tendencia. Si el fin no fuese algo determinado la cercanía nos dejaría indiferentes<sup>20</sup>. Mientras más próximos estamos de obtener el fin, más vehemente es la tendencia, porque se ve mejor el fin y la voluntad tiende con más fuerza hacia él. Esto sucede con respecto a fines intermedios y con respecto al fin último. Aquí está la importancia del *velle*, que da su energía a la intención y la elección. Por el contrario, el vacío, el sin sentido de la vida, lo experimentamos al apartarnos del verdadero fin.<sup>21</sup> Por supuesto que al co-

<sup>17</sup> *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2c.

<sup>18</sup> *Summ. theol.* I-II q. 89 a. 6c. Sobre este texto volveremos en la parte B.

<sup>19</sup> *De malo* q. 7 a. 10 ad 9um; ad 8um; y q. 5 a. 2 ad 8um.

<sup>20</sup> *Summ. c. Gent.* III 25, amplius 3.

<sup>21</sup> Además, los fines últimos a los que pueden tender los hombres no son, en realidad, más que dos: uno mismo o Dios. En todo fin que no es Dios hay un falso amor a sí mismo. El que vive para el placer, vive para sí mismo; el que vive para el honor, vive para sí, y lo mismo puede decirse con respecto a cualquier otro fin. El fin en estos casos es uno mismo, buscado con un falso amor. El verdadero amor a sí mismo pasa por amar la propia perfección, y esta no puede ser hallada sin Dios, que es la causa del ente y la causa de su perfección. Ese falso amor a sí mismo es incluso antinatural, dado que según Tomás todas las criaturas aman más a Dios, su Causa, que a sí mismas. Esto significa que, en definitiva, solamente hay dos fines posibles para el ser humano: Dios o uno mismo; con la salvedad de que el que se busca a sí mismo escapa de su deseo más profundo, pierde su posibilidad de realización y desde el punto de vista teológico, se condena. Cfr. *Summ. theol.* I q. 60 a. 5c, ad 1um, 4um y 5um.

mienzo de la vida estamos lejos del fin último, de manera que su conocimiento es imperfecto.

¿Por qué ponemos la inclinación a buscar la verdad en relación con el fin último? Porque Santo Tomás toma esta inclinación de la naturaleza humana como base para afirmar la capacidad del hombre de buscar a Dios como la verdad última (o primera, según si se trata de un orden gnoseológico u ontológico), la causa última de todo lo que el hombre desea saber. Tomás apoyándose en esta inclinación afirma que el hombre desea naturalmente ver a Dios:

«[...] El hombre desea naturalmente conocer la primera causa como último fin. Pero la primera causa de todo es Dios. Entonces conocer a Dios es el último fin del hombre»<sup>22</sup>.

El hombre desea naturalmente conocer las causas de todas las cosas y fundamentalmente la causa primera. Si el hombre no llega a la verdad, no llega al último fin y por lo tanto tampoco su voluntad puede gozar plenamente. Recordemos que la voluntad recoge en sí los fines de todas las potencias del alma y de todo el hombre.

e) Dado que el hombre es un ser compuesto y complejo, necesita un orden de sus partes; en la medida en que ese orden no viene con la naturaleza más que esbozado, el ser humano tiene que ordenarse él mismo con ayuda de sus educadores (que en la primera parte de la vida cumplen un rol fundamental a la hora de la valoración de cada uno de los aspectos de la naturaleza humana) y la gracia de Dios. En la ausencia de orden en el comienzo de la vida hay que ver la influencia del pecado original. Este implica una desarmonía entre los distintos aspectos de la naturaleza humana. Esta cuestión no debe ser olvidada en su relación con este tema. Tomás de Aquino le da importancia, lo cual se ve en que distingue un querer simple de un querer *simpliciter* en el ámbito de las inclinaciones naturales, no en el del fin último:

«[...] la voluntad *simpliciter* del hombre es la voluntad racional, pues queremos absolutamente lo que queremos según una razón deliberada. Pero lo que queremos [...] según el movimiento de la voluntad simple, que se considera *ut natura*, no lo queremos *simpliciter*, sino *secundum quid*, a saber, si no se encuentra algún impedimento por la deliberación de la razón»<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> «[...] Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum» (*Summ. c. Gent.* III 25, amplius 2).

<sup>23</sup> «[...] voluntas autem simpliciter hominis est voluntas rationis, hoc enim absolute volumus quod secundum deliberatam rationem volumus. Illud autem quod volumus [...] secundum motum voluntatis simplicis, quae consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid, scilicet, si aliud non obsistat quod per deliberationem rationis invenitur» (*Summ. theol.* III q. 21 a. 4c).

Para ejemplificar esta situación, podemos imaginar una madre o un padre de familia que ante un peligro arriesgan su vida para salvar la de su hijo; o la de Cristo que acepta su pasión y muerte para realizar la voluntad divina. No porque la propia vida e integridad física no sea valiosa en sí misma, sino porque el fin último, el bien perfecto lo reclama. En términos subjetivos: la madre no podría ser feliz si pudo salvar a su hijo y no lo hizo. En términos objetivos: se ha distanciado del bien perfecto, se ha apartado de Dios.<sup>24</sup>

f) Solamente la tendencia al fin último (en el plano natural) como tendencia a la felicidad o al bien perfecto carece de la necesidad de una virtud ordenadora o incluso de un hábito. Basta que el intelecto muestre un bien absoluto a la voluntad, para que ésta, que tiene un apetito natural del fin, del bien absoluto, lo quiera de modo también absoluto. Por eso es que dicha tendencia al fin no cambia por el pecado. El hombre sigue tendiendo a la perfección y queriéndola, aunque no esté ordenado según ella (orden que se sigue de las virtudes morales y teológicas):

«[...] A esto está el hombre obligado naturalmente, a preocuparse en primer lugar de su salvación; [...] Pues el fin último naturalmente es objeto del apetito, como los primeros principios naturalmente son objeto de la aprehensión; así pues, todos los deseos presuponen el deseo del último fin»<sup>25</sup>.

En el plano sobrenatural es la caridad la que dirige al verdadero fin último conocido por la fe:

«[...] La caridad no está en la voluntad según la razón del libre albedrío, cuyo acto es elegir, pues la elección es de aquellas cosas que son para el fin, la voluntad-acto empero es del mismo fin [...] En consecuencia, la caridad cuyo objeto es el fin último, debe decirse más que está en la voluntad-acto, que en el libre albedrío»<sup>26</sup>.

En este otro texto aparece claramente que para Tomás no hay elección del fin último, ni siquiera en el ámbito de la virtud de la caridad. Aunque la caridad a partir del uso de razón requiera el libre albedrío para ordenar la propia vida según Dios<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Se puede recordar aquí también que el hombre perdió como consecuencia del pecado original la justicia original, que consistía en el ordenamiento de las cuatro potencias del alma en las que puede haber virtud moral. De allí en más el hombre nace sólo con inclinaciones naturales y con algunas disposiciones individuales que favorecen o entorpecen la virtud.

<sup>25</sup> «[...] ad hoc est homo naturali lege obligatus, ut primo sit sollicitus de sua salute [...] Ultimus enim finis naturaliter cadit in appetitu, sicut prima principia naturaliter cadunt in apprehensione; sic enim omnia desideria, praesupponunt desiderium ultimi finis» (*De malo* q. 7 a. 10 ad 9um). Cfr. *In II Sent.* d. 42 q. 1 a. 5 ad 7um; *De malo* q. 5 a. 2 ad 8um; q. 7 a. 10 ad 8um.

<sup>26</sup> «[...] caritas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cuius actus est eligere, electio enim est eorum quae sunt ad finem, voluntas autem est ipsius finis [...] Unde caritas, cuius obiectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio» (*Summ. theol.* II-II q. 24 a. 1 ad 3um).

<sup>27</sup> Sobre esto volveremos en la parte B.



g) Los fines de las inclinaciones naturales pueden requerir una elección en situaciones extremas (la condición que hace existir estas situaciones es la realidad del pecado o del mal moral) El hombre se puede ver obligado a elegir entre su vida o la vida de su hijo; entre un buen pasar económico o una vida dedicada al estudio, entre el honor de la patria o la vida propia y hasta la de un hijo. Pero estas posibilidades siempre se dan en vista del fin último<sup>28</sup>.

### *Fin último* in communi y en concreto

Tomando en cuenta lo sostenido por algunos autores<sup>29</sup>, es necesario aclarar que el Doctor Común nunca distinguió entre fin último formal o abstracto y fin último material o concreto. Tomás distingue un aspecto formal, al que se puede llamar subjetivo, que, como arriba señalamos, es la perfección o felicidad o beatitud participada; es formal porque consiste en una forma o perfección o acto del hombre en tanto participa de la actualidad de un objeto, que es el aspecto objetivo o esencia de la bienaventuranza. Ambos aspectos se pueden considerar *in communi* o en concreto. No hay, una coincidencia entre fin formal e *in communi*, y entre fin objetivo y en concreto.

Además, lo abstracto no es algo vacío o «formal» en sentido moderno, sino algo que tiene contenido tomado, separado de las cosas, que es real porque es recibido de la realidad. Esto es válido para una quiddidad cualquiera o para un número o, en este caso especialmente, para cualquiera de los trascendentales. El concepto de ente, por ejemplo, es abstracto, pero está pleno de contenido, el que le dan los entes reales de donde se generó; lo mismo sucede con el concepto de bien, es un concepto primero y como concepto es abstracto: tomado de, separado de la realidad conocida; pero son las cosas las que son buenas y por eso tengo dicha noción. Abstracto alude simplemente a un proceso por el cual se obtiene una noción. En una filosofía realista lo universal o *in communi* no puede entenderse jamás como vacío de contenido. Por otra parte, la forma es acto; es más, la forma es el acto por el que se reci-

<sup>28</sup> La persona humana no es fin último, sino que tiene un fin último. Es decir, puede la persona ser fin del amor de otro, puede ser fin de lo infrahumano, siempre en el sentido de fines próximos; pero nunca fin último. Solamente Dios puede ser fin último del hombre y del universo, en la medida en que también es su causa eficiente. En este sentido Tomás llega a distinguir la operación por la que se alcanza el fin, como fin subjetivo e interior, del fin último como objeto real exterior que atrae a la voluntad y que puede ser tenido por el intelecto. Es el objeto el fin verdaderamente último. Ni el ver, ni el gozar de la visión divina son lo último, sino lo que se ve, o sea Dios mismo. *In IV Sent* d. 49 q. 1 a. 1 q1a 1a c: «Finis autem ultimus hominis potest accipi duplex: unus in ipso, et alius extra ipsum [...] In ipso, sicut operatio [...] Finis vero extra ipsum, ad quod per suam operationem pertingit».

<sup>29</sup> Cfr. M. GIGANTE, «Thelesis e boulesis in S. Tommaso»: *Asprenas* 26 (1979); ID., «Egemonia etica del fine ultimo in S. Tommaso» *Ibid.* 27 (1980); A. GIANNATIEMPO, «Sul primato trascendentale della volontà in S. Tommaso»: *Divus Thomas* (Plac.) 74 (1971); C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, tr. J. Redo Llopert y V. Peral Domínguez (Madrid: Rialp, 1977); e ID., «Orizzontalità e verticalità della libertà»: *Angelicum* 48 (1971) fasc. 2-3.

be o participa el ser; no podría pensarse en algo más pleno de contenido. La materia es potencia y como tal, indeterminada.

El *bonum in communi* como objeto formal de la voluntad no es una especie de categoría kantiana que debe ser llenada por contenido experiencial. No es un casillero vacío que requiriese la elección de un contenido para llenarlo. Lo mismo sucede con la felicidad *in communi*; su noción es la de la máxima perfección, no una silla vacía que aguarda al final del camino. Al contrario, la experiencia de lo bueno es el alimento de la noción, que se va haciendo más perfecta cuanto más bienes conocemos o cuanto más perfectos son esos bienes. Por eso es que Aristóteles y Tomás relacionaban la búsqueda del fin con algo ya participado en nosotros por las virtudes morales y teologales. La posesión de virtudes requiere de la inserción del hombre en diversas comunidades, desde la familia hasta la Iglesia, que sostienen en la adquisición de las virtudes, reforzando las inclinaciones naturales del hombre y ayudándolo a superar las heridas que el pecado original o los pecados personales van dejando en él. De ahí también la importancia que tienen en la educación los modelos, porque al identificarse con el modelo se busca lo mismo que busca él<sup>30</sup>.

Cuando Tomás explica la causa de la libertad juega con dos temas: el *bonum in communi* o sea, la razón de bien que se halla en todas las cosas, y el fin de la voluntad: el bien universal o común. El argumento es el mismo: en todos los bienes se encuentra la razón de bien (universal por predicación): la apetibilidad; entonces, la voluntad permanece libre frente a ellos. No se trata solamente de elección aquí, sino de cualquier acto de la voluntad.

Además, usando el argumento del bien común, dice Tomás que en la medida en que el fin es el bien universal, el bien perfectísimo, ningún bien particular puede satisfacer plenamente a la voluntad. Sin embargo, el bien universal o común (universal por participación), que es Dios, está participado realmente en todas las cosas. Y por eso también, si las amamos de modo ordenado, nos conducen al fin<sup>31</sup>.

El argumento es el mismo, aunque no sea lo mismo la razón de bien que el bien universal. Sin embargo, el último fundamento de por qué encontramos buenas a las cosas y, entonces, descubrimos la noción de bien, es el bien universal. Y que dicha noción sea abstracta, como ya dijimos, sólo indica el modo en que llegó a nuestra mente: a partir de las cosas<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Los padres, los maestros, gobernantes, etc., son modelos naturales del hombre. Como no hay ningún hombre máximamente perfecto después del pecado original, Dios mismo se encarnó: Cristo es el hombre perfecto, modelo para todo hombre, camino para todo hombre.

<sup>31</sup> Cfr. por ejemplo: *Summ. c. Gent.* I 89, n. 12; *Summ. theol.* I q. 60 a. 5c; I q. 105 a. 4c; I-II q. 2 a. 8c y q. 9 a. 6c.

<sup>32</sup> Cfr. A. BERRO, «La *acceptio a rebus* como condición del espíritu creado»: *Sapientia* 53 (1998); e ID., «El *intuitus intellectus* en S. Tomás», en *Vida llena de sentido* (Buenos Aires: Fundación BankBoston, 1999).

### *Naturaleza y objeto de la voluntad-potencia*

Tomás caracteriza a la voluntad como un apetito, es decir como una potencia pasiva que es movida por su objeto. Este objeto es el bien conocido por la inteligencia. Cuando la voluntad mueve, es decir se comporta como potencia activa, lo hace porque antes fue movida por el bien aprehendido. Al decir «antes» señalamos que se trata de una prioridad ontológica, no meramente cronológica, porque el objeto es aquello para lo que la potencia «ha nacido»:

«[...] la potencia apetitiva es potencia pasiva, la cual ha nacido para ser movida por lo aprehendido: por lo tanto, lo apetecible aprehendido es lo que mueve sin ser movido, el apetito por su lado es lo que mueve siendo movido»<sup>33</sup>.

El objeto de la voluntad es el bien y el fin, a esto tiende naturalmente; pero para que pueda tender elícitamente, tanto el bien como el fin, deben ser conocidos. Toda potencia apetece naturalmente su objeto, pero para que se mueva a él, le debe ser presentado según su naturaleza. Dado que la voluntad es una potencia apetitiva racional, su objeto le debe ser presentado por la razón -entendiendo aquí por «razón» la potencia o facultad.

El fin último es querido necesariamente por la voluntad con necesidad natural de tipo formal:

«[...] tampoco la necesidad natural repugna a la voluntad. Del mismo modo es necesario que, como el *intellectus* necesariamente inhiere en los primeros principios, así también, necesariamente la voluntad inhiere en el último fin»<sup>34</sup>.

También pueden ser queridos de modo necesario ciertos bienes sin los cuales el fin no puede darse, y aquí la necesidad es por el fin: «Pero la necesidad del fin no repugna a la voluntad, cuando al fin no puede llegar sino de un único modo»<sup>35</sup>. Por el contrario, la necesidad de coacción o por el agente excluye lo voluntario tanto como lo natural, porque implica la violencia<sup>36</sup>. La necesidad natural no quita libertad a la

<sup>33</sup> «[...] potentia appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso: unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum» (*Summ. theol.* I q. 80 a. 2c). Cfr I q. 77 a. 3c.

<sup>34</sup> «[...] nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini» (*Summ. theol.* I q. 82 a. 1c). Continuación de la cita: «[...] Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili».

<sup>35</sup> «Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo» (*Summ. theol.* I q. 82 a. 1c).

<sup>36</sup> *Summ. theol.* I q. 82 a. 1c: «[...] sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium».

voluntad, porque ésta se dirige a su objeto como agente. Esto no significa que haya una elección del fin, dado que la libertad no se reduce a la *electio*, acto parcial de la voluntad que recae estrictamente sobre los bienes que conducen al fin. En realidad, hay elección de bienes porque hay un fin que se desea alcanzar, al cual simplemente se lo quiere e «intien-de»<sup>37</sup>. El fin es algo inmóvil que genera un movimiento, por lo tanto el primer acto de la voluntad llama a los otros actos en la medida en que es sobre el fin. Además, el fin último en general y los fines de las inclinaciones naturales son conocidos por el *intellectus*, no por la *ratio*. El *intellectus* conoce los principios teóricos y prácticos que se caracterizan por ser absolutos. La *ratio* se relaciona con lo que, o es contingente o lo parece, hasta que se demuestre su necesidad. La voluntad sigue a la razón como potencia, y sus especies de actos son diversas según sean las de los actos de la razón- potencia.

El *intellectus* afirma necesariamente los primeros principios y la voluntad quiere necesariamente el fin, que es un principio en las cuestiones prácticas. También el *intellectus* asiente necesariamente a aquellas verdades que la *ratio* demostró que tienen conexión necesaria con los principios y la voluntad adhiere a estos, es decir a los «medios» sin los cuales el fin no se conseguiría. En cambio, hay proposiciones que la *ratio* no demostró o que en sí mismas son contingentes, y la voluntad no adhiere necesariamente. Sin embargo, en este punto hay que hacer una aclaración muy importante: esta situación, en el ámbito práctico no se da del mismo modo en esta vida que en la otra. La razón es que el fin consiste en la visión de la esencia divina en la otra vida, y antes de dicha visión no le es posible al *intellectus* conocer la conexión necesaria entre lo que conduce a dicho fin y el fin mismo. El *intellectus* es el sujeto de dicha visión, pero por la perfección sobrenatural del *lumen gloriae* que no se da en este estado viador de la naturaleza humana. De manera que, en esta vida, la voluntad tiene que elegir entre los bienes que parecen mejores para conducir al fin:

«[...] Hay también ciertos bienes particulares que no tienen conexión necesaria con la beatitud, pues sin ellos se puede ser feliz: y en estos la voluntad no inhiere necesariamente. Pero, hay otros que tienen necesaria conexión con la bienaventuranza, por ejemplo, entre ellos que el hombre inhiere en Dios, en quién solamente consiste la verdadera beatitud. Sin embargo, antes de que por la certeza de la visión divina se demuestre la necesidad de este tipo de conexión, la voluntad no inhiere necesariamente en Dios»<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> *De intentio*.

<sup>38</sup> «[...] Sunt etiam quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: et huiusmodi voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divina visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret» (*Summ. theol.* I q. 82 a. 2c).

Es decir, la voluntad apetece necesariamente lo que se presenta como fin. Pero siempre es posible que un nuevo conocimiento haga conocer un bien mayor (real o aparente), más perfecto y por eso más apetecible, de modo tal que la voluntad se convierta a ese como a su fin. Además, todos los bienes finitos, particulares que se le presentan no alcanzan a ligar a la voluntad necesariamente, porque está abierta al bien universal.

Otra característica de la voluntad es que tiende a la cosa misma; es decir que, aunque su objeto le es presentado por la inteligencia, ama la realidad que la inteligencia le presentó como bien. Por esta razón, en tanto la realidad querida excede lo que la inteligencia puede abarcar, Tomás considera la voluntad más noble que el intelecto; es el caso del amor a Dios. Sin embargo, esto supone la distinción entre eminencia *simpliciter* y *secundum quid*, siendo el caso mencionado, de eminencia relativa. Si se las considera en sí mismas y no por referencia a Dios como amado por la voluntad en esta vida, entonces el intelecto es más digno<sup>39</sup>.

### *Los actos de la voluntad*

Es conveniente que revisemos el tratamiento que hace Tomás de los diversos actos de la voluntad. Esta «clasificación» del Aquinate, que tiene su historia antes y después de él, es de una gran riqueza. Estamos acostumbrados a considerar que lo único que hace la voluntad es elegir. Pero, si reflexionamos sobre nuestra experiencia, nos damos cuenta que una sola palabra y un solo concepto no son suficientes para dar cuenta de nuestra actividad voluntaria. También es importante considerar que Tomás de Aquino, cuando se propone explicar un tema o definir una cuestión, habla *formaliter*, es decir, tratando de expresar la esencia o naturaleza de lo que va a definir. Por eso es importante, si uno quiere saber qué pensaba de determinada cuestión, buscar los lugares donde se refiere a ello explícitamente. Porque puede usar en otras ocasiones un término (dada la tradición de la que trata de dar cuenta) con un sentido distinto o análogo. Un caso es el de «elección»: no es lo mismo cuando se refiere a los actos parciales de la voluntad, que cuando se refiere a la elección que hace Dios respecto de los hombres. Hay analogía, pero no es el mismo significado.

1) Cuando Tomás trata sobre el libre albedrío, distingue como actos de la voluntad, *velle* y *electio* en tanto el primero es del fin y el segundo de lo que conduce al fin; el primero sigue al *intellectus*, el segundo a la *ratio*:

«[...] así como del lado de la aprehensión intelectual se encuentran el *intellectus* y la *ratio*, así también del lado del apetito intelectual se hallan la *vo-*

<sup>39</sup> *Summ. theol.* I q. 82 a. 3, et passim.

*luntas* y el libre albedrío, el cual no es otra cosa que la fuerza electiva». *Velle* conlleva el simple apetito de alguna cosa, de donde la *voluntas* se dice que es del fin, que por sí mismo es apetecido: «Por otro lado, *eligere* es apetecer algo para conseguir otra cosa, de donde propiamente es de aquellas cosas que son para el fin»<sup>42</sup>.

La *electio* es el acto propio del libre albedrío que siempre se refiere a lo que conduce a otra cosa amada por sí misma, o sea el fin. Nada elegiríamos si no amásemos, es decir este amor del bien es la raíz de que elijamos lo que se ordena al objeto del amor<sup>41</sup>. Según los principios metafísicos de Tomás sería imposible elegir el fin, porque eso implicaría ir al infinito. Por el contrario, lo que él postula es el amor del fin como principio de cada elección particular y de la cadena de elecciones que realizamos con respecto al mismo. Este amor del fin es libre porque es sobre aquello para lo cual la voluntad ha nacido y porque la voluntad no puede ser coaccionada. Sigue a lo que la inteligencia le muestra, pero, y esto es lo fundamental, ella le muestra su objeto propio, que es el bien y el fin, o los fines particulares de las inclinaciones naturales; de modo que la *voluntas* sigue al *intellectus* libre y, a la vez, necesariamente. Si el fin se pudiese elegir, es decir, si la voluntad no fuese atraída por el bien<sup>42</sup> (incluso cuando el bien es sólo aparente), tendríamos que hablar de indiferencia de la voluntad o de la libertad, con las consecuencias teórico-prácticas que señala S. Pinckaers en su obra<sup>43</sup>. Por ejemplo, la libertad consistiría esencialmente en poder elegir el mal; excluiría todo lo que fuese natural, comenzando por las inclinaciones; excluiría los hábitos en general, las virtudes en particular y fundamentalmente la finalidad, la cual, según resalta Pinckaers, se volvería mera circunstancia del acto humano. Frente a esta concepción de libertad que no es atraída por el bien, no queda otra salida que proyectar una moral basada en la obligación. Notemos que Pinckaers se refiere en su obra a las vicisitudes de la enseñanza de la moral cristiana, pero esta concepción de libertad tiene un extraordinario parecido con la autonomía kantiana que necesita al mismo tiempo obrar por deber<sup>44</sup>. Por otra parte, dicha concepción de la libertad puede pensarse, pero contradice la experiencia, y ésta para el realismo es un punto de partida fundamental.

<sup>42</sup> «Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva [...] *Velle* importat simplicem appetitum alicuius rei: unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. *Eligere* autem est appetere aliquid propter alterum consequendum: unde proprie est eorum quae sunt ad finem» (*Summ. theol.* I q. 83 a. 4c).

<sup>41</sup> Sobre este tema pueden verse diversos autores que, con matices, afirman lo mismo el ya citado T. Alvira; A. CATURELLI, *La libertad* (Córdoba, Argentina: Centro de Estudios Filosóficos, 1997); y S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana* (Pamplona: Eunsa, 1988).

<sup>42</sup> Cfr. A. BERRO, «La *acceptio a rebus* como condición del espíritu encarnado»: *Sapientia* 53 (1998) 48-50.

<sup>43</sup> *Las fuentes de la moral cristiana*, pp. 476-478.

<sup>44</sup> Cfr. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, III, 97-100, en *Werke*, B 6 (Darmstadt, 1983).

2) En la *Secunda secundae*, cuando trata de todos los actos de la voluntad<sup>45</sup>, Tomás distingue los actos sobre el fin y los actos sobre los bienes relativos al fin. Así, tenemos por un lado, *voluntas (velle)*, *fruitio* e *intentio*; por otro, *electio*, *consensus* y *usus*. *Voluntas* o *velle* es el acto simple de la voluntad como potencia:

«Pero el acto simple de la potencia se da respecto de lo que por sí mismo es objeto de la potencia. Pero aquello que es por sí mismo bueno y querido, es el fin. Por lo tanto, la *voluntas* es propiamente del fin mismo»<sup>46</sup>.

Este acto quiere propiamente el fin, en la medida en que sólo el fin es un bien querido por sí mismo; en cambio, lo que conduce al fin no es amado en sí mismo, sino que en ese bien es amado el fin. Este argumento lo encontramos en la *Suma Teológica*, donde Tomás también dice que, mientras que la voluntad-potencia tiende al fin y a los medios, la voluntad-acto, propiamente al fin. Sin embargo, en *De Veritate*, Tomás dice que el querer (*velle*) puede ser del fin y de lo que conduce al fin, por el contrario, la elección, siempre es de los medios.<sup>47</sup> En esta obra Tomás está considerando el hecho de que la voluntad quiere ciertos bienes a veces sin considerar el orden de los mismos al fin o al fin último.

El *velle* es propiamente sobre el fin y éste es algo naturalmente querido, por lo tanto este acto es el primer acto de la voluntad, dado que lo que es natural es principio en cualquier realidad. Pero esta prioridad del *velle* no tiene un significado meramente cronológico, porque este querer está estructurando desde dentro todo el acto humano. Pinckaers dice en su comentario a estas cuestiones de la *Suma Teológica*, que los actos parciales de la voluntad son interiores los unos a los otros, incluso con los actos de la razón práctica. Esto es así en la medida en que interpreta la clasificación de dichos actos como estructural, no sucesiva<sup>48</sup>. Es decir que los actos parciales de la voluntad y la razón práctica no se completan para que después comience el otro, porque la prioridad fundamental es de naturaleza, aunque puede haber cierta prioridad temporal. Se trata de un orden causal: cuando un acto comienza causa al otro.

Santo Tomás trata de la *fruitio*<sup>49</sup> después del *velle*, que es un acto de la voluntad con respecto al fin. Son los únicos actos de la voluntad que miran solamente el fin. El gozo o descanso en el fin puede darse respec-

<sup>45</sup> *Summ. theol.* I-I q. 8 prol.

<sup>46</sup> «Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis» (*Summ. theol.* I-II q. 8 a. 2c).

<sup>47</sup> *De verit.* q. 22 a. 13 ad 9um.

<sup>48</sup> «Appendice II: Les actes humains», t. I (Paris: Ed. du Cerf, 1962).

<sup>49</sup> *Summ. theol.* I-II q. 11.

to a fines intermedios, pero, fundamentalmente surge con respecto al último fin:

«[...] a la razón de fruto pertenecen dos cosas: a saber, que sea último, y que quiete el apetito con cierta dulzura y deleite. Lo último empero es *simpliciter* y *secundum quid* [...] Lo que es último *simpliciter*, en lo cual alguien se deleita como en el fin último, esto propiamente se dice fruto [...] Pero no se descansa *simpliciter* a no ser en lo último: porque mientras algo se espera, el movimiento de la voluntad permanece en suspenso»<sup>52</sup>.

El goce de la voluntad sigue a la consecución del fin amado. Santo Tomás resalta que el fin último lo obtiene el *intellectus*, dado que consiste en contemplar la esencia divina; pero la voluntad goza de él, porque mueve a todas las otras potencias para obtenerlo y porque el fin del hombre es el fin de la voluntad. La voluntad goza siempre que alguna de las potencias humanas obtiene su fin, pero goza plenamente cuando se alcanza el fin último<sup>51</sup>. Además es posible gozar imperfectamente del fin antes de poseerlo, de gozarlo en la intención. Este gozo no es completo, sino solamente participación de la fruición final<sup>52</sup>.

La *intención* es también un acto de la voluntad con respecto al fin, pero teniendo en cuenta los medios, dado que implica ordenación al fin. Es decir, dada la conciencia de la ausencia del fin querido, la voluntad se ordena a él. Este acto parcial de intención forma un solo acto con los actos de la voluntad con respecto a los medios<sup>53</sup>. Esto es así porque en la intención la voluntad se mueve hacia el fin, aun cuando todavía no haya determinado los medios ni elegido<sup>54</sup>. Por otra parte, la intención es participada en la elección y ésta última la concreta. Este es otro de los puntos en los que se ve el orden estructural de los actos parciales del acto voluntario que señala Pinckaers<sup>55</sup>.

En *De veritate* aparece claramente la diferencia entre la *intentio* y el *velle*<sup>56</sup>:

<sup>52</sup> «[...] ad rationem fructus duo pertinet: scilicet quod sit ultimum, et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter et secundum quid [...] Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquiquid delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus [...] Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo: quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso» (*Summ. theol.* I-II q. 11 a. 3c).

<sup>51</sup> *Summ. theol.* I-II q. 11 a. 1 ad 1um-2um.

<sup>52</sup> *Summ. theol.* I-II q. 11 a. 4c: «[...] perfecta fruitio finis iam habiti realiter. Sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter sed in intentione tantum».

<sup>53</sup> *Summ. theol.* I-II q. 12 a. 4c: «[...] voluntas fertur in id quod est ad finem, propter finem. Et sic unus et idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem, et in id quod est ad finem».

<sup>54</sup> *Summ. theol.* I-II q. 12 a. 4 ad 3um: «[...] intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quae sunt ad finem, quorum est electio».

<sup>55</sup> «Appendice II», pp. 412-414.

<sup>56</sup> *De verit.* q. 22 a. 13c: «[...] voluntas potest habere duplicem actum. Unum, qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium obiectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum praesupponatur actus rationis [de la razón -potencia] [...] Alium vero actum habet, qui competit ei secundum id quod



«[...] *intendere* difiere del *velle* en que el *velle* tiende al fin absolutamente; al contrario *intendere* dice orden al fin, en tanto el fin es aquello hacia lo cual se ordenan las cosas que son para el fin [...] cuando la razón se propone algo como absolutamente bueno, la voluntad se mueve a esto absolutamente; y esto es *velle*. Pero cuando se propone algo bajo la razón de bien, a lo cual otras cosas se ordenan como al fin, entonces tiende a esto con cierto orden [...] Y así *intendere* es un acto de la voluntad en orden a la razón»<sup>57</sup>.

La *electio* es sólo de lo que conduce al fin, de los medios. Es cierto que algunos fines del obrar son medios con respecto al fin último; en tanto tales —no en cuanto fines— pueden ser objeto de la elección. Por el contrario, el fin último jamás puede ser elegido. Como el objeto es aquello que conduce al fin, la elección recae sobre lo posible, por la obvia razón de que lo imposible no lleva a ninguna parte. Aquí se deja de lado si el medio lo es en realidad; al menos tiene que ser conocido como posible, así como decimos que la voluntad todo lo quiere bajo la razón de bien, aunque el bien sea aparente. Tomás no se ata al vocabulario, pero cuando se trata de definir formalmente la *electio*, la *intencio* y la *volicio*, deja bien claro que la elección no es del fin:

«[...] que la *voluntas* sea del fin, la *electio* de aquellas cosas que son para el fin; no por esto se dice que la *voluntas* siempre sea del fin, sino algunas veces y principalmente; y dado que la *electio* nunca es del fin, se hace manifiesto que no es lo mismo *eligere* y *velle*»<sup>58</sup>.

«[...] la *intencio* es un acto de la voluntad en orden a la razón que ordena al fin mismo las cosas que llevan al fin; pero la *electio* es un acto de la voluntad en orden a la razón que compara entre sí las cosas que son para el fin, y por esto difieren *intencio* y *electio*»<sup>59</sup>.

El consentimiento o consenso consiste en la complacencia respecto de los medios posibles de llegar al fin<sup>60</sup> y reemplaza a la elección cuando hay un único medio posible.

ex impressione rationis relinquatur in voluntate. Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem: et hoc modo intendere est actus voluntatis».

<sup>57</sup> «[...] intendere in hoc differt a velle, quod velle tendit in finem absolute; sed intendere dicit ordinem in finem, secundum quod finis est in quem ordinantur ea quae sunt ad finem. [...] cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinantur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine [...] Et ita intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem» (*De verit.* q. 22 a. 13c).

<sup>58</sup> «[...] voluntas sit finis, electio eorum quae sunt ad finem; non ob hoc dicitur quod voluntas semper sit finis, sed aliquando, et principalius; et ex hoc quod electio numquam est finis, ostenditur quod non sit idem eligere et velle» (*Ibid.*, ad 9um).

<sup>59</sup> «[...] intencio est actus voluntatis in ordine ad rationem ordinantem ea quae sunt ad finem, in finem ipsum; sed electio est actus voluntatis in ordine ad rationem comparantem ea quae sunt in finem ad invicem et propter hoc intencio et electio differunt» (*Ibid.*, ad 16um).

<sup>60</sup> *Summ. theol.* I-II q. 15.

El uso es la realización por parte de la voluntad del medio elegido moviendo a las otras potencias<sup>61</sup>. Es importante señalar que el uso no se extiende al último fin, sobre todo si se trata del fin objetivo. Aquí es donde se hace necesario considerar qué acto precede a la *fruitio* del último fin, porque el uso se refiere siempre a algo que de algún modo es instrumento<sup>62</sup>; es decir que el «uso pasivo» no puede preceder a la *fruitio*, como el acto que la especifica. El acto que precede a la *fruitio* es la posesión del fin por la inteligencia, la conciencia de haber alcanzado lo que se buscaba o la contemplación (sobre todo en el caso de la bienaventuranza)<sup>63</sup>: «[...] *frui* conlleva un movimiento absoluto del apetito al apetecible; pero *uti* conlleva el movimiento del apetito hacia algo en orden a otra cosa»<sup>64</sup>.

En cuanto a los actos de la razón que preceden a estos actos parciales de la voluntad, Santo Tomás explica explícitamente en la *Suma Teológica* solamente la deliberación o consejo y el imperio, a los que dedica sendas cuestiones<sup>65</sup>. El juicio de elección lo señala en la cuestión sobre la elección<sup>66</sup> y en la que trata la deliberación. Este juicio es la conclusión de un silogismo referido a lo operable.

La deliberación es necesaria a causa de la contingencia ligada a los medios operables. La razón investiga para descubrir un medio conveniente. La *deliberación (práctica)* tiene su motor en la intención del fin y, por eso mismo, no se delibera sobre el fin. Es un silogismo que tiene como principio fundamental el fin intentado y como conclusión el medio posible para nosotros. Esta conclusión es el último juicio práctico. Este juicio está más o menos compenetrado de la contingencia que afecta a lo operable y su verdad se mide por su adecuación con el apetito recto y no con los hechos o con el éxito de la ejecución<sup>67</sup>.

El imperio es esencialmente de la razón pero carga con el impulso de la voluntad. Este acto es una orden porque encierra un orden, es decir contiene lo que se debe hacer. La razón impera realizar el medio con la fuerza de la elección, intima a realizar algo concreto que se ha elegido. Esto significa que no es un mero consejo, sino, precisamente una orden: «haz esto»<sup>68</sup>. El que sea una orden le viene de la voluntad y el que sea un ordenamiento, de la razón. Justamente toda ley es un acto de imperio de la razón humana o de la divina.

<sup>61</sup> *Summ. theol.* I-II q. 16.

<sup>62</sup> *Summ. theol.* I-II q. 16 a. 3c.

<sup>63</sup> Sobre este acto que precede al *frui* del último fin, Tomás trata en las cuestiones sobre la bienaventuranza, cfr. *Summ. theol.* I-II qq. 1-5, donde explica que es la contemplación de la esencia divina. Pero en general, para gozar de algo se requiere la conciencia de que se lo posee, tanto en el plano sensible, como en el racional.

<sup>64</sup> «[...] *frui* importat absolutum motum appetitus in appetibile; sed *uti* importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum» (*Summ. theol.* I-II q. 16 a. 2 ad 1um).

<sup>65</sup> *Summ. theol.* I-II qq. 14 y 17.

<sup>66</sup> *Summ. theol.* I-II q. 13 a. 3 y a. 1 ad 2um.

<sup>67</sup> Por este motivo, el juicio práctico sigue siendo verdadero y la elección recta, aun cuando la experiencia muestre luego que lo elegido no era lo mejor para llegar al fin.

<sup>68</sup> Cfr. S. CASTAÑO, *La racionalidad de la ley* (Buenos Aires: Ábaco, 1995), pp. 36-43.

A pesar de que puede describirse cada acto parcial de la razón y de la voluntad, el acto humano voluntario constituye una unidad, que se va dando por la influencia causal del acto de una sobre la otra. Esta unidad es como la de la materia y la forma, y como la del motor y el móvil: es decir constituyen un sólo acto<sup>69</sup>.

Finalmente es importante señalar que Tomás siempre que trata sobre los actos de la voluntad los hace seguir a un juicio de la razón-potencia. También el caso del primer acto de la voluntad, o sea el *velle* o *simplex volitio*, la voluntad sigue a un juicio y no a una «idea» de bien. Es decir que la voluntad en ningún caso es precedida por la simple aprehensión, entendida como primera operación de la razón-potencia. A veces utiliza la expresión *apprehensio* con el significado general de conocimiento<sup>70</sup>: «[...] el movimiento de la voluntad, que ha nacido para seguir al juicio de la razón (potencia)»<sup>71</sup>.

Es cierto que el *intellectus* capta lo que abstraemos y formula el concepto. Pero Tomás hace comenzar el acto voluntario en el conocimiento de un principio evidente, no de un concepto. No parece que la *simplex volitio* pueda seguir a un concepto, a una idea. Por lo menos, no para Tomás:

«[...] la voluntad ut deliberata y ut natura no difieren según la esencia de la potencia: pues natural y deliberatorio no son diferencias de la voluntad según sí misma, sino según que sigue al juicio de la razón»<sup>72</sup>.

Tomás en este texto manifiesta que las especies de actos de la voluntad se dan en la medida en que dichos actos siguen a juicios de la razón-potencia.

Los primeros conocimientos sobre lo operable son tres: la noción de bien, el juicio de que el bien debe realizarse, los razonamientos sobre cómo alcanzarlo. Este esquema se repite en el resto de los conocimientos prácticos<sup>73</sup>. Pero la noción de bien solamente mueve a la vo-

<sup>69</sup> «[...] in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, in quantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis primi ipsam; sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti» (*Summ. theol.* I-II q. 17 a. 4c). Cfr. ad 1um: «[...] quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus: nam "idem est actus moventis et moti"».

<sup>70</sup> Por ejemplo, *In III Sent.* d. 17 q. 1 a. 1 q. 3a ad 1um.

<sup>71</sup> «[...] motus voluntatis, qui natus est sequi iudicium rationis» (*Summ. theol.* I-II q. 77 a. 1c. *Rationis* está tomado en sentido amplio, es decir se refiere a la potencia).

<sup>72</sup> «[...] quod voluntas ut deliberata, et ut natura, non differunt secundum essentiam potentiae: quia naturale et deliberatorium non sunt differentiae voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur iudicium rationis [...] Unde illud quod finis est hominis, est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur voluntas ut natura. Aliquid vero est cognitum in ratione per inquisitionem ita in operativis sicut in speculativis [...] unde voluntas quae talem cognitionem rationis sequitur, deliberata dicitur» (*In II Sent.* d. 39 q. 2 a. 2 ad 2um). Dado que la *simplex volitio* es un acto de la *voluntas ut natura* y que ésta sigue al primer principio de la *synderesis*, se puede concluir que la *simplex volitio* sigue al juicio de la *synderesis*.

<sup>73</sup> Cfr. *Summ. theol.* I-II 90 q. 1 ad 2um: «[...] in speculativa ratione primo quidem est definitio, secundo enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio [...] etiam practica [...]».

luntad a través de un juicio: «el bien debe hacerse o buscarse», «vivir es bueno», «cuidar la prole es bueno», etc. Con lo cual, no estamos diciendo que la voluntad solamente se mueva por bienes concretos, sino que la mueven (desde el punto de vista de la especificación) los bienes que están afirmados en un juicio. Esto vale con respecto a cualquier tipo de acto de la voluntad.

La falta de «fuerza» que parece tener la *simplex volitio boni* en algunos autores es posible que tenga su origen en que no ven que se origina en un juicio. Y si se trata de las primeras voliciones, en juicios absolutamente verdaderos. El *velle* se afianza no solamente en el bien, sino también en la verdad y en el ser.

3) Finalmente, Tomás le dedica un artículo a nuestro asunto: «Parece que la elección no es solamente de aquellas cosas que llevan al fin»<sup>74</sup>:

«[...] el fin en cuanto tal no cae bajo elección [...] Pero [...] lo que en una operación es fin, se ordena a otra cosa como a su fin. Y de este modo cae bajo elección. [...] Pero el fin último *de ningún modo* cae bajo elección»<sup>75</sup>.

Los fines próximos, en la medida en que se ordenan a un fin ulterior y en definitiva al fin último, pueden ser objeto de elección.

Con respecto al fin último, por ser principio de lo operable, no puede ser objeto de elección. Y, dice Tomás, «de ningún modo»; es decir no concibe que exista una manera por la cual el fin último, mientras, durante y en tanto es conocido como tal, pueda ser objeto de elección. Esta sería la mejor ocasión para mencionar la supuesta elección del fin último en concreto. Pero ni como excepción aparece.

Siguiendo lo explicado por Tomás en este artículo se podría decir que la *electio* es a la *voluntas*, como la conclusión de un razonamiento es al principio en el que se fundamenta. El querer del fin, la *voluntas finis* es el fundamento de la elección.

Por otra parte, siendo fundamento, principio, el fin no puede ser algo vacío, cuyo contenido debe completarse. Lo que sí sucede es que lo que para una persona aparece como fin, no lo es del mismo modo para otro. Porque una cosa es el saber teórico de que algo puede ser fin, y otra, que ese algo sea principio en el orden práctico. Uno puede saber que el fin de la medicina es curar los enfermos e incluso admirar dicha profesión; pero no constituir un fin propio. El fin, sea próximo o último, en tanto principio de la praxis, siempre tiene contenido.

<sup>74</sup> *Summ. theol.* I-II q. 13 a. 3.

<sup>75</sup> «[...] electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio [...] Unde finis in quantum est huiusmodi, non cadit sub electione. Sed sicut in speculativis nihil prohibet id quod est unius demonstrationis vel scientiae principium, esse conclusionem alterius [...]; ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem. Et hoc modo sub electione cadit. [...] Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit» (*Ibid.*, a. 3c).

En este sentido es importante distinguir el razonamiento teórico del práctico. Un razonamiento o deliberación sobre el sentido de la vida, sobre el fin último, es un razonamiento teórico, en la medida en que a ún no pretendo realizar nada. Si digo o pienso<sup>76</sup>, por ejemplo, «el bien perfecto es fin último, Dios es el bien perfecto; entonces, Dios es fin último»; o bien, «el bien perfecto es Dios, yo quiero llegar al bien perfecto; yo quiero llegar a Dios»; o bien, «Lo óptimo es tener poder, yo quiero lo óptimo; yo quiero tener poder», la conclusión sigue siendo teórica, aunque sea principio de un razonamiento práctico sobre como dirigirse a lo que he descubierto que es fin último<sup>77</sup>.

### ¿Elección fundamental?

¿Hay una elección primera y radical que sea el fundamento de toda la vida moral? Esta pregunta apunta a la esencia de la elección, a lo que la caracteriza fundamentalmente.

La elección está esencialmente ligada a lo contingente<sup>78</sup>; de manera que sólo puede darse elección frente a un objeto que no reviste necesidad, que se encuentra entre otros de su misma condición. Así, será la elección de la voluntad la que a ese objeto le asignará un papel en el camino hacia el fin.

«[...] la *electio* conlleva cierta segregación. Pero esta segregación solo puede ser de lo que tiene alguna mezcla o conjunto; por eso, de aquello que es en sí determinado y separado, no puede haber elección. Por eso también, la elección [...] no es del fin último, el cual para cada uno está naturalmente determinado, sino solo de las cosas que son para el fin, al cual a través de muchos medios puede llegarse»<sup>79</sup>.

La contingencia del objeto de elección puede ser real o aparente. O sea que, si para alguien Dios no es todavía un fin, podría ser objeto de elección.

En este sentido, resulta contradictorio plantear que exista una elección fundamental. Hay un amor «fundamental» o fundante. Hay intención (respecto del fin último) fundamental. Las elecciones necesariamente son muchas. Salvo que se le quiera llamar elección a cualquier acto de la voluntad.

De todos modos, ciertas elecciones ayudan a que se vayan constituyendo hábitos morales. O sea, las elecciones de bienes que llevan al fin o que nos parece que lo hacen, representan menos indeterminación de la voluntad con respecto a ciertos bienes. Hasta puede llegar un mo-

<sup>76</sup> Si bien es cierto que habitualmente no pensemos con silogismos explícitos.

<sup>77</sup> La investigación sobre el fin del hombre pertenece a la antropología (ciencia teórica) y constituye el fundamento de la ética (ciencia práctica).

<sup>78</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 60 a. 2c y ad 1um.

<sup>79</sup> *In I Sent.* d. 41 q. 1 a. 1c.

mento en que ciertos bienes que llevan al fin (medios), tampoco los elijamos, sino que simplemente consintamos (por hábito) usarlos para el fin.

Dios en sí mismo es el único necesario. Pero cuando nos falta fe, virtud moral o poseemos hábitos viciosos, puede no aparecer con este carácter. En sí mismo siempre es un fin y puede ser conocido como tal, incluso por la razón natural. Los hábitos viciosos son los que hacen que el hombre no quiera tenerlo presente al conocimiento, y por tanto, no amarlo como fin. Tomás señala que los primeros principios de la ley natural son inmutables, que no se borran jamás, pero que por el hábito de obrar en su contra se desdibujan, es «como si» se olvidarán; es decir, no se los tiene en cuenta en la praxis.

Suponer que nosotros tenemos que elegir a Dios, equivale a afirmar que Dios es un medio contingente, entre otros para obtener un fin —la felicidad, por ejemplo—. O que es el medio que me complace a mí. Hemos encontrado un texto, en el cual Tomás refiriéndose al origen de la voz *religión*, plantea que podría venir de *relegir*, además de su prove-niencia de *religar*:

«[...] la religión propiamente conlleva orden hacia Dios. Pues Él mismo es a Quién principalmente debemos aferrarnos como a un principio inagotable; también hacia Él debe dirigirse asiduamente nuestra elección, como hacia el último fin»<sup>82</sup>.

Si solamente dispusiésemos de este texto para saber que papel daba Tomás a la elección, podríamos llamarnos a engaño. Pero a la luz de los otros textos repetidos y variados y de todas las épocas, en los cuales define la elección como un acto de la voluntad sobre los medios, no quedan dudas. Podría perfectamente entenderse a la luz de todos los otros textos: que cada vez que elijamos, sean bienes que conduzcan a Dios. O que el acto de caridad por el cual lo amamos, sea un acto que en particular hayamos elegido realizar.

Nosotros, al contrario, sí somos objeto de elección para Dios. Esto porque somos contingentes. No es necesario que existamos, ni que seamos salvados. Aunque el término *elección* dicho de Dios como sujeto tiene matices teológicos que lo ponen relativamente aparte del sentido que tiene en el contexto del acto voluntario. Porque si Dios elige al hombre para que alcance el fin, que es Él mismo, no lo hace porque el hombre sea medio para Él. Pero esta cuestión se refiere a un misterio de la fe cristiana que merece otro tratamiento.

---

<sup>82</sup> «[...] religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus, tanquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem; quem etiam negligenter peccando amittimus, et credendo et fidem protestando recuperare debemus» (*Summ. theol.* II-II q. 81 a. 1c).

Solamente apuntamos que la caridad supone el libre albedrío, pero no porque consista en elegir el fin. Referido a este ámbito de la caridad Tomás también niega explícitamente la elección del fin<sup>81</sup>.

Sucede que el conocimiento del fin, del absoluto, puede ser natural por el *intellectus* o sobrenatural por la fe (en esta vida). La fe es don sobrenatural que puede ser rechazado pero no elegido. Este don de la fe cumple la función, dice Tomás, de permitir al hombre que se dirija al fin último voluntariamente, porque le proporciona el conocimiento sobre el fin<sup>82</sup>.

### Conclusiones de la parte A

I) Si Tomás hubiese considerado necesaria la elección del fin último «en concreto», o la elección del absoluto, o la elección del Dios verdadero, lo habría tratado, como acostumbraba, formalmente y en las cuestiones sobre el fin último. Si le hubiese asignado semejante papel a la elección lo habría señalado al hablar formalmente de la elección. Por el contrario, son innumerables las veces que explícitamente niega que el fin se elija<sup>83</sup>. Aún en el ámbito sobrenatural, donde ya no estamos hablando del bien perfecto y felicidad simplemente, sino del Dios verdadero.

1) Lo central es que Tomás define *elección* como un acto referido a un bien ordenable a otro bien. Además el acto esencial de la voluntad, es el *velle*. La elección sería absurda si no hubiese un fin amado que la justifique.

2) Es cierto que cuando hablamos comunmente en la actualidad usamos el término *elección* para significar la voluntariedad de un acto realizado, sin distinguir entre libertad de ejercicio o especificación, y con ese uso marcamos que el acto fue puesto por nosotros, sin coacción y que podríamos haber obrado de otro modo o no obrar.

Pero el término y el concepto de elección en Tomás de Aquino tiene, como hemos visto, un uso específico: designar los actos cuyo objeto es lo que conduce al fin, lo bueno en orden a otro bien mayor. Por eso es que el uso de dicho término referido al fin, si se conserva su sentido original, lleva a confusión.

<sup>81</sup> *Summ. theol.* II-II q. 24 a. 1 ad 3um; q. 23 a. 7c; *De virt.* q. 2 a. 6c.

<sup>82</sup> *Summ. c. Gent.* III 152, n 2: «Motus enim quo per gratiam in ultimum finem dirigimur, est voluntarius, non violentus [...] Voluntarius autem motus in aliquid esse non potest nisi sit cognitum. Oportet igitur quod per gratiam in nobis cognitio ultimi finis praestituatur, ad hoc quod voluntarie dirigamur in ipsum. Haec autem cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto [...] Oportet igitur quod sit cognitio per fidem».

<sup>83</sup> Cfr. *Comp. theol.* I 174; *De verit.* q. 22 a. 13 ad 9um; *Summ. theol.* I q. 60 a. 2c; I-II q. 13 a. 6 ad 2um; *In III Ethic.*, lect. 5, n 15; *In I Sent.* d. 41 q. 1 a. 1c; *In II Sent.* d. 7 a. 1 ad 1um; d. 24 q. 1 a. 3c; *Summ. c. Gent.* I 88, n 4; *In III De anima*, lect. 15, n. 4. Estos son algunos de los muchos lugares, además de los arriba citados, en que Tomás afirma que la elección no es del fin.

La riqueza de la descripción y explicación de los actos parciales del acto humano es tal en Tomás de Aquino, que no parece necesario recurrir a un solo acto para referirse a todos. Todos son importantes y cada uno cumple su papel. En todo caso, si queremos usar un solo concepto, podemos hablar de «acto voluntario», o, llegado el caso, de «intención» del fin, ya que la misma implica y se extiende como acto a la elección de los medios.

Entonces, dado el uso específico que hace el Angélico del término y la noción de *electio* en el contexto del acto humano voluntario, poner la necesidad de una elección del fin último en concreto, puede significar dos cosas: una, que el fin último concreto, sea Dios o lo placentero, o las riquezas, etc, viene a resultar un medio para obtener la felicidad, es decir el fin último subjetivo, que así vendría a resultar el «verdadero» fin del hombre. Esto significaría que el hombre es su propio fin, lo cual es absurdo. Otra, que se extiende el significado de la palabra *elección* a cualquier acto de la voluntad.

II) Hemos mencionado cómo, para Tomás de Aquino, la iniciativa de amar y elegir al hombre es de Dios. Al respecto hay un hermoso texto que podemos citar:

«[...] «amor» implica cierta pasión [...] Pero el hombre puede tender más hacia Dios por amor, en cierto modo pasivamente atraído por el mismo Dios, que lo que a ello su propia razón pueda conducirlo, lo cual pertenece a la razón de dilección [...] Y por esta causa, el amor es más divino que la dilección»<sup>84</sup>.

Pero como somos racionales debemos según la ley natural amar a Dios con amor de dilección, o sea intencionalmente<sup>85</sup>.

III) Por último, no es posible olvidar el enunciado del primer mandamiento, cuyo contenido forma parte de la ley natural, que ordena amar a Dios sobre todas las cosas, no elegirlo<sup>86</sup>.

## B. La libertad de ejercicio

En esta parte del trabajo intentaremos dar cuenta de la experiencia que todos tenemos de adherir o no al verdadero fin, de ordenar o no nuestra vida según él, y dejar a salvo la libertad real de la voluntad humana. Esta parte será necesariamente breve, porque no es el objetivo demostrar que somos libres —es un hecho de experiencia— y porque

<sup>84</sup> *Summ. theol.* I-II q. 26 a. 3 ad 4um.

<sup>85</sup> El término *dilectio* es usado por Tomás como sinónimo de amor, a veces en un sentido amplio, pero otras veces, sobre todo lo refiere a la intención de Dios como fin, acto que se extiende en el poner y elegir los medios para llegar a El.

<sup>86</sup> La expresión *dilectio* merece otro tratamiento. Baste decir que es un acto de intención, y que supone la elección ordenada de lo que conduce al fin.



sobre este tema se ha escrito mucho y mejor. El objetivo de esta parte es, entonces, sólo evitar que se piense que decimos que Tomás negaba la libertad de conducirse a sí mismo al fin.

Conviene recordar primero que la voluntad mueve al entendimiento como causa eficiente, del mismo modo que mueve a todas las demás potencias, exceptuando las vegetativas. El entendimiento mueve a la voluntad mostrándole su objeto, porque le presenta el fin<sup>87</sup>. De manera que el ejercicio del acto voluntario recae en la voluntad, pero la especificación pertenece al entendimiento. De ahí que cabe hablar de libertad de ejercicio y de especificación. La libertad de especificación consiste en querer esto o aquello, y la de ejercicio en querer o no querer.

Lo central en esta cuestión es que la libertad de la voluntad no está restringida al acto parcial de elección. *Se extiende a todos sus actos por la libertad de ejercicio*: Tomás dice que la voluntad puede usar o no de su acto. Considerando la libertad como capacidad y ejercicio de auto-determinación voluntaria, fundada en la determinación originaria del objeto principal de la *voluntas ut natura*, el fin último, Tomás señala el ámbito de la libertad humana:

«[...] aquello a lo que la voluntad está determinada, es el principio para apetecer aquellas cosas a las que no está determinada; y este principio es el fin último [...] Pero encontramos la indeterminación de la voluntad respecto de tres puntos: a saber respecto del objeto, respecto del acto y respecto del orden al fin. Respecto del objeto la voluntad está indeterminada respecto a las cosas que son para el fin, no en cuanto al mismo fin último [...] Segundo la voluntad está indeterminada también respecto del acto, porque también sobre un objeto determinado puede usar su acto cuando quiera, o no usarlo; [...] Tercero, la indeterminación de la voluntad se da respecto del orden al fin, en cuanto la voluntad puede apetecer aquello que verdaderamente se ordena al fin debido, o aquello que lo hace solo aparentemente»<sup>88</sup>.

Además, dice Tomás que la libertad de la voluntad se da en estos tres aspectos: 1) *en cuanto al acto*: puede querer o no querer, cualquier objeto y en cualquier estado de la naturaleza. O sea en esta vida o en la otra. El fin o los medios. Libertad de ejercicio. 2) *en cuanto al objeto*: puede querer un bien u otro de los que conducen al fin; en cualquier estado de la naturaleza (no es un defecto de la voluntad). No puede no querer el fin en cualquier estado de la naturaleza. Libertad de especificación. 3) *en cuanto al orden al fin*: puede querer lo bueno (lo ordenado al fin) o lo malo (lo desordenado del fin), sólo en esta vida, presupuesto el pecado original. Y este poder querer lo malo “[...] ni es libertad, ni parte de la libertad, aunque sea cierto signo de ella”<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> *Summ. theol.* I q. 82 a. 4, passim.

<sup>88</sup> *De verit.* q. 22 a. 6c.

<sup>89</sup> *Ibid.*

Si algo es conocido como fin, es decir como absoluto, como bueno o valioso en sí mismo y no relativo a otro, entonces es necesariamente querido (especificación). A menos que se descubra algo más valioso (especificación), o que no se quiera pensar en eso (ejercicio). El conocimiento de los fines próximos y del fin último es perfeccionable a lo largo de la vida, pero siempre ese conocimiento tiene alguna concreción. Incluso, el conocimiento sobre el verdadero fin es modificable, como cuando alguien se convierte; descubre a Dios y entonces se plantea ordenar su vida.

En cuanto a todo lo que es conocido como bueno en relación a otro, como contingente, no es querido necesariamente. La voluntad puede dar o no su consentimiento y puede elegir una cosa o la otra, una acción o la otra (dado que no se trata solo de cosas, sino de actos interiores o exteriores). Por ejemplo, los actos particulares de las virtudes, son elegibles en orden al fin. Incluso un acto particular de la virtud de la caridad es elegible entre otros actos virtuosos posibles de realizar en un momento dado. Supongamos que tenemos un tiempo libre, sin obligaciones y que tampoco estamos cansados, ¿qué acto ordenado (virtuoso) podemos realizar? Muchos. Y todos serían actos ordenados posibles, pero hay uno que elegiremos libremente realizar.

Lo mismo sucede con respecto a los fines próximos y los fines de las virtudes (excepto la caridad). En tanto fines no son elegibles, pero sí en relación al fin último. De manera que, respecto a esta libertad de ejercicio, Tomás dice que el hombre puede no pensar en el verdadero fin voluntariamente y tratar de satisfacerse con fines próximos. Veamos el siguiente texto:

«[...] Cuando comienza a tener uso de razón, [...] lo primero que en ese momento sucede al hombre al pensar, es deliberar sobre sí mismo. Y si se ordenara a sí mismo al fin debido [...] Pero si no se ordenase a sí mismo al fin debido según la capacidad de discreción que tiene a esa edad»<sup>92</sup>.

Tomás dice que el hombre, llegado al uso de razón, delibera, reflexiona sobre sí mismo y decide si se ordena al fin último, es decir, elige vivir según el verdadero fin o no. Esto supone el uso de razón, la posibilidad de juzgar y conocer los primeros principios, fundamentalmente los prácticos, la ley natural; es decir, que supone el conocimiento por parte de la *synderesis* de los fines de las inclinaciones. El conocimiento de todas las inclinaciones no es necesario para este primer ordenamiento de vida; pero sí de la inclinación a buscar la verdad y el bien, francamente presentes desde el comienzo de la vida. Tomás resalta que el

---

<sup>92</sup> «[...] Cum vero usum rationis habere inceperit [...] primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, [...] Si vero non ordinet seipsum ad secundum quod in illa aetate est capax discretionis» (*Summ. theol.* I-II q. 89 a. 6c).

hombre delibera sobre su ordenación al fin debido, lo cual supone que de algún modo conoce el fin y el fin verdadero. No se puede tomar este texto para sostener que el fin último sea materia de elección y no de voluntad e intención. Está muy claro que el objeto de la deliberación y de la ordenación es uno mismo con respecto al fin; y también está muy claro que es un acto libre. Precisamente la persona descubre que tiene un fin y por eso surge la deliberación práctica. Si no, ni siquiera comenzaría a deliberar. Por el contrario, Tomás afirma explícitamente que cuando deliberamos sobre el obrar, *se supone el fin*, que es lo primero apetecible captado por el intelecto práctico; y luego se busca lo que sólo tiene sentido a causa del fin<sup>91</sup>. Este (el fin) es principio del intelecto práctico y del apetito.

Por otra parte, Tomás parece afirmar en este mismo lugar, una deliberación o investigación sobre quién es uno y cuál es el fin objetivo<sup>92</sup>, coincidiendo, además, con la no evidencia inmediata de Dios. Pero esta deliberación, esta *cogitatio*, es, como antes señalamos, previa al momento práctico y se justifica por ser el hombre una realidad compleja, un animal racional, un ente corpóreo-espiritual, con un orden de inclinaciones naturales. La investigación misma sobre cuál sea el fin del hombre, no es práctica sino teórica; incluso si versa sobre nuestra propia vida, porque la praxis surge de la valoración de un fin; y si no se conociese algo como fin, no habría praxis ni conocimientos prácticos. Es decir, si no sabemos cuál es el fin, los diversos bienes que la razón investigaría para saber si alguno de ellos es el fin último, no son para la razón práctica un fin. Ninguno, entonces, es todavía fin último para el apetito. Toda deliberación termina en un juicio conclusivo, que es acto de la razón-potencia, no de la voluntad. El racionalismo<sup>93</sup> adscribió los juicios a la voluntad o al libre albedrío; en dicho contexto sería posible decir que el término de una deliberación sobre cuál es el fin, es una elección. Pero para Tomás los juicios son del entendimiento. Además, y en el caso que hacemos referencia, este juicio conclusivo es aún teórico. Es decir, la deliberación cuya conclusión sea cuál es el fin último para mí, es teórica; porque investigar la esencia de algo no es conocimiento práctico, sino teórico. Pero a su vez, lo que descubrí es principio de una deliberación práctica sobre cómo alcanzarlo.

Así como los juicios son del entendimiento y no de la voluntad, lo mismo encontramos con respecto a la fe. La fe hace conocer cuál es el fin último con certeza. Pero la fe no se funda en la evidencia, sino en la revelación y es necesario aceptarla voluntariamente, lo cual no hace que la fe sea de la voluntad. La fe es de la inteligencia, la virtud más perfecta en esta vida que puede tener la inteligencia. Es decir que cuando creemos que Dios es nuestro fin, tampoco estamos eligiendo.

<sup>91</sup> *In III De anima*, lect. 15, n. 4.

<sup>92</sup> En la misma línea de *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 7c.

<sup>93</sup> Ver, por ejemplo, R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 4a Medit: AT IX 45-47.

En el texto citado *supra* no se trata de una elección del fin último en concreto, sino de cómo va a comportarse, cómo va a actuar uno en orden y en relación a ese fin. Lo mismo aparece en este otro:

«[...] alguien peca mortalmente en la medida en que elige algo más que vivir según Dios [...] Pues si amase más a Dios, preferiría vivir según Dios a poseer cualquier bien temporal. Pertenece a la razón de la caridad amar a Dios sobre todas las cosas»<sup>94</sup>.

En este texto se ve la distinción que hace Tomás entre elegir el cómo vivir y el amor del fin.

### *La elección de Dios*

En muchas partes de su obra Santo Tomás cuando habla de elección y de Dios, se refiere a la 'elección de Dios', donde Dios es sujeto de ese acto con respecto a los hombres. No se lo puede interpretar dando vuelta el planteo teológico del Angélico<sup>95</sup> para hacerle decir que somos nosotros los que elegimos<sup>96</sup>.

Que sea Dios quien elija al hombre, no quita que el hombre deba aceptarlo voluntariamente y que por lo tanto, también pueda rechazarlo:

«[...] aunque alguien por el movimiento del libre albedrío no pueda ni merecer ni traer para sí la gracia divina, sin embargo puede impedir el recibirla [...] Y estando esto en la potestad del libre albedrío, impedir o no la recepción de la gracia divina»<sup>97</sup>.

<sup>94</sup> «[...] aliquis mortaliter peccat quod aliquid magis eligit quam vivere secundum Deum, [...] Si enim amaret magis Deum, praelegeret vivere secundum Deum quam quocumque temporali bono potiri. Hoc autem est de ratione caritatis quod Deus super omnia diligitur» (*De virt. q. 2 a. 6c*).

<sup>95</sup> El misterio de la elección divina ha suscitado a lo largo de la historia cristiana diversas controversias.

<sup>96</sup> *In I Sent. d. 41 q. 1 a. 1c*: «Respondeo dicendum, quod electio importat segregationem quamdam. Haec autem segregatio non potest esse nisi aliorum quae habent aliquam permutationem vel convenientiam; ideo illius quod in se determinatum est et discretum, non potest esse electio. Et ideo electio, ut dicitur in 3 *Ethic.*, non est finis ultimi, qui unicuique naturaliter est determinatus, sed tantum eorum quae sunt ad finem, ad quem per plura media deveniri potest; licet quaedam sint convenientiora, quae eliguntur. Haec autem segregatio potest esse tantum in conceptione alicujus operantis, vel etiam in executione operis. Ex his tria possumus accipere circa electionem de Deo dictam: primo, quod electio non convenit Deo respectu sui ipsius; non enim est electio finis, sed eorum quae sunt ad finem: secundo potest accipi a quibus eliguntur, quia scilicet ab his qui nati sunt participare eundem finem; unde non dicitur quod homines qui eliguntur ad gloriam, eligantur ab irrationabilibus, sed ab hominibus, qui nati sunt gloriam assequi: tertio potest accipi quod electio uno modo est aeterna, alio modo temporalis. Si enim accipiatur secundum quod est in proposito ipsius dei, sic aeterna est; quia ab aeterno voluit bonos a malis segregare in gloriam. Si autem sumatur secundum quod est in executione operis, sic est temporalis; sicut quando aliquis segregatur a culpa originali vel actuali in gratiam, vel a communi statu in praelationis officium, et sic de aliis quae divino munere aliquibus specialiter conferuntur».

<sup>97</sup> *Summ. c. Gent. III 159, n. 2*: «Ad huius dubitationis solutionem considerandum est quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec advocari possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat: dicitur enim de quibusdam, Iob 21:14, dixit-

Es decir que aunque la iniciativa de la salvación es de Dios, el hombre puede no consentir recibirla. Los dones primeros de Dios son gratuitos, inmerecidos, pero fundan el mérito porque se pueden aceptar o rechazar.

### *Conclusiones de la parte B*

Como vimos no es necesario hacer recaer en la elección todo el peso de la libertad. La voluntad tiene dominio sobre sus actos para ponerlos o no ponerlos.

La voluntad libre tiene el poder de consentir o no realizar lo que le presenta la inteligencia en cualquier estado de la vida; pero lo desordenado, sólo en esta vida.

En cuanto a la iniciativa de Dios para crear, llamar y elegir al hombre, ella es sostenida por Tomás sin lugar a duda. Lo mismo puede decirse de la necesidad de una respuesta libre de parte del hombre. Pero ésta última no es una elección, porque significaría que Dios no es el fin.

### **C. Conclusión general**

Primero, no elegimos nada que se aparezca como fin, mientras y en tanto lo veamos como fin. Porque «fin» es igual a «bien absoluto». Al contrario, lo que conduce al fin o puede llegar a hacerlo, que comúnmente llamamos *medio*, es objeto de elección.

Segundo, los fines próximos, pueden ser objeto de elección en relación al último fin. El último fin —nuevamente, en tanto se conozca como tal—, nunca es objeto de elección.

Tercero, la voluntad es libre con libertad de ejercicio, de querer o no querer, incluso el fin último. Para no quererlo, mueve a la razón a pensar en otra cosa.

La investigación, la deliberación o la meditación sobre cuál sea el fin del hombre no es práctica, sino teórica. Sin embargo, su conclusión es el fundamento de una deliberación práctica.

El conocimiento del verdadero fin último no poseído, es decir, en esta vida, es imperfecto porque no se lo tiene o porque no se está ante él. Sin embargo, tenemos conocimiento del verdadero fin último por la razón y por la revelación. Y ese conocimiento aun imperfecto no es indeterminado.

---

runt deo: recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus; et Iob 24:13, ipsi fuerunt rebelles lumini. Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare, vult enim omnes homines salvos fieri, et ad cognitionem veritatis venire, ut dicitur I ad Tim. 2:4: sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiae impedimentum praestant; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniat».

Dios, si se presenta como fin último, no es objeto de elección. Pero también es posible que se lo vea como un bien más entre otros; entonces se vuelve elegible. Por ejemplo, cuando alguien solamente recurre a Dios reclamando un favor: trabajo, ser curado, etc. Dios es el medio para obtener un fin. ¿Qué o quién me consigue lo que busco? No tengo otros medios, y recurro a Dios. Cuando obtuve lo que buscaba me olvido como quien se olvida del medio al obtener el fin; y si no obtengo lo que quería, ... ¡pobre del medio que no sirve para un fin!. Por supuesto que esa puede ser una manera por la cual me acerque a Dios a pesar de todo. Pero Dios como verdadero fin último es objeto de amor y dilección.

Creación, salvación, elección de parte de Dios son dones y el hombre «autónomo» no acepta dones; no acepta nada que no provenga de él mismo. No quiere recibir nada «gratuito», que no haya elegido o propuesto o merecido. Al mismo tiempo no quiere dar nada que no le sea devuelto. El rechazo del don va acompañado de un fuerte pesimismo sobre la naturaleza y sus tendencias<sup>98</sup>. Es la actitud del que recibió un talento y por no verlo y aceptarlo como propio, lo enterró. Según Max Scheler esta pretensión del hombre autónomo surge del resentimiento<sup>99</sup>.

En este tiempo de valores individualistas, consumistas y utilitarios, cuya catedral es el *megashopping*, la necesidad de elegirlo todo y todo el tiempo, porque todo es banal y contingente, parece ser su signo más evidente. Aunque dicha necesidad insaciable se ve acompañada, como consecuencia naturalmente punitiva, de la incapacidad creciente para elegir bien.

En el *megashopping* hay una góndola para las ideas, siempre con alguna oferta dominante, hay una góndola para las cosas placenteras, y, no puede faltar, la góndola de los dioses. Y el consumidor, encantado —y azorado—. ¿Cuál elegir? ¿Cuál da mayores prestaciones por menos precio?

No hay duda de que el consumidor es su propio fin; o mejor dicho, actúa como creyendo que lo es; que lo que elige y compra le es útil. Pero tampoco hay duda que el vendedor —la sociedad anónima dueña del mercado— juega su papel, confunde al consumidor con la oferta y le hace comprar lo que quiere.

Lo peor para el consumidor es que el Dios que ama hasta la muerte y elige y que pide que lo amen sobre todas las cosas no está en la góndola, está fuera del hipermercado. Así como también están fuera los amigos y los enamorados, los padres y los hijos, y la vocación profunda. Afuera está la belleza del mundo y del arte. Fuera del mercado que o-

<sup>98</sup> Curso de E. KOMAR, *La decadencia del sentido del don según Th. W. Adorno*, año 1998 (inédito).

<sup>99</sup> M. SCHELER, *El resentimiento en la moral*, trad. J. Gaos (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1938).

frece para elegir cosas posiblemente útiles, está todo lo que es valioso en sí mismo, todo por lo que vale la pena vivir.

No podemos dejar de imaginar el horror que le produciría al hombre imbuído de esta mentalidad, oír que existe algo, fuera de la libertad misma, que es absoluto. Aunque más espanto le produciría saber que él también se mueve por algo absoluto, no elegido: su placer, su poder, su ser reconocido por otros, en definitiva, por ocupar su lugar en el mercado.

El hombre contemporáneo, como decíamos antes, quiere elegirlo todo. Y cuando todo lo que lo rodea se vuelve medio elegible, se encuentra perdido y sin fundamento para elegir algo entre tantas cosas. Esta situación, traducida incluso en argumentos filosóficos, es un síntoma. Es el síntoma que revela que el hombre contemporáneo no acepta su naturaleza de criatura de Dios. Y si se aviene a aceptar un dios (con minúscula), quiere hacerlo eligiéndolo. El voluntarismo tiene en su raíz el nominalismo que rechaza la naturaleza<sup>100</sup> y las causas<sup>101</sup>.

Pero este síntoma aparece en todos los terrenos de la vida. En efecto, el verdadero compromiso surge del amor del fin, porque sólo nos comprometemos con lo queremos absolutamente; el objeto de elección se quiere por otra cosa.

Nosotros creemos que la doctrina de Tomás sobre la no electividad del fin último en concreto es el remedio apropiado para curar la pretensión del hombre «autónomo». Como no lo son, al contrario, las propuestas de «bautizar» la autonomía.



---

<sup>100</sup> La esencia como principio de operaciones.

<sup>101</sup> La única causa que se salvó de la expoliación nominalista (salvo en Hume) es la eficiente.





GABRIEL J. ZANOTTI  
*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*

## **Hacia un realismo hermenéutico sobre la base Santo Tomás de Aquino-Husserl**

**(Segunda parte: Los horizontes)<sup>1</sup>**

### **I. Introducción**

En la primera parte de nuestra hermenéutica realista habíamos llegado a la conclusión de que en el conocimiento humano hay un encuentro entre dos procesos que se entienden con la noción de analogía. Por un lado, había un sujeto que progresivamente se acerca hacia capas o niveles de la esencia humanamente conocida, y, concomitantemente, esa esencia corresponde al grado de ser de una realidad creada que es en sí misma análoga. Por eso, una de las nociones principales a la que llegábamos era la del *significado analogante*: el signo formal intelectual correspondiente a aquel centro de la esencia a partir del cual se despliegan sus aspectos. Esos aspectos son conocidos periféricamente, desde los aspectos más externos hasta los más centrales, correspondiendo ello a dos niveles de abstracción: uno, donde el concepto universal corresponde a un aspecto de la esencia más cercano a una actitud natural<sup>2</sup>, y más cercana, consecuentemente, a una situación histórica específica; otro nivel de abstracción, en cambio, implica una mayor actitud teórica, donde la esencia de dicha realidad en cuestión trata de ser analiza-

---

<sup>1</sup> Este artículo fue escrito en el segundo semestre de 2001. Es la segunda parte de «Hacia un realismo hermenéutico sobre la base de Santo Tomás-Husserl (Primera parte)»: *Sapientia* 56 (2001) 81-108. Dada esta circunstancia, es la única auto-cita que nos permitiremos, a la cual referiremos en adelante como «Parte I». Agradecemos los comentarios de Jaime Nubiola, Juan José García, Ignacio De Marinis, Ignacio Perez Constanzó, Pederico Pinto, Rafael Cúnsulo y Silvana Filippi. Por supuesto, la responsabilidad por los errores cometidos es sólo mía.

<sup>2</sup> Sobre actitud natural y actitud teórica, ver E. HUSSERL, *Problemas fundamentales de la fenomenología (Lecciones de 1910-1911)* (Madrid: Alianza, 1994).

da «en sí», significando «en sí» con independencia de tal o cual situación particular, pero sin olvidar nunca que ese «en sí» nunca existe aisladamente sino siempre *en* tal o cual situación específica.

Hemos sintetizado lo anterior porque uno de los temas claves de la hermenéutica es el tema histórico<sup>3</sup>. Y la historia no parece encajar del todo en los paradigmas que tratan de rescatar la posibilidad de un conocimiento de algo de la esencia que sea perenne, que no esté «afectado» por la circunstancia histórica. Pero el fantasma del relativismo histórico parece amenazar siempre que aparece la conciencia histórica. Conciencia histórica que, a la luz de nuestra actual sensibilidad por la importancia de las diversas culturas y pueblos, es una adquisición, y no un defecto, de la cultura actual.

Desde luego que el positivismo remanente trata de seguir afirmando una ciencia positiva donde el sujeto, pasivamente, recibe los «datos objetivos» de los «hechos», de un modo desligado de lo histórico, o de todo planteo hermenéutico<sup>4</sup>. En la tercera parte de esta propuesta veremos que eso es contradictorio con el desarrollo actual de la epistemología. Pero lo que ahora nos interesa es la conciliación entre la conciencia histórica, los horizontes culturales, y una metafísica perenne que afirme los temas *humanos*<sup>5</sup> fundamentales: Dios, el alma, la libertad. O de lo contrario todo eso quedará reducido a «temas» de un determinado horizonte cultural, relativos a una circunstancia histórica determinada, incommunicables con otras interpretaciones del mundo que provengan de otros horizontes.

Como se sabe, la noción de *horizonte* tiene una importancia fundamental en la obra de H.-G. Gadamer<sup>6</sup>. Desde luego, aclaramos desde ya que no es la intención ni el método de este trabajo suponer que la *intentio auctoris* de Gadamer es en sí misma compatible con una hermenéutica realista como la que estamos proponiendo. Nosotros, con la misma metodología de la parte I, estamos tomando para nuestros fines la noción gadameriana de horizonte y estamos haciendo de ella una *intentio lectoris*, esto es, una interpretación personal. Por otra parte, sería imposible tratar de investigar al pensamiento de Gadamer sin tomar posición, a su vez, sobre el pensamiento de Heidegger, en cuyo círculo hermenéutico Gadamer dice explícitamente apoyarse<sup>7</sup>. Eso tendría el e-

<sup>3</sup> Cfr. H.-G. GADAMER, *El problema de la conciencia histórica* (1959) (Madrid: Tecnos, 1993).

<sup>4</sup> Por ejemplo, en M. BUNGE, *Sistemas sociales y filosofía* (Buenos Aires: Sudamericana, 1995).

<sup>5</sup> Ver E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas (1934-1937)* (Chicago: Northwestern University Press, 1970), Introducción.

<sup>6</sup> Cfr. H.-G. GADAMER, *Verdad y método* (1960-1986) (Salamanca: Sígueme, 1991-1992) I y II; *El problema de la conciencia histórica*, cit; *El inicio de la filosofía occidental* (1988) (Barcelona: Paidós, 1999); *Mis años de aprendizaje* (1977) (Barcelona: Herder, 1996); *El giro hermenéutico* (Madrid: Cátedra, 1998); *Mito y razón* (Barcelona: Paidós, 1997); y *La actualidad de lo bello* (Ibi: Id., 1991).

<sup>7</sup> Cfr. *Verdad y método*, I, p. 318.

fecto de re-trotraer el planteo a la compatibilidad o no de Heidegger con la metafísica de Sto. Tomás, debate que excede y está totalmente fuera de los fines de nuestra hermenéutica realista. Entiéndonos bien: no decimos que sea imposible una interpretación así de Heidegger; al contrario, admiramos los esfuerzos en ese sentido<sup>8</sup>; simplemente, introducirnos en esa cuestión desordenaría nuestra exposición y la sacaría innecesariamente de su pre-comprensión originaria, esto es, una armonía razón/fe desde Santo Tomás de Aquino.

Pero no hay que olvidar que Gadamer no habla de Heidegger sin antes referirse explícitamente a Husserl<sup>9</sup>, de quien sí nos hemos ocupado extensamente en la parte I, aunque siempre en una *intentio lectoris*. La noción de horizonte no es originalmente gadameriana, sino husserliana. Como vimos en la parte I, hay en el polo del sujeto un horizonte interno, que implica una perspectiva, un enfoque, desde el cual el sujeto capta progresivamente algo de la esencia. Ese horizonte interno está en íntima relación con el mundo vital del sujeto. Habíamos visto la importancia fundamental del mundo vital en nuestra hermenéutica realista. Mundo circundante, cotidiano, de elementos dados a través de relaciones intersubjetivas; mundo de recuerdos y expectativas; mundo donde se da la actitud natural que es el suelo de las experiencias pre-predicativas del sujeto; mundo cultural e histórico. Esto último es fundamental. Porque la historicidad parece ser el elemento básico que Gadamer ve en los horizontes, esos límites y alcances de visión a partir de los cuales se da la comprensión. Por supuesto, para hacer eso se apoya en Heidegger, pero en nuestra parte I, al comentar a Santo Tomás, habíamos dicho: «[...] las esencias se dan siempre en lo singular existente, y adoptan consiguientemente las manifestaciones típicas de lo que singularmente existe. Entre ellas, el ser en el tiempo, lo cual, trasladado a lo humano, es el ser en la historia»<sup>10</sup>. O sea que en ese horizonte interno a partir del cual el sujeto pre-enfoca, ese «horizonte de pre-comprensión», en lenguaje de Gadamer, hay algo que se destaca: la historicidad de esa pre-comprensión. Esta conciencia tan clara, sin aporías, de dicha historici-

<sup>8</sup> Ver al respecto R. ECHAURI, *Heidegger y la metafísica tomista* (Buenos Aires: Eudeba, 1971); S. FILIPPI, «La noción aristotélico-tomista de verdad y su interpretación en *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger»: *Sapientia* 53 (1998) 204; ID., «Heidegger y la noción tomista de verdad»: *Anuario Filosófico* 22 (1989) 1. Sobre la interpretación de Heidegger, dice M. Beuchot, refiriéndose a Vattimo: «En una conferencia que dio en México, Vattimo aludía a una derecha heideggeriana y a una izquierda heideggeriana. La derecha heideggeriana es la de los que han interpretado a Heidegger como buscando una salida mística, son incluso los que han desarrollado esa línea heideggeriana en el camino del misticismo, de la teología negativa» (M. BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica* [México: Unam, 1997], p. 74). Esta obra de Beuchot, que conocimos después de escribir la Parte I, es muy importante dado que toma de Santo Tomás la noción de analogía para el tratamiento de la hermenéutica, si bien su tratamiento no se refiere a la ontología Tomás-Husserl, sino más bien a lo textual y pragmático. Sobre el trabajo de Beuchot, ver M. SILLAR, «Hermenéutica analógica y semiótica en Mauricio Beuchot: Un encuentro fecundo», en prensa.

<sup>9</sup> *Verdad y método*, I, p. 309.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 84.

dad, es sin duda una «ganancia» del pensamiento gadameriano. Pero esa ganancia tiene, como dijimos, una tensión implícita: el fantasma del relativismo histórico. Para que ello no suceda, nosotros ya hemos visto que la historicidad de la precomprensión queda de algún modo incorporada en el paso de la primera a la segunda abstracción en la noción de significado analogante. Pero la noción de abstracción no acompaña al pensamiento de Gadamer, ni tampoco al de Husserl<sup>11</sup>. ¿Cómo conciliar la noción de abstracción, que nosotros hemos tomado de Santo Tomás, con la historicidad del mundo vital y de la precomprensión? Ese es el tema de la sección siguiente.

## 2. Abstracción y precomprensión

Ante todo repasemos el proceso de abstracción en Santo Tomás. Obviamente este «repaso» significa simplemente prestar atención a aquello que sea relevante dados los fines de este ensayo.

Dado el «lector modelo» de este ensayo (un lector habituado al pensamiento de Santo Tomás), no tenemos más que recordar algo que parece obvio y que ya habíamos repasado en la parte I. En Santo Tomás el proceso de abstracción está relacionado con la operación del intelecto agente y la imagen sensible. Sabemos todos que esta es una de las contribuciones más importantes de Santo Tomás a la gnoseología, y que en su momento fue una importante contribución a una cierta dialéctica entre platonismo y aristotelismo, que él supera, como en otras cosas, al tomar la noción agustinista de un intelecto humano que participa en la luz divina<sup>12</sup>, pero que precisamente por ser humano necesita todo el concurso de una inteligencia en interacción permanente con la sensibilidad. Por eso dice Santo Tomás sencillamente que era necesario suponer en el intelecto una potencia activa por la cual los elementos inteligibles pasaran de la potencia al acto, mediante la abstracción de las especies de sus condiciones materiales<sup>13</sup>. Esto último es muy importante. ¿?Cuál es

<sup>11</sup> Ver E. HUSSERL, *Experiencia y juicio* (1919-20) (México: Unam, 1980), p. 382.

<sup>12</sup> Estamos diciendo esto para señalar un importante punto de superación de un pensamiento sólo aristotélico, pero ello tiene la desventaja de que puede hacer pensar, al lector no acostumbrado a Santo Tomás, que éste basa su teoría del conocimiento en una facultad sobrenatural dada por Dios a algunos elegidos. No es así. Una vez que Tomás demuestra que Dios es real, toda capacidad intelectual, finita, está «participando» de algún modo, del intelecto infinito que es Dios, pero su análisis de nuestra capacidad de abstracción no necesita esa suposición como premisa, sino simplemente un análisis introspectivo (que hoy llamaríamos fenomenológico) sobre nuestra capacidad de entender. El final de este ensayo aclara más lo que queremos decir.

<sup>13</sup> «[...] Sed quia Aristoteles non possuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu: sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potencia in actu, nisi per aliquod ens actu; sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi in-

la importancia de esas «condiciones materiales»? Gracias a C. Fabro<sup>14</sup> se ha reparado en la importancia de la cogitativa como ese sentido interno que elabora esa síntesis sensible final que está en la base de esa famosa pero a veces misteriosa expresión *convertendo se ad phantasmata*<sup>15</sup>. En la parte I ya habíamos tocado este tema pero en referencia a sus implicaciones ontológicas; ahora estamos yendo a sus detalles gnoseológicos. El conocimiento de lo singular existente es indirecto, en Santo Tomás, porque al mismo tiempo que el intelecto capta algo de la esencia de aquello que está conociendo, capta, con el concurso de la cogitativa, *aquello desde dónde* está captando ese algo. Ese *terminus a quo*, en terminología de Fabro, eso «aquello desde dónde» el intelecto abstrae, es esa síntesis sensible final, producto de la cogitativa. O sea que en el proceso de abstracción el papel de la imagen sensible es sencillamente indispensable.

Pero es aquí cuando debemos dar un paso conceptual importante, anunciado en la parte I. Esa imagen sensible (nos referimos a la síntesis sensible final) es histórica. ¿Por qué? Sencillamente porque, en lo humano, no hay imagen sensible que no sea histórica, esto es, que no esté insertada en el mundo vital del sujeto. Volviendo al ejemplo de la parte I<sup>16</sup>, la imagen sensible que el egipcio tiene del agua está ligada a su mundo vital: al Nilo, a las cosechas, a la fecundidad, a su simbolismo religioso. *Es importante no olvidar que ese mundo vital es intersubjetivo y, por ende, no puede haber una significación sin un contexto humano del elemento significado*. De igual modo, un occidental de una ciudad industrializada de la segunda parte del siglo XX tiene del agua una imagen ligada a su mundo vital: los grifos, las botellas de agua, las represas, lo que su ciencia le dice del agua, el costo de su factura de la empresa de agua. Ahora bien, dada la unidad sustancial del ser humano, y dada la concomitante unidad del conocimiento intelectual y sensible, esa imagen sensible se transmite al concepto universal. No hay por ende una imagen sensible histórica y un concepto universal no-histórico. El concepto universal «agua» es en sí mismo histórico pues conlleva en cada caso las connotaciones histórico-culturales de cada mundo vital donde se ha realizado el proceso de abstracción. Es precisamente para explicar esto que desarrollamos en la parte I la noción de significado analogante, superando la posible objeción de que un concepto universal tiene una predicación unívoca. ¿Cómo puede una predicación unívoca implicar lo histórico? Del siguiente modo: cada vez que hablamos de una predicación unívoca nos referimos al elemento «en parte igual» de toda predicación análoga.

¿Cómo es esto posible? Analicémoslo. Cuando decimos «agua» del agua que bebe Juan y del agua que bebe Pedro, «agua» se predica uní-

---

tellectu agentem» (*Summ. theol.* I q. 79 a. 3c [Torino: Marietti, 1963]).

<sup>14</sup> C. FABRO, *Percepción y pensamiento* (Pamplona: Eunsa, 1979).

<sup>15</sup> SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 86 a. 1c.

<sup>16</sup> C. FABRO, *op. cit.*, p. 81.

vocamente. Pero recordemos que la analogía implica una predicación del término según nociones en parte igual y en parte diferentes<sup>17</sup>. Entonces todo consiste en darse cuenta que la univocidad de la predicación se concentra en «la parte igual» de la noción de la que estamos hablando. Que, al mismo tiempo, dadas las connotaciones culturales de dicha noción, que están presentes en la inteligencia dada la imagen de la cogitativa, co-significa las significaciones «en parte diversas». El agua que bebe Juan tiene una determinada connotación cultural según Juan sea egipcio u occidental. Esa connotación cultural está presente en las predicaciones universales correspondientes a *la actitud natural* con la cual nos manejamos cotidianamente. Por eso hemos desarrollado la noción de una primera y segunda abstracción. Una, correspondiente a un elemento universal más inmediatamente ligado al mundo vital del sujeto, otra, que está ligada a ese elemento en común, que corresponde al centro de la esencia del cual emanan sus diferentes aspectos<sup>18</sup>. Pero este elemento en común implica una actitud teórica<sup>19</sup>, y no tanto la actitud natural más inmediatamente ligada al mundo vital. Pero ese elemento en común no está fuera del mundo vital, sino en todos y cada uno de los mundos vitales, de igual modo que «humanidad» está en todos y cada uno de los seres humanos de los cuales se predica<sup>20</sup>.

Demos dos ejemplos. Supongamos que un habitante de una ciudad industrializada de la segunda parte del siglo XX dice «quiero un vaso de agua». Supongamos a su vez que por el contexto quiere esa agua para beber. Evidentemente en dicha ilocución imperativa está el concepto universal «agua», en tanto que quien la profiere no supone que la noción de agua a la que se refiere se reduzca a la de sólo el agua del vaso con el cual se la alcanzan. Pero la universalidad de la noción que maneja está totalmente inmersa en su mundo vital. Quien profiere esa ilocución está pensando en primer lugar en el agua que sale del grifo o la que se compra embotellada. Tendría que hacer un esfuerzo teórico para llegar al significado analogante, y eso corresponde a una segunda abstracción por medio de la cual podría llegar a algo de la esencia del agua en sí misma considerada. «En sí» no significa que no se de en tal o cual circunstancia histórico-cultural, ni tampoco que no tenga que ver con lo humano<sup>21</sup>. Al contrario, implica aquello del agua que, humanamente

<sup>17</sup> Cfr. SANTO TOMÁS, *In IV Metaphys.*, lect. 1, nn. 535-536, citado en L. S. FERRO, *Presentación de una selección de textos de Santo Tomás para estudiar metafísica*, en prensa.

<sup>18</sup> Ver Parte I, p. 105.

<sup>19</sup> Sobre este tema agregar, de Husserl, su conferencia de Viena (1935), reproducida como «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», en *Invitación a la fenomenología* (Barcelona: Paidós, 1992). Esta obra tiene una íntima relación con la introducción a «La crisis...» y es un eje central para la interpretación de la obra de Husserl, como decíamos en la nota 40 de la parte I.

<sup>20</sup> Ver Parte I, p. 83.

<sup>21</sup> Gadamer destaca la importancia del «neutro» que nosotros estamos utilizando explícitamente para hablar de «lo» humano. Aunque tal vez su *intentio auctoris* sea otra. Ver al respecto *El giro hermenéutico*, p. 206, y *El inicio de la filosofía occidental*, p. 18.

accesible, pueda ser común a todos los horizontes histórico-culturales, y ello no puede ser más que esa perspectiva desde la cual el agua es algo ligada a los fines humanos más universalmente tales: el agua es aquello que sirve para beber, asearse, lo cual está necesariamente ligado a su vez a sus características humana y universalmente comprensibles: la experiencia humana de «lo líquido»<sup>1</sup>. Algo muy importante para la tercer parte de este ensayo es que dicha actitud teórica sobre lo conocido, que implica esa fenomenología del mundo vital que Husserl buscaba<sup>22</sup>, no es la actitud de la ciencia positiva, cuya mayor complejidad en cuanto a la significación de la hipótesis tiene como precio una pérdida de lo universal del significado<sup>23</sup>. Volvemos a decir que esto es muy importante pero lo dejamos para la parte tercera.

### 3. Horizontes y conciencia histórica

Una vez explicada la relación entre abstracción y mundo vital, queda una conclusión y una pregunta. La conclusión es que el horizonte de precomprensión está siempre presente en el proceso de abstracción, como «aquello desde dónde» la persona comprende, sin que ello implique, sino al contrario, ninguna contradicción con el conocimiento del algo de la esencia, que es como dijimos el significado analogante del proceso de comprensión. La pregunta es: si la noción de horizonte está basada, como hemos afirmado, y como Gadamer mismo parece decir, en el mundo vital del sujeto, ¿qué le «agrega» entonces la noción de «horizonte»? ¿No es otra manera de nombrar al mismo aspecto? ¿Por qué no seguir con nociones puramente husserlianas?

Lo que agrega la noción de horizonte es, en nuestra opinión, la importante noción de conciencia histórica<sup>24</sup>. Y eso, en dos sentidos: uno, como la no-conciencia histórica de la actitud natural; otra, como la conciencia histórica de la actitud teórica que pertenece a la fenomenología de un mundo vital. Para ello, vamos a realizar una experiencia fenomenológica.

Supongamos que vamos al lugar físico de nuestra infancia. El lugar, en comparación con nuestra perspectiva de adultos, nos parecerá más pequeño. Hemos viajado por otros lugares, hemos incorporado, a nuestra vida, otros mundos. Pero cuando éramos pequeños, ese era todo nuestro mundo. Si lo vemos en tanto horizonte, podríamos decir que el mundo de nuestra infancia era todo nuestro horizonte. Ahora nuestro horizonte se ha ampliado. Pero entonces se nos puede ocurrir que nuestro horizonte actual es a su vez pequeño en comparación con

---

<sup>22</sup> En «The Crisis...», p. 173.

<sup>23</sup> O sea que *negamos absolutamente* que el significado analogante de «agua» sea H<sub>2</sub>O. Esto tendrá mucha importancia en las partes tercera y cuarta de este ensayo.

<sup>24</sup> Ver H.-G. GADAMER, *El problema de la conciencia histórica*, cit.

el horizonte vital que tendremos en nuestra vejez. Allí, nuestro horizonte actual, que ahora es el máximo que tenemos, nos parecerá lo mismo que el de nuestra infancia comparado con nuestro «ahora». En ese sentido, el pasado, como horizonte, es un círculo cuyo perímetro se concentra como un punto en el centro de otro círculo que es nuestra vida presente, y ésta, a su vez, se proyecta de igual modo hacia el futuro. Cada círculo representa el máximo de amplitud de horizonte de nuestra visión, y en el centro de cada círculo se representa el centro de nuestra existencia en un momento determinado.

Si contemplamos nuestra propia vida con actitud teórica, fenomenológica, entonces se produce una integración de horizontes *donde el tiempo nos constituye ontológicamente*. No, por supuesto, en el sentido de que el accidente «estar en el tiempo» constituya a la sustancia primera, sino en el sentido de que la experiencia del tiempo forma parte esencial de nuestras vivencias y, por ende, de nuestros horizontes. El pasado no es en ese caso algo que pasó y está fuera de nuestra existencia actual, sino algo que nos pasó y constituye la comprensión de lo presente. El presente puede haber superado, sí, instancias del pasado, pero éstas se encuentran «comprendidas» (hermenéuticamente hablando), esto es, no son un «afuera-no-inteligible» de nosotros, sino, por el contrario, son parte de nosotros. De igual modo nuestro presente se encuentra como proyecto hacia el futuro: no porque no estemos viviendo nuestro tiempo presente, sino porque lo comprendemos como parte de una instancia vital futura que nos toca en el tiempo presente comenzar a realizar. Comprendemos que, así como ahora lo que en nuestro pasado nos parecía todo, y ahora es parte de un horizonte más amplio, de igual modo nuestro presente no es todo, sino parte de un futuro que lo comprenderá y será entonces nuestro presente. Pero para que pasado, presente y futuro se encuentren así integrados como sucesivas ampliaciones de horizontes, ha sido necesaria una actitud teórica, que de algún modo se eleve sobre las tres instancias y contemple su interacción.

En la actitud natural, en cambio, que se da en nuestro mundo vital cuando no hay una fenomenología del mundo vital, carecemos de esa conciencia histórica de nuestro propio tiempo. Cada tiempo es vivido como el único, absorbido por lo inmediato, sin relación de un tiempo con el otro. El pasado es lo que pasó; sabemos que fuimos niños pero lo damos como una etapa ya «separada» de nuestra existencia actual. El presente, en cambio, lo es todo, y nunca se compara con un proyecto hacia delante ni ve la relación con el mismo. La vejez se ve como otra etapa «separada» de la actual, como algo lleno de incertidumbre y, en cierto sentido, temor, que vendrá pero, mejor, no pensarlo.

Esta experiencia fenomenológica con nuestro propio tiempo, y la diferencia de su vivencia en una y otra actitud (teórica y natural) es la base para la analogía que nos permite entender la conciencia histórica en el caso del componente cultural del mundo vital, esto es, cómo se da la conciencia histórica en el plano socio-cultural. Que es precisamente



lo que la noción de horizonte «agrega de razón», precisamente, al mundo vital.

Cuando pensamos a nuestra propia circunstancia cultural, que se hace presente en nuestro mundo vital, con actitud teórica, surge la conciencia histórica, esto es, la conciencia de nuestra historicidad ontológica. El pasado de nuestra cultura, esto es, todos aquellos acontecimientos que, conformados por consecuencias no intentadas<sup>25</sup> de incontables personas absorbidas en su presente, dieron vida a nuestra situación actual, no son una parte ajena, separada, de nuestro mundo vital, sino que son una parte esencial del mismo. Siguiendo la analogía, algunas de sus instancias pueden haber sido «mejoradas» en la medida de la evolución de nuestra conciencia moral, (y sólo en ese sentido superadas) pero no «superadas» si por ello se entiende «separadas» de nuestro presente, como algo vano o hasta perjudicial para nuestro presente cultural. La conciencia histórica implica, sí, poder comprender el horizonte de aquellos que son nuestro pasado, poder entender por qué pensaban y actuaban como lo hacían, pero nunca abandonando el propio horizonte, sino, por el contrario, viendo al horizonte del pasado como algo que está comprendido en nuestro presente. Cuando «tenemos noticia» de un pueblo y una cultura y lo consideramos *ajeno* a la nuestra, entonces no lo podemos *comprender*. Sólo lo haremos cuando amplíemos nuestro horizonte hasta ver que ninguna cultura humana es ajena a «lo» humano<sup>26</sup>, y entonces tengamos una empatía tal por esa cultura que la haga ser parte de nuestro propio horizonte. Para lo cual jamás deberemos «consumir información» sobre esa cultura, sino tener con ella un *pathos* tal que ella nos *afecte* totalmente. La conciencia histórica también requiere, como todo acto genuino de comprensión (lo cual es lo mismo que decir: como todo acto humano de conocimiento de lo real) la vivencia de lo que se comprende.

De igual modo, las posibilidades futuras de nuestra cultura son vistas como aquello cuya responsabilidad nos afecta totalmente y aquello desde lo cual nuestro propio presente será visto con un manto caritativo de perdón. Tenemos conciencia histórica cuando contemplamos a nuestro presente desde el futuro que ahora nos toca construir. Así nuestros logros actuales son siempre muy imperfectos en relación a los futuros, pero de igual modo nuestros defectos son siempre comprendidos como algo de lo cual era difícil tener conciencia en el momento presente. Adelantarse al propio tiempo es tratar de ver las imperfeccio-

---

<sup>25</sup> El tema de las «consecuencias no intentadas» de la acción humana forma parte importante de la filosofía política y de la epistemología de F. A. VON HAYEK, *The Counter-Revolution of Science* (1952) (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1979).

<sup>26</sup> «[...] he llegado a la conclusión de que *cada cultura es en potencia todas las culturas*, y que las características culturales especiales son manifestaciones intercambiables de *una sola naturaleza humana*» (P. K. FEYERABEND, *Matando el tiempo* [Madrid: Debate, 1995]). Las itálicas son del autor.

nes que ahora son difíciles de visualizar, porque el horizonte presente siempre tiene la ilusión de ser el último. Pero el que se adelante a su tiempo no sale de su tiempo: es parte de su tiempo en su mismo ver el futuro posible y de algún modo anunciarlo. Ese anuncio es parte del presente y constitutivo del futuro, y es parte de la *tarea del filósofo como funcionario de la humanidad*<sup>27</sup>.

La conciencia histórica está presente, paradójicamente, en su no-conciencia, que se denuncia permanentemente a sí misma como la inmadurez del hombre que no ve como *proprios* ni su infancia ni su vejez. Cuando vivimos nuestra propia circunstancia cultural, en su tiempo presente, con actitud natural, entonces vemos al pasado como *ajeno* a nosotros mismos. Como algo que pasó, pero que ya no tiene relación con nuestro presente. Es más, no entendemos *por qué* pasó, síntoma claro de lo que lo vemos como ajeno. Es más, cuando tenemos una vaga conciencia de él, lo vemos como un obstáculo para nuestro presente: como si la propia circunstancia histórica de nuestra cultura fuera algo a lo que se llegó *a pesar* del pasado. «Sabemos» del pasado como algo que está en un libro, como algo que forma parte de nuestro «ser ilustrado», «sabemos» historia como el positivismo la presenta: como un libro de texto en una formación escolar, pero que no forma parte de nuestra vida en absoluto.

Un autor importante para este tema es T. H. Kuhn, a quien volveremos a ver en la parte III. Así como Gadamer explica la conciencia histórica con las nociones de distancia temporal e historia efectual (que han sido reproducidas desde nuestra experiencia fenomenológica), Kuhn la explica cuando analiza el comportamiento de los paradigmas en las ciencias positivas<sup>28</sup>. La peculiaridad del análisis de Kuhn es que explica la intrínseca historicidad de los paradigmas científicos, al mismo tiempo que explica cómo funciona la articulación de esos paradigmas en medio del encerramiento de los científicos en su propio paradigma. Explicando de ese modo la historicidad de aquello que se auto-supone más alejado de lo histórico (la ciencia positiva) Kuhn no sólo critica agudamente al positivismo como corriente «en la ciencia» sino que pone el dedo en la llaga de una de las características claves de toda falta de conciencia histórica: el encerramiento en el propio paradigma. Porque justamente es en ese encerramiento cuando cada horizonte se ve como único. A partir del paradigma, el pasado es algo que molestó, el futuro es una especulación de lunáticos, lo «imposible», mientras que el paradigma se auto-explica a sí mismo, se auto-comprende perfectamente a sí mismo, sin pasado y sin futuro, como una verdad que no tiene pasado y futuro, cuya traducción cultural es el «libro de texto» donde radi-

<sup>27</sup> Famosa y noble expresión de Husserl en «The Crisis...», Introducción.

<sup>28</sup> En su famosa obra *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) (México: FCE, 1970).

calmente no hay historia. Por eso toda nuestra cultura es positivista: porque intenta «entender» sin historia, y así tenemos textos de economía sin historia de la economía, textos de física sin historia de la física, textos de historia sin filosofía de la historia, donde la historia es arrancada del mundo vital y presentada como «los *hechos* del pasado» y por ende des-historizada, y donde incluso los diversos paradigmas filosóficos, cuanto más encerrados en sí mismos, hacen también sus libros de texto donde la historia es una instancia posterior al aprendizaje del «sistema»<sup>29</sup>.

Como conclusión, tenemos hasta ahora que:

1. La persona comprende algo de la esencia a partir de los horizontes de su mundo vital.
2. Esos horizontes de pre-comprensión forman parte esencial del proceso de abstracción de la esencia.
3. Los horizontes de precomprensión implican la historicidad de la comprensión.
4. La actitud teórica implica la conciencia histórica de esa historicidad, mientras que la actitud natural implica una no-conciencia histórica que se manifiesta a sí misma en el encerramiento en el propio horizonte cultural.

#### **4. La re-vitalización de los conceptos metafísicos**

Todo lo que estamos analizando tiene una sombra detrás: el relativismo histórico. Desde la Parte I, el significado analogante, explicado nuevamente cuando relacionamos horizontes y abstracción, ha sido aquello que precisamente impide totalmente cualquier margen de relativismo. Sin embargo, quedan dos preguntas pendientes: si la comprensión del pasado es constitutiva de la comprensión de lo presente, ¿cómo hablar de ciertas cuestiones que sean «perennes»? Segundo, ¿cómo comprender al otro horizonte cuando uno de sus aspectos es contradictorio con otro del nuestro que consideramos verdadero?

La primer pregunta tiene que ver con una aparente relativización de una noción cuando es llevada a su contexto histórico-cultural. En efecto, si llevamos un determinado significado a su mundo vital originario, parece como que perdiera fuerza universal. En ese sentido la conciencia histórica de la significación parece impedir una metafísica universal<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Hay que tener en cuenta que Kuhn no critica al aferramiento al paradigma como algo que haya que cambiar para que el paradigma funcione. De igual modo, nosotros no estamos diciendo que las culturas «deban» tener conciencia histórica para que funcionen como culturas. El tono negativo de nuestras afirmaciones se da por nuestro enfrentamiento al positivismo como metasisistema cultural.

<sup>30</sup> Es interesante ver de qué modo Gadamer su noción de «deconstrucción»: «Y qué es en realidad eso de «lenguaje de la metafísica»? ¿Es realmente un lenguaje? Se entiende, desde luego, lo que se quiere decir cuando se afirma que un concepto soporta un matiz metafísico. A es-

¿Qué significaban, por ejemplo, «nacer» y «morir» en el contexto cultural de Santo Tomás de Aquino, cuando él escribía? Si leemos el comienzo de la famosa tercera vía, vemos que ésta dice «Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrompi, et per consequens possibilis esse et non esse»<sup>31</sup>. No hace falta ser ningún experto para darnos cuenta de que esos vocablos latinos fueron pensados y pronunciados en un mundo vital cuya significación estaba ligada a determinados paradigmas filosóficos y científicos mezclados. Por un lado, la propia metafísica de Tomás. Cuando él escribía esas líneas ya estaba pensando en una causalidad metafísica donde el comenzar a ser y dejar de ser eran características de un ente finito que precisamente por ser tal daba lugar a su ser *ab alio*<sup>32</sup>. Por otra parte ese contexto se mezclaba con otro más aristotélico-ptolemaico donde la contingencia afecta de modo distinto a los seres vivos del mundo sublunar y los cuerpos celestes del mundo supralunar. La noción de generación y corrupción estaban tomadas de una transformación sustancial que afectaba a ciertas sustancias corpóreas pero no a las supralunares. Para Tomás todo ello era tan natural como para nosotros Newton.

Ahora bien, vamos a suponer que un traductor contemporáneo tiene que pasar del latín de Tomás a nuestro lenguaje. Una primera opción es una traducción llamada literal. Esta puede ser tan ininteligible como aquello que se intenta traducir. «Generar», «corromper», a su vez, si son explicados, pueden ser explicados como «surgir» o «aparecer», o «transformarse», o «ser producido». Para evitar todas las connotaciones cuasi-infinitas que esos vocablos puede tener en el lector de comienzos del siglo XXI, el traductor puede encontrar la clave y traduce «vemos que hay cosas que nacen y mueren». Pero, ¿cómo se puede hoy leer «nacer y morir»? Tal vez, con el contexto de toda la biología ac-

---

te respecto me parece totalmente decisivo el hecho de que el concepto de “destrucción”, que el joven Heidegger nos transmitía como ese nuevo gran mensaje, nunca implicase para quien realmente tuviera oído para la lengua alemana de la época el sentido negativo que le es propio en otras lenguas. Para nosotros, destrucción equivale a desmontaje, desmontaje de aquello que sirve de ocultamiento. Cuando queremos decir destrucción en sentido negativo no decimos “Destruction” sino “Zerstörung”. Esta es la manera en que Heidegger introdujo la palabra en la década de 1920, y supongo que Derrida no era plenamente consciente de ello, por ello eligió una palabra que según mi sensibilidad lingüística es extraña y redundante, ya que parece que él percibía efectivamente sólo el sentido negativo de “Destruction” (*El giro hermenéutico*, p. 66). Sigue más adelante: «Heidegger demostró que los conceptos establecidos por los griegos eran palabras utilizadas en el lenguaje vivo y que a pesar de toda precisión conceptual recogían una multiplicidad de significados o, para expresarse según la poeología moderna, que ocupaban múltiples “espacios significativos” que se mantienen siempre presentes» (*Ibid.*). Y más adelante: «En Heidegger “destrucción” no significa jamás liquidación, sino desmontaje. A través de esa destrucción se pretende retrotraer determinaciones conceptuales fosilizadas hasta la experiencia de pensamiento de la cual nacieron en su momento, y así hacerlas hablar de nuevo. Una destrucción de este tipo no pretende desde luego remitir a un origen oscuro, a una “arché” o lo que quiera que sea» (*Ibid.*, p. 81).

<sup>31</sup> *Summ. theol.* 1 q. 2 a. 3.

<sup>32</sup> SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, cap. V.

tual, que obviamente no es la misma que el paradigma metafísico y físico-ptolemaico de Tomás. Pero, ¿implica eso, entonces, que no podemos comprender lo que Tomás escribió? Algunos dirían que efectivamente es así. Pero no. Las significaciones de nacer y morir, en los mundos vitales diferentes, no son unívocas, pero tampoco equívocas. Son análogas. El *significado analogante* de «nacer y morir» puede ser «el mismo» para nuestro mundo vital y el de Tomás, en la medida que una *fenomenología del mundo vital* (que no es precisamente la ciencia positiva) sea la «mediadora» entre los dos contextos vitales. No importa que Tomás pensara en el mundo sublunar y nosotros en el código genético: tanto un habitante del siglo XIII como nosotros podemos haber tenido la experiencia humana de un familiar que nace y otro que muere. Ello es lo que da una significación común a todos los mundos vitales de «nacer y morir». Ahora bien: ¿cómo «entendemos» más las expresiones de Tomás? ¿Dentro de su mundo vital o fuera de él? Naturalmente, dentro de él, despejado, como hemos visto, el peligro del relativismo o la incomunicabilidad de significados. Pero, ¿se puede entender algo «fuera» de un mundo vital? No. El intento es loable en la medida que se quiera eludir con ello el peligro del relativismo. Pero con ello obtenemos precisamente el relativismo no buscado, como reacción. Porque una significación «fuera del mundo vital» implica intentar significar algo fuera del contexto de lo humano. Fuera de la vida humana. Fuera de las preguntas y angustias permanentes de lo humano. Es así que entonces construimos «sistemas» entendiéndose ahora con esa palabra no el razonable orden de proposiciones y conceptos, sino una serie de significaciones explicadas fuera de la *pregunta* humana, vital, que es condición para que la *respuesta* tenga sentido. Yo puedo intentar decir a alguien qué quiere decir «acto», «potencia», «sustancia», «ente», etc., pero si no vemos a su vez la pregunta humana de la cual surgen como respuesta, le quitamos, precisamente, su sentido, y la metafísica queda desfigurada como un castillo lleno de fórmulas muertas, fuera de la vida del sujeto, y finalmente éste reacciona contra lo que queremos decir. En este sentido, hace falta «re-vitalizar» las nociones metafísicas —y todas las demás, naturalmente— no para privarlas de sentido, no para relativizarlas sólo como válidas en una determinada época, sino para darles su sentido más profundo, aquello, justamente, por lo cual pueden ser respuestas «perennes». Y no, como hemos dicho, porque los significados analogantes se encuentren fuera de sus significados analogados históricos, sino porque se encuentran *en todos y cada uno* de sus situaciones históricas (de igual modo, como ya hemos dicho, que cada esencia se encuentra en todos y cada uno de los sujetos individuales que tienen tal esencia). La *Suma Teológica* y la *Suma contra Gentiles* son, en ese sentido, respuestas epocales a problemas humanos perennes, y que tuvieron y tienen como fertilidad la analogía de sus significaciones y por eso pueden ser siempre humanas, entendibles y verdaderas. Pero para ello no hay que separarlas de su contexto —eso es separarlas de su sig-

nificado— sino ponerlas en diálogo con nuestro contexto. Con lo cual pasamos a la siguiente pregunta.

### 5. El «viaje» hacia el otro horizonte

El relativismo cultural también asoma como amenaza cuando tratamos de ver qué es «comprender» al otro horizonte. Desde luego, ya sabemos que no es ponerse en el lugar del otro como abandonando el nuestro<sup>33</sup>, pero, ¿hasta qué punto la «explicación» del otro mundo vital no hacer «perder sentido» a lo que consideramos bueno y verdadero del nuestro? Mucho más cuando vamos al «fondo» de lo que es la comprensión, una intelección que implica cierta «defensa» del otro. Cuando Gadamer nos recuerda este punto, nos pone en un desafío interesante:

«También la palabra “entender” nos puede resultar aquí útil. Sin embargo, el lugar que ocupa en la historia espiritual alemana no encuentra fácilmente equivalente en otras lenguas. ¿Qué significa en realidad comprender? *Verstehen*, comprender, es originalmente “responder por alguien”. En su sentido original, la palabra se refiere a aquel que es “Furstcher”, esto es, abogado en un tribunal. Es él quien “verstehet”, quien entiende a su parte, de la misma manera que hoy utilizamos “vertreten”, representar, para este mismo concepto. Representa a su cliente, responde por él, y no es que repita lo que éste le haya apuntado o dictado, sino que habla en su lugar. Pero a su vez, esto significa que habla desde sí mismo como si fuera otro y dirigiéndose a los otros: la “différence” se encuentra aquí naturalmente implícita. Yo mismo escribí ya en 1960 en *Verdad y método*: “Quien comprenda tiene que comprender de otra manera, si es que quiere llegar siquiera a comprender”<sup>34</sup>.

Para «comprender que el comprender no relativiza el comprender» vamos a hacer una experiencia fenomenológica, que consiste en ver la diferencia entre un turista y un viaje que implique el «vivir-en». Un turista compra y consume un «paseo» (pasa por, pero no se queda) por un lugar. Parte de su paso consiste en que el viaje lo dis-traiga, lo dis-tienda, para lo cual no debe ser «afectado por» el lugar; no debe comprometerse con el lugar, so pena de una empatía que implique el riesgo de *sufrir*.

De ningún modo estamos criticando tal cosa, que puede ser buena en la medida que no sea una actitud vital permanente. Simplemente estamos marcando una diferencia con otra experiencia, que está tan al alcance de lo humano como lo anterior. Se trata de un viaje que comprometa, un viaje que de algún modo implique un «instalarse», un «vivir-en», de tal modo que cierta «voluntad de empatía» con el lugar lo haga también nuestro mundo vital. Por supuesto, con ello no dejamos de

<sup>33</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, I, II-II.

<sup>34</sup> *El giro hermenéutico*, pp. 61-62.

ningún modo nuestro mundo vital, a partir del cual y en el cual estamos haciendo ese viaje, sino que comenzamos a entender el *por qué* del mundo vital que comenzamos a habitar. Entender por qué es comenzar a vislumbrar el sentido de lo que nos rodea como respuestas a ciertas preguntas. Entender así el sentido no es justificarlo en el sentido de hacerlo necesariamente bueno y verdadero, sino entender a qué preguntas responde, lo cual es entender. Pero para ello tenemos que haber tenido voluntad de empatía para con el otro horizonte, esto es, debemos de algún modo haber «querido» preguntar por las preguntas del otro. Proyectamos así un primer sentido que implica preguntar por las preguntas del otro. Si ese diálogo continúa, se produce una ampliación de horizontes, una *intersección de horizontes*, en cuyo centro (intersección) hay una comprensión de algo del mundo vital del otro.

No es tan lejano, esto, a la experiencia fenomenológica que nos permitía tomar conciencia histórica, donde veíamos a nuestro pasado como constitutivo de nuestro presente, y a éste, de nuestro futuro. No todo nuestro pasado queda justificado, pero sí entendido. El hombre que a sus 50 descubre lo erróneo de una decisión a sus 20, no la justifica, pero sí puede entenderla, en la medida que entiende algo de los cuestionamientos anteriores a sus 20 que llevaron a esa decisión.

De igual modo sucede con toda auténtica conversación, en la cual tratamos de hacer, al otro, desde nuestro propio horizonte, las preguntas que nos permitan entender por qué piensa como piensa, actúa como actúa y habla como habla. No es que sea ello lo único de la conversación, pero es parte de su esencia, pues forma parte de la esencia de la conversación que el otro yo puede mostrarse como tal frente al nuestro.

En todos los casos, se ve aquella estructura circular de la comprensión de la que habla Gadamer<sup>35</sup>. Ella es relevante ahora porque se trata de una estructura de pregunta-respuesta en el conocimiento humano que nos da la pauta, entonces, de esa «defensa» del otro horizonte que tensa la cuerda de este tema dado el peligro del relativismo gnoseológico. Se trata de que nos acercamos siempre desde nuestro horizonte, «proyectando» un sentido en tanto que pregunta al otro, cuya respuesta comienza a vislumbrarse cuando entendemos las preguntas del otro, aquello que lo llevó a responder de tal modo u otro. Por eso podemos «defender» al otro: porque entendemos su por qué. A veces esa respuesta es una perspectiva que se agrega de manera complementaria a la nuestra, a veces no, pero en todos los casos nuestros horizontes se han ampliado. No se han «sumado». Porque recordemos que en ese caso no «transcribimos» al otro sino que somos nosotros los que hablamos por él, constituyendo, de ese modo, «un eslabón participativo de sentido»<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Que nada tiene que ver, en nuestra opinión, con la interpretación nihilista de Vattimo.

<sup>36</sup> *El giro hermenéutico*, p. 151.

Por eso quien nos escucha hablar del otro escucha algo del otro pasado por el propio horizonte, que más fiel será al otro cuanto más hayamos aprendido a escuchar al otro desde sus preguntas.

En última instancia, el entender humano tiene una estructura dialógica que de ningún modo hace sombra a la verdad, sino que es el camino humano, falible en cuanto humano, para llegar a la verdad. Esta experiencia del otro y de lo otro en el conocimiento humano, este «mirar a todo como un tú»<sup>37</sup>, para que el otro o lo otro deleve la verdad de su ser (para que no la oculte frente a una mirada que instrumentaliza y manipula) debe ser analizada, no simplemente dentro de la ética, sino dentro de la gnoseología. Por eso en la intersubjetividad la ética y la gnoseología se hacen sólo una. Algo de eso trataremos de ver a continuación.

### *Intersubjetividad y significado*

Lo que queremos decir es que la relación con el «otro» no es un tema sólo ético sino también gnoseológico. Esto es, hermenéutico. La razón es simple. Hemos visto la relación entre significado y mundo vital. Hemos visto que la actitud natural en el mundo vital permite un grado de abstracción tal que los significados tengan un cierto nivel de universalidad, más periférico, mientras que una actitud teórica nos permite dar un paso adicional en la abstracción y entender significados más cercanos al centro de la esencia y, en ese sentido, con mayor nivel de profundidad. Ahora bien, ese mundo vital es intersubjetivo. Habíamos visto este tema en la parte I al revisar los aportes husserlianos al respecto; ahora tratemos de sistematizar las consecuencias de estas premisas: todo significado está dentro de un mundo vital y todo mundo vital es intersubjetivo. Tratemos entonces de explicar las razones de por qué el mundo vital es intersubjetivo.

### *Elementos del mundo vital y uso intersubjetivo*

Inspirados en el suplemento V de *Ideas II*<sup>38</sup>, podríamos hacer esta división tripartita del mundo vital, usando una terminología popperiana: mundo 1, elementos de la naturaleza no humana, que no son frutos de la acción humana; mundo 2, cosas físicas fruto de la acción humana; mundo 3, aspectos «directamente» culturales. Este mundo 3 podría subdividirse *ad infinitum*, pues allí tenemos todas las costumbres pertenecientes a una determinada situación histórico-cultural, con todos sus aspectos artísticos, sus paradigmas científicos, sus creencias religiosas,

<sup>37</sup> Ver al respecto M. URE, *El diálogo yo-tú como teoría hermenéutica en Martín Buber* (Buenos Aires: Eudeba, 2001).

<sup>38</sup> Ver E. HUSSERL, *Ideas II* (1928 aprox.) (Dordrecht, Boston & London: Kluwer Academic Publishers, 1989), p. 328.



sus supuestos filosóficos, sus organizaciones políticas, económicas, jurídicas y educativas, y lo que es muy importante: la mezcla culturalmente unitaria de todo ello. En estos tres mundos el sujeto «se encuentra» en cierto sentido antes que pueda tomar una distancia crítica que sea concomitante con la actitud teórica. Lo relevante de esta distinción es que habitualmente no hay problemas en reconocer que en el mundo 3, el elemento intersubjetivo es definitorio. Esto es, no tenemos habitualmente problemas en reconocer que dado que «hay» seres humanos, entonces «hay» religiones, obras de arte, política, economía, costumbres, etc., etc., en cuyas «significaciones a-críticamente dadas» las gentes se «encuentran». La dificultad se concentra en los mundos subsiguientes.

El mundo 1 es intersubjetivo, no porque sea producido por el hombre, sino porque las significaciones primarias bajo las cuales lo conocemos, en la actitud natural, son intersubjetivas. Por eso hemos dado el ejemplo del agua, pero si reflexionamos sobre los demás elementos «naturales» que nos rodean, veremos que todos ellos aparecen en el campo de nuestro conocimiento por los usos intersubjetivos que tienen en nuestro mundo vital. ¿Qué «son» el agua, la piedra, la montaña, el aire, las plantas, los animales? Dejemos de lado, con toda intención, los paradigmas científicos. Los juegos del lenguaje pertenecientes a diversos ámbitos del mundo vital darán como resultado aspectos de esas realidades que son relevantes para la vida humana<sup>39</sup>. Usos humanos, algo en relación a «lo humano». Cuando decimos «algo en relación a lo humano» ya estamos tratando de ir, desde la actitud natural, a una actitud teórica que vea ese significado más universal (analogante). En ese sentido, siempre desde un determinado mundo vital, el agua es en todos ellos lo que sirve para beber (la lista no es excluyente pero debe tenerse cuidado de no ir hacia un significado cultural específico e ir hacia un significado analogante que se dé en todas las culturas); el aire es lo que sirve para respirar; la piedra es dura en relación a nuestras fuerzas; la montaña es algo que hay que subir, escalar; una planta tiene raíces y sirven para comer o no; los animales se mueven y son más o menos amenazantes...

Cuando decimos «usos humanos, o algo en relación a lo humano» el término neutro «lo» humano tiene, como ya dijimos, una intención universal, comunicadora de culturas<sup>40</sup>. Eso corresponde no sólo a las significaciones primarias del mundo vital, sino también a un significado analogante fruto de una actitud teórica que trata de buscar aquello más universal de ese «elemento que no es fruto de lo humano» del

---

<sup>39</sup> Por supuesto, estoy re-interpretando aquí la famosa noción de Wittgenstein de juego de lenguaje: cfr. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas* (1945) (Barcelona: Crítica, 1988). Volveremos a este tema en la parte IV.

<sup>40</sup> Cuando tengamos que comunicarnos con culturas en principio no humanas, deberemos hablar de «lo racional».

mundo vital, y entonces nos daremos cuenta de que la comunicación cultural implicará descubrir aquel aspecto más común a todos los seres humanos. Por supuesto, puede ser que nos preguntemos por aquello de la cosa que no esté en relación directa a lo humano, pero en ese caso el nivel de certeza y universalidad de la respuesta será menor. Es el tema de los paradigmas científicos, tema que volveremos a ver en la parte 3.

Lo importante ahora es ver que todo elemento «no» humano puede ser enfocado desde lo humano en tres modos: *a*), en la significación primaria en nuestro mundo vital, que se devela en los juegos de lenguaje más cotidianos<sup>41</sup>; *b*) en los intentos de ir hacia aspectos de la cosa que hoy llamamos «científicos». Este modo *b* corresponderá a la actitud natural en la medida que esas significaciones estén tomadas por el sujeto con menos distancia crítica y más aferramiento al paradigma; *c*) en los significados analogantes de esos elementos, cuando tratamos de considerarlos en relación a lo más universal de lo humano.

En los tres casos, la cosa no humana es enfocada desde lo humano y, por ende, desde el cuerpo espiritual (el *leib*) y, consiguientemente, desde nuestras relaciones intersubjetivas en las cuales esas significaciones son dadas, habladas, dialogadas y discutidas. En ese sentido conocemos la esencia de la cosa no humana, en tanto que ésta es conocida por una inteligencia humana y por ende es «*id quod cognoscitur*»<sup>42</sup>, y por ende una *quidditas*. Una inteligencia humana que es una potencia espiritual de un ser humano, al cual la dimensión corporal le pertenece esencialmente. No es extraño entonces que aquello primariamente conocido en el mundo vital, de las cosas no humanas, sean las *quidditates* de las *cosas materiales en estado de unión con el cuerpo*<sup>43</sup>. No cuerpos aislados, precisamente, no sujetos solipsistas en un estado de naturaleza aislado, sino sujetos unidos por una red de relaciones intersubjetivas que forman la matriz de su mundo cultural.

¿Se conoce entonces lo «en sí», independientemente del mundo vital? Hemos visto que todo lo no humano se conoce *humanamente* y, por ende, en relación al mundo vital. Lo cual no significa que no conozcamos nada de la esencia de la cosa no humana, sino aquellos aspectos de la esencia humanamente accesibles, su *quidditas*, que es *algo* de la esencia. Por eso habíamos dicho en la parte I que conocer las cosas no humanas desde el horizonte de lo humano no tapa su esencia, sin que descubre aspectos de las esencias que sean accesibles a nuestra humana condición. Cuando en nuestro mundo vital nos damos cuenta de que el agua se puede beber y que una piedra no, estamos conociendo algo del agua en sí misma. Pero si «agua en sí» implica que un ser humano conoce del agua algo que no es accesible a lo humano, ello es imposible.

<sup>41</sup> «¿Tenés un vaso de agua?»; «Acá no hay aire»; «¿Vos vas a escalar esa montaña?», etc.

<sup>42</sup> SANTO TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 75.

<sup>43</sup> SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 12 a. 4c.

Por eso podemos ver con claridad que no hay «hechos», algo que tienen muy claro autores tan aparentemente distantes como Feysabend, Gadamer y Putnam. Esto es, no hay «hechos» si por «hechos» se pretende una proposición fuera del contexto de un mundo vital. Lo que ocurre es que parece ser que los «hechos objetivos» son la última línea de defensa de la verdad contra el relativismo. No es así<sup>44</sup>. Que una proposición se profiera y se entienda siempre desde el mundo vital del hablante no quiere decir que el hablante no pueda estarse refiriendo a una proposición verdadera. Que toda proposición sea *life-world-laden*<sup>45</sup> (esto es, cargada de mundo vital) no dice nada a favor o en contra de la verdad de la proposición. Esto se puede ver en la siguiente experiencia fenomenológica. Habitualmente invito a algún alumno que diga en voz alta alguna proposición que él considere obviamente verdadera. Le pido algunas condiciones: que se refiera a algo simple, que en principio pueda ser entendido y compartido por todos. Habitualmente surgen cosas tales como «hay sol», «está lloviendo», «usted es el profesor», etc. En todos esos casos, es interesante descubrir que quien profiere esas proposiciones y quienes las entienden lo hacen desde un horizonte, un mundo vital donde hay sol y lluvia (y entendidas «no» científicamente, como vimos antes), o clases y profesores. Puede ser perfectamente verdadero que yo sea el profesor, pero el valor de verdad dado a la proposición es posible de ser evaluado luego de que la proposición ha sido entendida, y es entendida porque estamos en un mundo vital occidental donde hay universidades. De igual modo, un extraterrestre que no tenga la lluvia en su mundo vital tampoco podría entender la proposición (este ejemplo es famoso en la fenomenología social<sup>46</sup>). Esto no quiere decir que los seres humanos no podamos captar algo de la esencia de la realidad, simplemente quiere decir —como obvia conclusión de todo lo que venimos desarrollando hasta ahora— que los mundos vitales y los respectivos horizontes son aquello «desde dónde» y «en dónde» lo hacemos. En ese sentido, cabe habla de realidades conocidas, pero no de «hechos», afirmado esto contra toda una cultura positivista que separa «información objetiva vs. opiniones» (positivismo en medios de comunicación); «hechos y teorías» (positivismo en ciencias naturales); «estadísticas, datos vs. interpretaciones, escuelas e ideologías» (positivismo en ciencias sociales); «ciencia vs. metafísica», etc.

---

<sup>44</sup> Al contrario, son el primer argumento que usa el relativismo para sostenerse a sí mismo, dado que uno de sus primeros blancos fácilmente refutable, es que pueda haber hechos en ese sentido. O sea que sostener que pueda haber hechos objetivos sin interpretaciones no es defender la verdad, sino al contrario, alimentar decididamente los argumentos del relativismo gnoseológico.

<sup>45</sup> Estamos parafraseando la expresión *theory-laden*, muy usada en epistemología contemporánea, para explicar que toda proposición científica supuestamente referida a los hechos está interpretada desde la teoría que permite darles sentido.

<sup>46</sup> Ver al respecto A. SCHUTZ, *On Phenomenology and Social Relations* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. 197.

A partir de aquí, es fácil ver que todos los arte-factos, utensilios y demás elementos (artísticos y técnicos) empleados por el ser humano tienen que ver, claro está, con significaciones dadas por el mundo 3. Lo importante es haber visto que el mundo 1 es significado desde el mundo 3 sin que por ello se niegue que conozcamos algo de las esencias del mundo 1: al contrario, se captan de ellas aspectos humanamente cognoscibles, dados primariamente en una red de relaciones intersubjetivas. El papel de la ciencia en todo ello, siempre pre-anunciado en este esquema, será sistematizado en la parte III.

### *Mundo vital y evidencia del otro*

El segundo paso que debemos dar, para ver la importancia de la intersubjetividad desde un punto de vista gnoseológico, es la «privilegiada evidencia» que tiene «el otro» (la otra persona) en nuestro intelecto. En primer lugar, desde un punto de vista que podríamos llamar «absolutamente per se». ¿En qué sentido? Desde uno muy simple ontológicamente hablando. «Primo autem in conceptione intellectus cadit ens»<sup>47</sup> (el ente es lo primero conocido). Ahora bien, todo lo conocido, como aclarábamos en la Parte I cuando exponíamos a Santo Tomás, lo es en tanto está en acto. Por ende, como también decíamos, a mayor cuantía de acto, mayor inteligibilidad. Pero es así que la persona tiene la mayor cuantía de acto: la persona, dice Santo Tomás, «[...] est perfectissimum in tota natura»<sup>48</sup>. Por ende, en el mundo vital las personas que nos rodean son más inteligibles que los demás elementos del mundo vital. Y en ese sentido, no sólo más evidente para la persona, sino lo más evidente dada su gradación entitativa. La persona es lo más evidente.

En segundo lugar, desde el punto de vista de la empatía para con la otra persona, las relaciones afectivas que establecemos con las personas incrementan esa evidencia. Esto se ve, fenomenológicamente hablando, si alguien tiene una experiencia interna de escepticismo absoluto sobre lo real. Si las dudas tradicionales sobre lo real nos afectaran (por ejemplo, si la realidad externa es un sueño o no, o si es un holograma, etc), o cualquier otro motivo por el cual la realidad externa fuera puesta en duda, entonces la mayor perfección ontológica de la persona, referida anteriormente, pasa de la potencia al acto desde un punto de vista gnoseológico. Porque si tenemos una relación de amor *recto* con otro (un amor de entrega al otro), entonces esa misma vivencia de nuestra relación de amor con el otro impide el escepticismo. Porque el amor de entrega muestra que el otro existe. El amor *recto* al otro, la entrega al otro, el sacrificio por el otro, el reír con el otro y el sufrir con el otro, no *produce* la existencia del otro, sino que la *muestra* (no la de-muestra); la

<sup>47</sup> *Summ. theol.* I q. 5 a. 2c.

<sup>48</sup> *Summ. theol.* I q. 29 a. 3c.

*evidencia*. El amor genuino muestra que hay dos. Si yo amo rectamente no me estoy amando a mí mismo sin el otro, sino que estoy amando al otro. La sola vivencia del amor al otro muestra y hace evidente la existencia real del otro.

He aquí la crucial importancia gnoseológica del amor para con el otro. El otro es la evidencia primaria que «muestra» al realismo, filosóficamente hablando, y responde al escepticismo. La verdad comienza a ser vista como «adecuación con el otro» y todas las implicaciones éticas de la intersubjetividad —tan bien trabajadas en los filósofos del diálogo<sup>49</sup>— son al mismo tiempo implicaciones gnoseológicas. Un rostro sufriente (un rostro amante, un rostro desafiante, un rostro muriente, un rostro que nace: un rostro) es la mostración del realismo, y, en ese sentido, también, el «punto de partida»<sup>50</sup>, o, mejor dicho, el camino que lleva a una metafísica realista como la de Santo Tomás y todo lo que ella implica. La incomunicación que a veces se da entre una metafísica tradicional y los «gritos» contemporáneos de la existencia humana, diciendo «aquí estoy», no tienen razón de ser. Al contrario, el grito de un rostro sufriente, que reclama nuestra mirada, es lo que deshace todo escepticismo y reubica nuestro intelecto en camino de la verdad.

Pero esta importancia gnoseológica de la intersubjetividad tiene una tercera instancia. El otro, que en tanto otro es evidente, no es un espíritu solo, sino un *leib*, un cuerpo espiritual, una unidad sustancial cuerpo-alma. Por lo tanto, si lo que es evidente es una persona que es un cuerpo-espiritual, serán evidentes también todos los correlatos del mundo vital que corresponden a esa corporeidad espiritual. Cuando vemos al otro, vemos también su mundo vital «circundante»: Si alguien dice «me encontré con Luis», en su vivencia del encuentro está Luis-cuerpo, y todo ese mundo circundante implicado en su corporeidad: «me encontré con Luis» puede significar también «me encontré con Luis en la calle», «en el trabajo», o *alguna* de esas alternativas; implica también la vivencia de su vestimenta, de sus emociones, de su aspecto. Por ende es fenomenológicamente imposible la evidencia del otro sin que esa evidencia no sea concomitante a la evidencia del mundo vital circundante. Con lo cual la pregunta ¿y si el otro es evidente pero el «mundo externo» no lo es?, la respuesta es que ello es imposible. La evidencia del mundo externo —famoso tema— «pasa» a través de la evidencia del otro.

Edith Stein así lo afirma (como citábamos ya en la parte I): «Ya desde que concebimos un cuerpo viviente ajeno como centro de orienta-

<sup>49</sup> Nos referimos, obviamente, a Buber y Lévinas.

<sup>50</sup> Ponemos esta expresión entre comillas porque no debe interpretarse en sentido «fundacionista» como si fuera posible una premisa mayor sin un camino detrás, sin una «conversación» que la antecede. Es punto de partida en tanto que es aquello "por lo cual" el realismo se nos hace evidente, antecedido, precisamente, por la conversación constante de nuestro mundo vital intersubjetivo que nos hace vivir la presencia del otro.

ción del mundo espacial, ya asumimos el "yo" que le pertenece como un sujeto espiritual, ya le hemos atribuido una conciencia constitutiva, hemos considerado el mundo externo como su correlato; toda percepción externa se realiza en un acto espiritual»<sup>51</sup>. ¿Y Husserl? Creemos que también<sup>52</sup>, con las advertencias formuladas en la Parte I.

No creemos que esta sea una vana cuestión. Cuando el tomismo (ese misterio...) habla de «evidencia», «intuición de las esencias», «captación del acto de ser» se produce una grave incomunicación con ciertas corrientes que, aunque distintas, rechazan también cierta interpretación fundacionista de Descartes: ya sea desde el neopragmatismo; ya sea desde la filosofía analítica de corte positivista, ya sea desde Gadamer, ya sea desde Popper. Lo común a esas corrientes es rechazar un fundamento último como punto de partida del conocimiento humano, que estaría en esencias completamente conocidas, reveladas a la inteligencia humana por una fantasmagórica y cuasi-mágica capacidad llamada intuición. Menos aún cuando ello pretende ser el modo de acceso a la «esencia en sí» de las cosas, cuando desde Kant ya sabríamos que eso es imposible. Y entonces Santo Tomás «cae» en esa crítica.

Todo esto es fruto de un mayúsculo malentendido, cuyo intento de aclaración es lo que consume nuestros esfuerzos. Ya hemos aclarado que son las experiencias de nuestro mundo vital intersubjetivo, donde la vivencia del otro es básica, las que nos conducen a la afirmación de «algo» real. Esas experiencias pueden traducirse a expresiones de nuestro lenguaje cotidiano que nos muestran los juegos de lenguaje correspondientes a los diversos ámbitos del mundo vital. Allí no hay conocimiento absoluto de las esencias ni intuición como una luz sobrenatural para captar ese conocimiento absoluto. Pero sí hay captación de «algo» real, y esa captación es no-discursiva, esto es, no-deductiva. Esa es la *quidditas* de Santo Tomás, esa es su «intuición». Si alguien dice «me encontré con Juan», y yo le pregunto «¿con un elefante?», y la respuesta es «no, con Juan», entonces todo lo que hemos analizado está presente en ese sencillo juego de lenguaje. Uno, se conoce algo de Juan, no de manera absoluta a todo Juan. Dos, ese algo tiene certeza: la suficiente para distinguirlo de lo que no es Juan y contestar «no, con Juan». Tres: no es una certeza científica (no hay que saber biología para distinguir a Juan de un elefante) ni revelada (Dios no revela ese conocimiento). Todo es accesible a nuestro mundo vital. Cuatro: a su vez, no hay un proceso discursivo, en el sentido deductivo, silogístico, algorítmico, que lleve a una persona a decir «me encontré con Juan», ni son esos procesos los que lo hacen saber que Juan es una persona y no un elefante. Es sencillamente el encuentro con la realidad del otro y de su mundo cir-

<sup>51</sup> E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía* (1916) (México: Universidad Iberoamericana, 1995), p. 148.

<sup>52</sup> *Ideas* II, Section III, 56, e.

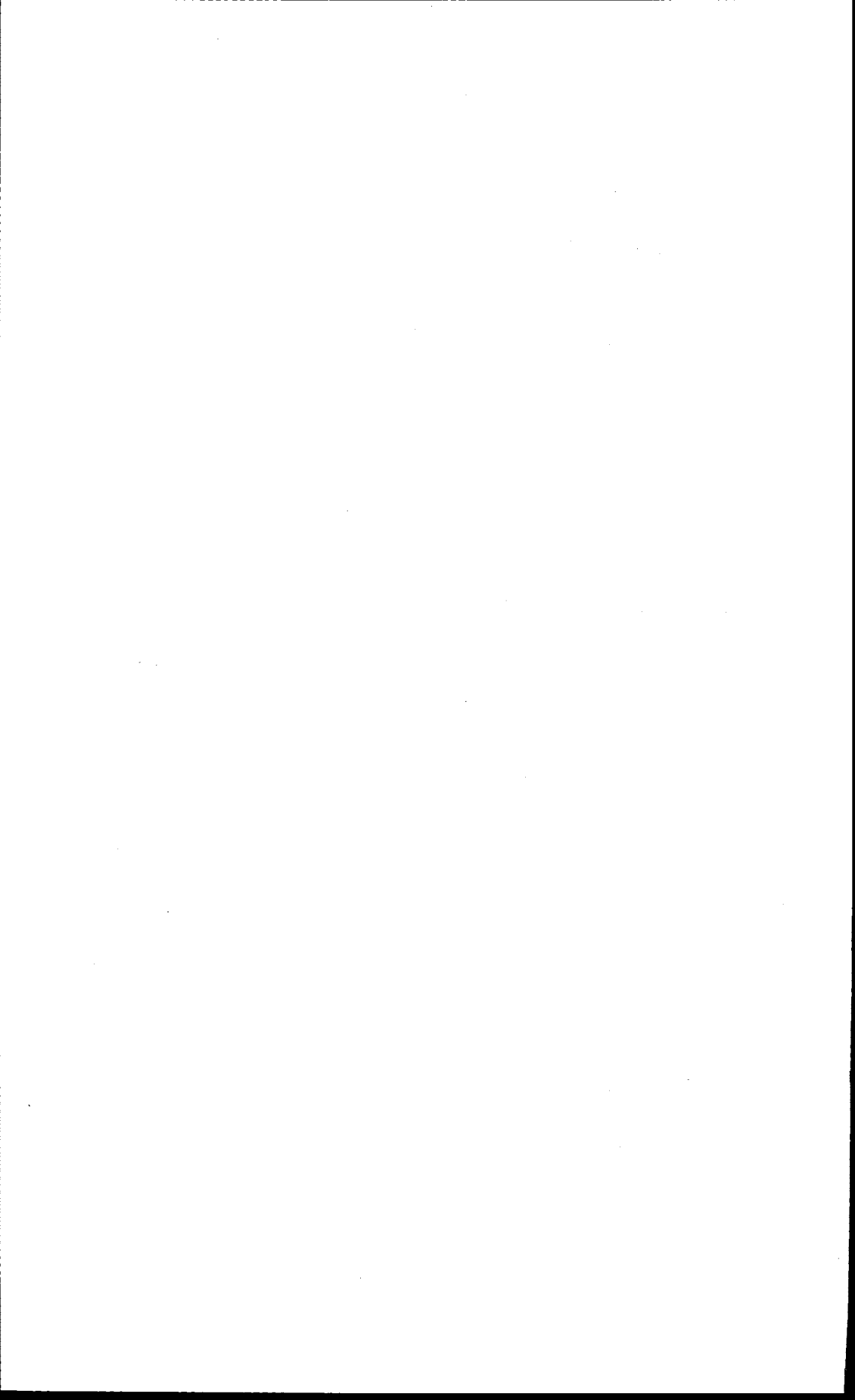
cundante. Si no se quiere llamar a eso «intuición» porque esa palabra es muy fuerte para paradigmas contemporáneos, muy bien, pero en Santo Tomás la intuición sensible e intelectual no se refiere a otra cosa. ¿No se refería explícitamente a «mundo vital»? No, claro, él estaba discutiendo la teoría de los universales con Platón y, a la vez, con cierto nominalismo<sup>53</sup>. Su «mundo vital» era otro, obviamente. Pero esta cuestión tiene una perenne actualidad, porque la pregunta humana *permanente* es: «¿quién soy yo?», «¿cuál es mi destino final?», «¿y la muerte?». Para eso Santo Tomás da una sencilla respuesta: Dios. Pero en su armonía razón-fe, Dios, como causa primera, puede ser deducido de la distinción *esencia-acto de ser*. Y es esa distinción *esencia-acto de ser* la que se capta en nuestro mundo vital cuando decimos «me encontré con Juan», que es «algo» (esencia) y es real. Un tomismo de cara al siglo XXI tiene que solucionar estos malentendidos porque de lo contrario queda incomunicado justamente aquello cuyo silencio hace estallar al corazón humano de desesperación. Esto es, Dios.

Buenos Aires.



---

<sup>53</sup> Ver M. E. SACCHI, «Santo Tomás de Aquino: La exégesis de la metafísica y la refutación del nominalismo»: *Sapientia* 56 (2001) 209.





ANDRÉ BORD

## **Pascal à la lumière de saint Jean de la Croix**

Jean de la Croix est le spécialiste des hauteurs. Il dégage magistralement les lois qui régissent l'ascension des âmes généreuses vers l'union d'amour avec le Dieu vivant.

Si l'on considère le niveau spirituel de Pascal à la fin de sa vie, on peut affirmer qu'il est arrivé à l'union d'amour avec Dieu. Nous en avons le témoignage de son confesseur, le P. Beurrier, qui ne l'a connu que les six dernières semaines de sa vie<sup>1</sup> : «Il fit une seconde retraite bien plus parfaite que la première deux ans avant sa mort, Dieu le voulant par là disposer à la précieuse mort des saints»<sup>2</sup> (Mesn. I 872). Le P. Beurrier est frappé par la simplicité d'âme de Blaise : «C'est un enfant, il est humble et soumis comme un enfant». Il n'est pas le seul. Un ecclésiastique, sans doute Sainte-Marthe, de Port-Royal, le visitant la veille de sa mort dit à Gilberte : «Si Dieu l'appelle, vous avez bien sujet de le louer des grâces qu'il lui a faites. Il meurt dans la simplicité d'un enfant. C'est une chose incomparable dans un esprit comme le sien» (Mesn. I 637). Pascal avait écrit : «La Sagesse renvoie à l'enfance» (82).

Nous avons aussi le jugement de ceux qui l'ont lu et recueilli son message spirituel. Deux parmi bien d'autres. Daniel-Rops : «[...] il nous

---

<sup>1</sup> Pascal a pour principe de s'adresser au curé de la paroisse où il demeure. Il est alors dans l'appartement parisien de sa soeur Gilberte, 67, rue du Cardinal-Lemoine, sur la paroisse de Saint-Étienne-du-Mont. Le P. Beurrier n'est pas un simple prêtre. Il a alors 54 ans, et donc une certaine expérience. Théologien, il deviendra Général de sa Congrégation Sainte-Genève de France, puis en 1681, premier Assistant.

<sup>2</sup> Nos références simplifiées renvoient ainsi :

Pour Jean de la Croix, à l'édition du P. Lucien, *Jean de la Croix: Oeuvres complètes* (Paris: DDB, 1967). M = *Montée du Mont Carmel*; N = *Nuit Obscure*; C = *Cantique Spirituel*; VF = *Vive Flamme*.

Pour Pascal, à l'édition du Seuil, *Intégrale* (82) = fragment 82, Lafuma (Mesn. I 637) = Jean MESNARD, *Pascal: Oeuvres complètes*, Tome I, p. 637.

paraît si proche de la perfection —on oserait presque dire de la sainteté—... Le mot de saint Jean de la Croix vient irrésistiblement aux lèvres: *Au soir de votre vie, vous serez jugé sur l'amour*. Plus récemment, le P. Bro, O. P., écrit de Blaise Pascal et de Thérèse de Lisieux: «ces deux plus grands génies de l'histoire religieuse française»<sup>3</sup>. Or Thérèse n'est pas seulement canonisée, elle est Docteur de l'Église. D'ailleurs, il n'est que de lire, sans idée préconçue et en dehors de toute érudition, *Le Mémorial, Le mystère de Jésus, La prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies ou Les lettres à Mlle de Roannez*, pour être persuadé du niveau spirituel de Pascal.

Le rapprochement entre les deux mystiques s'impose à ceux qui connaissent leurs oeuvres. «Son christianisme nous enserme et nous prend [...] comme le fait celui d'un Pascal», dit Jean Baruzi de Jean de la Croix. «Les plus audacieuses Pensées de Pascal [...] traduisent les expériences et les règles d'un Jean de la Croix» (Maurice Blondel). «Jean de la Croix [—] reprenant un langage augustinien qui sera plus tard sous des formes à peu près identiques celui de Pascal» (Georges Morel)<sup>4</sup>. Ainsi le lecteur averti retrouve Jean de la Croix chez Pascal. Tantôt ce sont des idées fulgurantes, tantôt des analyses précises, tantôt les mêmes expressions caractéristiques de la traduction du P. Cyprien: abhorrer, abandonnement, inspiration, rayon, nuit.

Personnellement, j'ai voulu approfondir la question: Pascal a-t-il lu Jean de la Croix? J'ai noté nombre de textes similaires, j'ai constaté des rapports étroits et suivis entre les carmes déchaussés et la famille Pascal pendant plus de cinquante ans. J'ai eu enfin la bonne fortune de découvrir que Pascal avait un cousin, de sept ans son aîné, Blaise Chardon, devenu chez les déchaux: Séraphin de Sainte-Thérèse<sup>5</sup>.

Notre propos aujourd'hui est différent. Si Jean de la Croix est le maître des hauteurs et si Pascal, sur le plan spirituel vit sur ces hauteurs, on ne peut bien comprendre l'évolution spirituelle de Pascal qu'à la lumière de la doctrine de Jean de la Croix. On ne juge bien d'une chose que si l'on connaît les lois qui la régissent. Nous autres commentateurs qui sommes rarement de plain-pied avec ces sommets, nous risquons d'interpréter la vie de Pascal avec nos propres lumières, rationnelles, trop naturelles, ou au mieux d'après notre propre expérience religieuse. D'autant plus si nous partons d'a priori tels que Pascal s'est converti, ou que ses recherches intellectuelles profanes ne peuvent être d'un grand spirituel. Ainsi nous le rabaissons et le mutilons.

<sup>3</sup> C. TRICOT-R. ZAMBELLI, *Blaise Pascal et Thérèse de Lisieux*, Préface, p. 10.

<sup>4</sup> Voir notre *Pascal et Jean de la Croix*, pp. 21-22.

<sup>5</sup> Blaise Chardon; 1616 (Clermont) - 1661 (Bordeaux). Profession à Paris en 1634. Professeur de philosophie et de théologie. Visiteur de la province de Paris. Puis à Clermont, deux fois provincial de la province, auteur de plusieurs ouvrages. Voir notre *Pascal et Jean de la Croix*.

### Les étapes de la vie spirituelle

À partir du moment où l'âme se donne à Dieu dans un couvent, ou dans le siècle comme Ana de Peñalosa, c'est le début d'une aventure spirituelle en trois étapes, selon Jean de la Croix: le commençant, le progressant, le parfait. Pascal semble le répéter: «l'entrée, le progrès, le couronnement» (Seuil, p. 269/2). Le commençant médite et se mortifie, c'est la voie purgative, le progressant contemple, c'est la voie illuminative, le parfait jouit de l'union à Dieu, c'est la voie unitive (C sommaire). Ainsi la vie spirituelle comporte une évolution et celle de Pascal n'échappe pas à la règle. Ce qui est vrai du Pascal de 1645 ne l'est plus en 47, et en 1655 Pascal est encore différent, et différent encore en 1661. «Il faut cheminer, qui n'avance pas recule» (M 1 11 5et6). Je préfère parler de mutation plutôt que de conversion car Pascal suit toujours le même chemin.

L'aventure n'est pas de tout repos. Jean de la Croix le sait par sa propre expérience, multipliée par celles des nombreuses âmes qui se confient à lui. Il en parle comme d'une ascension, non uniforme, mais avec des hauts et des bas (N 2 18 3). C'est pourquoi il écrit pour venir en aide à ceux qui devant la difficulté risqueraient de stagner ou de se décourager.

Cette évolution comporte une série de purifications que Jean de la Croix classe en purification ou nuit du sens et purification ou nuit de l'esprit, selon les deux parties de l'âme: sens et esprit. Chaque nuit, du sens et de l'esprit comporte deux aspects simultanés: les efforts de l'homme (nuit active), l'action de Dieu (nuit passive pour l'âme). Trop souvent, on oublie que dans cette aventure, Dieu est l'artisan surnaturel, le principal agent (VF 3 46-47, 781-783). Et nous pouvons percevoir la pédagogie divine, parfois déconcertante, à l'égard de ses saints, à l'égard de Pascal. C'est Dieu qui regarde et aime le premier, et Pascal va répondre généreusement à ce regard de Dieu sur lui.

### Le commençant Pascal

Dans le premier trimestre 1646, à la suite d'une luxation, Étienne, le père, se fait soigner par les frères Deschamps qui en trois mois rétablissent le blessé. Ces infirmiers vivent de la forte spiritualité de Saint-Cyran<sup>6</sup>. Blaise est bouleversé par leur exemple, grâce auquel Dieu lui fait comprendre que les nombres, les courbes, les tubes et les mécaniques fussent-elles géniales ne peuvent combler le cœur. Comme eux, Pascal fait le pas du don à Dieu et comme eux en restant dans le monde. En

---

<sup>6</sup> Dont les écrits s'inspirent parfois de Jean de la Croix. Voir notre *Jean de la Croix en France*, pp. 79-80.

effet, dit Jean de la Croix, «les choses du monde ne gênent pas» (M 1 3 4) ; ce qui gêne, c'est l'attachement qui nous y asservit. Il faut donc que l'âme «ait dit adieu à toutes choses et que toutes choses aussi lui aient dit adieu» (lettre 9). Ce que Gilberte répètera de son frère: «il témoigna si bien qu'il voulait quitter le monde que le monde enfin le quitta» (Seuil, p. 22/1). Ce don de Pascal à Dieu ne se dédira jamais.

Il est la découverte d'un amour et d'un bonheur plus grand. Comme l'on «fait toujours ce qui délecte le plus» (Seuil, p. 332/1), «il était besoin d'une autre plus grande inflammation d'un autre meilleur amour (M 1 14 2), car «on ne quitte les plaisirs que pour d'autres plus grands» (Seuil, p. 269/1). L'homme ne peut «sortir des péchés [...] s'il n'en est tiré par une délectation plus puissante» (Seuil p. 333/1). Et «cette ardeur suave leur est causée par l'Esprit Saint» (N 2 20 4). Pascal a répondu généreusement à cet appel de Dieu (Seuil, p. 323/2).

Pascal devient «commençant». Il fait la part belle à Dieu. Il prie, il médite les Écritures. Il étudie la religion; Saint-Cyran le conduit vers les Pères de l'Église, saint Augustin surtout. Il découvre sa vocation, se mettre au service de Dieu. Il ne soignera pas les corps. Il mettra son intelligence, sa parole et sa plume au service de ses frères humains, en particulier de ces libertins qui pullulent, se disent esprits forts et se vantent d'avoir secoué le joug. Pascal s'y lance avec fougue.

Les commençants, dit Jean de la Croix, ont parfois «un orgueil secret qui leur fait avoir quelque satisfaction de leurs actions et d'eux-mêmes. [Ils aiment] parler des choses spirituelles [...] en faire la leçon à tout le monde [...] Ils ont un certain zèle inquiet et parfois il leur vient des impétuosités de les reprendre aigrement se faisant maîtres de la vertu» (N 1 2 1et7 ; N 1 5 2). L'attitude de Pascal dans l'affaire Saint-Ange semble illustrer cette analyse. Avec deux amis, Pascal va écouter un prêtre, Jacques Forton, sieur de Saint Ange, ancien franciscain, qui tient des propos étranges. Il prétend démontrer rationnellement tous les mystères de la foi. Ses affirmations sont tellement cocasses qu'elles soulèvent l'hilarité du groupe. Mais voilà que cet original obtient une cure. Le rire fait place à l'indignation. Il est impensable que de telles erreurs soient enseignées. Ils interviennent auprès de M<sup>sr</sup> Camus, évêque remplaçant, pour demander que Forton se rétracte. Une conciliation a lieu que Pascal juge trop clémente. Il s'adresse alors à l'archevêque, M<sup>sr</sup> de Harlay jusqu'à obtenir une rétractation plus stricte.

### Nuit du sens, nuit de l'esprit

On peut penser que pour Pascal, la purification du sens a commencé assez tôt, avant 1646. L'intellectuel Pascal, tout occupé aux démarches de l'esprit, n'a pas sombré dans la sensualité. Gilberte le dit: «Il avait jusqu'alors été préservé, par une protection particulière de la Providence, de tous les vices de la jeunesse» (Mesn I 609). Et Pascal constate-

ra «bien que ma vie passée ait été exempte de grands crimes» (*Prière pour demander...* VIII). À partir de 1646, Blaise n'a pas à rechercher la mortification: «Il faut déplorer l'ignorance de ceux qui se surchargent de pénitences» (M 1 8 4). Mais les souffrances non voulues ne manquent pas à Pascal: maux de tête et d'entrailles, avec les médications lourdes de l'époque: saignées et purges, purge tous les deux jours pendant trois mois. Pascal subit. «Ces tempêtes et épreuves de la purification sensitive, Dieu les envoie ordinairement à ceux qu'il veut mettre auprès dans la nuit de l'esprit» (N 1 14 4).

Jean de la Croix donne des principes généraux valables pour toute âme donnée; il les illustre d'une multitude d'exemples tirés de sa vaste expérience. Mais ces descriptions ne concernent pas toutes les âmes. Il y a «différents chemins» (VF 3 59). «Cela ne se passe pas chez tous de la même façon, cela n'a point d'autre mesure que la volonté de Dieu, selon ce que chacun a d'imperfection à purifier et aussi conformément au degré d'union d'amour où il veut l'élever» (N 1 14 5). En particulier ce qui arrive à une religieuse cloîtrée, n'arrive pas forcément à une âme donnée dans le monde.

Mais déjà pour Pascal, la purification de l'esprit va commencer. Le néophyte s'est engagé avec fougue et passion selon son tempérament. Sa vocation prend corps avec le projet d'un vaste ouvrage, d'une Apologie. À Paris, il le confie à un prêtre de Port-Royal, M. de Rebours qui n'entre pas dans ces vues. Qu'est-ce que ce laïc, ce mathématicien, ce physicien, ce technicien, qui, sans aucune formation théologique, veut faire la leçon? Pascal voit que de Rebours n'a pas compris, et plus Pascal s'explique et plus l'autre l'en dissuade.

Cette épreuve, plonge le néophyte dans la nuit spirituelle. Il est «aveuglé», incapable de donner le moindre conseil à Gilberte qui en réclamait. Cependant, Pascal courageux persévère dans sa quête spirituelle. Il n'abandonne pas le projet que Dieu réclame, mais se sent incapable de le réaliser. Il porte cependant toujours sur lui des tablettes (feuillettes assemblées) pour noter ce qui le frappe. Il ne peut rédiger. Dieu lui fait expérimenter que pour une tâche spirituelle, l'homme livré à ses seules forces est incompetent, il doit se laisser investir par Dieu, sinon son action ne sera que naturelle sans efficacité surnaturelle. Jean de la Croix le dit: «Son oeuvre ne sera que naturelle [...] si Dieu ne la meut» (M 3 13 3). Pascal le répètera.

On peut considérer Pascal *commençant*, jusqu'en 1652. Il prie, étudie les ouvrages de spiritualité, devient un savant théologien, médite l'Écriture, sans pour cela abandonner ses recherches intellectuelles profanes. Sa lettre du 17 octobre 1651, à l'occasion de la mort de son père est significative à cet égard. C'est le genre de la *Consolation*. Très généralement ces *Consolations*, même chez les chrétiens, s'inspirent des penseurs grecs ou latins et plus particulièrement des stoïciens. Pascal n'ignore ni Platon, ni Cicéron, ni Sénèque, mais sa lettre est résolument chrétienne: la mort n'est pas rien, elle est horrible; pleurer et espérer.

Cette lettre suppose d'immenses lectures profanes et religieuses. Cependant nous n'avons pas le débordement mystique qui bientôt s'épanchera de son coeur: «ce ne sont que des répétitions de ce que j'ai appris», écrit-il.

### Le progressant

À la fin de 1651, Pascal n'est pas mystique; à la fin de 1654, Pascal l'est devenu. Il importe d'étudier cette période de trois ans qui a trompé nombre de critiques. Et Jean de la Croix doit nous aider à comprendre ce passage capital dont il est le spécialiste et qui va faire de Pascal un *progressant*. Ces trois ans comportent onze mois à Paris, sept mois à Clermont-Ferrand, six mois à Paris. Nous articulerons notre analyse dans trois directions: la purification, la retraite<sup>7</sup>, l'abandon à Dieu.

«L'union de l'âme avec Dieu n'est parfaite que si l'âme est entièrement nette. Il ne peut y avoir de transformation parfaite s'il n'y a de parfaite pureté» (M 2 5 8). Ce qui implique tribulations, ténèbres et angoisses (VF 2 24, p. 751). Pascal répète: «Il est juste qu'un Dieu si pur ne se découvre qu'à ceux dont le coeur est purifié» (793). Cette purification est nécessaire car l'âme a été viciée par le péché originel et par les péchés personnels; parce qu'elle est la proie des trois ennemis que Jean de la Croix dénonce souvent: la chair, le monde, le démon (N 1 13,11, 2 21 3; *Précautions*, p.1007), et que Pascal aussi connaît (Seuil, p. 360), puisqu'ils appartiennent à la tradition chrétienne. Jean de la Croix assouplit parfois cette classification: lutte contre soi, contre le monde, contre le démon (N 2 16 2), ou méfiance d'elle-même, du maître spirituel, du démon (VF 3 29). Il me semble que pendant ces trois ans, Pascal subit trois sortes de purifications: détachements affectifs, détachement du monde, détachement de soi-même<sup>8</sup>. Telles sont «les tentations, les épreuves que Dieu envoie à ceux qu'il veut élever à une haute perfection» (C 3 8).

Le détachement affectif est très douloureux. Il perd son père qui est mort, il perd sa soeur qui entre à Port-Royal. Ces détachements, Pascal ne les a pas voulus, ils sont d'autant plus éprouvants. À un degré tel que Pascal sombre dans la dépression; ce qui entraîne le détachement du monde. Répétons que chez tous les grands spirituels, Dieu est le principal acteur. C'est Dieu qui envoie Pascal dans le monde, lui fait envisager, contre son gré, mais selon l'autorité des médecins, un mariage, une charge. Jacqueline écrira que si on est malade, la parole des médecins exprime la volonté de Dieu (Mesn III 1186, 4). Comment

<sup>7</sup> Pour la retraite à Clermont, voir nos arguments dans : *La vie de Blaise Pascal*, p. 72-80.

<sup>8</sup> Nous ne traçons ici que les grandes lignes qui donnent ainsi plus de force à notre exposé. On trouvera les détails dans *La vie de Blaise Pascal*.

Pascal aurait-il pu se détacher du monde s'il ne l'avait quelque peu envisagé? Grâce à cette expérience de cinq ou six mois, Pascal peut dire : «Dieu tente mais il n'induit pas en erreur» (850). «Pour moi, je n'ai pu y prendre d'attache» (198). Ces deux détachements prendront un tour plus aigu après le séjour à Clermont-Ferrand. Et le détachement de soi-même pourra avoir lieu.

En octobre 1651, Pascal est à Clermont-Ferrand. La propriété de Bien-Assis jouxte le domaine des carmes déchaussés et le Cousin Chardon est au couvent. C'est alors que Pascal prend contact avec la spiritualité du Carmel, qu'il lit l'oeuvre de Jean de la Croix en la belle traduction du P. Cyprien dont la seconde édition vient de paraître.

Pascal comprend qu'il ne doit plus seulement avec courage partir à la quête de Dieu (ce qui est le propre de la mystique païenne<sup>9</sup>), mais s'abandonner entre les mains de Dieu (ce qui est le propre de la mystique chrétienne). «L'union divine consiste en ce que l'âme tienne sa volonté dans une totale transformation en la volonté de Dieu (M 1 11 2), que l'on doit préférer la volonté de Dieu à la sienne (M 3 43 3, N 1 7 3). Pascal le dira: «La volonté propre ne satisfera jamais (362). Changeons la règle que nous avons prise jusqu'ici pour juger de ce qui est bon. Nous en avons pour règle notre volonté, prenons maintenant la volonté de Dieu» (948). Ceci nous paraît capital. Ce sera un des leitmotifs de *La prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*. C'est le critère de la mystique authentique telle que la vit Pascal et que la définit Jean de la Croix rejetant comme secondaires, non nécessaires, et pleines d'illusions: visions, révélations, extases, etc.

Ce changement de perspective transforme le commençant en progressant. Il se traduit dans la prière par le passage de la méditation à l'oraison contemplative sur lequel Jean de la Croix insiste longuement: passer de longues heures dans la solitude et le silence, en coeur à coeur avec le Dieu vivant, sans faire intervenir l'intelligence discursive, généralement dans la sécheresse, se laisser investir par le Dieu Amour (M 2 13, N 1 9 2, 2 15 5, VF 3 32,43,54). Si nous voulons comprendre le *Mémorial*, ne disons pas, comme le P. Blanchet, que c'est le fruit d'une méditation; on ne médite pas en feuilletant les Écritures. Non! ce soir-là, Pascal faisait oraison et les formules de l'Écriture qu'il connaît par coeur jaillissent spontanément de son âme illuminée pour suggérer ce contact ineffable avec la Trinité.

Pascal revient à Paris. Le sens et l'esprit vont être purifiés ensemble plus profondément (N 2 3 2). Le détachement affectif reprend avec les entrevues orageuses avec Jacqueline au sujet de la dot. Le détachement du monde va se situer à un niveau plus élevé que le précédent: son grand ami, le duc de Roannez l'introduit à la Cour de juin à septembre 1653. Quelle tentation! tout bourgeois rêvant de devenir gentilhomme.

<sup>9</sup> Voir notre *Plotin et Jean de la Croix*.

Mais «celui qui n'est point tenté, éprouvé, que sait-il?» (N 1 14 4). Cependant, pas plus que mondain, Pascal n'a la vocation de courtisan.

Mais voici la purification radicale réservée aux grands spirituels. La nuit du sens permet à l'âme de rompre avec le péché, mais couper une plante risque de la faire repousser avec plus de vigueur. Les racines des péchés, les mauvaises habitudes, sont situées dans l'esprit. La nuit de l'esprit vise à arracher ces racines (N 2 3 1, 2 3 1, 2 10 9, VF 2 30). Ces racines si vives en nous que toute notre raison ne nous en peut défendre (432, 978 fin). Pascal écrit: «J'étais [...] pendant cinq ou six mois d'une profonde nuit» (Mesn I 828). La nuit de l'esprit est quelque chose de terrible, qui implique une grande souffrance intérieure. C'est d'abord que la foi éclipse les autres lumières (M 2 3 1), c'est surtout que l'âme a tout donné à Dieu, et elle a l'impression que Dieu la repousse à jamais. Jean de la Croix compare cette nuit à ce qu'éprouvent «ceux qui gisent au purgatoire. [Ils] souffrent de grands doutes s'ils en sortiront jamais (N 2 7). Pascal répète: «La peine du purgatoire la plus grande est l'incertitude du jugement» (921). Une nouvelle tentation est de se complaire dans cette nuit: «Je puis bien aimer l'obscurité totale», m'en faire une idole, or il ne faut aimer que l'ordre de Dieu (926). Les analyses de la nuit de l'esprit par Jean de la Croix sont précieuses pour comprendre ce qui s'est passé chez Pascal avant le *Mémorial*. Ces spirituels «pensent que le bien spirituel est fini pour eux et que Dieu les a délaissés» (N 1 10 1); et même il semble à l'âme «que Dieu soit contre elle et elle contraire à Dieu (N 2 5). Il lui semble que tous ses biens sont finis car elle voit son impureté foncière. C'est qu'alors Dieu la met dans sa vérité. Il lui fait connaître avec acuité sa bassesse, sa misère, que par elle-même, elle ne peut rien (N 1 12 2). Et cette connaissance de soi est humiliante. Il semble à l'âme que Dieu l'a rejetée, abandonnée (N 2 6 2). La traduction du P. Cyprien emploie le mot *abandonnement* (N 1 12 2, 2 6 4). Ces horribles tourments intérieurs, cette angoissante souffrance concernent essentiellement les rapports avec Dieu. Ils ont cependant parfois d'étranges effets sur la conduite, occasionnent «maintes fautes touchant l'usage et les relations extérieures» qui disparaissent quand l'âme sort de la nuit (N 2 chap. 7-9); ce qui explique le comportement curieux de Pascal que l'esprit caustique de Méré relate en même temps que le poème pascalien sur sa profonde nuit (Mesn. I 827).

Quand Blaise confie son état intérieur à sa soeur Jacqueline vers la fin septembre 1654, celle-ci se méprend sur le niveau spirituel de son frère, car elle part de ses «espérances», de cet à priori qu'il sera converti seulement s'il devient un Solitaire de Port-Royal, ce qu'il ne sera jamais. Jean de la Croix avertit: «À ces âmes qui traversent la nuit, certains disent que c'est quelque malice cachée» (M Prol 4et5). Or «on peut être à l'obscur sans péché avant que Dieu dise *Fiat lux* (3 71). Quoi qu'elle ait pu en penser, les confidences qu'elle rapporte de son frère sont précieuses et donnent les caractéristiques de la nuit: il a «depuis plus d'un an un grand mépris du monde» (Lettre du 8 décembre



1654). «Il me vint voir et [...] s'ouvrit à moi d'une manière qui me fit pitié [...] au milieu de ses préoccupations qui étaient grandes [...] il se trouvait détaché de toutes choses d'une telle manière qu'il ne l'avait jamais été [...]; mais que d'ailleurs, il était d'un si grand *abandonnement* du côté de Dieu qu'il ne sentait aucun attrait de ce côté-là (lettre du 25 janvier 1655). Elle aurait dû s'en tenir à «la grande compassion qu'il faut avoir pour ces âmes» (N 2 7 3). Car dans la nuit ces spirituels «non seulement ne trouvent goût en les choses spirituelles et bons exercices, mais au contraire ils y ont du dégoût et de l'amertume» (N 1 8 3). Pascal l'a éprouvé: l'âme «trouve encore plus d'amertume dans les exercices de piété que dans les vanités du monde (Seuil, 290/1).

Pascal en même temps a de grandes occupations: Bail de la troisième arcade de la Halle au Blé, *Traité de l'équilibre des liqueurs*, correspondance avec Fermat, *Traité du triangle arithmétique*, lecture des philosophes [...] Jean de la Croix précise que ses analyses concernent «les rapports avec Dieu» (N 2 15 6) sans préjuger des autres activités.

### L'union

Ainsi s'explique le *Mémorial*<sup>10</sup>. C'est la sortie de la nuit. Les «angoisses véhémentes prennent fin» (C 14 3). La nuit était nécessaire (N 2, chap. 1-8) pour donner la lumière (N 2, chap. 9) et conduire à l'union, grâce à cette flamme qui est l'Esprit Saint (VF 1), l'Amour, et que Pascal désigne par FEU. C'est une délectation supérieure, la délectation de la vue du Seigneur (C 11, 5et6), une délectation d'amour, délectation du sens, délectation de l'esprit (C 14, 2, 4et 7, lettre 8).

*Certitude, sentiment*. On sait que Pascal a jeté sur un papier la relation de cette expérience, puis il a pris soin de la calligraphier sur un parchemin dont nous possédons la copie figurée. Le papier porte: *certitude, certitude, sentiment, joie, paix*. Le parchemin rectifie: *certitude joie certitude sentiment vue joie*. La modification est significative et renvoie à des textes de Jean de la Croix et de Pascal.

Jean de la Croix: «Quelques-uns disent que la volonté ne peut aimer sinon ce que l'entendement<sup>11</sup> a auparavant compris [...] cela s'entend naturellement [...] Mais par voie surnaturelle, Dieu peut bien verser l'amour, sans communiquer aucune intelligence distincte [...] Ce qui a été expérimenté de plusieurs spirituels» (C 18 8). Et Pascal: «En parlant des choses humaines, on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer [...] Les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître [...] Cet ordre surnaturel est tout con-

<sup>10</sup> Pour une analyse du *Mémorial*, voir *La vie de Pascal*, p. 126-136.

<sup>11</sup> Voir aussi C 18 8, p. 613; VF 3 49. Entendement, volonté, couple classique que l'on trouve chez Rousseau: *Contrat Social*, VI, UGE 10/11, p. 100.

traire à l'ordre [...] naturel» (*De l'art de persuader*, Seuil, p. 355). Jean de la Croix aborde plusieurs fois le problème et explique pourquoi Dieu touche plutôt la volonté que l'entendement (N 2 13 1-3). Mais il arrive que le feu d'Amour touche conjointement les deux facultés (N 2, 12 5-7). Pascal remarque: «Pourquoi si Dieu lui découvre quelque rayon de son essence ne sera-t-il pas capable de le connaître et de l'aimer» (149)? Or c'est le cas dans cette soirée du 23 novembre et l'on comprend le sens de la modification. L'ordre *certitude* (entendement), *sentiment joie paix* (affections de la volonté) aurait pu faire penser: d'abord l'entendement, ensuite la volonté. En réalité les deux facultés ont été touchées simultanément et Pascal l'exprime en un couple trois fois répété.

Le *Mémorial* ou *Le mystère de Jésus* témoignent d'une union avec Dieu d'un haut niveau. Pascal mystique peut dire après saint Paul et Jean de la Croix (C 12 5, 28 6, VF 2 34), «Je vis, non pas moi, mais Jésus-Christ vit en moi (Seuil, p. 311/2). Jean de la Croix distingue deux étapes dans l'union d'amour qu'il désigne sous les symboles classiques chez les mystiques des Fiançailles et du Mariage. On peut penser qu'à la fin de 1654, après les douloureuses nuits purificatrices, Pascal parvient aux Fiançailles spirituelles. Dieu et l'âme de Pascal se sont dit un *oui* définitif et s'offrent des présents. Le *Mémorial* suggère un beau cadeau de la part de Dieu, et Pascal va se mettre au service de Dieu d'une façon plus efficace, plus universelle. C'est que l'Esprit Saint ne donne pas seulement lumière et amour, l'âme n'est pas «seulement belle, elle a une force prodigieuse en raison de son union à Dieu (CB 20 1), elle est bien plus parfaite en ses opérations (M 3 2 8). Jusque-là Pascal n'a pu entreprendre cette Apologie que Dieu pourtant lui demandait. Pour écrire son *Essai sur les coniques*, pour faire des expériences sur le vide, pour concevoir et réaliser la machine arithmétique, le génie de Pascal lui suffisait, mais en ce qui concerne les choses de Dieu, la nature est courte, il y faut la force de Dieu.

Pascal constate le fait: «De tous les corps et esprits on n'en saurait tire un mouvement de vraie charité, cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel» (308). Nos efforts sont incapables de nous unir au Dieu révélé par Jésus-Christ. C'est ce qui différencie le christianisme du mysticisme païen de Plotin. Chez Plotin l'homme s'élève vers l'Un qui n'intervient pas. Pour le chrétien c'est Dieu qui vient le chercher<sup>12</sup>. Il existe bien «un appétit naturel de Dieu» (VF 3 75) et «certains pensent que le naturel suffit pour aller à Dieu» (VF 2 14). Or «si l'élan vers Dieu vient du naturel, il ne peut être surnaturel» (VF 3 74-75). Même «la méditation n'est qu'une oeuvre naturelle (VF 3 45), elle représente l'effort de l'homme; seule l'oraison contemplative est vraiment surnatu-

<sup>12</sup> Voir notre *Plotin et Jean de la Croix*.

relle car «les biens ne vont pas de l'homme à Dieu, mais viennent de Dieu à l'homme» (N 2 16 5).

Pascal l'a expérimenté: «Ce n'est pas par les superbes agitations de notre raison, mais par la simple soumission de la raison que nous pouvons véritablement nous connaître» (131). «La religion chrétienne [...] n'admet point pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration. Ce n'est pas qu'elle exclue la raison et la coutume, au contraire, mais il faut ouvrir son esprit aux preuves, s'y confirmer par la coutume, mais s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet» (808). C'est pourquoi «Je n'entreprendrai pas de prouver par des raisons naturelles ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme. Cette connaissance sans Jésus-Christ est inutile» (449). «Ainsi je tends les bras à mon libérateur» (793). Jean de la Croix précise: «Les anges nous enseignent intérieurement par de secrètes inspirations» (C 2 3, 7 6, M 2 15 2, C 2 3).

Jean de la Croix le dit et le répète: «les choses de la foi ne viennent pas de l'homme, mais de Dieu» (M 2 22 3); «Ce chemin de Dieu ne consiste pas en la multiplicité des considérations» (M 2 7 8), «aucune créature ne joint l'âme à Dieu» (M 2 8 3). «Si l'âme n'est pas éclairée par l'amour de Dieu, elle ne peut rien sur le plan spirituel» (C 23 8). Et Pascal: «Comme c'est à Dieu qu'elle aspire, elle n'aspire encore y arriver que par des moyens qui viennent de Dieu même» (Seuil, p. 291/2). «[...] mon Dieu [...] ni les discours, ni les livres, ni vos Écritures sacrées, ni votre Évangile, ni vos mystères les plus saints, ni les aumônes, ni les jeûnes, ni les mortifications, ni les miracles, ni l'usage des Sacrements, ni le sacrifice de votre corps, ni tous mes efforts [...] ne peuvent rien du tout pour commencer ma conversion, si vous n'accompagnez toutes ces choses d'une assistance tout extraordinaire de votre grâce» (Seuil, 363). Quelques-uns se tuent de pénitences, d'autres se débilitent de jeûnes, mais toutes nos oeuvres et toutes nos épreuves ne sont rien devant Dieu (N 1 6 1, C 28 1). Tous deux ils constatent que l'action pour être surnaturellement efficace doit être le fruit de la contemplation.

Nous passons sur la retraite avortée à Port-Royal des Champs en janvier 1655. Toute cette année, mû par la force de Dieu, Pascal travaille à l'Apologie. Quand le mystique écrit il a conscience que Dieu lui tient la main. Jean de la Croix dit dans le prologue de la *Vive Flamme*: «Maintenant que Notre Seigneur a donné quelque ardeur à mon affection, il n'y aura rien du mien, sinon ce qui sera mauvais ou erroné»; et Pascal: «Si le lecteur y trouve quelque chose de bon, qu'il en rendre grâces à Dieu [...] Et ce qu'il y trouvera de mal, qu'il le pardonne à mon infirmité» (Seuil, p. 298/1). «Faire les petites choses comme grandes à cause de la majesté de Jésus-Christ qui les fait en nous et qui vit notre vie, et les grandes comme petites et aisées à cause de sa toute puissance» (919).

Alors les correspondances avec les deux oeuvres se multiplient. «Il ne faut pas se fier à la lettre, mais au sens spirituel de l'Écriture» (M 2

19 3 et 9, C 33 4), car Dieu «est sur le ciel et parle en voie d'éternité; nous autres, aveugles, sur la terre, et nous n'entendons que les voies de la chair et du temps» (M 2 20 5). Pascal reprend: «La lettre tue» (268). «Jésus-Christ et les apôtres ont levé le sceau. Jésus-Christ a rompu le voile et découvert l'esprit» (260). Dans l'Ancien Testament, le sens spirituel a été caché sous le temporel (502), mais certains le découvraient (M 2, chap. 22). Aussi Pascal pense que «le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob» est déjà une image de la Trinité qui dépasse le Dieu des Juifs et annonce Celui des chrétiens (449).

«Une seule pensée de l'homme vaut mieux que tout l'univers», dit Jean de la Croix (p. 980, 51). Et Pascal: «Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits» (308).

L'homme déchu, dit Jean de la Croix, est «[...] comme un grand seigneur dans une prison, sujet à mille misères, dépouillé de son royaume (C 18,1). Et Pascal: «Ce sont misères de grand seigneur. Misères d'un roi dépossédé» (116).

Jean de la Croix rappelle le mot d'Isaïe: Dieu est un Dieu caché (M 2 9 1, C 7 6 et 8). Il précise: que ce soit la présence essentielle de Dieu dans toute créature, ou la présence par grâce, ou la présence par affection spirituelle, ces trois présences sont couvertes (C 11 3). Pascal aussi montre ces présences de trois façons et de plus en plus cachées: dans les créatures (comme Jean de la Croix), dans le Christ, dans l'Eucharistie (Seuil, p. 267/1).

Souvent Jean de la Croix parle du rayon divin (M 2 8 5), du rayon de la lumière divine (M 2 1). L'Ami «découvrit [...] quelques rayons de sa divinité (C 13 1et3). Et Pascal: «pourquoi si Dieu lui découvre quelque rayon de son essence, ne sera-t-il pas capable de le connaître et de l'aimer (149).

Jean de la Croix, enfermé pendant neuf mois dans un placard obscur, a connu les affres du cachot. Il n'est pas étonnant qu'il prenne cette image: la prison du corps (M 2 8 4), une obscure prison (M 1 3), un cachot obscur (N 2 7 3). Pascal n'a pas connu la prison, mais il prend la même image: ce cachot (163, 164), ce petit cachot (199, répété quatre fois).

Et voici deux longs passages, nous soulignons les correspondances. «Que cette contemplation obscure soit en les *commencements pénible* à l'âme, c'est *chose claire*. Comme cette divine contemplation infuse a beaucoup d'excellences souverainement bonnes, et que l'âme qui les reçoit a beaucoup de *misères*, deux *contraires* ne pouvant subsister en un sujet, par nécessité l'âme doit *peiner*, ces deux *contraires* bataillant à cause de la purgation des *imperfections* de l'âme. Cette *peine* en l'âme à cause de son *impureté* est indicible» (N 2 5 4). Et Pascal: «*Il est vrai* qu'il y a de la *peine* en entrant dans la piété mais cette *peine* ne vient pas de la piété qui *commence* d'être en nous, mais de l'*impureté* qui y est encore. Si nos sens ne s'opposaient pas à la pénitence et que notre cor-

ruption ne s'opposât point à la pureté de Dieu, il n'y aurait en cela rien de *pénible*. Nous ne souffrons qu'à proportion que le vice qui nous est naturel résiste à la grâce surnaturelle ; notre coeur se sent déchiré entre ces efforts *contraires* mais il serait bien injuste d'imputer cette violence à Dieu qui nous attire au lieu de l'attribuer au monde qui nous retient (924).

Pour Jean de la Croix, «Dieu n'est pas tellement ami de faire des miracles», depuis qu'il nous a tout donné en la personne de son Fils (M 3 31 9). Pascal, lui, a pu constater un authentique miracle sur la personne de sa filleule. Il rassemble une ample documentation sur le miracle en général, mais finalement il se range à l'avis de Jean : «Dieu ne fait point de miracles dans la conduite ordinaire de son Église (726). Jésus-Christ a fait des miracles et les apôtres ensuite [...] Maintenant il n'en faut plus [...] Les prophéties accomplies sont un miracle subsistant» (180).

«Se joue un gain presque infini à réussir et une perte presque infinie à échouer» (VF 3 56). Après Jean de la Croix, Pascal écrit : «Il y a une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, il y a l'infini à gagner» (418). «Quand l'homme ne ferait pas cela pour son Dieu [...] les seuls profits temporels devraient l'inciter à délivrer entièrement son coeur» (M 3 20 2 et 4, 3 26 5). Et Pascal : «Or quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti? [...] Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie» (418).

Le divertissement dénoncé si souvent par Pascal se trouve déjà chez Jean de la Croix (S 3 4 2, N 2 16 3). De même le mot sentir au sens de connaître. «C'est le coeur qui sent Dieu» (424) ; «elles sentent Dieu» (N 2 17 5, S 3 12 1, N 1 12 6). De même la vraie paix et la fausse paix (M 2 19 7, N 2 9 6 ; fr. 924). Et tous deux combattent les superstitions (M 3 43, fr. 179, 181, 433).

On trouve aussi des correspondances surprenantes : «au mouvement de la terre se meuvent toutes les choses matérielles qu'il y a en elle » (VF 4). Et Pascal : «si l'on avait des observations constantes qui prouvassent que c'est (la terre) qui tourne, tous les hommes ensemble ne l'empêcheraient pas de tourner, et ne s'empêcheraient pas de tourner aussi avec elle» (Seuil, 467/2).

On trouve chez les deux : la chasse et la prise (C 25 10 ; fr. 101 et 136).

Les biens «sont si caducs et si périssables» (M 3 27 2). Et Pascal : «quelque terme où nous pensions nous attacher [...] il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle» (199).

Pascal (918) a-t-il voulu se mesurer avec le poème de Jean de la Croix, *Sur les fleuves de Babylone* (p. 957)?

Jean de la Croix : «[...] on trouvera le visage d'une personne plus beau que d'une autre, et l'on s'y affectionnera davantage d'une manière naturelle [...] parce qu'on est naturellement plus enclin à telle sorte de forme et figure» (M 3 36 5). Et Pascal : «Il y a un certain modèle d'agrément et de beauté qui consiste en un certain rapport entre notre na-

ture [...] et la chose qui nous plaît. Tout ce qui est formé sur ce modèle nous agréé soit maison [...], femme [...]] (585).

Ni l'un ni l'autre ne veulent attribuer à l'esprit les attributs des corps, ni aux corps les attributs de l'esprit. «L'âme en tant qu'esprit n'a ni haut, ni bas [...], ni partie à la façon des corps qui ont quantité » (VF 1 10, p. 723). «Qu'y a-t-il de plus absurde que de dire que des corps inanimés ont des passions» (960, 199).

Certains s'imaginent, trompés par les affirmations de Gilberte, que lorsque Pascal s'adonne à des recherches profanes, il s'éloigne de Dieu. Il faudrait en déduire que Mersenne, Mendel, Teilhard de Chardin sont de mauvais religieux, et le Grand Arnould, un mauvais Docteur. Jean de la Croix précise, qu'après les nuits, l'âme ne perd pas les habitudes de science, au contraire (C 18, 16, p. 615). Le don de Pascal à Dieu ne l'empêche ni de faire les expériences sur le vide, ni d'écrire les Provinciales, ni de découvrir les équations de la roulette ou d'organiser un service de transports en commun dans Paris.

D'autres reprochent les Provinciales à Pascal. Mais il faut remarquer qu'il ne critique jamais la vie des personnes. Il s'attaque à des idées, à des textes inacceptables pour défendre un ami sanctionné de façon injuste. Sans parler de saint Jérôme, qu'on lise les paragraphes 30-62, pp. 774-791 de VF 3, concernant les mauvais maîtres spirituels. On y trouvera la même exigence, la même véhémence, la même indignation, car dans les deux cas, les textes visent des personnes qui justement devraient conduire à Dieu et qui en détournent ; la même ironie. Ces médiocres ne sont que des forgerons qui ne savent que marteler, tailler, dégrossir, et qui osent poser leur lourde main sur l'ouvrage délicat que Dieu est en train d'accomplir.

#### Au sommet

En lisant le commentaire du *Cantique* ou celui de la *Vive Flamme*, nous avons l'impression que Jean de la Croix a déjà un pied dans l'au-delà. De même à la lecture de la lettre à Fermat du 10 août 1660, ou de la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*. Quelles sont les caractéristiques de ces sommets.

D'abord un plus grand amour, plus pur et plus fervent car il est l'amour même de Dieu. Jean de la Croix: Celui qui est détaché connaît et goûte mieux les choses que celui qui est attaché car celui-ci ne possède rien, ce sont les choses qui le possèdent. Tandis que détachée «l'âme demeure libre et claire pour les aimer tous raisonnablement et spirituellement (M 3 20 2-3, 3 23 1). Gilberte écrit de son frère: «Il avait une extrême tendresse pour ses amis [...] sa tendresse n'allait point jusqu'à l'attachement [...] il aimait sans attache» (Seuil, p. 28-29).

Quand l'âme atteint cet état d'union, elle dit: «*Je n'ai plus d'autre oeuvre que celle d'aimer*» (C 20 8, p; 621). Car Dieu nous aime pour

que nous l'aimions grâce à l'amour qu'il a pour nous. Aussi «là où il n'y a pas d'amour, mettez de l'amour et vous recueillerez de l'amour (*Lettres 26 et 31*, pp. 865 et 869)<sup>13</sup>. Pascal fut à la pointe des mathématiques de son temps, à seize ans il a écrit l'*Essai sur les coniques*, il a inventé le calcul des probabilités, il y a deux ans il vient de découvrir les équations de la roulette. Et le 10 août 1660, en pleine retraite, il écrit à Fermat: la géométrie «est bonne pour faire l'essai, mais non pas l'emploi de notre force [...] je suis dans des études si éloignées de cet esprit-là, qu'à peine me souviens-je qu'il y en ait [...] je suis au hasard de ne jamais plus y penser». «J'oubliai ce que je savais» dit Jean de la Croix (C 17).

Déjà, le Seigneur guérit des imperfections avec les tentations, aridités, épreuves de la nuit obscure (N 1 7 8), mais une racine demeure (N 2 10 9). Pascal répète: le péché «réside toujours durant cette vie, au moins quant à sa racine» (Seuil, 266/1). Mais dans l'état de Mariage spirituel, l'âme achève de perdre ses habitudes imparfaites (C 14 30). Une seule touche de Dieu peut arracher de l'âme tout d'un coup toutes les imperfections dont elle n'avait pu se défaire en toute sa vie et en outre la combler des vertus et des biens de Dieu (M 2 26 6et9). Avec simplicité, sans orgueil ni fausse humilité, car il sait que la cause en est non ses mérites personnels, mais Dieu qui l'habite, Pascal écrit à la fin d'une sorte de profession de foi: «Et je bénis tous les jours de ma vie mon Rédempteur [...] qui d'un homme plein de faiblesse, de misère, de concupiscence, d'orgueil et d'ambition a fait un homme exempt de tous ces maux par la force de la grâce, à laquelle toute la gloire en est due, n'ayant de moi que la misère et l'erreur» (931).

Paradoxalement, plus ces spirituels «s'approchent de Dieu, plus ils voient ce qui manque» (N 1 2 6). Ce qui fait comprendre que Pascal ne parle jamais autant de sa conversion que dans la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*. Le mot est un des leitmotivs. Il se reproche d'avoir été sourd aux inspirations de Dieu: «Seigneur [...] ma vie passée vous a été odieuse [...] par l'oisiveté (!) et inutilité totale de mes actions et de mes pensées, par la perte entière du temps que vous ne m'aviez donné que pour vous adorer» (Seuil, 364/1).

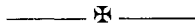
Ce qui ne va pas empêcher Pascal de mettre au point une entreprise de transports en commun dans Paris.

Pascal n'est pas prêtre, il n'appartient pas à une congrégation, mais il a une âme religieuse. Il n'a pas prononcé des vœux qui mettent en l'état de perfection, mais il les pratique. Il avait un si grand respect pour la pureté «qu'il était continuellement en garde pour empêcher qu'elle ne fût blessée le moins du monde, soit dans lui, soit dans les autres» (Seuil, 28/1). «Il avait toujours un si grand amour pour la pauvreté qu'elle lui était continuellement présente» (Seuil, 27/1). Il vend son car-

<sup>13</sup> Voir *Les amours chez Jean de la Croix*.

rosse, ses chevaux, ses tapisseries, son argenterie, sa bibliothèque, ses meubles, pour donner l'argent aux pauvres. Il cède son appartement à une famille nécessiteuse. Le souci des pauvres devient une obsession et il regrette de ne pouvoir faire davantage. Cette pauvreté s'accompagne de pauvreté spirituelle: il fait le sacrifice de l'Apologie que Dieu lui a pourtant demandée et qu'il ne finira pas. Son obéissance aussi est remarquable. Bien avant le Concile Vatican II, il définit l'infaillibilité pontificale: le pape est premier, «infaillible en la foi» (516, 569); il se soumet entièrement aux décisions du Pape en ce qui concerne le dogme (Seuil, 268/2), mais pas pour les faits qui ne sont pas de son autorité. Pascal est fidèle à la messe, aux sacrements, il dit le bréviaire, lit le martyrologe. Il est soumis jusqu'aux usages de l'Église car il faut «que l'extérieur soit joint à l'intérieur» (944). Il s'adresse au pasteur de la paroisse où il vit. Il est assidu aux offices, sermons, conférences, indiqués dans l'*Almanach spirituel* de Paris, car dit Jean de la Croix: il y a plus d'occasion d'être exaucés dans les lieux que l'Église a désignés (M 3 42 6). Que lui manque-t-il pour être un saint ?

La Pinède des Brouilleaux.  
F-33650 La Brède. France.





LORENZO VICENTE BURGOA  
*Universidad de Murcia*

## **El principio de contradicción en Kant**

### **Introducción**

Lo primero que salta a la vista es que Kant le ha dedicado muy poco espacio, apenas dos páginas de su extensa obra, al análisis del principio de contradicción, que se considera tan importante por todos. Sin embargo, el mismo Kant, afirma que es el primero entre los juicios analíticos y la base, al menos negativa, de los mismos.

Da la impresión de que Kant lo trata con desgana. De hecho le restará enseguida importancia, ya que siendo según él un juicio analítico, no vale para el plano de lo sintético, que es lo que importa para la ampliación del conocimiento científico.

En todo caso, Kant lo reduce a una consideración estrictamente lógica, sin darle alcance alguno ontológico (de acuerdo con sus prejuicios hacia todo lo ontológico). Lo que no le impide hablar de contradicción con el objeto, cuando se va contra (contradiendo) el concepto del objeto.

### **1. Los antecedentes kantianos de su doctrina sobre los primeros principios**

*El origen a priori de los principios, según Kant*<sup>1</sup>

Kant se ha preguntado reiteradamente por el origen, tanto de las formas de la sensibilidad, como de los conceptos y de los juicios universales. Entiende que la Lógica trascendental (no la lógica formal, que

---

<sup>1</sup> Cfr. M. PAVÓN RODRÍGUEZ, *Objetividad y juicio en la Crítica de Kant* (Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988).

prescinde de contenidos) ha de investigar este problema. Entiende que no pueden provenir de la experiencia, sino que ésta debe presuponer tales formas *a priori*, como condición de su posibilidad. Al hablar de la deducción trascendental de los conceptos (A 93; B 125ss) da por impropcedente el camino seguido por Locke y por Hume. El primero «[...] procedió con tal inconsecuencia, que quiso obtener con ellos conocimientos que sobrepasan ampliamente todos los límites de la experiencia. David Hume reconoció que, para poder llegar a esto último, hacía falta que esos conceptos tuvieran un origen *a priori*». Pero Hume no pudo explicarlo y lo atribuyo «[...] a una necesidad subjetiva que surge en la experiencia por una reiterada asociación y que llega, al final, a ser tenida —falsamente— por objetiva: es la costumbre [...] La derivación *empírica* ideada por ambos autores no es compatible con la realidad de los conocimientos científicos *a priori* que poseemos, a saber, la *matemática pura* y la *ciencia general de la naturaleza*, lo cual refuta tal derivación» (B 127).

Así pues, el fracaso de los padres del empirismo moderno aparece como una de las razones que llevan a Kant a buscar un origen puramente *a priori*. Esto, y, sin duda, también la influencia del racionalismo de Leibniz y Wolff (aunque enseguida marcará la diferencia con ellos (cfr. B 167-168). Ni qué decir tiene que efectivamente los autores empiristas no encontraron el camino de elevarse, desde la experiencia, de modo válido a lo universal. El camino de la abstracción, que propone Locke es inviable, ya que es una mala concepción de la abstracción universalizante, que empobrece los conceptos. Locke no tiene la menor idea, ni Kant tampoco, del camino de la *abstractio formalis*, insinuada por Aristóteles y desarrollada posteriormente, pero olvidada después de Guillermo de Ockham. En cuanto a Hume, niega incluso la existencia de conceptos abstractos, al igual que los nominalistas.

Es de notar que en la famosa «deducción trascendental» de las categorías, Kant acude a las funciones lógicas fundamentales, bien conocidas desde antiguo: *Cantidad*, *Cualidad*, *Relación* y *Modalidad*. Son la base de la deducción trascendental de las categorías (cfr. A 80)<sup>2</sup>.

Ahora bien, Kant las entiende como basadas en fuentes *a priori* puras, sin ninguna base en la experiencia. Más bien como condiciones previas de la experiencia, en cuanto conocimiento del fenómeno. La cuestión es: ¿Son condiciones anteriores de la experiencia o más bien son resultados obtenidos a partir de la experiencia mediante una acción abstractiva?. Cualquiera de las dos respuestas es, en principio, válida. Para saber cuál es la correcta, Kant apela a que no podemos encontrar en la experiencia esas categorías. Pero la cuestión no es si se encuentran, co-

<sup>2</sup> Se dirá que en la sensibilidad sólo se encuentra la primera, la *Cantidad*, que es lo que capta la experiencia. Y en la cantidad, ya continua o extensiva (Espacio), ya discreta (Número), que da lugar al *numerus motus* (Tiempo).

mo tales, en la experiencia, sino si hay en la experiencia una base o fundamento suficiente. Entonces el criterio es a la inversa: bastaría que encontrásemos en la experiencia una base, por mínima que fuera, para que no fuera lícito decir que proceden de fuentes puras *a priori*.

Y en efecto, que captemos en la experiencia esas categorías de forma concreta, individual, singularizada, como todo lo universal, es algo innegable. La extensión concreta, la afirmación o negación de lo concreto, la relación de dependencia o de semejanza concretas, la modalidad concreta de lo contingente, etc., se dan, ante todo, en nuestra experiencia, que capta lo singular.

El problema, pues, no está en decidir sobre el origen empírico de esas categorías, si no únicamente en si la elaboración racional de las mismas, como categorías universales y abstractas, es posible, válida y correcta. Y esto equivale justamente a someter a crítica reflexiva todo el conocimiento abstracto, después de haber analizado todos sus modos y fundamentos. Kant no ha hecho nada de esto; se ha quedado en lo primero. O en todo caso, la crítica que hace a Locke y a Hume, que apenas tienen idea de lo que es el conocimiento abstracto, es absolutamente insuficiente.

Esto supuesto y descartado el *a priori* puro, tal como Kant lo presupone, más que probarlo<sup>3</sup>, pasamos a su doctrina acerca de los principios racionales.

### *Los principios*

Para Kant, la articulación del pensamiento según un método racional exige un proceder sistemático, según principios (KrV A 855-856; B 883-884)<sup>4</sup>. Para todo ello, se parte de un universal que es fundamento y condición de posibilidad del particular, la subsunción de ese particular en aquel universal es *ya determinante*, porque al subsumir en el universal, se está determinando ya tal particular como objeto. La subsunción es determinación.

Para Kant se requiere que ese universal «dado» como fundamento no sea un producto de la propia Razón; no sea una idea, sino un concepto del Entendimiento, y, en definitiva, un dato de la sensibilidad:

«De este modo, podemos caracterizar ahora los distintos modos de pensar el juicio (Entendimiento, Juicio, Razón) como modos de pensar la relación universal-particular [...]:

— El Entendimiento es el modo de pensar la relación universal-particular en términos de *posibilidad lógica* [...] El concepto ha de constituirse en la condición (lógica) de posibilidad de lo particular [...]

<sup>3</sup> Cfr. *Crítica de la razón pura* [=KrV], Introducción, II, B 3-B 6.

<sup>4</sup> En lo que sigue, seguimos de cerca la exposición de M. PAVÓN RODRÍGUEZ, *Objetividad y juicio en la Crítica de Kant*, pp. 240ss.

— El Juicio, que lleva a cabo la subsunción determinante, no hace sino reconocer como *real* la relación universal-particular [...]

— La Razón piensa la relación universal-particular como necesaria, es decir, piensa el universal como condición constitutiva y como regla determinante de lo particular [...]. Por supuesto, no era condición de posibilidad de la constitución real del objeto, pero sí (y sólo) condición de posibilidad de que “algo” sensible se constituya en objeto del pensamiento<sup>5</sup>.

En consecuencia, Kant al llegar a los juicios, los entiende y los define en dependencia de la tesis de su origen puro a priori, especialmente de los juicios que son universales y contienen necesidad<sup>6</sup>, y los juicios que son principios<sup>7</sup>.

En cuanto a los juicios, que son los principios, Kant se ha ocupado del tema desde su período precrítico. A ello dedica justamente uno de sus «ejercicios» académicos, para ser recibido en la facultad de filosofía (27 de septiembre de 1755): *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*. Desde el comienzo advierte que va a tratar acerca del principio de contradicción, así como del principio de razón suficiente y de otros principios nuevos y útiles para la Metafísica<sup>8</sup>.

Entendemos que estos pensamientos constituyen sin duda un antecedente de la doctrina kantiana posterior, incluso del período precrítico, pues están claramente presupuestos o implícitos. Y la primera cuestión es acerca del número de los primeros principios absolutamente primarios y de su simplicidad.

### *Sobre el carácter simple de los principios y la no existencia de un principio primario único (catholicon)*

Al parecer todo el mundo entiende que se trata de juicios simples, ya que lo primario debe ser simple. Incluso, podríamos añadir, si según

<sup>5</sup> M. PAVÓN RODRÍGUEZ, *Objetividad y juicio en la Crítica de Kant*, p. 242.

<sup>6</sup> «Toda necesidad se basa siempre en una condición trascendental. Esta condición originaria y trascendental no es otra que la *apercepción trascendental*» (A 107).

<sup>7</sup> Posteriormente, después de rechazar el origen empírico, o a partir de la experiencia, y postular un origen puro a priori («[...] un sistema, por así decirlo, de la *epigénesis* de la razón pura» [B 167]), pero orientados necesariamente a la experiencia, Kant descarta una tercera vía, en donde critica veladamente la solución leibniziana de la «armonía preestablecida», diciendo: «Es posible que alguien propugnara una tercera vía entre las dos únicas alternativas citadas, a saber: las categorías no son ni primeros principios a priori, *espontáneamente pensados*, de nuestro conocimiento, ni están extraídas de la experiencia, sino que son disposiciones subjetivas para pensar; estas disposiciones habrían sido organizadas de tal suerte por nuestro creador, que su uso estaría en perfecta concordancia con las leyes de la naturaleza, leyes según las cuales se desarrollaría nuestra experiencia (especie de *sistema de prefomación* de la razón pura)» (*Ibid.*).

<sup>8</sup> «Primo itaque quae de principii contradictionis supremo et indubitato supra omnes veritates principata confidentius vulgo quam verius perhibentur, ad trutinam curatioris indaginis exigere, deinde quid in hoc capite rectius sit statuendum, brevibus exponere conabor [...]» (*Primorum principiorum [...] nova dilucidatio*, ed. W. Weischedel (Stuttgart, Berlin, Köln & Mainz: Suhrkamp, 1978), *Vorkritische Schriften bis 1768*, I, pp. 418-420).

Aristóteles y Tomás de Aquino, se trata de axiomas evidentes en sí, en los cuales «praedicatum est de ratione subiecti», han de ser proposiciones inmediatas y simples.

Kant entiende igualmente que se trata de juicios simples, de lo cual deduce lógicamente que «no puede haber un único principio de todas las verdades que sea absolutamente primero, *catholicon*»:

«Proposición 1. No existe un único principio, absolutamente primero y universal (*catholicon*) para todas las verdades.

En efecto, es preciso que el primer principio único sea una proposición simple; de lo contrario daría la falsa impresión de un principio único que consta de proposiciones ocultaemente complejas. Ahora bien, si se trata de una proposición verdaderamente simple, es preciso que sea o afirmativa o negativa. Y apuesto a que, si es una u otra, no puede ser universal, de modo que comprenda en sí absolutamente todas las verdades; es decir, si dices que es *afirmativa*, entonces no puede ser el principio absolutamente primero de las verdades negativas; y si dices que es *negativa*, entonces no podría regir el conjunto de las positivas».

De aquí que:

«Proposición 2. Existen dos principios absolutamente primarios para todas las verdades, uno para las verdades afirmativas, a saber la proposición: *lo que es, es*. Y otro para las negativas, a saber: *Lo que no es, no es*. Que son justamente ambos lo que se denomina comúnmente como principio de identidad»<sup>9</sup>.

Las consecuencias, lógicas en sí, de la doctrina kantiana nos ponen ya en guardia acerca de ese presupuesto: que se trate de juicios simples.

Y más si, inductivamente, vemos cómo ninguno de los principios primarios, tenidos como tales, es una proposición simple. En efecto,

— El principio de igualdad comparada: «Dos cosas, que son iguales a una tercera, son iguales entre sí», o «Si a una cantidad le añades y le restas el mismo valor, queda invariada». Es claro que se trata de juicios complejos.

— El principio de causalidad: «Dado un efecto, se ha de suponer una causa proporcionada», es un juicio compuesto de «Si tenemos un efecto o acontecimiento» y de «Se ha de presuponer una causa».

<sup>9</sup> El texto pertenece al período precrítico, en el que domina la influencia del racionalismo cartesiano, pero es la base de la doctrina kantiana posterior acerca de los juicios analíticos. Cfr. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755): «Principium primum et vere unicum propositio simplex necesse est; alias plures tacite complexas propositiones unius principii speciem tantummodo mentiretur. Si itaque est propositio simplex, necesse est ut sit vel affirmativa vel negativa. Contendo autem si sit alterutrum, non posse esse universale, omnes omnino veritates sub se complectens; nempe, si dicas esse affirmativum, non posse esse veritatum negantium principium absolute primum, si negativum, non posse inter positivas agmen ducere». Consiguientemente afirma: «Propositio 2: Veritatum omnium bina sunt principia absolute prima, alterum veritatum affirmantium, nempe propositio: quidquid est, est, alterum veritatum negantium, nempe propositio, quidquid non est, non est. Quae ambo simul vocantur communiter principium identitatis».

— El principio más primario, el de contradicción: «No es posible que se afirme y se niegue algo a la vez de un mismo sujeto».

— El principio de finalidad, a pesar de su aparente simplicidad, es también compuesto: «Omne agens agit propter finem», equivale a: «Dado un agente», y «entonces es necesario que obre por un fin». Que es justamente lo contrario del de causalidad eficiente: «dado un efecto, entonces es necesario presuponer una causa»; siendo ambos principios, juicios compuestos.

Pero además, parece obligado que el primer principio sea algo complejo y no simple, y ello justamente por la razón aducida por Kant: que debe valer tanto para las verdades afirmativas, como para las negativas. Por tanto, ha de constar de afirmación y negación, y eso es justamente lo que sucede con el principio de contradicción.

Item, para que sea absolutamente universal, debe poder referirse al ser y al no ser. Por lo cual no puede ser un juicio simple, ya que «es» y «no es» son dos juicios.

Además, también desde Kant, por los ejemplos que pone, cuando dice (Prop. 2) que hay dos principios primarios, uno afirmativo y otro negativo, ya que incluso se trata de juicios compuestos: «lo que es, es»; «lo que no es, no es». Incluso si se sobreentiende que sea el mismo sujeto en «lo que es» y en «es», es preciso que, al menos lógicamente o *secundum rationem*, sea distinto, ya que de lo contrario no podría dividirse tampoco el verbo «es» y sólo tendríamos una pura tautología: «es».

Item, desde Aristóteles: se trata de principios, no del ser o no ser de las cosas, sino de *principios del conocimiento*. No deben identificarse, como hacen los ontologistas, los principios del ser y los del conocer; más bien, son de direcciones opuestas. Ahora bien, los principios del conocimiento son los fundamentos o medios demostrativos, por los cuales una conclusión aparece evidente o lógicamente derivada de las premisas. Pero si las premisas son complejas, ya que la comparación de los extremos con el medio ha de hacerse en dos momentos y en dos proposiciones distintas, parece claro que también los juicios que fundamentan la comparación, sean juicios complejos y no simples.

Por otra parte, la verdad completa consiste, no en la afirmación o negación de algo (verdad meramente material), sino en «visión» o evidencia de que una afirmación o una negación corresponden con el ser o no ser de las cosas. Por tanto, se trata de algo reflexivo, de un conocimiento de segundo grado, y, por lo mismo, parece que debe ser un juicio complejo. Así, por ejemplo, si «p» es una afirmación, la verdad completa consiste en decir «Es verdad que p». Lo cual significa que la afirmación «p» coincide con la realidad. Y esto es ya un juicio complejo, cuyo sujeto es «p», que es ya una proposición, y el predicado «es verdad» pertenece o forma otro juicio.

La raíz de la doctrina que defiende la simplicidad de los juicios primarios se halla, como aparece en la argumentación kantiana, en la idea

de que lo primario ha de ser también simple. Por tanto, los juicios primarios de la razón deberán ser simples, no complejos. Sin embargo, este supuesto no es admisible en este caso, ya que confunde la primariedad de los principios con su simplicidad. Y confunde lo primero en el orden del conocimiento (el *primum cognitum* de los escolásticos) con lo primero en el orden del conocimiento *demonstrativo*. En efecto, no se trata de los principios primeros del conocimiento, en cuanto lo primero que conocemos: esto son claramente las sensaciones o las ideas simples, que constituyen los juicios, y luego los juicios más simples, que expresan las nociones más sencillas y comunes.

En efecto, se dicen «principios primeros», no por que sean lo absolutamente primero que conocemos, sino lo primero en el orden de los conocimientos evidentes por sí mismos o inmediatos, es decir, que no necesitan de un medio demostrativo. En otras palabras, son juicios primarios *respecto* del conocimiento que obtenemos por medio de un razonamiento o demostración. En consecuencia, la suposición de simplicidad, asociada a su primariedad, carece de fundamento.

Pero Kant argumenta también del modo siguiente: Supongamos que (el principio) es una proposición *negativa*. Dado que todo cuanto es consecuencia de un principio, o es consecuencia *directa* o *indirecta*, si la proposición es negativa, la consecuencia *directa*, no puede ser más que negativa, Y si pretendes derivar *indirectamente* consecuencias afirmativas, eso será mediante la proposición (¿principio?): *Lo que es opuesto a la falsedad de cualquier cosa ha de ser verdadero*. Pero siendo esta proposición afirmativa (¿y simple?), es claro que no pudo derivarse directamente de un principio negativo, y menos aun indirectamente, pues necesitaría (el principio mismo) de su apoyo. Luego, bajo ningún aspecto dependería del principio en forma negativa. Por consiguiente, si no es posible que las proposiciones afirmativas dependan de un solo principio negativo, éste no puede decirse universal (*catholicon*).

Y de modo similar, si suponemos que es una proposición *afirmativa*, de él no pueden derivarse las verdades negativas de modo directo. Y de modo indirecto, lo harían a través del principio: *Lo que es opuesto a la verdad de cualquier cosa, es falso*. La cual, siendo una proposición negativa, es claro que ni directa ni indirectamente puede deducirse de un principio negativo, si no es cometiendo *petitio principii*, ya que más bien lo supone. En consecuencia y en resumen, que no es posible que exista un principio único último (*catholicon*) para todas las verdades<sup>10</sup>.

*Examen*. Esta ingeniosa argumentación kantiana es inconsistente a pesar de sus apariencias:

*Primero*, supone ya gratuitamente lo que había que demostrar, que se trate de una proposición simple, que sea o afirmativa o negativa. Pero si se supone que sea una compuesta, entonces cae por tierra todo el tinglado argumentativo.

<sup>10</sup> *Ibid.*

*Segundo*, supone, sin pruebas y por ser costumbre de los lógicos, que las consecuencias derivables de un principio lo sean o de modo directo o de modo indirecto. Eso es así ciertamente, pero supone ya justamente el *tertium non datur*.

*Tercero*, aduce como base de las consecuencias *indirectas afirmativas* el principio siguiente: «Lo contrario de lo falso es verdadero». Y para las *indirectas negativas* el siguiente: «Lo contrario de lo verdadero es falso». Ahora bien, esto supone la oposición de contradicción entre verdad y falsedad, que es, justamente, el principio de contradicción. Luego, no es cierto que, como dice, esas consecuencias se apoyen en los principios enunciados, si no es porque tales principios implican ya el de contradicción. El cual no es simple, si no compuesto. Justamente por ello es válido para soportar esos principios enunciados, que no son otra cosa que las dos caras de un mismo principio; no simple, sino complejo.

*Cuarto*, se podría contraarguir diciendo que, si el primer principio es una proposición compleja, que consta de afirmación y negación, como sucede con el principio de no contradicción; entonces de él, o mejor, en su virtud, pueden derivarse todas las posibles verdades, sean proposiciones afirmativas sean negativas, tanto de modo directo como indirecto. Que es justamente lo que hace la razón lógica en sus procesos para ir desde las premisas a las conclusiones: en tal proceso siempre y universalmente se halla como implícito el principio de no contradicción. Por tanto, pensamos que la argumentación kantiana, por muy ingeniosa que parezca, es inconsistente y parte de un supuesto falso: que el primer principio del conocimiento demostrativo sea una proposición simple. Luego su contrario es lo verdadero.

*Quinto*, de aquí que sean igualmente infundadas las consecuencias de la Proposición segunda, que pone como primer principio el de *identidad, siguiendo la tradición racionalista*. Pero aparte de la sospecha de que esas proposiciones son meras tautologías, resulta que de ellas no puede derivarse ninguna verdad ni directa ni indirectamente. No indirectamente, ya que ese modo de derivación ya no sería necesario, pues cada tipo de proposiciones parte de un principio propio, las afirmativas de la forma afirmativa y las negativas de la negativa. Con lo cual se invalida igualmente la utilidad de los principios antes aducidos para ese tipo de demostraciones indirectas: «Lo contrario de lo falso es verdadero» y «Lo contrario de lo verdadero es falso». ¿Para qué sirven esos principios? Mas tampoco directamente, ya que de la proposición «lo que es, es» nada se puede derivar de nuevo. Y tampoco de la otra «lo que no es, no es». Pero además, resulta que esas proposiciones se refieren al ser y al no ser en sentido absoluto. Lo cual presupone, como venimos diciendo, el principio de contradicción y el de *tertio excluso*. Por lo que no son algo primario. Y si se refieren al ser o no ser fácticos, dejan de lado y no sirven para las verdades referentes a la posibilidad.



Que es lo que sucedía a los éléatas, que los formularon hace muchos siglos. Entonces habría que añadir otros dos principios: «lo que es posible, es posible» y «lo que no es posible, no es posible». Con lo cual, aparte de no servir para nada, resultaría que los principios primeros se van multiplicando indefinidamente.

Kant dice que ambos son «conjuntamente» (*ambo simul vocantur*) el principio de identidad. Luego, admite que ese principio es un principio complejo o que tiene dos formas opuestas. Y ¿puede decirse que la forma negativa («lo que no es, no es») es el principio de identidad o es siquiera un principio? Si decimos, por ejemplo, «ningún ser es contradictorio consigo mismo», eso sería la forma negativa del principio de identidad. Pero eso no es más que el reverso de la forma positiva: «Todo ser es idéntico consigo mismo». No son, pues, dos formas, sino la cara y el reverso de la misma estructura del principio de identidad: lo que indica que es un principio complejo en sí mismo.

## 2. El principio de contradicción

### *En el período precrítico*

En la *Nova dilucidatio* se ocupa Kant brevemente del principio de contradicción. Después de haber expuesto su creencia de que el primer principio (de las proposiciones afirmativas) es el de identidad, pasa a hacer más bien una crítica reticente del principio de contradicción. El estilo es más reticente que crítico, ya que usa más de preguntas que de pruebas. Lo formula de la siguiente manera: «Impossibile est, idem simul esse ac non esse». Fórmula que viene a coincidir efectivamente con la clásica, al menos, en la tradición aristotélica. Ahora bien, inmediatamente pasa a la crítica, bajo dos aspectos:

- a) Que viene a ser lo mismo que la definición de imposible, entendido como «quod simul esse ac non esse concipitur».
- b) Que esa definición no tiene ningún privilegio para que sea considerada como la piedra de toque («ad lapidem Lydium») de toda verdad, pues la verdad de algo no depende de la imposibilidad de su contrario; o si depende sería en virtud de la sentencia («mediante dictu») *Cuiuscumque oppositum est falsum, illud est verum*, la cual comparte («divisum habet imperium») la capitalidad con el principio de contradicción.
- c) Además, no se ve por qué una verdad negativa haya de tener ese derecho primario sobre una afirmativa<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> El texto kantiano dice: «Principium contradictionis, quod effertur propositione: *Impossibile est, idem simul esse ac non esse*, re ipsa non est nisi definitio *impossibilis*; quicquid enim sibi contradicit, s. quod simul esse ac non esse concipitur, vocatur impossibile. Quo vero pacto statui potest, omnes veritates ad hanc definitionem velut ad lapidem Lydium revocari oportere? Neque enim necesse est, ut quamlibet veritatem ab oppositi impossibilitate vindices, neque

*Observaciones.* a) Ante todo, Kant no dice que haga suya la fórmula indicada, sino la que vulgarmente se propone. Y la reduce a la definición de «imposible». Lo cual en apariencia es correcto, ya que en dicha fórmula, lo que sigue es como la definición de «Impossibile est». Y ello no tendría ninguna dificultad, puesto que si lo imposible es «lo que no puede ser», ello se basa en la oposición irreductible entre ser y no ser. Pero si se toma como definición, ello supondría ya la admisión implícita del principio, lo que sería una especie de *petitio principii*, que es lo que se quiere insinuar. Con todo, hay en esto una cierta tergiversación, pues nadie intenta con esa fórmula hacer una definición de imposible. En realidad, se trata de una formulación ontológica del principio, o más bien, de la oposición de contradicción en el plano ontológico, como incompatibilidad entre ser y no-ser. En dicha fórmula nada se dice acerca de la oposición entre afirmación y negación, que es lo característico de la contradicción. Por tanto, la fórmula dada por Kant ya no es del todo correcta, como fórmula del principio, sino como expresión de la no-contradicción en el plano ontológico.

b) En cuanto a la reticencia sobre reducir toda verdad a la de imposibilidad del contrario, dice Kant que ello sería únicamente a través del dicho *Si lo opuesto a algo es falso, entonces ello es verdadero*. Y añade que esto sería equivalente o «equipotente» («*divisum habet imperium*») al principio de contradicción. En realidad, es al revés: tal dicho vale, porque presupone y se apoya en el principio antes enunciado. En efecto, la verdad o falsedad se dan en el pensamiento en dependencia del ser real o de su imposibilidad; no son algo anterior ni la medida de lo real. Ya se ve que Kant está ya cerca de declarar el principio subjetivo de la dependencia del objeto respecto del sujeto. En el fondo, eso venía desde el conceptualismo nominalista de Ockham, lo que Kant seguramente ignora, aunque lo hereda a través de la tradición racionalista.

c) La última reticencia, sobre la primacía de una verdad negativa (como es la fórmula clásica del principio de contradicción) sobre una afirmativa, parece basarse en lo anteriormente dicho, sobre la no existencia de un único principio de toda verdad y la admisión de, al menos, dos principios primarios, uno para las negativas y otro para las afirmativas. Sobre ello ya hemos discutido anteriormente. Ahora sólo cabe añadir que en realidad el principio de contradicción no es una proposición simple

---

ut verum fatear, hac per se sufficit; non enim datur ab oppositi impossibilitate transitus ad veritatis assertionem, nisi mediante dicto: *cuiuscumque oppositum est falsum, illud est verum*, quod itaque cum principio contradictionis divisum habet imperium, prouti ostensum in antecedentibus.

Postremo propositioni negativae potissimum in regione veritatum primas demandare et omnium caput ac firmamentum salutare, quis est, cui non duriusculum et aliquanto etiam peius quam paradoxon videatur, cum non pateat, cur negativa veritas prae affirmativa hoc iure potita si t? Nos potius, cum sint bina veritatum genera, binis ipsis etiam statuimus principia, alterum affirmans, alterum negans» (*Nova dilucidatio*, ed. cit., *Vorkritische Schriften bis 1768*, 1, pp. 418-420).

negativa, sino la negación de composición simultánea de una afirmación y una negación, tal como se expresa en lógica: No es el caso que «p» y «no-p» (suponiendo que «p» es ya una proposición). Se niega la composición (*in sensu composito*), de afirmación y negación; no se niega un predicado de un sujeto, como sucede en las proposiciones simples negativas. Por lo que el principio de contradicción consta tanto de una proposición afirmativa como de una negativa, no reduciéndose a ninguna de las dos.

Así pues, las reticencias kantianas sólo parecen tener como fundamento una incorrecta comprensión del principio de contradicción, a parte de ciertos presupuestos gnoseológicos, que ya ahora se apuntan, aunque tendrán su desarrollo en el llamado «período crítico».

### *En el período crítico*

Seguiremos primeramente el texto kantiano al pie de la letra, dejando para un momento posterior algunas cuestiones especiales. De todas formas, en cuanto al texto, haremos tres cosas: *proponerlo, exponerlo y examinarlo* críticamente. Lo proponemos en la traducción de P. Caba, aunque haciendo por nuestra cuenta algunas divisiones, que ayuden a comprenderlo mejor en sus partes y en su desarrollo<sup>12</sup>. En la exposición trataremos de comprender con la mayor exactitud la mente de Kant y la coherencia con su doctrina. Finalmente, en el examen crítico propondremos algunas dificultades que se presentan para aceptar, sin más, la propuesta kantiana.

### El principio supremo de todos los juicios analíticos

1. La contradicción, condición más radical que la verdad o la falta de fundamento:

«La ausencia de contradicción interna constituye la condición universal —aunque sea únicamente negativa— de todos nuestros juicios, sea cual sea el contenido del conocimiento y el modo según el cual se refiera al objeto. De no cumplir tal condición, esos juicios no significan nada en sí mismos (incluso prescindiendo del objeto). Pero aun en el caso de hallarse exento de contradicción el juicio puede ligar conceptos de modo distinto al requerido por el objeto, o también de modo que no se dé motivo alguno, ni *a priori*, ni *a posteriori*, que justifique semejante juicio. Así, pues, un juicio puede ser falso, o carecer de fundamento, a pesar de estar libre de toda contradicción interna».

*Observaciones.* Sin duda, Kant ha captado certeramente la importancia de la contradicción en los juicios, que en el fondo es más importante o

<sup>12</sup> Cfr. I. KANT, *Crítica de la razón pura* (Madrid: Alfaragua, 1978).

más radical que la verdad de los mismos, pues esa «ausencia de contradicción» parece requerida por la estructura misma del juicio, como condición de su validez. Llama la atención que Kant no haya desarrollado, sin embargo, la noción misma de contradicción, diciendo al menos tal como él la entiende, y, sobre todo, que no haya matizado la diferencia entre contradicción y contrariedad, como lo ha hecho, por ejemplo, Aristóteles en un texto señero<sup>13</sup>, lo que parece muy importante para el tema en cuestión, como luego veremos. Con todo, al hablar de «contradicción interna al margen de todo contenido» parece referirse claramente a la oposición de la *forma* en el juicio; oposición que podría entenderse como afirmación y negación acerca de lo mismo. Con lo que parece hallarse en concordancia con la idea tradicional de contradicción.

Por otro lado, Kant distingue entre contradicción y verdad, pues aunque un juicio carezca de «contradicción interna», no por ello sería ya verdadero, pues todavía podría resultar que el predicado no fuera coherente con el sujeto o no hubiera fundamento para tal predicación. Esto, en perspectiva kantiana, equivaldría a decir que la contradicción se hallaría a nivel de juicios analíticos, en los que la relación predicado-sujeto es de necesidad o de inclusión. Mientras que la falta de verdad, aunque no haya contradicción interna, sólo puede referirse a juicios sintéticos, en los que el predicado no aparece como perteneciente necesariamente al sujeto, y, por tanto, tal relación sólo puede venir indicada por la experiencia. Por ello Kant admite otra base para los juicios sintéticos, que es la unidad de la apercepción<sup>14</sup>. En tal caso, la falta de verdad de un juicio no implica de suyo contradicción interna. Y, por otro lado, la falta de contradicción interna no implica necesariamente la verdad del juicio. Pero será, con todo, una condición negativa de la verdad: pues parecería irracional afirmar que un juicio puede ser verdadero, aunque fuese contradictorio. Es decir, que la ausencia de contradicción no garantiza la verdad del juicio; pero su presencia, anularía la verdad del mismo, ya que no se cumpliría la condición negativa de la verdad.

A pesar de todo, nos parece que se reduce excesivamente la importancia de la ausencia de contradicción, reducida a una condición meramente negativa de la verdad. Esto sólo puede aceptarse en una perspectiva subjetiva o conceptualista de la verdad, es decir, suponiendo que la verdad es mera coherencia de la mente con sus principios, mas no con el mundo real<sup>15</sup>. En efecto, si se atiende a una coherencia del pensamiento

<sup>13</sup> Cfr. *Metaphys.* IV 3-4.

<sup>14</sup> «Por consiguiente, el principio supremo de todos los juicios sintéticos consiste en que todo se halla sometido a las condiciones necesarias de la unidad que sintetiza en una experiencia posible lo diverso de la intuición» (KrV A 158).

<sup>15</sup> Así la define Kant, en su sentido lógico, como «conformidad de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón» (KrV A 59), después de haber rechazado la posibilidad de un criterio de verdad real: «Un criterio universal de verdad sería aquél que tuviera validez para todos los conocimientos, independientemente de la diversidad de

con lo real, entonces es claro que hay que echar mano de la oposición objetiva entre ser y no ser y la coherencia de la mente con el ser o no ser de lo real, al emitir sus juicios o enunciados: es la base de la contradicción aristotélica, como es sabido.

Por consiguiente, es evidente la coherencia de la postura kantiana con sus presupuestos conceptualistas de base y con su agnosticismo de la cosa-en-sí. Ello conduce a una noción de contradicción y de verdad en un plano meramente subjetivo y formal. Esto puede explicar algunas de las afirmaciones posteriores.

### El principio de contradicción: uso negativo, lógico

«La proposición: “A ninguna cosa le es adecuado un predicado que la contradiga”, recibe el nombre de *principio de contradicción* y constituye un criterio universal, aunque meramente negativo, de toda verdad. Pero *sólo pertenece, por ello mismo, a la lógica*, ya que vale para los conocimientos considerados simplemente como conocimientos en general, con independencia de su contenido. El principio afirma que la contradicción anula y suprime tales conocimientos».

*Observaciones.* Comienza Kant proponiendo el principio de contradicción en su forma lógica. Parece equivalente al de «No es posible —no es adecuado o correcto— afirmar y negar un predicado de un mismo sujeto». Pero en realidad dice otra cosa: «No es correcto aplicar un predicado a un sujeto que sea contradictorio con el sujeto». Según ejemplos posteriores: «No es adecuado decir que una persona es culta e inculta».

Entre afirmar y negar un predicado del mismo sujeto hay contradicción: afirmación y negación de lo mismo. Entre atribuir a un sujeto un predicado que lo contradiga, puede ser una simple oposición de contrariedad, no de contradicción. Si, por ejemplo, digo «el caballo es un animal mecánico», ciertamente atribuyo al sujeto un predicado inadecuado, pero no contradictorio, ya que no afirmo y niego al mismo tiempo.

La oposición de negación es un no-ser opuesto al ser, ya en sentido absoluto, ya en sentido relativo (tal ser o cualidad). Solo que la oposi-

---

sus objetos. Ahora bien, dado que este criterio hace abstracción de todo contenido del conocimiento (de la relación con su objeto) y dado que la verdad se refiere precisamente a tal contenido, es evidente lo absolutamente imposible y absurdo de preguntar por un distintivo de la verdad de ese contenido cognoscitivo» (KrV A 58-59).

Nadie que comprenda el calado de estas afirmaciones kantianas puede pasar por alto su gravedad. De ser correctas, implican la imposibilidad de establecer un criterio objetivo de verdad científica en general. Pero el razonamiento se apoya en una falacia inconsciente: se supone que al ser criterio *general*, debe «abstraer de todo contenido» y no sólo de un contenido *concreto* o determinado. Esto último sí se requiere lógicamente, si ha de ser un «criterio general», mas es una falacia hacer equivalentes estas afirmaciones: «abstraer de un contenido *determinado*» es lo mismo que «abstraer de *todo* contenido»

ción en sentido no absoluto no es contradicción, sino mera contrariedad. Y la contrariedad admite término medio, no la contradicción, como afirmación y negación de lo mismo.

La fuerza del principio de contradicción radica en la necesidad absoluta o mejor, en la imposibilidad absoluta de admitir afirmación y negación sobre lo mismo, de modo que no quepa un término medio. Así, por ejemplo, entre «blanco» y «no-blanco», hay contrariedad, no contradicción, a pesar de las apariencias. En efecto, la expresión «no blanco» tiene dos significados posibles: como negación de blanco, pero no de otro color, por ejemplo, verde, o bien, como negación de cualquier color. En el primer sentido no hay contradicción, ya que no anula totalmente el significado de blanco; así, entre «blanco» y carencia de todo color cabe un término medio, lo «no-blanco».

En consecuencia, no parece suficiente decir que en el principio de contradicción se trataría de un predicado inadecuado o «que lo contradiga», si no se sobreentiende que se afirma y se niega del mismo sujeto. El ser un predicado simplemente inadecuado, sólo indicaría falsedad o, a lo sumo, contrariedad, incompatibilidad, mas no contradicción en sentido propio. Ahora bien, puede ser falso, sin ser contradictorio, como vimos antes, aunque no pueda ser verdadero si es contradictorio.

Pero hay otra cosa. Un predicado que sea contradictorio con un sujeto solamente se puede saber si se conoce al sujeto en cuestión. No por la mera definición nominal del sujeto. No se trata de contradicción gramatical, de afirmar y negar el significado *de una palabra*, sino de una realidad, a la que se refiere el sujeto. La contradicción no se establece primeramente ni en el terreno gramatical, ni siquiera en el terreno lógico, sino en el terreno real. Es en la realidad donde no se puede afirmar y negar, poner y quitar el mismo predicado en el mismo sujeto.

Y, finalmente, falta otra condición: la de simultaneidad, que, como luego veremos, Kant critica. Pues no se da ni contradicción ni contrariedad si se prescinde de la simultaneidad en la predicación. En efecto, decir, por ejemplo, «X es una persona culta e ignorante», sería contradictorio si afirmo ambas cosas a la vez del mismo sujeto, pero no si lo afirmo en tiempos distintos. O si digo «Pedro corre» y «Pedro está sentado», sería contradictorio si lo afirmo en el mismo tiempo, no si en tiempos distintos. Luego volveremos sobre este matiz de la simultaneidad.

En realidad la formulación kantiana no es una formulación del principio de contradicción, aunque contenga la palabra. Como no lo es decir, por ejemplo, «No se debe aceptar la contradicción». Estas expresiones presuponen e implican el principio de contradicción, pero no son sus formulaciones correctas. Cualquier oposición presupone dicho principio y lo implica, pero no es su formulación. La formulación kantiana, en la que se debe explicar la palabra «contradiga» ni es evidente, ni es principio, ni es contradicción, por lo dicho. No se comprende cómo pudo Kant proponer semejante fórmula.

La formulación kantiana se coloca en un terreno gramatical, sintáctico. Por lo que luego afirmará que es un principio meramente lógico: «[...] solamente pertenece por ello mismo a la lógica». Ahora bien, un predicado que contradiga al sujeto no se conoce con independencia del contenido, pues el contenido del conocimiento es justamente el significado del concepto del sujeto y el de predicado. Si fuera en un plano meramente gramatical, el lenguaje lo admite todo y es posible hablar contradictoriamente sin que se hunda ni el mundo ni el lenguaje.

Dice Kant que es un «criterio negativo de verdad», en el sentido de que no pueden ser verdad los predicados opuestos al sujeto. Pero ello es así sólo si se atiende a los contenidos semánticos. No sirve de nada, si se prescinde de todo contenido. Ni siquiera sirve a la lógica. Tanto «A», como «no-A» caben en el lenguaje de los signos. Así, pues, a la formulación kantiana, ni es lógica ni es adecuada, ni expresa correctamente el principio de contradicción. Nada tiene que ver con la formulación lógica del principio.

#### Uso positivo del principio de contradicción

«No obstante, se puede emplear el principio de forma positiva, es decir, no sólo para rechazar la falsedad y el error (en cuanto basados en la contradicción), sino también para conocer la verdad. En efecto, si el juicio es *analítico*, sea negativo o afirmativo, siempre debe ser posible conocer suficientemente su verdad atendiendo al principio de contradicción. Siempre es correcto negar lo contrario de aquello que se halla incluido como concepto en el conocimiento del objeto y que es pensado en él. Tenemos que afirmar necesariamente, en cambio, el concepto mismo del objeto, ya que lo contrario de tal concepto sería contrario al objeto».

*Observaciones.* Lo que dice Kant parece correcto. Pero supone que se admite el principio de contradicción. No se refiere, pues, a su justificación, sino a su uso. Sin embargo, no se ve claramente que se trate de un uso positivo, en sentido propio, para conocer la verdad, como dice Kant. Pues su aplicación a la verdad de los juicios analíticos puros se refiere simplemente a la ausencia de contradicción, y esto, como ha dicho antes, es una mera «condición negativa» de la verdad formal. Ello se ve mejor en lo siguiente.

#### Limitación al conocimiento analítico: Invalidez para uso sintético

«Debemos, pues, considerar el *principio de contradicción* como *principio* universal y plenamente suficiente de *todo conocimiento analítico*. Pero ni su autoridad ni su aplicabilidad van más allá de un criterio suficiente de verdad. En efecto, el hecho de que ningún conocimiento pueda oponerse a él sin autonegarse hace del principio una *conditio sine qua non* del conocimiento, *pero no la base que determina su verdad*. Dado que tenemos que habérmolas sólo con el aspecto sintético de nuestro conocimiento, tendremos siempre el cuidado de no ir nunca en contra de ese inviolable principio, pero jamás podemos esperar de él una explicación en lo que a la verdad de tal aspecto del conocimiento se refiere».

*Comentario.* Ante todo, es claro que Kant presupone su doctrina anterior sobre la no existencia de un principio único universal. Así pues, no es extraño que ahora coloque el principio de contradicción al frente, no de todos los juicios, sino solamente de los juicios analíticos. Es claro que, para Kant, el principio de contradicción sólo tiene valor para el conocimiento analítico, ya que sería un principio analítico puro: válido solamente dentro de la lógica de los conceptos. Sin duda, los juicios analíticos son evidentes por sí mismos, y la negación de ellos equivale a negar la evidencia misma, ya que en ellos el predicado pertenece necesariamente al sujeto<sup>16</sup>. Esto tiene, al menos, dos serias dificultades. Primera que no es un juicio simple, sino complejo, ya que consta de afirmación y negación. Por lo que no se ve cómo pueda ser analítico o sintético. Es un juicio complejo, que pertenece a la lógica de las proposiciones; no a la de predicados. Pues en el mismo se contemplan dos proposiciones, unidas por una conectiva, que en este caso es la negación de compatibilidad o disyunción absoluta entre afirmación y negación. La segunda dificultad está en que al reducirse su uso al orden meramente lógico, de la verdad formal, a la manera de la ley lógica fundamental, su «utilidad» es casi nula para el conocimiento de la verdad real. El mismo Kant ha demostrado certeramente que la verdad formal no es una garantía suficiente (aunque sea una condición necesaria) de la verdad real<sup>17</sup>. Mas, ¿por qué no puede usarse para los juicios sintéticos? Estos dependen ciertamente de la intuición empírica. Mas ¿acaso no funciona aquí también la contradicción entre afirmar y negar lo que muestra la intuición? Se dirá que la intuición es simple: se capta o no se capta. Pero no se trata de intuición, sino de los *juicios sintéticos basados en la intuición*. Estos pueden ser afirmativos o negativos, pero no contradictorios: afirmativos y negativos compositivamente, aunque sí disyuntivamente.

En efecto, un juicio sintético, como, por ejemplo, «Todos los patos son blancos», depende de la intuición empírica, que así lo capta. La contradictoria «Luego, algunos patos no son blancos» sería, en ese supuesto, una proposición falsa, pero no contradictoria en el sentido de «imposible». Bajo este aspecto, dijo Kant al principio que «un juicio puede ser falso o carecer de fundamento» sin que por ello implique contradicción interna. En lo cual estamos de acuerdo.

Ahora bien, en la misma proposición sintética que afirma «todos los patos son blancos» es preciso que haya necesidad, *si* es verdadera. Pues es una ley lógica que toda proposición condicional es necesaria si es verdadera. Es una necesidad no ontológica, pues absolutamente pudiera ser de otra manera. Pero si de hecho es así (condicional cumplida), en-

---

<sup>16</sup> Un escolástico diría: «Quaelibet propositio, cuius praedicatum est in ratione subiecti, est immediata et per se nota, quantum in se est» (Tomas de Aquino, *In I Post. analyt.*, lect. 5, nn. 49-50).

<sup>17</sup> Cfr. KrV B 84-85.



tonces es necesaria hipotéticamente o fácticamente. La condicional (implicación) es falsa solamente cuando el antecedente (condición) es verdadero y el consiguiente falso (1, 0) ya que entonces se destruye la misma condicional.

Aparte de esto, es claro que si se comprueba empíricamente que una cualidad pertenece a una clase o especie de individuos, como clase o especie, tal cualidad debe ser aplicada a todos los individuos posibles: Si es propiedad de la luz desplazarse a una velocidad  $x$  (siendo  $x = 300.000$  km/segundo), eso vale para toda clase de luz natural. Por tanto, incluso en los juicios sintéticos o fácticos funciona el principio de contradicción, pues la afirmación de que algo es tal o cual, implica la negación de su contradicción o negación: dos negaciones afirman, dicen los lógicos. Si de hecho A es B, entonces no es posible que de hecho sea -B (*in sensu composito*, como luego diremos).

Kant ha identificado los juicios analíticos con juicios de identidad. Y si es cierto que todo juicio de identidad es analítico, es también cierto que no todo juicio analítico sea de identidad. Hay juicios, en los que el predicado pertenece «necesariamente» (*per se*) al sujeto, que deben considerarse como analíticos, ya que expresan algo contenido necesariamente en el sujeto, sin que sean de identidad. Por el contrario, un juicio «sintético» no es porque el predicado no se halle en la comprensión del sujeto, sino porque es algo accidental (*per accidens*). Esto es la razón de que no se aplique al sujeto sino por «adición» extrínseca.

De aquí que un juicio sintético nunca puede ser necesario absolutamente, sino sólo fácticamente o hipotéticamente. Pero entonces tampoco puede ser *a priori*, ya que depende de la experiencia. En realidad, no puede haber juicios sintéticos *a priori*. Los ejemplos kantianos al respecto prueban exactamente lo contrario de lo que intentan demostrar. En cambio, un juicio analítico sí puede ser *a posteriori*, en el sentido de que para ver la inclusión esencial o *per se* del predicado en el sujeto no es suficiente el análisis del concepto que actualmente tenemos de dicho sujeto (y menos de la definición nominal del sujeto, que es lo que Kant supone en los juicios que llama analíticos), sino que se requiere un análisis «real», de la realidad a través de múltiples observaciones, divisiones y experiencias. Es lo que hace justamente la inducción científica, que Kant, bajo la influencia de Hume, nunca ha comprendido.

### Crítica de la formulación «sintética» del principio de contradicción

«Aunque este conocido principio está desprovisto de todo contenido y es meramente formal, existe una formulación del mismo que incluye una síntesis, una síntesis que, *descuidadamente y sin necesidad alguna*, ha sido mezclada con tal formulación. Es la siguiente: «Es imposible que algo sea y no sea *a la vez*». Aparte de que se ha introducido superfluentemente la certeza apodéctica (mediante la palabra *imposible*), que debe suponerse automáticamente a partir del principio, éste se halla afectado por una condición tempo-

ral. El principio viene a quedar así: una cosa =A que es algo =B no puede ser simultáneamente no-B, pero sí puede ser las dos cosas (B y no B) sucesivamente. Por ejemplo, una persona joven no puede ser, simultáneamente, vieja, pero sí puede ser joven en un tiempo y no joven, es decir, vieja, en otro tiempo. Ahora bien, en cuanto meramente lógico, el principio de contradicción no debe limitar sus aserciones a circunstancias temporales. Semejante formulación es, pues, completamente opuesta a la intención del principio.

El *malentendido* viene, por tanto, del simple hecho de separar primero del concepto de una cosa un predicado de la misma y de ligar después a este predicado su contrario, lo cual nunca origina una contradicción con el sujeto, sino únicamente con ese predicado que hemos ligado sintéticamente al sujeto, y ello sólo en el caso de que afirmemos los dos predicados al mismo tiempo [como hizo Kant al proponer la fórmula del principio]. Si digo que una persona inculta no es culta, debo añadir la condición de *simultaneidad*, ya que quien es inculto en un momento puede ser culto en otro momento. Si afirmo, en cambio: "Ninguna persona inculta es culta", tenemos una proposición analítica, ya que la propiedad de la incultura forma parte del sujeto; con ello cobra una inmediata claridad la proposición negativa a partir del principio de contradicción, sin necesidad de añadir la condición de *simultaneidad*. *Esta es igualmente la razón de que haya modificado antes la formulación del principio de modo que reflejara con claridad su carácter de proposición analítica»*

*Observaciones.* Es evidente que la crítica kantiana se refiere a la formulación clásica; por ejemplo, aristotélica y escolástica. La razón es:

a) Contiene una adición inútil (la palabra *imposible*) ya que ello se deriva del mismo principio. La verdad es que aquí *imposible* está en lugar de lo que en la formulación lógica dice «No es el caso que A y no-A» [ $\neg(p \cdot \neg p)$ ]. El principio debe expresar la imposibilidad o la no posibilidad, el «no es el caso». De lo contrario, cualquier juicio analítico sería igual que el principio de contradicción. No es, pues, una adición inútil, ya que de no ponerla, puede sobrentenderse en cualquier juicio analítico, *si y sólo si* se admite que «no es posible aceptar la contradicción». Es, pues, inútil en cualquier otro juicio analítico, mas no en el primero, que es el fundamento de los demás. En realidad Kant se ha visto obligado de alguna manera a sustituir en su formulación la expresión de «Es imposible» por la menos estricta de «no es adecuado». Así su crítica parece fuera de propósito, y si algo hay que criticar es su formulación, que reduce a mera inadecuación lo que es una imposibilidad absoluta, si se habla de contradicción propia.

b) La otra razón es más importante: dice que el principio se halla «afectado por una condición temporal», lo que ciertamente sería circunstancial y nada correcto para un principio universal. Es extraño que mentes preclaras no se hayan dado cuenta de tan grave fallo. ¿Por qué es una condición *temporal*? Porque se implica que, lo que se dice «imposible», es en el supuesto de la simultaneidad, pero que pudiera no ser contradicción *en tiempos diferentes*.

Veamos. Ciertamente el lenguaje es con frecuencia corto y equívoco. Si alguien usa la expresión «al mismo tiempo» parece que se refiere

justamente al tiempo físico, real, al antes y al después temporales. Kant lo entiende así en sentido estricto. Lo que sí sería algo impropio de un principio metafísico universal. Pero la limitación del lenguaje nunca es una buena razón para criticar algo, aunque resulte muy cómodo para cualquier sofista. Lo que se dice es eso; lo que «se intenta decir» con esa fórmula no se refiere al tiempo físico: esto lo sabe cualquiera. Se refiere a la *composición* (*in sensu composito*) y a la *disyunción* (*in sensu diviso*), que van más allá del tiempo físico (el *a la vez*). Justamente en la fórmula lógica, lo que se niega es la composición o conjunción de afirmación y negación de un mismo predicado respecto de un sujeto, o sea, el A y el no-A. El «y» indica composición, lo que en el lenguaje corriente se expresa, imperfectamente, diciendo «al mismo tiempo» o «a la vez». Quien no vea esto, es que no entiende nada<sup>18</sup>.

Y efectivamente esa composición es ilógica si y solamente si se entiende *in sensu composito*, pero no *in sensu diviso* o disyuntivamente. En otras palabras, el «es» y el «no es», para que haya contradicción, deben referirse al mismo estado, en acto o en potencia, pero no disyuntivamente, ya que lo que actualmente es blanco puede no serlo en otro tiempo, lugar o circunstancias. No es, pues, cuestión de «tiempo» físico, aunque así se exprese imperfectamente, sino de conjunción de acto o potencia. Pues en la disyunción no hay contradicción. Como decían los juriconsultos romanos, *Distingue tempora et servabis iura*. Kant resulta bastante decepcionante en su crítica. Por ello sorprende que todavía intente aclarar el «malentendido» de la formulación clásica. Y para ello dice algo tan peregrino como que la composición de dos predicados opuestos «nunca origina una contradicción con el sujeto, sino únicamente con ese predicado que hemos ligado sintéticamente al sujeto». Si hay contradicción entre dos predicados, uno de los cuales se ha separado primero del concepto del sujeto, como dice Kant, necesariamente ese predicado será también contradictorio con el sujeto. Si A es opuesto a B, y B es un predicado esencial de C, es necesario que A sea opuesto a C. Con ejemplos de Kant: Si «culto» es opuesto a «inculto», y se dice de una persona que «es culta», el predicado «inculto» se opone a esa persona.

<sup>18</sup> Ver, por ejemplo, lo que habían señalado ya Aristóteles (*Metaphys.* VI 3: 1027 b 23-25) y Tomás de Aquino: «*Simul* tiene dos sentidos: Unas veces significa la unidad, como cuando decimos que son simultáneamente, según el tiempo, aquellas cosas que suceden en uno y el mismo instante. Otras veces significa la conjunción y proximidad de aquellas cosas que se siguen unas de otras [...] Y en esto se insinúa la solución. Si el entendimiento entiende "hombre" y "alma" cada uno por sí mismo, en cuanto son dos realidades, es claro que las entiende consecutivamente, como dos ideas simples, de manera que no forma con ellas afirmación o negación alguna. Mas cuando forma con ellas un juicio [*compositionem et divisionem*] las entiende como algo uno, en cuanto con ellas se constituye algo uno; de la misma manera que el entendimiento entiende las partes de un todo como algo uno, al pensar en el todo. Pues por ejemplo, no entiende la casa pensando primero en los cimientos, luego en las paredes y finalmente en el tejado, sino que piensa todo esto simultáneamente, en cuanto forma de todo ello un solo concepto. De modo similar, entiende el predicado y el sujeto en cuanto componen [*in sensu composito*] algo uno, esto es, afirmación o negación» (*In V Metaphys.*, lect.4, nn. 1228-1229).

El ejemplo de Kant «Ninguna persona inculta es culta», que pone como ejemplo de proposición analítica «a partir del principio de contradicción», es cierto que no es el principio, sino «a partir» del principio, que está implicado. Pero lo está siempre que el «es» copular se entienda *in sensu composito*, en acto o en potencia; no *in sensu diviso* o alternativamente; luego, sí es necesario indicar la condición de «simultaneidad». Una persona inculta actualmente no puede ser culta simultáneamente, pero sí disyuntivamente o *in sensu diviso*. De lo contrario, nunca podría pasar desde la ignorancia a la cultura.

### Conclusión

En resumen: A mi juicio, Kant comete, al menos tres graves fallos al hacer la crítica del principio de contradicción:

- 1) Propone una fórmula inadecuada, que no es el principio, sino que lo presupone, y no es evidente por sí, ya que es incompleta.
- 2) Presupone que es un juicio analítico puro o una mera tautología, con lo cual invalida también los juicios sintéticos, que se apoyan y presuponen el principio de contradicción.
- 3) Hace una crítica desacertada del *simul*, entendiéndola gratuitamente en sentido cronológico, como tiempo, cuando el sentido es supratemporal: *in sensu composito*, como opuesto a *in sensu diviso*, que no es sólo tiempo, sino también unidad o unión y división.

No es agradable hacer una crítica tan negativa de un filósofo, al que, por otra parte apreciamos y consideramos muy serio y profundo (lo que no significa que aceptemos todas sus tesis fundamentales). Pero esta vez Kant ha sobrepasado todos los límites de superficialidad, sofistería barata en la crítica y descuido en la formulación de su propia tesis. La inconsistencia de su división de los juicios le pasa ahora factura y lo hará posteriormente en múltiples ocasiones. Por otra parte, Kant parece ignorar a conciencia toda la extensa literatura filosófica que se ha producido antes de él en torno al famoso principio de contradicción. Al menos, podía haber tenido en cuenta las estrictas condiciones formales, que los aristotélicos pusieron para el cumplimiento de la contradicción<sup>19</sup>. Pero no ha hecho nada de eso y ha pasado como de puntillas sobre un tema tan serio y tan fundamental para la filosofía.



<sup>19</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Peri hēmen*. 6. Ver el ilustrativo comentario de Tomás de Aquino, que viene a poner hasta siete condiciones para la auténtica contrariedad (*In I Peri hēmen*, lect. 9, nn. 116-117). Sobre todo ello véase un trabajo nuestro próximo a publicarse: «La contradicción y el principio de *tertio excluso*: Aristóteles y Tomás de Aquino (*Metaphys. IV 7*)», en G. DELGADO & M. E. SACCHI (Eds.), *Scientia, fides & sapientia: Escritos teológicos y filosóficos en honor de Gustavo Eloy Ponferrada* (La Plata: Ediciones de la Universidad Católica de La Plata, 2002), en prensa.

JORGE MARTÍNEZ BARRERA  
*Pontificia Universidad Católica de Chile*

## **La mutua implicación poder-saber según Michel Foucault<sup>1</sup>**

### **1. El Estado<sup>2</sup> y el poder pastoral**

El opúsculo que en el siglo XVIII Kant publicó en el periódico *Berliner Monatschrift* con el título «¿Qué es la ilustración?», ha sido generalmente considerado como de poca importancia. Sin embargo, este pequeño trabajo constituye para Michel Foucault un escrito de enorme interés, tal vez no tanto por la concreta definición kantiana de la *Aufklärung*, sino porque de hecho se propone allí, como tarea de la filosofía, no sólo la investigación de un sistema metafísico o de los fundamentos del conocimiento científico, sino de un hecho histórico, un hecho contemporáneo del pensador<sup>3</sup>.

La pregunta por la Ilustración tiene entonces un valor paradigmático en tanto muestra la posibilidad, e incluso la urgencia, de cuestionar nuestro propio presente, o por lo menos una de sus manifestaciones más específicas. En este sentido, la pregunta por el poder aparece a Mi-

---

<sup>1</sup> El presente trabajo forma parte del Proyecto FONDECYT n. 1980779, titulado «El postestructuralismo de Derrida, Baudrillard y Foucault: Su influencia en la teoría jurídica contemporánea», del que el Prof. Raúl Madrid es investigador principal, y el suscrito coinvestigador extranjero.

<sup>2</sup> Escribo *Estado*, con mayúscula, para comodidad del lector, que de este modo podrá diferenciar rápidamente entre la institución política y el vocablo que indica la situación o condición de una cosa.

<sup>3</sup> «Cuando en 1784 Kant se preguntaba *Was heisst Aufklärung?* Quería decir ¿qué está ocurriendo ahora? ¿Qué nos está sucediendo a nosotros? ¿Qué es este mundo, este período, este momento preciso en que estamos viviendo? (Michel Foucault, «El sujeto y el poder», en H. L. DREYFUS & P. RABINOW, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* [Chicago: The University of Chicago Press, 1982] versión española en Oscar TERÁN [Comp.], *Michel Foucault: Discurso, Poder y Subjetividad* (Buenos Aires: Ed. El Cielo por Asalto, 1995). El párrafo citado es de la p. 175 de esta edición. Las citas posteriores de este trabajo de Michel Foucault pertenecen a dicha edición. Ver Michel FOUCAULT, «Qu'est-ce que les Lumières?», en *Magazine Littéraire*, N° 309 (1993) 61-73.

chel Foucault como crucial para comprender la condición de nuestras sociedades occidentales. Aunque no es tanto el poder en sí mismo el objeto de su reflexión (después de todo, éste es una constante filosófica de todos los tiempos), cuanto su encarnación en la figura del Estado, el cual, por cierto, constituye toda una novedad como institución política. Pero el interés de Michel Foucault se centra menos en la descripción de la génesis del Estado, esto es, en la historia de su advenimiento, que en la historia de las relaciones entre éste y el poder, historia que podría resumirse en lo que el ensayista denomina el proceso de *gubernamentalización*<sup>4</sup>.

El Estado es una nueva realidad política que comienza a desarrollarse a partir del siglo XVI y la mayor parte de las veces se lo considera como una institución que ignora a los individuos, cuidando sólo de los intereses de la totalidad, o por lo menos, de una clase de ciudadanos. Si bien este punto de vista no deja de tener su verdad, Michel Foucault señala que, además de esta función «totalizadora», el Estado cumple también un papel individualizante. Es más, nunca antes había existido, en el interior de una sola estructura política, una combinación tan compleja de técnicas de individualización y totalización.

El modo como el Estado occidental moderno ha logrado transformarse también en un agente individualizador debe mucho al cristianismo. Se trata de la instrumentación de una técnica de poder que Michel Foucault denomina *poder pastoral*. Intentaremos entonces describirla mínimamente para facilitar la recta intelección del razonamiento de Foucault<sup>5</sup>.

¿Cómo describe Michel Foucault el poder pastoral y su extrapolación al ámbito de esa nueva realidad política que es el Estado? Generalmente se considera que el cristianismo dio lugar a una ética fundamentalmente diferente de la predominante en el mundo antiguo; los análisis que se hacen de aquél suelen concentrarse en este aspecto de renovación moral introducida por el seguimiento de la persona de Cristo. Lo que no es frecuente observar, son las nuevas relaciones de poder que esta religión introduce en la cultura de Occidente. Estas relaciones de poder novedosas surgen del hecho de que el cristianismo es la única re-

<sup>4</sup> Este proceso fue el contenido de la cuarta lección del curso *Seguridad, territorio, población* en el Collège de France en 1978, y ha sido recogido por Julia VARELA & Fernando ÁLVAREZ URÍA (Comp. y trad.), *Espacios de poder* (Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1981), cap. «Michel Foucault: La gubernamentalidad», pp. 9-26. Las referencias a este trabajo de Michel Foucault serán tomadas de esta edición. En cuanto a la novedad del Estado como institución política desconocida por la antigüedad y el medioevo, esto es, como creación típicamente moderna, ver A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La notion de l'État* (Paris: Sirey, 1969).

<sup>5</sup> El resumen de la posición de Michel Foucault está tomado del trabajo citado *Discurso, poder y subjetividad*, especialmente del artículo «El sujeto y el poder», y de una conferencia pronunciada en Vermont en 1979 con el título «Omnes et singulatim: hacia una crítica de la "razón política"», recogida en MICHEL FOUCAULT, *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Introducción de Miguel Morey (Barcelona: Paidós, 1996), 1ª ed. 1990.

ligión que ha logrado organizarse como una iglesia<sup>6</sup>, es decir, como una institución dentro de la cual rigen ciertos vínculos muy específicos de interrelación jerárquica, aunque Michel Foucault reconoce que los mismos y todos los aspectos de esta institución están ordenados hacia un fin soteriológico ultramundano.

Por cierto, la idea de Dios o de los dioses, de los reyes o de los jefes políticos como la de pastores seguidos por sus rebaños de ovejas, no era una idea familiar ni para los griegos ni para los romanos, a pesar de algunas excepciones que pueden verse, por ejemplo, en la literatura homérica o en algunos textos del Bajo Imperio<sup>7</sup>. En esto hay una diferencia con las sociedades orientales antiguas, para las cuales el faraón, por ejemplo, sí era un pastor. En realidad, fueron los hebreos quienes desarrollaron el tema del poder pastoral, aunque con una característica muy especial: Dios y sólo Dios es el pastor de su pueblo. Este dios, a diferencia del dios griego, es un dios cuya bondad es personalizada. El Buen Pastor atiende a sus ovejas una a una, sin excepción, para que se salve. Otra diferencia de fuste, esta vez no con el dios sino con el jefe político entre los griegos, es que este último debía tomar decisiones en interés de todos y hubiera sido un mal jefe si hacía prevalecer su interés personal. Pero su deber estaba acompañado de gloria, era un deber glorioso y la gloria misma podía ser un bien muy superior a cualquier apetencia personal puesto que ella implicaba la inmortalidad. La bondad pastoral, en cambio, está más próxima de la abnegación. El pastor no busca su gloria sino sólo el bien de sus ovejas. Y para ello debe velar permanentemente su sueño, debe prestar atención personal a cada una de ellas; por eso necesita conocerlas íntimamente, una por una. Esto último será muy importante cuando el poder de tipo pastoral se asocie a los procesos de formación del Estado.

El cristianismo concibe la relación entre el pastor y sus ovejas como una relación de dependencia individual y completa, y en esto hay una divergencia notable con el mundo griego. Si un griego tenía que obedecer, lo hacía porque se trataba de la ley o de la voluntad de la ciudad, y en todo caso, si debía obedecer a la voluntad de un ciudadano particular (médico, orador o pedagogo), era porque esa persona lo había persuadido racionalmente. En el cristianismo, el lazo con el pastor es indi-

---

<sup>6</sup> «El sujeto y el poder», p. 172.

<sup>7</sup> En realidad, los lugares literarios e inclusive pitagóricos donde la figura del rey es asimilada a la del pastor, son más o menos numerosos, concede Michel Foucault. Incluso, algunos han visto en esto una influencia hebraica única en la literatura griega, tales como Grube, el editor alemán de los *Fragmentos* de Arquitas. A pesar de esto, se defiende Michel Foucault, en la literatura política los resultados de la investigación son claros: «la metáfora política del pastor no aparece ni en Isócrates, ni en Demóstenes ni en Aristóteles» («Omnes et singulatum», p. 105). Sin embargo, la figura del Rey-Pastor vuelve a aparecer en Platón, especialmente en *El Político*. Michel Foucault no toma una posición neta acerca de si la discusión platónica refleja un lugar común entre los ciudadanos, es decir, si realmente ellos consideraban que el poder político es semejante a la tarea de un pastor, o bien Platón se proponía discutir una tesis pitagórica. Sin embargo, sus simpatías están con la segunda hipótesis.

vidual, de sumisión personal. La obediencia se presta, menos por un convencimiento racional o por la conformidad a la ley, que por el hecho de tratarse de la voluntad del pastor. Es en el régimen pastoral donde la obediencia aparece en toda su dimensión de virtud, frente a su carácter de simple medio en el pensamiento griego. Una vez más, insiste Michel Foucault, esta relación de obediencia y de sumisión a la voluntad del pastor en el cristianismo, supone un conocimiento exhaustivo y, naturalmente, individualizante de las ovejas. Con el objeto de asegurar este conocimiento personal, el cristianismo se apropió de dos instrumentos esenciales que ya funcionaban en el mundo helénico: el examen y la dirección de conciencia. Pero una de las novedades más importantes del cristianismo en el seno de la civilización grecorromana, fue la «organización de un lazo entre la obediencia total, el conocimiento de uno mismo y la confesión a otra persona»<sup>8</sup>. MF insiste en que este modo de concebir la vida introducido por el cristianismo tiene su inspiración más importante en la certeza de que la vida verdadera está más allá de la historia, y que todas estas técnicas de examen, de confesión, de obediencia y de dirección de conciencia, tienen una finalidad, la de que el individuo renuncie al mundo y a sí mismo para alcanzar, mediante esta mortificación, la verdadera plenitud en el otro mundo, en un contacto cara a cara con Dios. Por cierto, esta economía de la salvación implica la introducción de unas categorías de pensamiento inimaginables por griegos y romanos, unas categorías que no parecen tener ninguna relación con las categorías políticas de la ciudad. Por eso,

«[...] nuestras sociedades han demostrado ser realmente demoníacas en el sentido de que asociaron estos dos juegos —el de la ciudad y el ciudadano, y el del pastor y el rebaño— en eso que llamamos los Estados modernos»<sup>9</sup>.

#### Para resumir entonces, el poder pastoral

- «1) es una forma de poder cuya meta última es asegurar la salvación del individuo en el otro mundo;
- 2) el poder pastoral no es meramente una forma de poder que manda; debe estar preparado también para satisfacerse por la vida y la salvación del rebaño. Difiere por lo tanto del poder monárquico, que exige de sus súbditos un sacrificio para salvar el trono;
- 3) es una forma de poder que vela no por la comunidad en su totalidad sino por cada individuo en particular, y durante toda su vida;
- 4) finalmente, esta forma de poder no puede ser ejercida sin conocer el interior de la mente de los individuos, sin explorar sus almas, sin hacerles revelar sus secretos más íntimos. Implica el conocimiento de la conciencia y la habilidad para dirigirla»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> «Omnes et singulatim», p. 116.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>10</sup> «El sujeto y el poder», p. 172.



Ahora bien, este modo específico de poder, propio de la institución eclesiástica, fue de alguna manera asociado a los procesos de formación del Estado. Y de modo muy especial, puede apreciarse que las dos últimas características del poder pastoral de la Iglesia Católica, esto es, aquellas que velan por todos y a la vez cada uno de los individuos concretos mediante el conocimiento exhaustivo de lo que son sus almas en la intimidad, conocimiento a su vez asociado a una destreza para la dirección de las mismas, son características asumidas y aprovechadas por el Estado. Así, éste no puede ya ser considerado como una entidad que se desarrolla por encima de los individuos, sino, por el contrario,

«[...] como una estructura sumamente sofisticada en la que los individuos pueden ser integrados, con una condición: la de que esta individualidad esté configurada de una nueva forma, y sujeta a una serie de pautas muy específicas»<sup>11</sup>.

Esto es lo que permite ver al Estado como una nueva forma de poder pastoral, por una parte muy similar a la de la Iglesia pero al mismo tiempo diferente en lo esencial, pues la misma finalidad de ambas instituciones es diferente. En efecto, no se trata, en el Estado moderno, de guiar a las ovejas a su salvación en el otro mundo, sino más bien de asegurarla en éste. Y en este contexto Michel Foucault sugiere que la salvación no consiste precisamente en la εὐπραξία o en alguna forma mundana de felicidad intelectual o moral, sino en ciertos bienes estrechamente ligados a la conservación de la vida biológica, tanto personal como grupal: bienestar, nivel de vida, seguridad, protección contra accidentes, en fin, una serie de objetivos puramente terrenales que han ido ocupando paulatinamente el puesto de los objetivos religiosos. Lo sorprendente es que tales objetivos religiosos no estaban, en el principio, desvinculados de los terrenales; basta pensar en el papel de la medicina asegurado y controlado durante mucho tiempo por las iglesias católica y protestante. Pero la novedad consiste en la emancipación secular de tales objetivos terrenales, paralela a la consolidación del Estado. El poder de tipo pastoral, que en sus comienzos estuvo ligado a una institución religiosa con un fin muy específico de salvación ultramundana, es entonces reformulado casi enteramente como una técnica de poder en el interior de una nueva institución política: el Estado.

Esta institución, sostiene Michel Foucault, ha perpetrado en nuestros tiempos una serie de aberraciones en el ejercicio de su poder, pero la pregunta esencial es si ellas obedecen a excesos o bien es la misma racionalidad política específica del Estado la que no puede evitarlas. Hay un rasgo sintomático de éste que induce a acoger la segunda alternativa: el Estado siempre fue muy consciente de su propia racionalidad y de su

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 173.

singularidad como institución política. Hasta podría decirse que su nacimiento ya viene acompañado de dos elementos esenciales a su estructura, la *razón de Estado* y la *policía*.

A pesar del desprestigio contemporáneo del primero de los dos elementos, y del acotamiento a cuestiones de mantenimiento del orden público y la disciplina del segundo, lo cierto es que tanto la razón de Estado como la policía definieron la naturaleza del Estado desde su aparición en Occidente, afirma Michel Foucault. Sobre la razón de Estado, los estudios de Meinecke eximen de abordar nuevamente el asunto. En cuanto a la policía como instrumento específico del Estado moderno, las investigaciones no abundan.

Los autores de los siglos XVI y XVII entienden por «policía» algo muy distinto a lo que nosotros entendemos hoy. Por «policía»,

«[...] ellos no entienden una institución o un mecanismo funcionando en el seno del Estado, sino una técnica de gobierno propia de los Estados; dominios, técnicas, objetivos que requieren la intervención del Estado»<sup>12</sup>.

Michel Foucault se detiene un momento en el proyecto de Turquet de Mayenne, quien en 1611 elaboró un programa para un Estado dotado de policía y lo presentó a los Estados generales de Holanda. La policía es propuesta en el tratado de Turquet como una de las dignidades que acompañan al rey y su función parece haber sido sobre todo una función de tipo moral. Debía inculcar a la población modestia, caridad, fidelidad, asiduidad, cooperación amistosa y honestidad. Sin embargo, su esfera de actuación se extiende a *todas* las actividades que los hombres ejercen, cualquiera sea su puesto en el entramado social. La expresión de Turquet, citada por Michel Foucault, es muy clara: «el hombre es el verdadero objeto de la policía». A la policía corresponden dos funciones; una de ellas es la de velar por el esplendor de la ciudad, esto es, ocuparse de su potencia y su vigor. La segunda función es la de favorecer el desarrollo de las relaciones de trabajo y de comercio entre los hombres, así como la ayuda y la asistencia mutua. Este segundo aspecto de la policía es extremadamente importante en la dimensión política, pues otorga a uno de los instrumentos del Estado la posibilidad de intervenir directamente en la *comunicación humana*, es decir, en las actividades comunes de los individuos.

Estas ideas no son solamente las de un oscuro autor acerca de una no menos oscura utopía. Si bien es cierto que la persona de Turquet no es conocida en el panteón de los filósofos políticos, no lo es menos el hecho de que su «utopía» en realidad expresaba un estado de cosas am-

<sup>12</sup> «Omnes et singulatim», p. 127. Policía es también «el conjunto de los medios necesarios para hacer crecer, desde dentro, las fuerzas del estado» (Informe de la cátedra «Historia de los sistemas de pensamiento» [1978], en Michel FOUCAULT, *El discurso del poder*. Presentación y selección de Oscar Terán [México: Folios Ediciones, 1983], p. 235).

pliamente conocido y era un ejemplo más de la inmensa literatura que circulaba en la Europa de esa época sosteniendo posiciones más o menos semejantes. De hecho, recuerda Michel Foucault, en Alemania se enseñaba la ciencia de la administración con el título de *Polizeiwissenschaft*.

En fin, después de un examen de algunos representantes de esta doctrina de la policía, en los cuales el elemento común es la amplitud del campo de intervención policial, Michel Foucault llega a von Justi, cuyo texto *Elementos de policía*, parece ser el más importante de todos por una novedad respecto de los anteriores. La policía, explica von Justi, es lo que permite al Estado aumentar su fuerza y su poder en toda su amplitud; para ello favorecerá el mantenimiento de la felicidad de los ciudadanos, pero entendiendo por felicidad la supervivencia, la vida y una vida mejor. Define perfectamente lo que considera la finalidad del arte moderno de gobernar o de la racionalidad estatal: desarrollar estos elementos constitutivos de la vida de los individuos de tal modo que su desarrollo refuerce la potencia del Estado<sup>13</sup>.

Ahora bien, la novedad que aparece con von Justi es su insistencia en una noción que iría volviéndose cada vez más importante a medida que se desarrollaba el Estado: la *población*. El objeto de la policía es la *población*, esto es, el grupo de individuos que vive en un área determinada. Así entonces, una de las dimensiones fundamentales del poder del Estado es el *cuidado de la población*, aspecto que ha sido olvidado en la mayor parte de los estudios sobre la política moderna que insisten más bien en los aspectos jurídicos de esa nueva institución. De todos maneras, aun cuando Michel Foucault no lo reconozca, la ciencia política no ha errado su objetivo al concentrarse sobre los aspectos jurídicos de la política moderna, pues, y esto sí él lo subraya con particular énfasis, nuestras sociedades son sociedades *juridizadas*. El poder es concebido siempre dentro del marco de un *corpus* de leyes que lo configuran. En este sentido es muy importante deshacernos de la idea tradicional acerca de los fundamentos no jurídicos del poder monárquico. Michel Foucault señala que olvidamos muy fácilmente un rasgo histórico fundamental, esto es, el hecho de que

«[...] las monarquías occidentales se edificaron como sistemas de derecho, se reflejaron a través de teorías del derecho e hicieron funcionar sus mecanismos de poder según la forma del derecho»<sup>14</sup>.

La crítica política contra la monarquía tuvo como motivo fundamental la tendencia de los reyes a ponerse siempre por encima de ese derecho sobre el cual ella misma se sustentaba, cometiendo a veces ex-

<sup>13</sup> Cfr. «Omnes et singulatim», p. 136.

<sup>14</sup> *Historia de la sexualidad* (Madrid: Siglo XXI de España, 1996), vol. I: «La voluntad de saber», p. 107. Más abajo se precisará algo más acerca de la aparición de este libro.

cesos e irregularidades; pero jamás se cuestionó el principio mismo «según el cual el derecho debe ser la forma misma del poder y que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del derecho». Por esa razón afirma Michel Foucault en una frase célebre, «en el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey»<sup>15</sup>.

De ahí entonces la necesidad y la urgencia de advertir que el poder efectivo en nuestras sociedades ya no puede ser analizado con meras categorías jurídicas, pues el mismo apela a nuevos procedimientos

«[...] que funcionan no ya por el derecho, sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan al Estado y sus aparatos»<sup>16</sup>.

El cuidado de la población, para volver a nuestro asunto, en un contexto fundamentalmente secular, implica una concentración de la acción de gobierno sobre los aspectos biológicos de la vida: los cuerpos, sus enfermedades, nacimientos, muertes, distribución territorial. Es el acta de nacimiento de la «estadística», la ciencia del Estado, cuyo brazo práctico ejecutor es la policía<sup>17</sup>.

Es muy importante señalar la injerencia estatal en la salud de la población porque esto permite la entronización de la medicina como autoridad social; estamos frente a una *medicalización de la ciudad*. Es en Alemania donde aparece la noción de una «policía médica», entendida como un sistema de observación de la morbilidad, registro de fenómenos epidémicos, normalización de la práctica de la medicina mediante la atribución de diplomas estatales, etc. La autoridad médica se constituye de este modo en «una autoridad social que puede tomar decisiones respecto de una ciudad, una institución o un reglamento»<sup>18</sup>. Esta noción amplia de «policía» encuentra su eco en Francia con la medicina urbana que ocupaba cada vez más del control sanitario de las poblaciones y del cuidado de la «salud pública». En Inglaterra se ve operar esta medicalización en favor de los pobres y de los trabajadores con el objetivo de hacerlos más aptos para el trabajo y menos peligrosos para las clases más pudientes. En Alemania, la medicalización perseguía más bien el

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 107-108.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>17</sup> En «La politique de la santé au XVIII<sup>ème</sup> siècle», Michel Foucault define a la policía como «el conjunto de los mecanismos por medio de los cuales son asegurados el orden, el crecimiento canalizado de las riquezas y las condiciones de mantenimiento de la salud» (*Dits et Écrits*, t. III, n° 168, p. 16). Cita tomada del libro de Jean-Claude MONOD, *Foucault: La police des conduites* (París: Michalon, 1997), p. 49.

<sup>18</sup> «Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?», en *Dits et Écrits*, t. III, n° 170, p. 49; cit. por Jean-Claude MONOD, *Foucault*, p. 50. Quedan así caracterizados los dos rasgos más importantes de las sociedades modernas: se trata de sociedades *juridizadas* y *medicalizadas*. Para un desarrollo de largo aliento de estas particularidades, ver los trabajos de Jan BROEKMAN, *Intertwinements of Law and Medicine* (Leuven: Leuven University Press, 1996), e ID., *Bioética con rasgos jurídicos* (Madrid: Editorial Dilex, 1998).

objetivo de preservar la fuerza militar de la nación. De cualquier forma que fuese, tanto si el interés era económico o militar, lo cierto es que el cuidado de la «fuerza física» es el objetivo principal de este nuevo interés del Estado por los cuerpos de los ciudadanos y rige más o menos hasta mediados del siglo XX. En medio de la segunda guerra mundial (1942), la situación comienza a invertirse en Inglaterra con el plan Beveridge. Nace entonces la idea de un «derecho a la salud», la cual es una de las matrices del Estado-providencia europeo de la postguerra. Ya no se trata del individuo al servicio del Estado, sino del Estado al servicio del individuo en buena salud<sup>19</sup>. De todos modos, y a pesar de esta inversión, los términos de la situación siguen siendo los mismos: el Estado debe ocuparse de los cuerpos de los ciudadanos, ya sea para ayudarlos (y a veces obligarlos) con sus problemas de salud y enfermedad mediante los sistemas de salud pública (erradicación de epidemias y de focos de morbilidad, prolongación de la esperanza de vida, descenso de la mortalidad infantil, etc.), ya sea para exigir de ellos ciertas prácticas vinculadas con los asuntos poblacionales. Por cierto, esta progresiva preocupación por la salud es paralela a una lenta metamorfosis de los valores: la salud ocupará en el Estado contemporáneo el puesto que antes ocupaba la salvación<sup>20</sup>.

De todos modos, es muy importante notar que esta substitución de los sacerdotes por los terapeutas implica también la aparición de un nuevo «poder moral», pero armado esta vez de la autoridad de la ciencia médica y de una serie de saberes subsidiarios de la medicina. Desde fines del siglo XVIII, afirma Michel Foucault, una de las grandes funciones de la medicina psiquiátrica, psicopatológica y neurológica, por ejemplo, ha sido precisamente la de tomar el relevo de la religión y reconvertir el pecado en enfermedad; es lo que sucede, por ejemplo, con la homosexualidad y el onanismo<sup>21</sup>. Pero con esta función, la medicina se hace cargo también de otra que tendrá una importancia enorme: la función *judicial*. En efecto, la ciencia médica se atribuirá la facultad de definir no solamente lo normal y lo que no lo es, sino también la de-

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 41; cit. por J.-C. MONOD, *op. cit.*, p. 51.

<sup>20</sup> J.-C. Monod observa (*op. cit.*, p. 52) que Michel Foucault expresaba a menudo esta idea citando a un historiador que habría afirmado en 1860: «En nuestros días, la salud ha reemplazado a la salvación».

<sup>21</sup> «Les grandes fonctions de la médecine dans notre société», en *Dits et Écrits*, t. II, n° 110, p. 381; cit. por J.-C. MONOD, *op. cit.*, p. 52. Cabe señalar que el señalamiento de estas «disfunciones» de la medicina no implican, de ningún modo, para Michel Foucault, que él estuviese pensando en alguna forma de prohibir a esta ciencia su injerencia en el dominio de la salud pública. Michel Foucault no deja de ver las enormes ventajas de contar con dispositivos insituacionales que aseguren la promoción general de la salud. Monod recuerda (*op. cit.*, p. 54) que en sus conferencias en Brasil, si bien Michel Foucault se interroga sobre estos excesos de la medicina politizada que la llevan a ejercer un papel de control social y de *normalización* de las poblaciones, no es menos cierto que se muestra preocupado por encontrar el modo de transferir los indiscutibles adelantos preventivo-terapéuticos de la medicina contemporánea a las regiones sub-medicalizadas del mundo, donde todavía muere gente por epidemias o enfermedades ya erradicadas de Europa.

terminación de lo lícito y lo ilícito, lo criminal y lo no criminal. Michel Foucault va más lejos aún al afirmar que la intervención del médico en el dominio del «libre comportamiento sexual» constituye una de esas medicalizaciones no solicitadas por los «enfermos»<sup>22</sup>.

El Estado entonces, es una nueva realidad política institucionalizada que ejerce un poder pastoral sobre los ciudadanos, apoyándose en buena medida sobre una recategorización políticamente relevante de la medicina. Esta forma novedosa del poder implica también la reconsideración de los ciudadanos como «población». Las «ciencias de la población», sobre las que volveremos, constituyen otro de los grandes instrumentos epistemológicos del Estado, el cual no solamente obtiene a través de ellos un conocimiento «poblacional» de los ciudadanos, sino que también transmite pautas, valores y criterios de conducta. El Estado ejerce, además, un poder sobre los mismos cuerpos, esto es, sobre los aspectos puramente biológicos de la vida, reconvirtiendo de alguna manera la fórmula platónica «el cuerpo prisión del alma», en otra más sutil: «el alma, prisión del cuerpo»<sup>23</sup>, pues el alma ya ha sido «normalizada»<sup>24</sup>.

## 2. La gubernamentalidad

Este es el título de una exposición realizada por Michel Foucault en el Collège de France en enero de 1978. El tema de ese curso fue «La génesis de un saber político que habría de colocar, en el centro de sus preocupaciones, la noción de población y los mecanismos susceptibles de asegurar su regulación»<sup>25</sup>.

Una tesis realmente provocativa que Michel Foucault avanza en ese curso está referida a la idea misma de *gobierno*, a la cual se subordina e-

<sup>22</sup> *Ibid.* J.-C. Monod recuerda que Michel Foucault intervino activamente contra la legislación anti-aborto en Francia en 1973 (el aborto fue legalizado allí en 1975), y fue convocado a una comisaría por su supuesta participación en la redacción de un folleto titulado «Oui, nous avortons», publicado por el «Groupe d'information sur la santé». Michel Foucault habría sostenido, según Monod, que la ley anti-aborto implicaba una intolerable intromisión política en la libertad de las mujeres. Si esto es así, sorprende el contraste entre la ilación de sus razonamientos brillantes acerca de la medicalización de la sociedad, y los argumentos decididamente panfletarios y superficiales en favor del aborto.

<sup>23</sup> Michel FOUCAULT, *Vigilar y castigar* (Madrid: Siglo XXI de España, 1996), trad. de Aurelio Garzón del Camino, p. 36 (1ª ed. en francés en 1995). Las citas posteriores se referirán a esta edición española.

<sup>24</sup> J.-C. Monod escribe: «El aumento del poder de la autoridad médica se inscribe en la transformación de los modos de regulación en las sociedades modernas, las cuales tienden, según Foucault, a funcionar cada vez más según la norma y cada vez menos según la ley. Si la ley remite en primer lugar a la religión, la norma en cambio conviene más a sociedades donde la ciencia se ha transformado en la fuente de verdad más comúnmente reconocida [...] La dupla religión-derecho, unida desde la Edad Media hasta la época clásica [...] ha sido reemplazada por la dupla medicina-norma» (*Op. cit.*, p. 53).

<sup>25</sup> Informe de la cátedra «Historia de los sistemas de pensamiento» (1978), en Michel FOUCAULT, *El discurso del poder*, p. 233.

se mismo saber político anunciado como tema. Una investigación histórica acerca de los medios utilizados para asegurar el gobierno de los hombres, arroja como resultado que ni en las sociedades griegas ni en las romanas el ejercicio del poder político podría asimilarse a lo que nosotros, que vivimos bajo la sombra del Estado, entendemos como «gobierno», es decir,

«[...] aquella actividad que procura dirigir a los individuos a lo largo de toda su vida, colocándolos bajo la autoridad de una guía responsable de lo que hacen y de lo que les ocurre»<sup>26</sup>.

Pero en la antigüedad grecorromana casi no se encuentran ejemplos que hagan suponer la existencia de un poder político de tipo pastoral, tal como se dijo más arriba. Por cierto, ese poder pastoral, introducido en Occidente por el cristianismo, adquirió su forma institucional en la Iglesia. En los siglos XV y XVI toma forma una crisis general del pastorado. Sin embargo, lejos de desaparecer, éste se reformula bajo otras modalidades y con formas mucho más complejas relacionadas de manera especial con el modo de «gobernar» a los niños, a una familia, un dominio o un principado.

Ahora bien, el modo paradigmático de gobierno es el familiar. Recordemos que el buen gobierno de la familia es el objeto de una parte del saber de gobierno: la *economía*. Michel Foucault emplea el término en el sentido aristotélico clásico de «gobierno de la casa», o más exactamente en la acepción utilizada por algunos tratadistas más o menos contemporáneos de Maquiavelo. Así por ejemplo, para La Mothe Le Vayer, afirma Michel Foucault, en un texto del siglo XVII, dice que existen tres tipos de gobierno que se refieren cada uno a una ciencia o reflexión particular. Ellos son el gobierno de sí mismo, referido a la *moral*, el arte de gobernar una familia convenientemente, referido a la *economía*, y la ciencia del buen gobierno del Estado, referido a la *política*. Si bien La Mothe indica claramente que la *olítica* es diferente de la *economía* y la *moral*, el arte de gobierno requiere siempre una continuidad esencial entre los tres niveles.

Esta doctrina es para Michel Foucault claramente antimachiavélica desde el momento en que no hay solución de continuidad entre las tres dimensiones del arte gobernar; el Príncipe en el que piensa La Mothe, a diferencia del príncipe maquiavélico, no queda separado del resto, sino que, por el contrario, si quiere gobernar bien debe primero saber gobernarse a sí mismo, luego a su familia, sus bienes y su patrimonio, y solamente al final será capaz de gobernar bien el Estado. Esta es la razón por la cual La Mothe escribe para el Delfín un tratado de moral, uno de economía, y finalmente uno de política, para que sean aprendidos en los momentos correspondientes de la vida.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

El elemento central que vincula a estas tres dimensiones del arte de gobernar es para Michel Foucault el gobierno de la familia, esto es, la *economía*:

«El arte de gobernar, tal como aparece en toda esta literatura debe corresponder esencialmente a la demanda de cómo introducir la economía, es decir, el modo de dirigir correctamente los individuos, los bienes, las riquezas, en el interior de la familia, cómo hacer un buen padre capaz de dirigir a la mujer, a los hijos, a la servidumbre, etc., que sepa hacer prosperar la fortuna de la familia. Cómo introducir pues esta atención meticulosa, este tipo de relación del padre con su familia en el interior de la gestión del Estado»<sup>27</sup>.

La introducción de la economía en el gobierno político, entendida ésta sobre todo como un modelo de gobierno de estilo familiar, esto es, conociendo, cuidando y supervisando a los gobernados, será la tarea esencial de la política. El asunto es puesto en todas sus letras por Rousseau en el siglo XVIII. En su artículo «Economía Política», Jean-Jacques dice que si bien el término «economía» no pudo más que designar en su origen el sabio gobierno de la casa en función del bien común de la familia, el problema consiste ahora en cómo se podrá introducir esto mismo en la gestión general del Estado. En una palabra, ya desde Rousseau vemos que el gobierno de un Estado consiste en poner en práctica la economía, esto es,

«[...] ejercitar en los entrecruzamientos de los habitantes, de la riqueza y del comportamiento de todos y cada uno, una forma de vigilancia, de control tan atento como el que ejerce el padre de familia sobre su casa y sus bienes»<sup>28</sup>.

Se apunta pues, tal como también lo señalaba Quesnay en el siglo XVIII, a obtener un buen gobierno, esto es, un «gobierno económico». El arte de gobernar es así el arte de ejercer el poder en la forma y según el modelo de la economía. La evolución posterior del término «economía» para designar lo que hoy nosotros entendemos por él, es decir, no ya una de las especies de gobierno, sino un nivel de la realidad, no lo despojó de su matriz esencial. El gobierno político pasa a ser «una recta disposición de las cosas y de su cuidado para conducir las a un fin conveniente», según la definición de La Perrière, citada por Michel Foucault. Ahora bien, este autor es uno de los primeros exponentes de una abundante literatura antimachiavélica. Por cierto, el «antimachiavelismo» al que se refiere Michel Foucault cuando cita tratados como los de La Perrière o los de La Mothe le Vayer, no tiene como blanco principal la popular suposición de que la doctrina de Maquiavelo es inmoral. Na-

---

<sup>27</sup> «La gubernamentalidad», p. 14.

<sup>28</sup> *Ibid.*



da de eso. Los mismos autores coinciden hasta cierto punto con el florentino en que el ámbito de lo político es de otra naturaleza que el de lo moral. En realidad, la diferencia es otra. Lo que puede observarse en esos tratadistas, en este caso particular de La Perrière por lo menos, es el desplazamiento del interés casi exclusivo del gobierno en el asunto de la soberanía sobre un territorio (y en consecuencia sobre los hombres que lo habitan), tal como se encuentra en Maquiavelo, hacia el «gobierno de las cosas». Para Maquiavelo, el blanco del poder, dice Michel Foucault, es por una parte el territorio y por otra parte sus habitantes. En esto, el autor del *Príncipe* no hacía más que volcar en su análisis el principio jurídico con el que se definía la soberanía hasta el siglo XVI, es decir, la doctrina según la cual la soberanía no se ejercía sobre las cosas, sino, principalmente, sobre un territorio. De ahí la importancia que el territorio tenía para la teoría de la soberanía anterior a La Perrière y a los autores antimachiavélicos. La novedad entonces está ahora en que la definición de «gobierno» no se refiere en absoluto a un territorio, sino a las «cosas». ¿Y qué significan esas cosas? ¿Qué significa gobernar en este contexto?, se pregunta Michel Foucault<sup>29</sup>. En principio, no se trata de oponer «cosas» a «personas». Cuando el gobierno se entiende como *gobierno de las cosas*, se alude más bien a algo que ha dejado de ser fundamentalmente el territorio (y con esto el asunto de la soberanía territorial es susceptible de ser reformulado), para aludir más bien al complejo constituido por los hombres y las cosas. De este modo, las cosas de las cuales se ocupa el gobierno son los hombres,

«[...] pero en su relación con las riquezas, los recursos, los medios de subsistencia, el territorio, ciertamente con sus fronteras, sus ciudades, su clima, su sequedad, su fertilidad; son los hombres en sus relaciones con los usos, las costumbres, los modos de hacer o de pensar, etc., y finalmente los hombres en sus relaciones también con esas otras cosas tales como los incidentes o desgracias del tipo de la carestía, la epidemia, la muerte, etc.»<sup>32</sup>.

Se ve de este modo que la propiedad y el territorio son uno de los componentes del todo complejo conformado entre hombres y cosas. Esto es lo que lleva a decir, por ejemplo, a Federico II, que Holanda es un país mucho más importante que Rusia. Michel Foucault sugiere que desde una perspectiva maquiavélica, Rusia debería ser un país más pujante por poseer un territorio enorme, pero ahora, como esta variable no es la más importante, sino el tipo de relación del hombre con las cosas, puede explicarse por qué Holanda, con un territorio muy pequeño y prácticamente anegado, es sin embargo, con su actividad comercial, su riqueza y su flota marítima, más poderosa que Rusia desde el punto de vista de la teoría del gobierno.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

El gobierno, en consecuencia, no es exactamente lo mismo que el ejercicio de la soberanía. Los fines que ambos persiguen también son distintos. Un soberano, por ejemplo, debe proponerse un fin: el bien común y la salvación de todos. El instrumento político principal del que se vale para llegar a ese fin son las leyes, las cuales a su vez tienen en Dios a su referente primero de legitimidad. En los textos jurídicos que sostienen el poder soberano, es muy frecuente hallar argumentos de orden teológico y un tratamiento de la noción de bien común referida, en última instancia, a Dios. Pero en la definición de La Perrière, sostiene Michel Foucault, aparece otro tipo de finalidad. No se trata ya de poder soberano, sino de gobierno de las cosas, como señalamos antes; ahora bien, ese gobierno de las cosas implica menos una ordenación hacia el bien común del que hablaban los juristas de la soberanía, que la recta disposición de las cosas *hacia un fin conveniente*. Hay un cambio sutil en el vocabulario de los teóricos del «gobierno» que traduce toda una nueva concepción del poder.

Ese fin conveniente implica ante todo una pluralidad de fines específicos. El gobierno debe, por ejemplo, obrar de tal modo que se produzca la mayor cantidad posible de riquezas, que la población pueda multiplicarse, etc. El gobierno debe «disponer de las cosas», es decir, a diferencia de lo que sucede con el soberano, emplear «políticas», singulares y adaptadas para cada uno de los fines específicos perseguidos. Michel Foucault llama «tácticas» a esas políticas. Se trata ciertamente de un término bastante frecuente en su vocabulario. En esas tácticas o políticas, la ley sufre un reposicionamiento que la transforma, esta vez, en un instrumento de los fines del gobierno con un rango mucho menor que aquel del cual gozaba en las teorías de la soberanía. No será, por cierto, fundamentalmente a través de la ley como el gobierno podrá alcanzar sus fines.

El arte de gobierno encuentra de este modo, a finales del siglo XVI y comienzos del XVII, una primera concreción organizada en torno de la noción de «Razón de Estado», entendida por supuesto no en el sentido peyorativo como una fuente de legitimación de inmoralidades de todo calibre, sino más bien en un sentido positivo:

«El Estado se gobierna según reglas racionales que le son propias, que no se deducen de las solas leyes naturales o divinas, ni de los solos preceptos de prudencia o sabiduría; el Estado al igual que la naturaleza, tiene su racionalidad propia aunque sea de tipo distinto [...] El arte de gobierno, en vez de intentar encontrar sus fundamentos en reglas trascendentales, en un modelo cosmológico o en un ideal filosófico-moral, deberá encontrar los fundamentos de su racionalidad en lo que constituye la realidad específica del Estado»<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 19. Es en este contexto donde debe entenderse la siguiente provocación de Michel Foucault: «[...] el problema político, ético, social, filosófico de nuestro tiempo no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos a

Hasta aquí Michel Foucault ha presentado las figuras del poder como *soberanía* y del poder como *gobierno* de manera un tanto esquemática. En realidad, concede, el arte de gobierno ha intentado reconciliarse con la teoría de la soberanía presentándose a sí mismo como una renovación de aquélla. Ésa es la función de las teorías contractualistas:

«La teoría del contrato será precisamente aquella que a partir del contrato fundador, del compromiso recíproco entre el soberano y los súbditos se convertirá en una especie de matriz teórica a partir de la cual se intentan alcanzar los principios generales de un arte de gobierno»<sup>32</sup>.

De todos modos, el arte de gobernar, concebido a finales del siglo XVI, encontró una serie de obstáculos a su desarrollo a todo lo largo del XVII: grandes revueltas campesinas, crisis de los medios de subsistencia y la primera Guerra de los Treinta Años. Esto impidió el despliegue del arte de gobernar, el cual necesitaba un período de expansión y de cierta tranquilidad social, esto es, un clima diferente al de las grandes urgencias militares, políticas y económicas que no dejaron de asolar a todo el siglo XVII. Estos problemas, en el fondo, no hacían más que fortalecer la teoría de la soberanía.

El arte de gobierno se encontró así bloqueado por la teoría de la soberanía. Sin embargo, ésta a su vez halló el obstáculo de la creciente emancipación del modelo «económico» de gobierno mencionado más arriba, es decir, en la gradual metamorfosis de la *economía*, que paulatinamente dejó de estar centrada en la familia para pasar a constituir un nivel de realidad políticamente protagónico.

Ahora bien, el desbloqueo del arte de gobierno se produjo por una serie de razones históricas muy concretas, pero tal vez la más importante es el descubrimiento de la «población» y sus problemas. Así pues, en la interacción de la *economía*, entendida ahora no como el gobierno de la familia sino como un nivel de realidad, y de la *población*, el gobierno ha encontrado un campo específico de acción y reflexión política fuera del marco jurídico de la soberanía. La misma ciencia estadística se convertirá en uno de los factores técnicos principales de esta nueva técnica del poder. La estadística descubre una especie de ley de los grandes números; en efecto, existen regularidades poblacionales perfectamente identificables tales como el número de muertos, enfermos, etc. Puede observarse también que la población, debido a su aglomeración, muestra un comportamiento de conjunto irreductible al de las familias, comportamiento que produce efectos económicos específicos. En esta sutil transmutación, la familia comienza a desaparecer como modelo de

---

la vez del Estado, y del tipo de individualización que está relacionado con el Estado. Debemos promover nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo de esta clase de individualidad que nos ha sido impuesta durante siglos" («El sujeto y el poder», p. 175).

<sup>32</sup> «La gubernamentalidad», p. 20.

gobierno para pasar a ser un elemento de la población. Sin embargo, sostiene Michel Foucault, esta reubicación de la familia como un elemento de la población, coincide con su nuevo papel de instrumento privilegiado de su gobierno. Cuando el gobierno desea obtener algo de la población en lo referido a sus comportamientos, al consumo, etc., tiene que pasar a través de la familia. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, la familia aparecerá plenamente en esta dimensión instrumental respecto de la población, como puede verse, por ejemplo, en las campañas sobre la mortalidad, el matrimonio, las vacunaciones, etc. Así pues, todo lo relativo a las «políticas de población» tiene en la familia a su instrumento privilegiado.

La familia ya no es la institución paradigmática en el ejercicio del poder y esto es lo que permite en definitiva destrabar el desarrollo del arte de gobierno, entendido ahora como una actividad que tiene más bien a la población como su objetivo más importante, aun cuando sus políticas deban pasar necesariamente por la intermediación de la familia. La situación, tal como la presenta Michel Foucault, puede resultar paradójica: el gobierno solamente se desarrolla en cuanto abandona el modelo de la familia, pero no puede prescindir de ella si desea intervenir sobre la población.

En todo caso, la población es ahora el blanco principal de la acción de gobierno, definitivamente adscrita a lo relativo al Estado. Esta acción de gobierno, o el *gobierno* a secas, ya no se refiere a una acepción principal aplicable a distintos niveles de realidad, es decir, al gobierno de los niños, de las almas, de las familias o de los enfermos. Dicho de otro modo, el gobierno ya no consiste simplemente en llevar algo a su fin, entendiendo este fin fundamentalmente como el bien común. El *gobierno* tiene, desde la consolidación del Estado, una acepción mucho más restringida:

«Empleando ahora el sentido restringido de la palabra *gobierno*, se podría decir que las relaciones de poder han sido progresivamente *gubernamentalizadas*, vale decir elaboradas, racionalizadas y centralizadas en la forma o bajo los auspicios de las instituciones del Estado»<sup>33</sup>.

La focalización del concepto de gobierno en la actividad estatal tiene de este modo como uno de sus efectos más notables que toda actividad humana en la cual haya implícita una relación de poder, de una forma o de otra deberá referirse a algún aspecto del Estado, pero a su vez, el poder de éste no es ejercido a la manera de las instancias que le están subordinadas. El poder específico del Estado no tiene un «estilo» pedagógico, judicial, económico o familiar. Y es precisamente la aparición del problema de la población, o mejor dicho del concepto mismo de

---

<sup>33</sup> «El sujeto y el poder», p. 186.

población, lo que permitió a la gobernación del Estado salir del modelo de la familia. Todavía más, la constitución del *saber* de gobierno es absolutamente inescindible de un saber acerca de todos los procesos que se refieren a la población, y este saber es, en lo esencial, un saber económico<sup>34</sup>. La población permite pues la aparición de una nueva ciencia: la «economía política». Un autor como Rousseau, por ejemplo, es perfectamente consciente de que este saber ya no puede ser organizado tomando a la familia como referente principal; la economía política no es más la economía familiar y Rousseau, sin siquiera referirse al problema general de la población ni a los fisiócratas, se da cuenta de que esa ciencia es irreductible al viejo modelo de la familia. De todas maneras, señala Michel Foucault una y otra vez, la adopción de un sistema de *gobierno* como diferente al sistema de *soberanía*, no significa que esta última haya desaparecido. La soberanía reaparece recurrentemente y está lejos de haber sido eliminada con el nuevo arte de gobierno; de hecho, la ciencia política, ciencia típicamente «gubernamental», plantea el problema de la soberanía de una forma todavía más aguda.

Pero antes de pasar a la exposición del punto que se derivará como conclusión de todo lo anterior, es decir, a la constitución de todo un universo científico cuyo trasfondo son las nuevas relaciones de poder delineadas por el Estado, debemos resumir lo que Michel Foucault entiende por «gubernamentalidad» (*gouvernementalité*), concepto sociológico y político creado por él y ausente, por lo menos hasta entonces, de los diccionarios franceses<sup>35</sup>.

Por «gubernamentalidad», dice Michel Foucault, deben entenderse fundamentalmente tres cosas:

«1) El conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que han permitido ejercer esta forma específica y muy compleja de poder que tiene por blanco la población, por forma principal de saber la economía política, y por instrumentos técnicos esenciales los dispositivos de seguridad; 2) la tendencia que en Occidente no ha dejado de conducir, desde hace mucho tiempo, hacia la preeminencia de este tipo de poder que se puede llamar gobierno sobre todos los otros: soberanía, disciplina, etc., y que ha implicado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de todo un conjunto de saberes; 3) el proceso, o mejor, el resultado del proceso a través del cual el Estado de justicia del medioevo, convertido en Estado administrativo en los siglos XV y XVI, se encuentra poco a poco "gubernamentalizado"»<sup>36</sup>.

Ahora bien, una tentación de quienes desean sacudirse el yugo del Estado, es la de atribuirle una importancia que, bien vistas las cosas, es-

<sup>34</sup> «La gubernamentalidad», p. 23.

<sup>35</sup> Ver A. VEIGA-NETO, «Governabilidade ou governamentalidade?», en Internet, <http://orion.ufrgs.br/faced/alfredo/governo1.htm>.

<sup>36</sup> «La gubernamentalidad», p. 25.

te no tiene. El Estado ha sido sobrevalorado también por parte de sus defensores y ha sido convertido en algo absolutamente esencial. Pero lo más probable es que éste no haya tenido a lo largo de su historia esa individualidad o esa clara identidad que se le atribuye; en realidad, el Estado «no es más que una realidad compuesta y una abstracción mitificada cuya importancia es mucho más limitada de lo que se cree»<sup>37</sup>.

Esta última acotación de Michel Foucault es importante pues permite enfocar la historia política, o por lo menos la historia del «gobierno», desde otro ángulo: no se trata de investigar cómo la sociedad ha sido estatizada, sino más bien cómo *el Estado ha sido «gubernamentalizado»*. Se comprenderá, naturalmente, la importancia de la gubernamentalización del Estado cuando se comprenda hasta dónde se inmiscuye éste en las vidas de los ciudadanos. Pero esta aparente «estatización» de la vida no significa la instauración de un nuevo poder o de una nueva soberanía que ahora se ejercería de manera exclusiva por parte del Estado. Lo que ha sucedido más bien es que ese nuevo poder —o esos nuevos micropoderes—, tienen en el Estado a su instrumento más importante. En realidad, nuestro tiempo es el de la gubernamentalidad, y el Estado es su agente principal. A eso se refiere Michel Foucault cuando sostiene que la política contemporánea, en el fondo, no es tanto una estatización de la sociedad, cuanto una gubernamentalización del Estado. Todo un universo de saber, especialmente orientado por la ciencia económica en su aplicación a la población, esto es, la economía política, se desarrollará a partir de esta nueva configuración del poder<sup>38</sup>. Las regu-

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> No entraremos en la tesis más amplia acerca de la esencial correlación establecida por Michel Foucault entre la conformación de *cualquier* tipo de saber y las relaciones de poder que lo sustentan. Nos concentraremos más bien en el tipo de saber o conocimiento cuya relación con el ejercicio del poder es más directa e inmediata, como es el caso de las ciencias derivadas de la economía política. Para el primer punto, ver Joseph ROUSE, «Power/Knowledge», en Gary GUTTING (Ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*. U.S.A. 1999 (1ª ed. 1994), pp. 92-114. Rouse escribe en las pp. 103-104 (trad. nuestra): «Aun cuando Foucault no emplea la expresión “soberanía epistémica”, no es difícil ver que existe un paralelo muy cercano dentro de la epistemología con el tema de la reflexión política acerca de la soberanía, tal como Foucault la entiende. Recordemos los elementos principales de la soberanía política: es un régimen unitario que representa su legitimidad mediante la ley, establecido en una posición imparcial por encima de los conflictos particulares, corroborado mediante intervenciones discontinuas tendientes a suprimir la ilegitimidad. Así como el poder soberano se establece por encima de todos y resuelve los conflictos entre los poderes que le están sujetos, la soberanía epistémica es el punto de vista que está por encima de las disputas entre pretensiones de verdad que compiten entre sí. La soberanía epistémica constituye el conocimiento como una red unificada (o consistentemente unificable) de verdades que pueden ser extraídas del flujo de afirmaciones conflictivas. Ellas son legitimadas como verdades por los preceptos del método racional, que es el subrogante de la ley [...] Foucault tiene la misma doble objeción contra este concepto de soberanía epistémica que tiene contra la soberanía política. Por una parte, este concepto de conocimiento pasa por alto las microprácticas por medio de las cuales son producidos los candidatos particulares al conocimiento y sus objetos (esta red de microprácticas es paralela a lo que Foucault había llamado en anteriores trabajos una “formación discursiva”) [...] Por otra parte, ella delimita una aspiración al poder, a la supresión de todas las voces y vidas conflictivas, lo cual era visto por Foucault como uno de los mayores peligros que nos acechan».

laridades demográficas que sirven de fundamento a la economía política, también son objeto de controles y, eventualmente, de intervenciones directas por parte de los dispositivos de seguridad. Nuestra sociedad es normalizadora y disciplinaria; la prisión es su gran espejo<sup>39</sup>.

### 3. Las ciencias gubernamentales

Un descubrimiento importante del poder gubernamental, sugiere Michel Foucault, es que la aparición de la *población* como objetivo privilegiado de la práctica gubernamental, (recordemos que la gubernamentalización es la última etapa de nuestras sociedades disciplinarias) remite necesariamente a la raíz de todos los hechos demográficos, es decir, a la sexualidad. Esto es lo que explica que la continuación lógica de las reflexiones acerca de la conformación del panoptismo social, sea la *Historia de la sexualidad*. De hecho, el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, titulado *La voluntad de saber*, fue publicado un año después de *Vigilar y castigar*<sup>40</sup>.

No se trata, para Michel Foucault, de una analítica de la existencia a partir de las categorías pansexualistas del psicoanálisis; el ensayista busca más bien llamar la atención sobre un hecho históricamente verificable, el del puesto central de la sexualidad en la vida humana. Cuando la pastoral cristiana, por ejemplo, desea conocer íntimamente una conciencia, su interés se centra casi de manera espontánea en el modo como lo sexual es vivido por el creyente. Un buen conocimiento de la persona, la verdad acerca de alguien, está en la verdad acerca de su sexo, y esto es precisamente lo que no escapa a las estructuras del poder político gubernamentalizado<sup>41</sup>. La importancia del sexo como un elemento

<sup>39</sup> Se trata de la «sociedad panóptica». Esta es la gran tesis de *Vigilar y castigar* (Madrid: 1996; 1ª ed. en francés en 1975), especialmente cap. «El panoptismo», pero no podemos detenernos ahora en ella. Ver Maximiliano SÁNCHEZ, *Foucault: la revolución imposible* (San Juan, Argentina: Servicio de publicaciones de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan, 1997), pp. 55-66.

<sup>40</sup> Michel Foucault llegó a publicar solamente tres volúmenes de la *Historia de la sexualidad*: *La voluntad de saber* (1976: *La volonté de savoir*) (2ª ed. en español: México: Siglo XXI, 1996), trad. de Ulises Guiñazú; *El uso de los placeres* (1984: *L'usage des plaisirs*) (8ª ed. en español: México: Siglo XXI, 1996), trad. de Martí Soler; y *La inquietud de sí* (1984: *Le souci de soi*) (8ª ed. en español: México: Siglo XXI, 1996), trad. de Tomás Segovia. Un cuarto volumen titulado *Les aveux de la chair* (*Las confesiones de la carne*) quedó inconcluso a su muerte en junio de 1984.

<sup>41</sup> Algunos detractores suponen que, a la vista de estos argumentos, Michel Foucault se habría dejado arrastrar hacia un pansexualismo. Esta acusación, que de alguna manera inspira el trabajo de James MILLER, *La pasión de Michel Foucault* (Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1996), trad. de Oscar Luis Molina (1ª ed. en inglés: 1993), debe ser, sino descartada, por lo menos matizada si consideramos otros textos marginales donde Michel Foucault aclara su pensamiento. Uno de esos textos, cuyo título es revelador en tal sentido («No al sexo rey», en *Discurso, poder y subjetividad*, pp. 115-130), es una entrevista con Bernard Henry-Lévy. Allí sostiene Michel Foucault (p. 122): «Se dice generalmente: la vida de los niños es su vida sexual. Desde el biberón hasta la pubertad sólo se trata de eso. Tras el deseo de aprender a leer o la afi-

prioritario de la constitución antropológica y de la definición de la experiencia y la individualidad, ya había sido señalada por Michel Foucault en un pequeño texto de 1970<sup>42</sup>.

En ese primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, cuyo título es *La voluntad de saber*, la hipótesis principal es que, lejos de ser la nuestra una sociedad represora en cuanto al sexo, existe más bien una incitación frenética a hablar de él<sup>43</sup>. La «hipótesis represiva», como él la llama, en realidad esconde una finalidad más oculta: no se trata tanto de impedir que se hable del sexo, cuanto de hacer que se hable, pero que se lo haga de maneras muy específicas acordes a las necesidades del poder gubernamentalizado. Ya desde el siglo XVIII ha habido una proliferación de los discursos sobre el sexo que no ha cesado hasta hoy. No deja de ser cierto que también han avanzado mucho los discursos «ilícitos» (baste pensar, por ejemplo, en el caso de Sade), y que el ataque contra éstos puede justificar la hipótesis represiva. Es decir, la situación sería, aparentemente, la de una proliferación de las «ilicitudes» sexuales, seguida de una lógica reacción condenatoria. Pero en realidad, afirma Michel Foucault, las cosas son exactamente al revés: bajo la apariencia de una represión, lo que hay en verdad es una incitación a hablar del sexo. Incluso, hasta es probable que la tematización y la revaloración del sexo sea anterior a la aparición de obras como la de Sade. Un ejemplo de esto lo constituye la pastoral católica. Hasta el siglo XVII, por ejemplo, los manuales de confesión evitaban entrar en pormenores respecto de las desviaciones. La discreción, por el contrario, se recomendaba con insistencia. Pero después de esa época, si bien el sexo no debe ser nombrado sin prudencia, comienza la necesidad de seguir el asunto con más detalle. Todo debe ser dicho:

«Decirlo todo, repiten los directores (de conciencia): no sólo los actos consumados sino las caricias sensuales, todas las miradas impuras, todas las palabras obscenas [...], todos los pensamientos consentidos»<sup>44</sup>.

La sexualidad moderna, especialmente, su puesta en discurso, debe mucho, según MF, a la pastoral cristiana. Obviamente, el fin de esta

---

ción a los dibujos animados se esconde la sexualidad. Ahora bien, ¿cree Ud. que este tipo de discurso es efectivamente liberador? ¿No contribuirá a encerrar a los niños en una especie de insularidad sexual? ¿Y si todo eso les importase un comino después de todo? ¿Y si la libertad de no ser adulto consistiese precisamente en no estar sujeto a la ley, al principio, al lugar común, tan aburrido a la postre, de la sexualidad? ¿No sería acaso la infancia la posibilidad de establecer relaciones polimorfas con las cosas, las personas, los cuerpos? Ese polimorfismo los adultos lo llaman, para tranquilidad propia, "perversidad", coloreándolo de ese modo con el cañafío monótono de su propio sexo».

<sup>42</sup> «Il y aura scandale, mais...», en *Le Nouvel Observateur*, n° 304, 2-13 de setiembre de 1970, p. 10; cit por Julián SAUQUILLO GONZÁLEZ, *Michel Foucault: Una filosofía de la acción* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989), p. 358.

<sup>43</sup> Ver «No al sexo rey», *passim*.

<sup>44</sup> *La voluntad de saber*, p. 30. Michel Foucault cita aquí los *Preceptos para el sexto mandamiento*, de Alfonso de Liguori.



pastoral era la producción de efectos ético-soteriológicos específicos que no pueden ser equiparados con las estrategias del poder gubernamentalizado. Pero no es menos cierto que este modelo del cristianismo ha servido de inspiración para los procesos políticos que se han desarrollado a su sombra. De los análisis de Michel Foucault, no se desprende con evidencia inmediata que al cristianismo quepa una responsabilidad activa en la configuración de las nuevas formas de micropoderes que rigen al mundo contemporáneo, el mundo de la gubernamentalidad. En todo caso, lo importante es que los pudores del puritanismo victoriano constituirían «una peripecia, un refinamiento, un giro táctico en el gran proceso de puesta en discurso del sexo»<sup>45</sup>. Así como la pastoral cristiana buscaba producir los efectos ético-salvíficos mencionados sobre el deseo, del mismo modo, por lo menos desde la edad clásica<sup>46</sup>, se ha valorado cada vez más el discurso sobre el sexo y se ha insistido con particular interés en la necesidad de no omitir ningún detalle.

En una palabra, las «técnicas» cristianas de dominio del deseo mediante su puesta detallada en discurso, tal vez habrían quedado ligadas a un destino de salvación personal o, por lo menos, a un asunto de formación puramente individual si no hubiesen sido apoyadas y reimpulsadas por otros mecanismos de poder, para los cuales el discurso sobre el sexo ha llegado a ser esencial. Tan esencial es esta incitación a hablar del sexo que incluso, ironiza Michel Foucault, hemos llegado a inventar una profesión de personas que se ganan la vida escuchando a otras hablar de su sexo:

«[...] somos la única civilización en la que ciertos encargados reciben retribución para escuchar a cada cual hacer confidencias sobre su sexo: como si el deseo de hablar de él y el interés que se espera hubiesen desbordado ampliamente las posibilidades de la escucha, algunos han puesto sus oídos en alquiler»<sup>47</sup>.

Cuando se produce este «descubrimiento» del sexo por parte de esas nuevas estrategias de poder, con la consecuente incitación a hablar de él, se generan también discursos cuyo enfoque deja de ser puramente moral. Se debe hablar del sexo, no como algo pasible de condena o aprobación ética, sino como algo que debe ser dirigido e insertado en sistemas de utilidad pública. El sexo no es ahora cosa que se juzgue, dice Michel Foucault, sino algo que se administra, y de ahí la necesidad de su conocimiento exhaustivo. El siglo XVIII es el momento preciso de la historia cuando este descubrimiento del sexo es vinculado con el de la población:

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>46</sup> Michel Foucault llama «edad clásica» o «época clásica» a lo que nosotros llamamos generalmente «modernidad», la cual abarcaría, *grosso modo*, desde fines del siglo XVI hasta el XVIII. A su vez, lo que nosotros entendemos por modernidad, para él es la época contemporánea, es decir, los siglos XIX y XX.

<sup>47</sup> *La voluntad de saber*, p. 14.

«Los gobiernos advierten que no tienen que vérselas con individuos simplemente, ni siquiera con un “pueblo”, sino con una *población* y sus fenómenos específicos, sus variables propias: natalidad, morbilidad, duración de la vida, fecundidad, estado de salud, frecuencia de enfermedades, formas de alimentación y de vivienda [...] *En el corazón de este problema económico y político de la población, el sexo*: hay que analizar la tasa de natalidad, la edad del matrimonio, los nacimientos legítimos e ilegítimos, la precocidad y la frecuencia de las relaciones sexuales, la manera de tornarlas fecundas o estériles, el efecto del celibato o de las prohibiciones, la incidencia de las prácticas anticonceptivas —esos famosos “secretos funestos” que según saben los demógrafos, en vísperas de la Revolución, son ya corrientes en el campo»<sup>48</sup>.

¿Por qué el poder gubernamental precisa conocer tan detalladamente como sea posible lo relativo al sexo? Especialmente por dos razones. En primer lugar, porque él está en la base de la dinámica poblacional; éste es el «descubrimiento» del poder gubernamental. El poder del Estado debe afianzarse y su grandeza depende en buena medida de la industrialidad, las producciones y las distintas instituciones humanas, las cuales inciden directamente en la procreación. Michel Foucault cita un trabajo de C. J. Herbert (*Essai sur la police générale des grains*, 1753):

«Los Estados no se pueblan según la progresión natural de la propagación, sino en razón de su industria, de sus producciones y de las distintas instituciones. Los hombres se multiplican como las producciones del suelo y en proporción con las ventajas y recursos que encuentran en sus trabajos»<sup>49</sup>.

En segundo lugar, el Estado se interesa por la sexualidad porque el saber sobre el sexo es un saber sobre la conciencia de los individuos, es decir, del último reducto adonde desea llegar el poder.

Esta conjunción de intereses explica que la conducta sexual de la población sea a la vez un objeto de análisis y un blanco de intervención de políticas muy concretas, las cuales responderán a las mayores o menores urgencias del Estado; se habla de introducir la «educación sexual» en la enseñanza oficial (intervención sobre las conciencias), se promueven políticas natalistas o antinatalistas, etc. Va conformándose toda una red de campañas sistemáticas, no necesariamente de objetivos éticos, que tratan de convertir el comportamiento sexual de las parejas en una conducta económica y política muy específica en total armonía con los objetivos del Estado. Éste debe *saber* entonces lo que sucede con el sexo de sus ciudadanos y el uso que le dan, pero también, a partir de ese saber estructurado en toda una serie de discursos o ciencias, debe obtener que los individuos sean capaces de controlarlo en función de aquellos objetivos. En fin, frente al panorama medieval bastante unitario acerca del tema de la carne y de la práctica de la penitencia, tenemos hoy

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 35 (cursivas mías).

<sup>49</sup> *Ibid.*

una especie de estallido de esa unidad en una multiplicidad de saberes distintos que tomaron forma en todo un universo de ciencias, tal vez comandadas por la economía política, y encarnado en la demografía, la biología, la medicina, la psiquiatría, la psicología, la moral, la pedagogía, la crítica política, etc. Se trata pues, de una variopinta gama de discursividades a través de las cuales debe ser dicho *todo* lo relativo al sexo.

Si bien es cierto que hasta una época relativamente reciente la atención sobre la sexualidad se centraba en la vida matrimonial, también debe tomarse en cuenta la *perversión* del poder en nuestras sociedades, afirma Michel Foucault<sup>50</sup>. Esa perversión se refleja en el hecho de que el poder no escatima esfuerzos, bajo la forma de tácticas y estrategias de toda índole, para imponerse y para «gobernar» (en el sentido de Michel Foucault) de manera más totalitaria cada vez. Por eso la aparición a la luz pública de diversas perversiones sexuales, tal vez no sea más que una estrategia del panoptismo para afianzarse con mayor solidez. Probablemente el poder necesite el alimento de las desviaciones y, detrás de sus discursos supuestamente «moralizantes», se escondería realmente una voluntad de poder total. Ese poder desea entonces saber; ese poder es además, qué duda cabe, una *voluntad de saber*<sup>51</sup> y al mismo tiempo una encubierta provocación a la «liberación sexual»:

«Proliferación de las sexualidades por la extensión del poder; aumento del poder al que cada una de las sexualidades regionales ofrece una superficie de intervención: este encadenamiento, sobre todo a partir del siglo XIX, está asegurado y relevado por las innumerables ganancias económicas que gracias a la mediación de la medicina, de la psiquiatría, de la prostitución y de la pornografía se han conectado a la vez sobre la desmultiplicación analítica del placer y el aumento del poder que lo controla. Poder y placer no se anulan; no se vuelven el uno contra el otro; se persiguen, se encabalgan y reactivan. Se encadenan según mecanismos complejos y positivos de excitación y de incitación»<sup>52</sup>.

Esta posición de Michel Foucault, dicho sea de paso, es también una profunda puesta en tela de juicio de todos los movimientos y prédicas

---

<sup>50</sup> «La sociedad moderna es perversa, no a despecho de su puritanismo o como contrapartida de su hipocresía; es perversa directa y realmente» (*La voluntad de saber*, p. 62). Para Miguel MOREY, *Lectura de Foucault* (Madrid: Taurus, 1983), p. 328, la sociedad moderna es perversa «realmente, en la medida en que las sexualidades múltiples que comienzan a descubrirse forman el correlato preciso de un procedimiento del poder. Son el producto real de la interferencia de un tipo de poder sobre el cuerpo y sus placeres; y directamente, en la medida en que las sexualidades proliferan por la extensión misma del poder: aumento del poder al que cada una de estas sexualidades le brinda una superficie de intervención».

<sup>51</sup> Éste es el sentido del título del primer volumen de *La historia de la sexualidad*. La voluntad de saber es la voluntad de un poder gubernamental que para ejercerse en su plenitud, necesita saber todo lo relativo al sexo de sus ciudadanos porque, como ya se dijo, el sexo es la fuente del conocimiento íntimo de los individuos y al mismo tiempo es el fundamento de la dinámica demográfica, objeto predilecto de las prácticas gubernamentales.

<sup>52</sup> *La voluntad de saber*, p. 63.

«emancipadores» o «liberadores» nacidos del Mayo francés. Éstos no serían más que víctimas ingenuas de nuevas tácticas del poder, el cual deseaba, precisamente, hacer florecer este tipo de contestaciones para conocerlas mejor y de este modo lograr dominarlas con mayor eficacia. De manera casi simultánea con la publicación de *La voluntad de saber*, Michel Foucault afirmaba en una entrevista con *Le Monde* (5/11/1976) titulada «L'Occident et la vérité du sexe»:

«¿Qué no se ha dicho sobre esta sociedad burguesa, hipócrita, pudibunda, avara de sus placeres, empeñada en no reconocerlos ni nombrarlos? ¿Qué no se ha dicho sobre la pesada herencia que ha recibido el cristianismo: el sexo-pecado? ¿Y sobre la manera como el siglo XIX ha utilizado esta herencia con fines económicos: el trabajo antes que el placer, la reproducción de las fueras antes que el puro gasto de energías? ¿Y si todo esto no fuera lo esencial? ¿Y si hubiera en el centro de la política del sexo unos mecanismos muy diferentes, no de rechazo y ocultación, sino de incitación? ¿Y si el poder no tuviera como función esencial decir no, prohibir y castigar, sino ligar según una espiral indefinida la coerción, el placer y la verdad?»<sup>53</sup>.

Toda esta puesta en discurso científico del sexo que busca producir la verdad acerca de él, y por medio de esto la verdad íntima de los individuos, ha dado lugar en Occidente, según Michel Foucault a una *scientia sexualis*, diferente de la *ars erotica* china, japonesa, india, romana, árabe o musulmana. Una de las diferencias fundamentales entre estos dos tipos de saber radica en el secreto propio de la *ars erotica*, frente a un criterio diametralmente opuesto en el caso de la *scientia sexualis*. La razón del secreto es la creencia tradicional de que la divulgación de las distintas técnicas destinadas sobre todo al manejo del placer y a sus reverberaciones sobre el cuerpo y el alma, disminuiría su eficacia. En la *scientia sexualis*, por el contrario se trata de divulgar cuanto se pueda mediante la *confesión*. La reglamentación del sacramento de la penitencia por el Concilio de Letrán en 1215, produjo un desarrollo de las técnicas de confesión:

«Al menos desde la Edad Media, las sociedades occidentales colocaron la confesión entre los rituales mayores de los cuales se espera la producción de la verdad: reglamentación del sacramento de penitencia por el Concilio de Letrán en 1215, desarrollo consiguiente de las técnicas de confesión, retroceso en la justicia criminal de los procedimientos acusatorios [...] y desarrollo de los métodos de interrogatorio e investigación, parte cada vez mayor de la administración real en la persecución de las infracciones y ello a expensas de los procedimientos de transacción privada, constitución de los tribunales de inquisición: todo ello contribuyó a dar a la confesión un papel central en el orden de los poderes civiles y religiosos»<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Cit. por Miguel MOREY, *op. cit.*, p. 319.

<sup>54</sup> *La voluntad de saber*, p. 73. Michel Foucault no menciona el hecho de que la confesión es, también, *secreta*, y que esa característica hace difícil defender sin más la hipótesis de la responsabilidad de este sacramento en la formación de la *scientia sexualis*, especialmente si se de-

Así pues, la confesión se convirtió en Occidente en una de las técnicas más valoradas para producir la verdad y, sobre todo, consiguió establecerse como el procedimiento fundamental para la individualización por parte del poder. «Hemos llegado a ser una sociedad singularmente confesante», afirma Michel Foucault<sup>55</sup>. Realmente, la confesión genera «sujetos» en los dos sentidos de la palabra. Y por cierto, desde la penitencia cristiana hasta hoy, el sexo ha sido el tema privilegiado de la confesión, pero hoy el aspecto sacramental de ésta ha sido extrapolado para generar todo un saber epistemológico que podría caracterizarse como ciencia-confesión. Esta nueva conformación científica de Occidente, cuya matriz, una vez más, está en el cristianismo, ha tomado cuerpo en una serie compleja de saberes: la pedagogía, la medicina, la psiquiatría, etc.

#### 4. Conclusión: la sinergia poder-saber

Existe, como acaba de ser visto, una profunda sinergia entre el ejercicio del poder y la configuración de un universo epistemológico específico. Si bien puede ser arriesgado suponer que para Michel Foucault las ciencias son un instrumento ideológico en manos del poder gubernamentalizado, por lo menos llama la atención el paralelo entre las nociones de soberanía política y la aparición de ciertas ciencias que buscan conocer, no solamente la verdad profunda e individual de los gobernados, sino también la dinámica de los movimientos poblacionales con el objeto de intervenir en ambas<sup>56</sup>. Esta es precisamente la esfera del *bio-poder* cuyas dos expresiones mayores son la *anatomía política*, por medio de la cual se persigue el conocimiento y la «domesticación» de los mismos cuerpos individuales, y la *biopolítica*, cuyo campo de conocimiento y de intervención es la población en su conjunto. El sexo es lo que está en el punto de articulación de estos dos ejes de intervención del poder, pues, como ya se dijo, uno de los descubrimientos políticos de la modernidad es que en la base de los movimientos demográficos

---

sea establecer la diferencia esencial con la *ars erotica* sobre el secreto de ésta. Por otra parte, si bien es cierto que el penitente debe confesar, también lo es que la relación maestro-discípulo de la *ars erotica* implica una confesión para garantizar la eficacia de la pedagogía. Entre confesión cristiana y *ars erotica* la diferencia más notable radica más bien en la prescindencia total de la esfera de la moralidad propia de esta última. En ese sentido, la *scientia sexualis* tal como la conocemos hoy, esto es, articulada en todo un discurso científico, también prescinde de criterios axiológicos. Así pues, estimo que la *scientia sexualis* occidental a la que se refiere Michel Foucault no está tan vecina del sacramento de la confesión como él afirma.

<sup>55</sup> *La voluntad de saber*, p. 74.

<sup>56</sup> Las relaciones entre poder y saber son extremadamente complejas y están en permanente pugna (Nietzsche); por eso, si bien es cierto que el saber puede ser instrumento y efecto de poder, puede ser también «obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso transporta y produce poder, pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo» (*La voluntad de saber*, p. 123).

está el sexo y éste, a su vez, se enraíza en la intimidad del individuo. De ahí entonces la necesidad de un tipo de saber que permita una acción práctica tanto sobre el individuo como al nivel de la población. En el ámbito de la anatomía política, el poder exige la confesión; en el de la biopolítica, persigue la estandarización de la dinámica demográfica mediante la inculcación de normas, las cuales no son entendidas por Michel Foucault en el sentido jurídico, sino en una acepción más etimológica del término. Así pues, el conocimiento no es una simple base ideológica del poder, sino que más bien, tanto uno como el otro se autoimplican, se solicitan el uno al otro y forman una totalidad que converge en el mismo arte de gobernar. No se puede ejercer el gobierno sin el conocimiento, y éste a su vez no puede adquirirse sin alguna forma de poder:

«Entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe exterioridad alguna, incluso si poseen su propio papel específico y se articulan una con otra, a partir de su diferencia [...]»<sup>57</sup>.

Sin embargo, no debe pensarse que en nuestras sociedades gubernamentalizadas el poder es ejercido de manera soberana por el Estado. Ya hemos examinado que una de las grandes diferencias entre el poder del *soberano* (el rey, por ejemplo) y el poder gubernamentalizado está en el estallido del poder y su diseminación en estructuras más complejas, proceso que puede verse, por ejemplo, en la evolución del derecho penal relatada en *Vigilar y castigar*.

En *La voluntad de saber* Michel Foucault resume concisa y precisamente cuál es, en definitiva, su concepción del poder, y sugiere un camino de análisis del mismo poco explorado hasta el presente, pero cuya inspiración nietzscheana es por demás evidente. Es justamente esa concepción del poder allí expuesta lo que explica claramente cómo es posible su articulación temática con las «relaciones de conocimiento», o con el conocimiento a secas, pues incluso en los mínimos actos pedagógicos es posible discernir relaciones y juegos de poder. Y si esto es así, con cuánta mayor razón será posible adscribir la genealogía del conocimiento científico a procesos en los cuales el poder no está en absoluto ausente. Aquí es preciso prevenir contra cierta tentación escolar de querer ver en Michel Foucault la expresión de un marxismo actualizado. No se trata de eso, como él mismo lo aclara en numerosas entrevis-

---

<sup>57</sup> *La voluntad de saber*, p. 119. Y en p. 114 leemos: «Las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (procesos económicos, *relaciones de conocimiento*, relaciones sexuales), sino que son immanentes [...] Las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor». Al respecto, dice Joseph Rouse: «En consecuencia, Foucault no está identificando conocimiento y poder, pero reconoce que los alineamientos estratégicos que constituyen a ambos contienen muchos elementos y relaciones comunes» («Power/Knowledge», p. 111).

tas periféricas a su obra «sistemática» (si es que puede aplicarse ese calificativo a la obra de Michel Foucault). Michel Foucault no busca denunciar ni destruir nada, e incluso el tono de *La voluntad de saber* es extremadamente cauteloso y a veces hasta titubeante, lleno de marchas y contramarchas. Michel Foucault no está buscando «alternativas» a una supuesta situación de injusta dominación político-epistemológica:

«¿Sabe Ud?, lo que yo quiero hacer no es la historia de las soluciones, y por eso no acepto el término “alternativa”. Me gustaría hacer la genealogía de los problemas, de *problématiques*. Lo que yo digo no es que todo es malo, sino que todo es peligroso, lo cual no significa exactamente lo mismo que malo. Si todo es peligroso, entonces siempre tendremos que hacer algo. Por eso mi posición no conduce a la apatía sino a un hiperactivismo pesimista. Pienso que la elección ético-política que debemos efectuar cada día es la de determinar cuál es el mayor peligro»<sup>58</sup>.

Para volver a la definición del poder conviene transcribir las propias palabras de Michel Foucault en *La voluntad de saber*:

«Por poder no quiero decir “el Poder”, como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero. El análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; ésta son más bien formas terminales. Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza immanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales. La condición de posibilidad del poder, en todo caso el punto de vista que permite volver inteligible su ejercicio (hasta en sus efectos más “periféricos” y que también permite utilizar sus mecanismos como cifra de inteligibilidad del campo social), no debe ser buscado en la existencia primera de un punto central, en un foco único de soberanía del cual irradiarían formas derivadas y descendientes [...] Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes [...] Hay que ser nominalista sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de

<sup>58</sup> H. L. DREYFUS & P. RABINOW, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, p. 231-232, cit. por J. ROUSE, «Power/Knowledge», p. 112.

la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada»<sup>59</sup>.

El poder real, por ejemplo, es un poder cuya majestad es *visible* y se manifiesta como un poder de *hacer morir* o de *dejar vivir*. Pero desde la «edad clásica», como la llama Michel Foucault, se produjo una transformación profunda de estos mecanismos de poder. Con la aparición del Estado y de las políticas de población, el poder se transforma en poder de *hacer vivir* o de *empujar hacia la muerte*. El poder ha asumido ahora la función de administrar directamente la vida biológica a nivel de las poblaciones, y eso es lo que está en la base de las matanzas masivas de poblaciones enteras. Hoy, por ejemplo, resulta más fácil justificar una intervención bélica contra una población que la misma pena de muerte. Ya desde el siglo XIX toman cuerpo las nociones de *holocausto* y *genocidio*; ése es el modo moderno de intervención bélica en un contexto político donde la noción de población ha adquirido una relevancia desconocida antaño.

Pero todo esto es para Michel Foucault el resultado lógico de un proceso que habría comenzado en el siglo XVII como un poder sobre la vida, el cual se habría desarrollado bajo dos formas principales, o dos polos. Uno de esos polos, el primero en el tiempo, se habría centrado en el cuerpo individual. Había que educarlo, integrarlo en sistemas de control eficaces y obtener de él el mayor provecho económico. Es el momento de una *anatomía política del cuerpo*. El segundo polo, complementario del anterior y formado hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie<sup>60</sup>. Importan ahora las posibilidades de integrar al cuerpo en los movimientos mismos de lo viviente, interesan los nacimientos, las muertes, las enfermedades en su conjunto. Todos esos problemas son abordados mediante intervenciones concretas y controles reguladores. Es el momento de una *biopolítica de la población*. Así pues, las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El poder no busca aquí mostrarse en su plenitud como un derecho de matar como defensa contra las ofensas que se le infringen, sino que se propone invadir la vida enteramente<sup>61</sup>. Es realmente la era de un *biopoder*. Sus dos vertientes estaban concretamente representadas por instituciones como el ejército y la escuela, en cuanto hace a la anatomía política, y por el desarrollo de la demografía, la estimación de la relación entre las riquezas y los habitantes, en cuanto hace a la biopolítica. Por cierto, este bio-poder fue un factor esencial para el desarrollo del capitalismo, el cual

<sup>59</sup> *La voluntad de saber*, pp. 112-113.

<sup>62</sup> Al menos en la *La voluntad de saber*, Michel Foucault no explica en qué se funda para sostener esta periodización que va desde las disciplinas anatomo-políticas hasta la biopolítica de la población.

<sup>61</sup> *La voluntad de saber*, p. 169.



«[...] no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos»<sup>62</sup>.

Es muy importante destacar que para Michel Foucault es precisamente la dimensión biológica de la vida lo que hoy está en juego para la moderna configuración del poder:

«Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente»<sup>63</sup>.

Por cierto, el bio-poder no se manifiesta hoy con la majestad del poder soberano, y los cuerpos de los condenados tampoco son ya más la superficie donde ese esplendor se patentiza en toda su esplendencia. Una de las grandes tesis de *Vigilar y castigar* es, precisamente, que en la humanización de las penas debemos ver menos un reconocimiento de ciertos derechos del inculcado que el signo de una profunda transformación en las tácticas y estrategias del poder, una de cuyas etapas más importantes es la que Michel Foucault describe como proceso de gubernamentalización del Estado. Estas técnicas de poder son mucho más sutiles e insidiosas porque atrapan al individuo en un doble movimiento de pinzas. Por una parte, su propio cuerpo individual es adiestrado mediante saberes disciplinarios institucionalizados en colegios, cuarteles, etc. Es el polo de la *anatomía política*. Por otra parte, la vida humana misma en su expresión como «población» es también objeto de ciencias e intervenciones específicas en sus propios ritmos biológicos, los cuales deben ser acomodados en función de las conveniencias del poder. Es el polo de la *bio-política*.

Uno de los instrumentos más importantes con que cuentan ambos polos de la intervención sobre la vida, y a la vez consecuencia del bio-poder, es la *norma*. Cabe aclarar que la norma no se confunde para Michel Foucault con la ley. Esta última es la herramienta propia de un poder *jurídico* y se configura siempre por referencia a la muerte:

«La ley no puede no estar armada, y su arma por excelencia es la muerte; a quienes la trasgreden responde, al menos a título de último recurso, con esa amenaza absoluta. La ley se refiere siempre a la espada»<sup>64</sup>.

Pero cuando el poder tiene como campo de acción la vida misma en su totalidad, necesita mecanismos más permanentes de corrección y re-

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 170

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>64</sup> *La voluntad de saber*, p. 175. Nótese la diferencia con la perspectiva aristotélica, para la cual la verdadera fuerza de la ley es su capacidad de generar costumbre: cfr. *Política* 1269 a 20.

gulación, y para ello la intervención de la ley no es suficiente. Es en este momento cuando la *norma*, entendida por Michel Foucault como una especie de modelo regulador general de las conductas que va mucho más allá de lo jurídico, alcanza su razón de ser. La norma, en vez de eclipsar a las instituciones jurídicas y a todo el sistema del derecho, por el contrario,

«[...] los integra cada vez más en un continuum de aparatos (médicos, administrativos, etc.) cuyas funciones son sobre todo reguladoras. Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida»<sup>65</sup>.

Pero una vez más, como en muchas anteriores, frente a este diagnóstico irremediamente pesimista, la respuesta de Michel Foucault sigue siendo enigmática, pues su llamado a la «resistencia» no se halla sistematizado, por lo menos, en ninguna de sus obras principales. Las prácticas concretas de resistencia propuestas por él en numerosas entrevistas y escritos menores, difícilmente puedan ser tomadas en serio para un proyecto de buena sociedad y de hombres moralmente íntegros. Y ése es el reverso de la medalla en este ensayista brillante, al que tal vez no le convenga aún el título de «filósofo».



---

<sup>65</sup> *Ibid.* Michel Foucault señala aquí un hecho sobre el cual muchos investigadores están de acuerdo, y es el referido a la hipertrofia de lo jurídico en la vida política moderna. Russell Hittinger habla de una «constitucionalización de la política»: ante cualquier problema que se presente en la comunidad, se apela a la constitución, y la solución habrá de consistir en una supuesta deducción a partir del texto constitucional canónico. Esto, por cierto, produce un notable estrechamiento de lo político, aunque más no sea porque la apelación a la constitucionalidad o inconstitucionalidad de tal o cual asunto tiende a eludir el debate ético-político reduciéndolo prácticamente a una materia técnica, es decir, a algo referido a tal o tal técnica de poder, para emplear el lenguaje de Michel Foucault. Ver A. CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis: Bases para una reconstrucción de la filosofía política* (Pamplona, Eunsa, 1999), pp. 37-38.

FRANCISCO LEOCATA S. D. B.  
*Pontificia Universidad Católica Argentina*  
*Santa María de los Buenos Aires*

## **Modernidad e Ilustración en Jürgen Habermas**

### **1. Importancia del problema**

Continuando nuestro sondeo en el tema de la relación entre modernidad e Ilustración en algunos autores que han abordado de una u otra manera el problema, nos dirigimos en el presente estudio a la figura de Jürgen Habermas. El motivo es fácilmente detectable. En el abigarrado paisaje del pensamiento filosófico de nuestros días, Habermas ha demostrado gran interés por ambos temas, pues por una parte puede considerarse heredero de algunas orientaciones de la Escuela de Frankfurt, y en especial de algunos temas de su maestro T. W. Adorno, uno de los autores de la renombrada obra *Dialéctica de la Ilustración*<sup>1</sup>. Este libro, aparecido en 1947, mostraba con angustiada dramaticidad, la ambivalencia del movimiento emancipatorio de la Ilustración, la lucha y la continuidad entre razón y mito, y ponía la simiente de una teoría crítica radical del mundo contemporáneo. En Habermas encontramos, ya desde sus primeras obras, una toma de distancia respecto de aquella «dialéctica», aun conservando la instancia de establecer una teoría crítica de la sociedad.

Podría decirse que hay en nuestro autor un eco débil de la lectura de Hegel, más cercana a Adorno y a Marcuse<sup>2</sup>, y una casi total ausencia del toque de Schopenhauer, que tanto había sacudido a M. Horkheimer. El contacto con el pensamiento de Marx, sobre todo en las obras más tem-

---

<sup>1</sup> Cfr. M. HORKHEIMER & TH. W. ADORNO, *Dialéctica del iluminismo* (Buenos Aires: Sur, 1970).

<sup>2</sup> Véase el retrato que hace Habermas de Adorno en *Perfiles filosófico-políticos* (Madrid: Taurus, 1984), pp. 144-161. Sobre Marcuse, pp. 227-296, donde se incluye una interesante entrevista.

pranas, y de Max Weber<sup>3</sup>, sería incorporado por Habermas a algunas otras influencias, que lo irían acercando más a un perfil que no es desacertado denominar, en un sentido muy especial, como «neokantiano». Habermas aparece asociado, después de sus obras más definitorias, a la afirmación de un nuevo modo de entender la racionalidad: la *razón comunicativa*. Y ya desde esa postura que emprende una remodelación del ideal moderno de la racionalidad, una distancia fuertemente crítica respecto de las tendencias «postmodernas» que él a menudo identifica como «postestructuralistas», y una defensa de la Ilustración, a cuyos ideales quiere permanecer fiel, mitigando y casi desvaneciendo la tesis de que en la Ilustración habría necesariamente implícito un momento de dominación, contrapartida dialéctica del elemento de emancipación. Este autor nos interesa pues —desde el hilo conductor que venimos siguiendo en nuestros estudios sobre modernidad e Ilustración— por varios motivos: porque no ve o no acepta una eventual distinción entre espíritu de la modernidad y espíritu de la Ilustración (distinción que nosotros juzgamos necesaria aun reconociendo la continuidad histórica entre ambos momentos); en segundo lugar, porque une a ambos en la apuesta a favor de la razón y de su potencial liberador; porque rechaza francamente las tendencias irracionalistas y de-constructivistas de las últimas décadas; y porque propone un concepto de racionalidad comunicativa, alternativa del modo unilateral de entender la razón en la era moderna.<sup>4</sup>

Es significativo que, frente a tendencias que apelan a una de-construcción del discurso «logocéntrico» y moderno, Habermas haya querido firmemente mantener una fidelidad a lo moderno, y haya concebido su razón comunicativa como un perfeccionamiento y corrección de la razón moderna después de la obra de Nietzsche, de Heidegger, y del denominado «giro lingüístico» de la filosofía. El hecho sin embargo, que no acepte desligar los valores de la modernidad del espíritu de la Ilustración, le lleva necesariamente a mantener la tesis del ocaso definitivo de la metafísica<sup>5</sup>. Por lo que se ubica a la vez como heredero y distante de una determinada etapa de la modernidad.

El motivo secreto de esa continuidad del pensamiento de Habermas con la modernidad filosófica, está dado por el hecho de que su itinerario filosófico se ha desarrollado en un marco muy distante de Heidegger y de Wittgenstein, dos de los principales artífices —no los únicos— del nuevo clima filosófico que ha favorecido la «quiebra» de la idea de modernidad en varios autores posteriores a la década de 1960.

---

<sup>3</sup> Cfr. el interesante ensayo de A. Wellmer, «Razón, utopía y dialéctica de la Ilustración», en *Habermas y la modernidad* (Madrid: Cátedra, 1999), pp. 65-110, en el cual se pone de relieve la relación de Habermas con el pensamiento neomarxista y con la sociología de M. Weber.

<sup>4</sup> Cfr. R. RORTY, «Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad», en *Habermas y la modernidad*, pp. 253-276.

<sup>5</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico* (Madrid: Taurus, 1990).

Habermas planteó expresamente el problema en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*<sup>6</sup>, en el cual identifica y analiza críticamente toda la «plataforma» sobre la que ha girado el movimiento «postmoderno» desde Nietzsche a Derrida, de Heidegger a Foucault. Comienza en efecto esas páginas con una significativa declaración:

«La modernidad: un proyecto inacabado», fue el título de un discurso que pronuncié en 1980 al recibir el premio Adorno. Este tema controvertido y rico en facetas no me ha dejado desde entonces. Sus aspectos filosóficos han penetrado más profundamente en la conciencia pública al traducirse las obras de los neoestructuralistas franceses, y también se ha generalizado el término de batalla “postmodernidad” a raíz de una publicación de F. Lyotard. El desafío que representa la crítica neoestructuralista a la razón constituye, por tanto, la perspectiva desde la que trato de reconstruir pasop por pasop el discurso filosófico de la modernidad»<sup>7</sup>.

La posición en la que Habermas ubica el propio pensamiento queda así claramente definida: frente a los movimientos genéricamente denominados como «postmodernos» —término que es utilizado actualmente más en ámbitos extrafilosóficos que estrictamente filosóficos— giro que ha sido acelerado a partir del auge del postestructuralismo, nuestro autor se mantiene fiel al ideal de la modernidad, una modernidad intrínsecamente ligada, en su destino y en su significado, a la Ilustración. La «dialéctica de la Ilustración» en el sentido de Horkheimer y Adorno, es sutilmente sustituida por la tesis de la insuficiencia de la concepción moderno-ilustrada de la racionalidad, a saber una racionalidad «centrada en el sujeto».

Veremos por lo tanto cuál o cuales son, según Habermas los rasgos esenciales de la modernidad cultural. Preciso es advertir que desde el inicio Habermas distingue esta modernidad, de sentido amplio y filosófico, del concepto socio-económico de modernidad, explicitado sobre todo por Max Weber: aquel que destaca la racionalización instrumental, la de la relación medios-fines, la técnica, el proceso de división del trabajo de la era industrial y la consiguiente fragmentación de las áreas culturales. Pero la distinción teórica no impide una cierta confluencia en su diagnóstico de la modernidad.

Una vez precisado el modo como concibe Habermas la «dialéctica» de la modernidad, que es en realidad concentrada en la problemática de la doble vertiente que reviste la racionalidad: la instrumental y la comunicativa, nos adentraremos en el diagnóstico que hace Habermas del giro postmoderno, a partir de Nietzsche, hasta llegar a los «postestructuralistas». Dialogaremos finalmente con su propuesta de la razón comunicativa, proponiendo una diversa visión de la relación entre modernidad e Ilustración.

<sup>6</sup> Cfr. J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus, 1989).

<sup>7</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 9.

## 2. La razón como motivo característico de la modernidad: Hegel

Habermas se pregunta acerca del momento en el cual la filosofía toma conciencia de la modernidad. Y explica que, aunque su primera manifestación puede ubicarse en la segunda mitad del siglo XVIII, es sólo con Hegel cuando se produce la lenta conciencia de la relación entre razón y modernidad.

En un estudio anterior hemos analizado la temática sugerida por Habermas, notando que las afirmaciones de éste son susceptibles de múltiples observaciones y matices<sup>8</sup>. Preferimos documentar sus textos para proponer al final nuestro punto de vista sobre el conjunto del problema. Dice Habermas:

«Pues bien, fue Hegel el primer filósofo que desarrolló la autoconciencia de la modernidad; a Hegel será menester recurrir, por tanto, si queremos entender qué significó la *interna* relación entre modernidad y racionalidad, que hasta Max Weber se supuso evidente de suyo y que hoy parece puesta en cuestión»<sup>9</sup>.

Podría en este punto replicarse que Kant, como representante más eminente de la Ilustración alemana, tuvo plena conciencia de la «mayoría de edad» a que accedía el hombre moderno, relacionándola efectivamente con la hegemonía otorgada a la razón (*Vernunft*), no sólo como facultad organizadora del conocimiento científico, sino también como guía de la vida moral y de la marcha histórica de las instituciones. Sin embargo Habermas tiene sus motivos para colocar en el centro de este tema a Hegel, pues es con éste cuando se mira retrospectivamente a la razón moderna (entre otras cosas, Hegel es el primero en realizar una historia de la filosofía con sentido de desarrollo especulativo) y se intenta comprender *teóricamente* el significado de los tiempos nuevos, relacionando los pasos de la filosofía con el devenir mundano e histórico:

«Kant expresa el mundo moderno en un edificio de ideas. Pero esto sólo significa que en la filosofía kantiana se reflejan como en un espejo los rasgos esenciales de la época sin que Kant alcanzara a entender la modernidad como tal. Sólo mirando retrospectivamente puede Hegel entender la filosofía de Kant como la explicitación decisiva de la modernidad»<sup>10</sup>.

La diferencia consiste, como veremos, en que Kant no advierte o no resuelve suficientemente, el grave problema de la «separación de las esferas», es decir, entre el dominio de la razón teórica y el de la razón

<sup>8</sup> Cfr. F. LEOCATA, «Esencia y destino de la modernidad en Hegel»: *Sapientia* 56 (2001) 139-174.

<sup>9</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 15.

<sup>10</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 32.

práctica, además de los residuos de dualismo entre el mundo físico y el mundo moral, mientras que Hegel, después de detectar que en el mundo moderno hay dilaceraciones (ser-pensar; libertad-necesidad; bien-mal) entiende buscar un desenlace unificador dialéctico, un ulterior momento histórico de la razón moderna, con la consecuencia (adoptando aquí las categorías del propio Habermas), de poder interrelacionar e integrar nuevamente los fragmentos distanciados de las diversas áreas culturales. Es por ello que Habermas dedica el segundo capítulo de su libro al concepto de modernidad en Hegel. Y apela en primer lugar, desde luego, a los *escritos juveniles* de este autor, en los cuales se pone de manifiesto la conciencia de que la Ilustración, si bien ha emancipado al sujeto racional, no ha subsanado la fractura de un mundo cultural. El nudo o el punto focal de la fractura es la separación entre la religión (cristiana) y la totalidad de la cultura, lo que en realidad el joven Hegel denomina «espíritu del pueblo» (*Volksgeist*). La Ilustración, al emprender la crítica racional de la revelación, no resuelve en realidad la anterior fractura entre la fe y el mundo, sino que la acentúa aún más. Dice Habermas interpretando el pensamiento del joven Hegel:

«La razón sólo adquiere forma objetiva en la religión bajo las condiciones de la libertad política: la religión popular (*Volksreligion*) que engendra y nutre los grandes pensamientos va de la mano de la libertad»<sup>11</sup>.

Creo que Habermas proyecta en el joven Hegel proposiciones más bien propias de su período de madurez. De todos modos es cierto que en los primeros escritos de este autor hay una búsqueda o una exigencia de una mayor unidad cultural. En ese contexto, la Ilustración sería sólo el reverso de la ortodoxia. Así como ésta se atiene a la «positividad» de la doctrina revelada separándose del resto del mundo cultural, así también la crítica iluminista, al enfatizar los mandatos de la razón, deja fuera de sus ámbitos elementos de la cultura que le parecen descartables. Una y otra se sirven, en un caso, de la autoridad de la Escritura, en el otro de la crítica contra ella; ambas afianzan el estado de desgarramiento, y son por igual incapaces de desarrollar la religión y de convertirla en «totalidad ética de todo un pueblo e inspirar una vida en libertad política»<sup>12</sup>.

A pesar de esto, y sin negar la relación del pensamiento del joven Hegel con el posterior a 1807, el planteo explícito de la esencia de los «tiempos nuevos», se hace plenamente autorreflexivo sólo en el Hegel de la madurez. Todavía no hay propiamente, en los escritos previos al período de Jena, como parece afirmar Habermas, la tesis de que la modernidad filosófica comienza con el descubrimiento del sujeto-razón<sup>13</sup>. Y

<sup>11</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 41.

<sup>12</sup> G. W. F. HEGEL, *Werke* (Frankfurt am Main, 1971), t. I, p. 41.

<sup>13</sup> Un poco más cercana a esta tesis es el artículo de Jena, «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systeme der Philosophie» (1801), en *Werke*, t. II, pp. 9-140.

la superación de las divisiones es vista en perspectiva religioso-política, más que teórica especulativa. Dice Habermas: «Hegel opera en sus primeros escritos con la fuerza reconciliadora de una razón, que no es posible hacer derivar sin más de la subjetividad»<sup>14</sup>.

Esta afirmación se aplica más a la etapa madura del pensamiento hegeliano, en el cual de hecho todos los elementos «fundadores» de la modernidad comienzan obrando una fractura. Pero el verdadero destino de estas separaciones es llega a una reconciliación y unificación a través de una razón que lo engloba y lo interrelaciona todo. Es preciso reconocer que en su análisis de los textos juveniles de Hegel, Habermas fuerza un poco la argumentación a fin de destacar los adelantos de su propia concepción comunicativa de la razón:

«Hegel moviliza contra las encarnaciones autoritarias de la razón centrada en el sujeto el poder unificador de una intersubjetividad que se presenta bajo los rótulos de “amor”, y de “vida”. El puesto de la relación reflexiva entre sujeto y objeto queda ocupado por una mediación comunicativa, en sentido lato, de los sujetos entre sí»<sup>15</sup>.

Sin embargo, según Habermas, estos gérmenes que en la filosofía juvenil de Hegel podían haber derivado hacia un aflorar de la razón comunicativa, no alcanzaron su pleno desarrollo. Para superar la fragmentación de los aspectos particulares del mundo de la vida, Hegel debió recurrir a la reunificación de la razón con la vida del absoluto, es decir, derivar su «intuición» primera a una restauración de la metafísica<sup>16</sup>.

Es comprensible que Habermas, siguiendo una tendencia abierta por *El joven Hegel* de G. Lukács<sup>17</sup>, busque en las obras anteriores a la *Fenomenología del espíritu* gérmenes de ideas prometedoras luego perdidas con la construcción del sistema «definitivo». La realidad histórica pone en evidencia, sin embargo, que la unificación a que tendía el joven Hegel era de carácter religioso-político, y que en ella no había lugar para una verdadera razón comunicativa en el sentido tomado por Habermas. Lo que ha hecho el Hegel de la madurez es llevar adelante su diagnóstico de las difracciones de la conciencia moderna, ofreciendo la perspectiva de un idealismo del primado de la razón: una razón, es verdad, que intentaba superar el encierro en la subjetividad egocéntrica.

<sup>14</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 42.

<sup>15</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 45.

<sup>16</sup> Sin embargo, esa restauración no debe ser entendida todavía como reconciliación de la fe con la filosofía especulativa. «Ahora bien, la época moderna había cobrado conciencia de sí a través de una reflexión que prohibía todo recurso sistemático a tales ejemplaridades del pasado. La oposición entre fe y saber, como podía verse en la disputa entre Jacobi y Kant, y en la reacción de Fichte, había quedado trasladada a la filosofía misma» (*Ibid.*, p. 46).

<sup>17</sup> Cfr. G. LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas del capitalismo* (Barcelona & México: Grijalbo, 1972). Como veremos, la presencia de Lukács explica algunas tomas de posición de Habermas respecto a las tendencias irracionalistas.



Todo esto nos interesa para seguir el hilo conductor de la interpretación que Habermas da de la modernidad. El ve en el joven Hegel la promesa de una nueva racionalidad «comunicativa», comprometida y arruinada por un paso a la racionalidad metafísica, que encuentra su expresión mayor en la *Lógica*. De modo que Hegel sería la muestra de la primacía de la razón en la filosofía moderna. Esta primacía se había iniciado con Descartes y había tenido un desarrollo nuevo en Kant. Para ambos el mundo externo, si bien «ordenado» racionalmente era ajeno al mundo interno del sujeto. Esto no estaba plenamente reconciliado con el mundo de la vida cultural y social. Habermas da a entender que, para comprender el espíritu de la razón moderna, hay que volver a Kant después de haber pasado por Hegel, es decir, liberar a Kant de su dualismo y despojar a Hegel del elemento metafísico. Eso daría lugar a una nueva concepción de la razón que en lugar de estar anclada en el sujeto, como en los tiempos de la modernidad, se abra a la comunicación intersubjetiva:

«El Absoluto no es concebido ni como substancia ni como sujeto, sino sólo como el proceso mediador de la autorrelación que se produce a sí misma exenta de toda condición. Esta figura de pensamiento, peculiar a la filosofía de Hegel, utiliza los medios de la filosofía del sujeto con la finalidad de superar la razón centrada en el sujeto. Con esta figura de pensamiento puede el Hegel maduro dejar convicta a la modernidad de sus deficiencias, sin recurrir a *otra* cosa que al principio de subjetividad que le es inmanente»<sup>18</sup>.

Es decir, el Hegel de la madurez pretende presentar una vía superadora de los límites de la modernidad. Pero no alcanza a hacerlo porque eleva a caracteres metafísicos absolutos el presupuesto de la subjetividad. Esto hace que la razón de Hegel sea «víctima» y artífice a la vez de la «dialéctica de la ilustración»: mientras por un lado la Ilustración denuncia la liberación producida por la razón, por otro transforma y erige a la misma razón como sujeto de dominio<sup>19</sup>.

Aunque no compartimos esta visión de la filosofía de Hegel, comprobamos efectivamente que en el concepto hegeliano del Estado puede verse una cierta ejemplificación —con algunos reparos desde luego— de lo que los autores de Frankfurt denominaron «dialéctica de la Ilustración», pues el Estado debería ser la Totalidad en la que la libertad de los sujetos y la necesidad del devenir racional de la historia se hallan unificados. Pues al erigirse en totalidad, reflejo y realización mundana de la Idea, se otorga un *poder* que en principio puede «superar» —que es también suprimir— esas libertades que han dado lugar a su nacimiento.

---

<sup>18</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 49.

<sup>19</sup> «La dialéctica de la Ilustración, alcanzando su objetivo, ha consumido aquel impulso de crítica de la época, que fue el que empezó poniéndola en marcha. Este resultado negativo se muestra de forma aún más clara en la construcción de la "superación" de la sociedad civil en el Estado» (*El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 52-53)

Según Habermas, Hegel ha acertado en el diagnóstico de que la razón moderna nace bajo el signo del desasosiego y de la inquietud<sup>20</sup>. Pero permanece encadenado a la concepción de la razón «centrada en el sujeto», endiosándola en el plano especulativo y en el plano político. De este modo la razón moderna ha mostrado su agotamiento, y ha debido pasar a una crisis, cuya única salida es la de la razón comunicativa. Habermas sugiere por tanto que, dejando de lado el edificio metafísico del pensamiento maduro de Hegel, la herencia de la modernidad filosófica —una herencia que es capaz de evitar según él la «dialéctica de la Ilustración»— estriba en la *conversión de la razón especulativa centrada en el sujeto, en razón comunicativa*, basada en la intersubjetividad y en el mundo de la vida (dos conceptos, es oportuno recordar, que son centrales en Husserl).

La contradicción latente en la resolución metafísica de Hegel, la imposibilidad de mantener su unidad monolítica, se ve reflejada en la división que siguió su escuela, entre una derecha y una izquierda, y en la ulterior aparición del pensamiento de Nietzsche. Sintetizando cuanto hemos visto, afirma nuestro autor:

«Hegel abrió el discurso de la modernidad. Introdujo el tema —el cercioramiento crítico de la modernidad— y dio reglas conforme a las cuales hacer variaciones sobre ese tema —la dialéctica de la Ilustración—. Al dar rango filosófico al momento histórico, puso a la vez en contacto lo eterno y lo transitorio, lo intemporal con lo actual, y con ello introdujo una inaudita mudanza en el carácter de la filosofía. Ciertamente que Hegel *quiso* todo menos romper con la tradición filosófica; de esa ruptura sólo se tomaría conciencia en la generación siguiente»<sup>21</sup>.

Llegados a este punto, es importante constatar que Habermas, ya en su reinterpretación de Hegel, no separa el concepto de modernidad del de la Ilustración. Por el contrario, la crisis desencadenada por la dialéctica de la Ilustración está ya implícita en el principio moderno de la subjetividad, es decir, en una interpretación de la razón *todavía* no comunicativa.

«Los partidos que desde los días de los jóvenes hegelianos continúan la competición en torno a la correcta comprensión de la modernidad, convienen en un punto: los procesos de aprendizaje a los que el siglo XVIII dio el nombre de Ilustración llevan aneja un importante dimensión alusiva. Convienen también en que los rasgos autoritarios de la Ilustración caracterizada por unas miras un tanto estrechas tienen su origen en el principio de autoconciencia o de subjetividad»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 58.

<sup>21</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 69.

<sup>22</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 74.

Es decir, una vez más, el descubrimiento moderno de la racionalidad hubiera debido seguir el camino entrevisto por el joven Hegel: reconciliar la razón subjetiva con sus relaciones concretas en el mundo vital de la cultura. Habiéndose anclado en la concepción de una razón centrada en el sujeto, ha terminado haciendo una metafísica de la razón, dando lugar tanto en sus derivaciones de derechas como de izquierda, al lado autoritario de la Ilustración-modernidad:

«Los hegelianos de derechas siguen a Hegel en la convicción de que la substancia del Estado y de la religión bastaría a compensar el desasosiego del mundo burgués, con tal que la subjetividad de la conciencia revolucionaria que crea ese desasosiego cediera ante una cabal comprensión objetiva de la racionalidad de lo existente»<sup>23</sup>.

Por el contrario, la vertiente así llamada de la izquierda hegeliana lleva a sus últimas consecuencias el sentido crítico y cuestionador de la razón frente a las instituciones, e imposibilita la síntesis que había intentado construir en la historia:

«En este sentido la crítica de los hegelianos de izquierdas, vuelta a lo práctico, excitada hasta la revolución, trata de movilizar el potencial históricamente acumulado de la razón, potencial que aún aguarda ser liberado, contra las mutilaciones de la razón, contra la racionalización unilateral del mundo burgués»<sup>24</sup>.

De ese modo, la conciencia filosófica de la modernidad vuelve a presentarse como *conflictiva*, problemática. Hegel había intentado tomar por primera vez conciencia filosófica de la modernidad, y dar respuesta a su inherente inquietud. Había propuesto una absolutización metafísica de la razón que seguía todavía encadenada al principio del sujeto y de la autoconciencia.

Juzgo oportuno, llegado a este punto, hacer algunas observaciones. Es difícil compartir la valoración de los escritos juveniles de Hegel para la problemática que nos interesa, tal como la realiza Habermas. Quien hace una «autorreflexión de la modernidad filosófica» es en realidad el Hegel de la madurez, autor entre otras obras, de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*<sup>25</sup>, obra que no ha de ser subestimada por el hecho de ser un curso académico. En un estudio dedicado a este tema, hemos visto que varios son los aspectos que según Hegel caracterizan los «tiempos nuevos»: la contraposición entre pensar y ser, entre libertad y necesidad, entre bien y mal. Detrás de estas divisiones está la exigencia de la razón dialéctica, que busca a través de la oposición de las formas

<sup>23</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p.75.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke* (Frankfurt am Main, 1971), vol. 18-20.

mundanas y teóricas, una unidad en la vida del Espíritu. El pensamiento de Hegel era que la modernidad debía superar sus gérmenes de división interna, cuyas manifestaciones afloraban en la Ilustración, para llegar a un principio unificador, todo lo cual significaba, en términos históricos, *la entrada en una era nueva*, «posterior» a la moderna<sup>26</sup>. Habermas, que identifica demasiado filosofía moderna con Ilustración, o al menos considera a ésta como un momento interno inseparable del desarrollo de la primera, quiere *llevar a ambas a una nueva etapa*, evitando o amortiguando la dialéctica de la Ilustración: confía en que la modernidad puede ser conservada y llevada a su natural paso progresivo mediante la transfiguración de una razón centrada en el sujeto en un modelo de *razón comunicativa*, que es al mismo tiempo *acción comunicativa*.

Y es aquí donde se inserta la peculiar relación del pensamiento de Habermas con el marxismo, que ha tenido desde luego una significativa evolución. En el punto que es objeto de nuestro estudio, la filosofía de la praxis de K. Marx es vista como la prosecución y la inversión del proyecto de Hegel<sup>27</sup>. Pero por ello mismo genera una nueva dialéctica: en lugar de establecer una razón totalizante, la razón volcada a la praxis, potencia la fuerza de la razón instrumental, que como es sabido, en el pensamiento de Habermas es la contrapartida de la razón comunicativa:

«La filosofía de la praxis, que por buenas razones abandonó esta vía idealista, no puede desembarazarse, empero, del correspondiente problema; ese problema que incluso se agudiza. Pues ¿qué puede oponer a la razón instrumental de una racionalidad con respecto a fines elevada a totalidad social, si, dado su enfoque materialista, no tiene más remedio que entenderse a sí misma como componente y resultado de esa totalidad cosificada —si la coacción que empuja al sujeto a objetivar y a objetivarse penetra hasta lo más íntimo de la razón misma que ejerce la crítica?»<sup>28</sup>.

De este modo se va haciendo manifiesta una tendencia que seguirá el destino de la razón en los tiempos modernos: la inversión de la razón especulativa en la razón de la praxis histórica, y el inevitable acercamiento y confluencia de ésta a la razón instrumental. El positivismo

<sup>26</sup> Cfr. nuestro estudio «Esencia y destino de la modernidad en Hegel»: *Sapientia* 56 (2001) 139-174.

<sup>27</sup> «Ciertamente que la perspectiva del joven Hegel no se ha transformado en absoluto para el joven Marx: es menester romper el hechizo —que el pasado ejerce sobre el presente— sólo en un futuro comunista podrá regir el presente sobre el pasado. Pero lo positivo ya no aparece ahora en forma de algo solidificado y persistente; antes bien, es menester un esfuerzo teórico para descubrir en la persistencia de las mutaciones la positividad de una compulsión repetitiva. Una revolución de las formas de vida ejecutada de forma ajena a *toda conciencia*, es la apariencia que encubre las tendencias a un verdadero movimiento revolucionario» (*El discurso filosófico de la modernidad*, p. 80). Como puede verse, hay una clara influencia de Lukács en toda esta lectura de ambos autores.

<sup>28</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 84.

puede considerarse también, aunque por motivos muy diferentes del marxismo, como una expresión del predominio de la razón instrumental por la conexión que establece entre ciencia y técnica. Poco a poco, en los últimos tramos de los tiempos modernos, las ciencias naturales y las ciencias sociales pasan a ser concreciones de la razón instrumental, dando cumplimiento al aspecto manipulador de la dialéctica de la Ilustración, que en el fondo no es otra cosa que la dialéctica de la modernidad<sup>29</sup>. Aun cuando las fuentes de la racionalidad del positivismo sean distintas de las de la línea que va de Descartes a Kant y de éste a Hegel, la expansión de la tecnociencia en las últimas décadas ha acentuado la crisis ya apuntada por la naciente modernidad.

El mundo moderno se debate así en una dialéctica, de la que es necesario tomar conciencia, entre la razón autorreflexiva y la razón instrumental, entre la búsqueda de la fundamentación de «verdades últimas» y el primado de la utilidad. La salida no puede consistir, según Habermas, en un abandono de la racionalidad moderna, sino en un paso a la primacía de la acción comunicativa, que implica un nuevo modo de entender la racionalidad. A través de estos análisis, Habermas va acercándose, casi insensiblemente, a la puesta en juego del concepto weberiano de racionalización<sup>30</sup>, como examinaremos a su tiempo.

En síntesis, el primado de la razón —de una razón «centrada en el sujeto» que no puede dejar de transformarse en algo objetivador y *reificante*—, sería el hilo conductor, según Habermas, del drama de la modernidad, a la que no hay que abandonar sino perfeccionar. El pensamiento de Hegel —del Hegel maduro, según nuestra interpretación, más que del joven Hegel, como propone en cambio la lectura de Habermas—, constituye la toma de conciencia de esta componente de la modernidad, y el preanuncio de las fracturas y fragmentaciones que la mentalidad de la Ilustración produciría en el mundo de la vida. Su respuesta, sin embargo, resulta fallida, y el marxismo, como inversión del hegelismo en términos de filosofía de la praxis, va a confluír, por diversas vías, con el primado de la razón instrumental. Las grandes ausentes, en este diagnóstico de Habermas son las *corrientes modernas empiristas*, y en especial el positivismo formado durante el siglo XIX y continuado en el neopositivismo «lógico» del siglo XX<sup>31</sup>. Ellas han prepara-

---

<sup>29</sup> «Las ciencias modernas han renegado de la pretensión de razón de la tradición filosófica. Con ellas se invierte la relación clásica entre teoría y praxis. Las ciencias de la naturaleza, que generan un saber técnicamente utilizable, se han convertido en la primera fuerza productiva. Pertenecen al plexo funcional de la sociedad moderna. Y en un sentido distinto, lo mismo cabe afirmar también de las ciencias del espíritu» (*Ibid.*, p. 96).

<sup>30</sup> Cfr. M. WEBER, *Soziologie: Weltgeschichtliche Analysen. Politik* (Stuttgart: A. Kröner, 1956), pp. 292-298.

<sup>31</sup> En efecto, no hay en *El discurso* un capítulo dedicado a estas corrientes. Con ellas se confronta en cambio Habermas en *La lógica de las ciencias sociales* (Madrid: Tecnos, 1990). Pero allí pone de relieve la contraposición entre dos tipos de racionalidad, sin involucrar al positivismo en la crisis «postmoderna».

do el terreno para la expansión de la concepción instrumental de la razón.

Habermas se opuso firmemente a la búsqueda de una salida «post-moderna» a través de la tesis del abandono del primado de la racionalidad, tesis que tentó a muchos otros autores. Combatió a este respecto las tendencias por él llamadas «postestructuralistas», que en confluencia con elementos de la filosofía heideggeriana, tuvieron su epicentro en la Francia de las décadas de 1960 y 1970. Propuso en cambio la alternativa de una transformación de la razón moderna, centrada en el sujeto e incapaz de resolver la dialéctica entre teoría y praxis, conocimiento e interés<sup>32</sup>, en una *razón comunicativa*, sustituyendo la teoría crítica de sus maestros por una teoría de la acción comunicativa.

### 3. Nietzsche y el inicio de la postmodernidad

Según la interpretación de Habermas, al fracasar el intento idealista hegeliano de dar a la razón especulativa el poder de unificar la totalidad de la cultura como lo había hecho antes la religión, el mundo moderno siente un vacío. Nietzsche es el autor que toma conciencia de esto, y decide no ya reformar el sentido y el destino de la racionalidad moderna, sino eliminar su hegemonía, sustituyéndola por la vigencia del mito:

«En esta constelación Nietzsche sólo tenía la elección, o bien de someter una vez más a una crítica inmanente la razón centrada en el sujeto —o la de abandonar el programa en conjunto. Nietzsche se resuelve por esta segunda alternativa, renuncia a una nueva revisión del concepto de razón y *licencia* a la dialéctica de la Ilustración»<sup>33</sup>.

Como observará el lector, esta visión supone que el intento hegeliano de erigir una razón omniabarcadora en la historia en lugar de ser una superación de la dialéctica de la Ilustración, era un producto más de la misma. Era preciso abandonar por completo el concepto moderno e ilustrado de subjetividad racional. En Nietzsche por lo tanto «la modernidad pierde su posición de privilegio»<sup>34</sup>.

Después de haber descrito los antecedentes románticos de esta recuperación del mito presocrático<sup>35</sup>, Habermas debe explicar por qué y en qué sentido Nietzsche se separa también de este contexto romántico.

<sup>32</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés* (Madrid: Taurus, 1986).

<sup>33</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 112.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 113. Véase nuestro estudio «Modernidad e Ilustración en los primeros escritos de Nietzsche»: *Sapientia* 56 (2001) 445-480.

<sup>35</sup> «Nietzsche no es pues original en su consideración dionisiaca de la historia. Su tesis histórica acerca del origen del coro de la tragedia griega a partir del antiguo culto de Dionisos cobra su aguijón de crítica a la modernidad a partir de un contexto que estaba ya bien formado en el primer romanticismo. Tanto más urge entonces explicar por qué Nietzsche se distancia de este trasfondo romántico» (*El discurso filosófico de la modernidad*, p. 119).

Y el motivo es hallado en el violento rechazo del acercamiento que habían hecho los primeros románticos entre los mitos antiguos y el cristianismo:

«El Nietzsche maduro se da cuenta de que Wagner, en quien a su juicio “se resume” la modernidad, compartía con los románticos la perspectiva de una consumación y plenitud “aún pendiente” de la Edad moderna. Es precisamente Wagner quien lleva a Nietzsche al “desengaño acerca de todo lo que a nosotros los modernos nos queda para entusiasrnos”»<sup>36</sup>.

Por lo tanto Nietzsche abandona los residuos del primado del intelecto, de la razón o de la moral, que todavía permanecían ocultos en algunos representantes del romanticismo, y opta por un arte y una visión de la vida que hace hincapié en un impulso vital que descoloca al sujeto racional de su centralidad. Lo que Habermas no tiene suficientemente en cuenta es que Nietzsche entiende permanecer fiel a una determinada línea de la Ilustración (Voltaire, Helvecio, d’Alembert, Diderot, y en general la vertiente neopieciúrea), lo que sería en cierto modo un signo de la no identidad entre la modernidad (rechazada) y la Ilustración (radicalizada). La carencia de esa diferenciación hace decir a nuestro autor:

«Con Nietzsche la crítica de la modernidad renuncia por primera vez a mantener su contenido emancipatorio. La razón centrada en el sujeto queda ahora confrontada con lo absolutamente otro de la razón [...] la vía para escapar de la modernidad ha de consistir en “rasgar el principio de individuación”»<sup>37</sup>.

Es cierto sin embargo que Nietzsche hace más explícito que cualquiera de los autores que lo precedieron el ataque a la centralidad del sujeto humano autorreflexivo<sup>38</sup>, y con ello también se constituye en el primer filósofo que abandona definitivamente el sueño de una razón autoregulatoria y reguladora del mundo. Como observamos, Habermas que en definitiva da un viraje —dentro del contexto de la Escuela de Frankfurt— a favor de una fidelidad más franca a la Ilustración, que él identifica con la modernidad filosófica *tout court*, pasa por alto el hecho de que Nietzsche proviene en parte también de fuentes ilustradas,

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>37</sup> *Ibid.* Esta explicación tiene en cuenta la influencia de Schopenhauer, pero no el intento de radicalización de la Ilustración operado por Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano*.

<sup>38</sup> «La teoría de una voluntad de poder que se cumple en todo acontecer, ofrece el marco en que Nietzsche explica cómo surgen las ficciones de un mundo del ente y de lo bueno, así como la apariencia de identidad de los sujetos cognoscentes y que actúan moralmente, cómo la metafísica, la ciencia y el ideal ascético llegan a dominar, y finalmente: cómo la razón centrada en el sujeto debe todo este inventario a una fatal inversión masoquista acontecida en lo más íntimo de la voluntad de poder. La dominación nihilista de la razón centrada en el sujeto es concebida como resultado y expresión de una perversión de la voluntad de poder» (*El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 123-124).

las cuales son algo más que un episodio intermedio en el devenir de su pensamiento. En él la voluntad de inmanencia y la radicalización de la abolición de lo metafísico, lleva a la opción por una fuente no racional de la vida, y consiguientemente arrasa también la primacía del sujeto autorreflexivo<sup>39</sup>.

De todos modos, estamos de acuerdo con el hilo conductor fundamental de la investigación de Habermas. Nietzsche es de hecho un declarado «antimoderno». La visión de Habermas es desde luego diferente a la presentada por Lukács en su obra *Die Zerstörung der Vernunft*<sup>40</sup>, en la cual se presentaba, de manera altamente discutible, una lucha entre filosofías «racionalistas» (cuyo heredero hubiera debido ser el marxismo) y filosofías irracionalistas. Nietzsche era ubicado en este último grupo, y no sin motivo, pero Lukács no había precisado, como lo hace en cambio Habermas, el alcance de su ruptura con el primado del sujeto, y en qué medida (como observamos nosotros) su postura es *a la vez* antimoderna y radicalizadora de una corriente de la Ilustración. Puede decirse que en Nietzsche la modernidad se critica a sí misma, o mejor que la más lúcida conciencia de la línea de orientación iluminista que él elige le sirve de ariete para la de-construcción de la modernidad filosófica.

Ahora bien, con mucha perspicacia, Habermas establece aquí un puente de continuidad con la filosofía de un autor decisivo en el siglo XX: Martin Heidegger. El punto es delicado, pues encontrar en Heidegger temas y lugares en los que ataca y «supera» los planteos cartesianos o incluso las interpretaciones neoidealistas de Kant, no es muy difícil. Basta mirar por otra parte a su distanciamiento respecto de la fenomenología de Husserl y de su teoría de la reducción trascendental. Sin embargo su relación con Nietzsche tiene matices nuevos y el impacto de su lectura coincide aproximadamente con los años 1935-1937<sup>41</sup>. En su famoso curso, Heidegger interpreta el pensamiento de Nietzsche como el punto de la consumación de la historia de la metafísica occidental, en su aspecto de explicitación de la voluntad del ente<sup>42</sup>. Consecuencia de ello sería por una parte la manifestación del nihilismo y por otra el nuevo horizonte abierto por la manifestación del ser.

---

<sup>39</sup> Es lo que hemos puesto en evidencia en nuestro artículo «Modernidad e Ilustración en los primeros escritos de Nietzsche», cit.

<sup>40</sup> Cfr. G. LUKÁCS, *El asalto a la razón* (Barcelona: Grijalbo, 1971).

<sup>41</sup> La versión francesa del *Nietzsche* de Heidegger, a cargo de P. Klossowski apareció en 1971 (Paris, Gallimard), diez años más tarde de la primera edición alemana.

<sup>42</sup> «Ahora es el Ser el que se ha retraído del ente y el que anuncia su indefinida llegada haciendo sentir su ausencia y mediante el creciente dolor de la privación. El pensamiento dedicado a seguir los vericuetos de ese olvido del ser que pende como un destino sobre la filosofía occidental tiene una función catalizadora. El pensamiento que, al tiempo que brota de la metafísica, se remonta hacia atrás para preguntar por los orígenes de ésta y dentro de sus límites, ya no comparte la confianza en sí misma de una razón que exige terminantemente autonomía» (*El discurso filosófico de la modernidad*, p. 128).



Cualquiera fuere la interpretación a que pudiera dar lugar el pensamiento de Heidegger, está fuera de discusión que ataca el primado moderno de la razón, y da un golpe significativo a la centralidad del sujeto autoconsciente. Cuando apareció *Sein und Zeit*, no se había tomado plena conciencia en los ambientes filosóficos de su significado más profundo a este respecto<sup>43</sup>. Desde la década de 1960, el impacto de la difusión del pensamiento de Nietzsche y la recepción más plena del mensaje heideggeriano en los ambientes europeos, académicos y no académicos, facilitaron y aceleraron el paso a una «superación de la modernidad».

Heidegger había hecho suya la crítica y el desplazamiento de lo que luego se llamó «logocentrismo», y de la centralidad anexa del sujeto expresada en el *cogito*, atacado por Heidegger con una intención oblicua hacia su versión husserliana. En su lugar coloca una «historia del ser». El hombre es el lugar en el que el sentido del ser se manifiesta y se oculta. Lo que los autores de Frankfurt denominaban la «razón instrumental», aunque inspirado más inmediatamente en Max Weber, no está tan lejos de lo que Heidegger aborda bajo el nombre de «técnica» (*das Gestell*), y es un modo por el que el ser y su verdad se ocultan. La manifestación plena del ser —que nunca llega a su acabamiento puesto que está ligada a la temporalidad— no ha de esperarse de una reforma de la razón, con la consiguiente reubicación del valor de la razón científica, sino de una presencia poética del ser en el «decir» de lo inefable<sup>44</sup>:

«Pero en esta tentativa —dice Habermas— se ve envuelto en el mismo dilema que Nietzsche: la teoría del poder no puede satisfacer la exigencia de objetividad científica y cumplir al mismo tiempo el programa de una crítica total y por tanto autorreferencial de la razón, que como tal tiene que acabar afectando también a la verdad de los enunciados científicos»<sup>45</sup>.

Este tema, o sea, la identificación de un hilo conductor entre Nietzsche y Heidegger, es ahondado en el capítulo expresamente dedicado a este último autor. Sabido es que en la escuela de Frankfurt la figura de Nietzsche es casi siempre «evitada» —no propiamente atacada— por la mayoría de sus representantes, y que fue Adorno el que más directamente mostró su antagonismo con respecto a Heidegger<sup>46</sup> (en lo que difiere notoriamente de Marcuse)<sup>47</sup>. Habermas, que ha abandonado

<sup>43</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 11a ed. (Tübingen: M. Niemeyer, 1967) pp. 24-27. Los primeros lectores e intérpretes de la obra repararon más bien en sus aspectos de filosofía de la existencia.

<sup>44</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen, Neske, 1959).

<sup>45</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 134.

<sup>46</sup> Cfr. especialmente TH. W. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit*, en *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), vol. VI.

<sup>47</sup> «Sospecho que entre los actuales lectores de Marcuse, habría muy pocos que si se encontraran en ese libro [*Ontología de Hegel*] con la última frase de la introducción, no se quedarían del todo perplejos: "Lo que este trabajo aporta al desarrollo y clarificación de los problemas lo

gran parte de las tesis de su maestro Adorno, conserva sin embargo su postura crítica respecto a Heidegger.

La tesis sostenida por Habermas es que Heidegger había atado intrínsecamente el destino de la racionalidad moderna al destino de la metafísica occidental, más precisamente, de la onto-teología tradicional. Y que al concebir la caída o el agotamiento de la metafísica como onto-teología, había destruido al mismo tiempo toda ulterior posibilidad de dar una nueva repuesta al problema de un nuevo tipo de racionalidad, la racionalidad ya no centrada en el sujeto sino abierta a la comunicatividad. Habermas reclama en cambio que, una vez superada la etapa metafísica de la filosofía, pueda restablecerse ese nuevo modelo de razón comunicativa. En Heidegger el sujeto racional del *cogito* o del *Ich denke* de Kant, es correlativo al imperio de la razón científico-técnica<sup>48</sup>, que oculta la verdad del ser:

«Heidegger puede someter la razón moderna a una destrucción tan radical, que ya no distingue entre los contenidos universales del humanismo, de la Ilustración e incluso del positivismo, de un lado, y las ideas de autoafirmación particularista anejas al racismo y al nacionalismo, o a tipologías regresivas al estilo de Spengler y de Jünger, de otro. Lo mismo si las ideas son modernas aparecen en nombre de la razón, el prisma de la comprensión moderna del ser descompone todas las orientaciones normativas en pretensiones de poder de una subjetividad empeñada en su propia autopotenciación»<sup>49</sup>.

El mensaje de Heidegger en torno al ser, de esta manera, da un giro a la metafísica occidental en cuanto meditación sobre el ente, en su doble vertiente de *perceptio* y de *appetitus* (tema que se remonta, como es sabido a Leibniz)<sup>50</sup>. La razón es ahora considerada como un derivado de una verdad más profunda: la que emana del ser. Para ello, el ideal racional y científico de la modernidad, intrínsecamente unido al sujeto en cuanto voluntad de saber y voluntad de dominio, pasan a ser episodios transitorios de una historia del ser más abarcadora.

En adelante no ha de buscarse una autocrítica y perfeccionamiento del sentido de la razón, sino una «superación» de la misma en el decir poético. La situación se halla así en una situación ambigua. Pues por una parte la radicalización heideggeriana, tras las huellas de Nietzsche descalifica la metafísica tradicional «occidental», y toda la historia del pensamiento, de Platón a Kant y a Hegel, es vista como un inicio del olvido del ser. Por otra parte el protagonista de la nueva manifestación es el *ser* en su *alétheia*, por lo que se deja entreabierto una nueva posibi-

---

debe al trabajo filosófico de Martin Heidegger» (J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 228).

<sup>48</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 89-101.

<sup>49</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 166.

<sup>50</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part [Holzwege]* (Paris: Gallimard, 1987), p. 285.

lidad (un tanto ambigua) de acceso a lo metafísico, aunque con un lenguaje distinto.

Según Habermas, Heidegger tiene razón en considerar la metafísica como cosa del pasado, pero no queda satisfecho con el modo en que lo hace. Le reprocha fundamentalmente dos cosas: una es la de haber unido demasiado estrechamente el destino de la vieja metafísica con la concepción moderna de la racionalidad (el concepto clave al respecto es el de *subiectum*); la otra es la pretensión de reanudar un cierto «discurso» sobre el ser, aun después de haber socavado los cimientos de la metafísica clásica. Es por ello que el pensamiento de Heidegger se desentiende del desafío de una nueva racionalidad, y se aleja de los planteos relacionados con las ciencias:

«De la última filosofía de Heidegger se sigue como segunda consecuencia la independencia de la crítica a la modernidad respecto de todo análisis científico. El "pensamiento esencial" se niega a entrar en toda cuestión empírica y normativa que pueda elaborarse con medios históricos y científicos, o que en general pueda tratarse en forma argumentativa. Tanto más libremente pueden entonces moverse las abstractas intuiciones de esencia en el no aclarado horizonte de prejuicios de la crítica burguesa de la cultura»<sup>51</sup>.

En otras palabras, el lenguaje de Heidegger sobre el ser y sobre la «diferencia ontológica» respecto del ente, evade los desafíos nuevos de la sociedad y de su relación con las ciencias, y resulta insuficiente para la solución coherente de los problemas que la situación histórica actual impone. Es necesario que los frutos de una nueva racionalidad —que ha pasado por la experiencia de las ciencias y de la técnica—, sean asumidos en una nueva autocrítica de la razón moderna. Esto sería dar una respuesta a la «dialéctica de la Ilustración», sin evadir su problemática.

#### 4. El momento «postestructuralista»

Después de haber señalado los hitos de Nietzsche y de Heidegger en el proceso de la crisis del racionalismo moderno, Habermas se concentra en el impacto que esas ideas tuvieron en el medio francés posterior a la década de 1950. Por una interesante paradoja, Habermas toma tal vez inadvertidamente el puesto de la tradición alemana del pensamiento, especialmente la línea que va de Kant a Husserl, pasando por el idealismo, y la contrapone al contexto filosófico francés en el que tanto Nietzsche como Heidegger habían tenido una recepción y una resonancia que en cierto modo hacía olvidar su matriz cultural originaria. La tesis sostenida por Habermas es, desde luego, un rechazo de todo este giro, y la propuesta de un nuevo racionalismo, mejor dicho, de una

---

<sup>51</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 179.

renovación de la racionalidad moderna sobre el hilo conductor de la comunicatividad. Selecciona para ello algunas de las figuras más representativas de lo que él llama el «postestructuralismo». Antes de pasar a su análisis quisiéramos aclarar que en la década de 1960 en París se había asentado la influencia, ciertamente genérica e imprecisa, del estructuralismo lingüístico. El motivo o la ocasión para ello fue la resonancia de la obra de C. Lévi-Strauss. Pero es bueno recordar que aunque en las obras de Deleuze, Foucault, Derrida, hay huellas de una cierta influencia de la susodicha vertiente, ninguno de ellos, ni siquiera Lacan o Althusser, se reconocía como «estructuralista»<sup>52</sup>. De todos modos el tema del lenguaje pasó a primer plano y contribuyó notablemente al cuestionamiento de la hegemonía de la racionalidad en sentido moderno. Es a ese contexto que se suma la creciente influencia de Heidegger y de Nietzsche, que incorporados fuera del ambiente alemán originario, son leídos de un modo diferente. Es significativo que un descendiente de la escuela de Frankfurt sea quien detecte ese giro, y tome distancia respecto de él. En Derrida, por ejemplo, Habermas detecta un hilo de continuidad con la postura de Heidegger, especialmente con algunas tesis de la *Carta sobre el humanismo*, pero al mismo tiempo ve una radicalización de la de-construcción del sujeto humano:

«Heidegger se contenta con peraltar globalmente el lenguaje como “casa del ser”; pese a la privilegiada posición que le atribuye, nunca estudió sistemáticamente el lenguaje. De aquí parte Derrida. Un clima científico determinado por el estructuralismo de Saussure le anima a servirse de la lingüística para fines de la crítica a la metafísica. De este modo Derrida puede efectuar también en términos metodológicos, el paso de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, procurándose con la *Gramatología* un campo de investigación para análisis que en el nivel de la historia del ser, no podía ya haberlos para Heidegger»<sup>53</sup>.

Una de las tesis centrales de la *Grammatologie*, la del «primado» de la escritura sobre la palabra hablada, implica algo más que el estructuralismo lingüístico (al que en parte también critica), y la manera con que articula su discurso Derrida supone ya no solamente el abandono de la metafísica, sino también la *negación del primado del lógos*,<sup>54</sup> tesis que ya se encontraba enunciada en la obra anterior *La voix et le phénomène*<sup>55</sup>:

<sup>52</sup> Véase el interesante testimonio de M. Foucault en la entrevista «Estructuralismo y post-estructuralismo», publicada en *Estética, ética y hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 1999), pp. 307-324.

<sup>53</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 199.

<sup>54</sup> «Or le logos ne peut être infini et présent à soi, il ne peut se produire comme auto-affectation, qu'à travers la voix: orde de signifiant par lequel le sujet sort de soi en soi, n'emprunte pas hors de lui le signifiant qu'il émet et qui l'affect en même temps» (J. DERRIDA, *De la grammatologie* [Paris: Minuit, 1967], p.146).

<sup>55</sup> Cfr. J. DERRIDA, *La voix et le phénomène* (Paris: PUF, 1967).

«Como el logos, según veremos, es siempre inmanente a la palabra hablada, Derrida se propone atacar el logocentrismo de Occidente en su forma de fonocentrismo»<sup>56</sup>.

Habermas explica con cierto detalle las crítica de Derrida a la lógica de la *presencia*, que llevaría implícita un presupuesto metafísico, y una postura logocéntrica, y pone de relieve el papel central de la *diferencia* (el juego entre *différence* y *différance*)<sup>57</sup>, todos temas que implican una traslación de gérmenes puestos por el pensar de Heidegger en un contexto totalmente diferente. Ataca luego el carácter «subversivo» de la de-construcción de Derrida haciendo notar su cuota de influencia «rabínica», en torno al tema de la Tora<sup>58</sup>.

En la presentación y crítica de las ideas de Derrida, Habermas apunta a dos temas que se van repitiendo y de los cuales él acepta uno para rechazar el otro: el primado de la metafísica ha ya caducado, y en eso Habermas está plenamente de acuerdo, aunque por motivos diferentes a los de Derrida: este parte de una ataque a la ontología de la presencia, tal como se daba todavía, de distinta manera, en Husserl y en Heidegger. Pero lo que que Habermas considera inaceptable por la componente disolvente que lleva implícita, es el rechazo del *logos*, el abandono no sólo del modo moderno de racionalidad centrada en el sujeto, sino de todo primado de la racionalidad:

«Derrida llama a su procedimiento “deconstrucción”, porque tiene por fin desmontar los armazones ontológicos que la filosofía ha levantado en el curso de esa historia de la razón centrada en el sujeto»<sup>59</sup>.

Otro autor muy tenido en cuenta por Habermas en todo este giro, como exponente de la instancia «postmoderna» es Michel Foucault. También en éste hay un ataque a la concepción moderna de la razón centrada en el sujeto, y hay una evidente presencia de motivos nietzscheanos. Los estudios de Foucault sobre la locura tienen algo más que una intención de hacer una historia o genealogía de las ciencias. Quieren detectar un primado unilateral de la razón en el modo de interpretar la vida:

<sup>56</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 200.

<sup>57</sup> Cfr. J. DERRIDA, *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989); e ID. *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 1989), pp. 37-62.

<sup>58</sup> «Pero la retórica que en Heidegger sirve a la ejercitación en el *fatum* del Ser da pábulo en Derrida a una actitud distinta, a una actitud subversiva. Derrida se halla más cerca del deseo anarquista de hacer saltar el continuo de la historia, que del mandato autoritario de plegarse al destino. Esta actitud contraria puede que provenga de que Derrida, pese a todos sus desmentidos, permanece próximo a la mística judía. No quiere saltar en términos de un nuevo paganismo por detrás de los inicios del monoteísmo, por detrás del concepto de una tradición que se atiene a las huellas de la escritura divina perdida y que se reproduce por medio de una exégesis herética de las escrituras» (*El discurso filosófico de la modernidad*, p. 220).

<sup>59</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 229.

«Lo que eleva este libro [=Historia de la locura en la época clásica] por encima de los estudios planteados en términos de historia de la cultura, que suelen ser típicos del historiador de la ciencia, es un interés filosófico por la locura como fenómeno complementario de la razón: la razón convertida en monológica mantiene a distancia la locura para poder apoderarse de ella sin peligro alguno como de un objeto purgado de todo elemento de subjetividad racional»<sup>62</sup>.

También en Foucault hay no sólo el supuesto de la desaparición de la metafísica —problema que ni siquiera se plantea—, sino también (en las páginas famosas de *Las palabras y las cosas*) la afirmación de que el humanismo es una edad superada; se proclama la muerte del hombre<sup>61</sup>, y se insinúa la sospecha nietzscheana de que la razón, bajo la máscara de una búsqueda desinteresada de la verdad, oculta una sorda tendencia al poder:

«Las ciencias humanas sólo le interesan desde el principio como medios que en la modernidad refuerzan e impulsan el inquietante proceso de esta socialización, es decir, de la erección de relaciones de poder en el seno de interacciones concretas, mediada por el cuerpo»<sup>62</sup>.

La dialéctica immanente en las palabras y las cosas consiste en que un proceso estructurado de clasificación y de exploración de la realidad, se vuelve en contra de la primacía del hombre mismo. El lenguaje, surgido de «estructuras» sin sujeto, transforma al sujeto mismo en un episodio transitorio de sus manifestaciones. Y el esfuerzo de la razón, que obedece en último término a la necesidad intrínseca del lenguaje, manifiesta una voluntad de dominio que se revierte sobre el hombre mismo:

«Con esto hemos tocado otro tema que Foucault perseguirá con intensidad creciente: la conexión constitutiva de las ciencias humanas con las prácticas de aislamiento vigilante; el nacimiento de la institución psiquiátrica, de la clínica en general, constituye un buen ejemplo de una forma de disciplina que Foucault describirá más tarde, *tout court*, como moderna tecnología de la dominación. El arquetipo de la institución cerrada que Foucault descubre primero en el mundo del asilo reconvertido en clínica retorna en las figuras de la fábrica, de la prisión, del cuartel, de la escuela y del colegio militar»<sup>63</sup>.

El mismo Foucault, en entrevistas publicadas hacia el fin de su vida, ha mostrado una evolución de su pensamiento que, desde una declaración de la muerte del hombre para a una recuperación de la sabiduría pagana del «cuidado de sí»<sup>64</sup>. Es cierto sin embargo que la tesis (de ori-

<sup>62</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 286.

<sup>61</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *Le parole e le cose: Un'archeologia delle scienze umane* (Milano: Rizzoli, 1978), p. 368.

<sup>62</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 291.

<sup>63</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 293.

<sup>64</sup> Cfr. M. FOUCAULT, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en *Estética, ética y hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 1999), pp. 417-430.

gen baconiano, pero que Foucault traslada a una mentalidad nietzscheana) que afirma que *el saber es poder*, es una constante en su pensamiento<sup>65</sup>. Y no son sólo las ciencias tanto naturales como humanas las que obedecen a esta dinámica del poder. Hay en general en la sociedad múltiples formas en las que se van estructurando las formas de poder, tanto en lo grande como en lo «microfísico», y que condicionan los endebles o ilusorios deseos de la libertad. La autonomía del sujeto, basada en su racionalidad, se ve puesta en jaque por la misma genealogía del saber. Y una de sus expresiones es la declarada caducidad de la conciencia histórica moderna. Aunque Foucault reclama a su manera el título de historiador, historiador de las formas de poder<sup>66</sup>, su filosofía de fondo coincide en este punto con el cuestionamiento nietzscheano de la historia como un desarrollo dotado de un sentido racional:

«Los conceptos básicos de la filosofía del sujeto no sólo dominan el tipo de acceso al ámbito objetal, sino también la historia misma. De ahí que Foucault quiera sobre todo poner fin a esa historiografía globalizante que, en el fondo, concibe la historia como una macrociencia. La historia en singular, la historia concebida como un todo, ha de ser disuelta de nuevo, mas no en una pluralidad de historias narrativas, sino en un pluralismo de islas de discurso, que sin ley ni orden emergen para volver a sumergirse otra vez»<sup>67</sup>.

El tema del poder constituye así en Foucault la contrapartida de las tendencias modernas a la afirmación de un sujeto racional. El lenguaje se abre a la constitución de «sistemas» estructurados, incluidas las lógicas, y a la voluntad de poder, pues él tiende secretamente a clasificar y ordenar las cosas con el fin de dominarlas:

«De este modo la *episteme* moderna viene determinada por la peculiar dinámica de una voluntad de verdad para la que cada frustración sólo representa un acicate para una renovada producción de saber. Pues bien, esta voluntad de verdad se convierte para Foucault en la clave de la interna conexión entre saber y poder»<sup>68</sup>.

A través de una «arqueología del saber», Foucault quiere demostrar, bajo la directa influencia de Nietzsche, que la razón moderna tiene también su origen en el deseo de dominar. Por lo tanto, toda la modernidad queda bajo la sospecha de haber desplegado un majestuoso edificio de ciencia y de racionalidad que ocultan una real sed de poder, de control y de dominio. El diagnóstico de la modernidad afecta desde luego también a las instituciones a la vida socio-cultural.

<sup>65</sup> Cfr. M. FOUCAULT, «Verdad y poder», en *Estrategias del poder* (Barcelona: Paidós, 1999), pp. 41-56.

<sup>66</sup> Véase el diálogo entre M. FOUCAULT y S. HASUNI, «De la arqueología a la dinástica», en M. FOUCAULT, *Estrategias del poder*, pp. 145-158.

<sup>67</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 300-301.

<sup>68</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 315.

La toma de conciencia de este juego maniqueo entre libertad y dominación sería el signo de que ha concluido el «episodio» del humanismo, de la primacía de la racionalidad y del sujeto. Algo análogo podría decirse, como ya hemos visto, del concepto moderno de la historia, que es sustituido por el de «genealogía». Esta sume el papel de un crítica arqueológica de la razón, y no tiene como objetivo reconstruir una secuencia de acontecimientos para desentrañar su sentido, sino más bien desmontar las piezas que constituyen diversas configuraciones del poder a lo largo del tiempo. La idea de discontinuidad se filtra en la serie de los ordenamientos del poder-saber. Observa Habermas:

«De ahí que la genealogía no deba andar a la búsqueda de un origen, sino sacar a la luz los inicios constituyentes de las formaciones de discursos, analizar la pluralidad de genealogías fácticas y disolver la apariencia de identidad, sobre todo la supuesta identidad del sujeto historiador y la de sus contemporáneos»<sup>69</sup>.

Por ese motivo hay en Foucault, y en general en los «postestructuralistas» y «postmodernos» franceses, una eliminación de la idea de la historia como conjunto racionalmente comprensible (según la orientación abierta por Kant y por Hegel), pero también del concepto de hermenéutica como interpretación del pasado histórico según los cánones trazados por Schleiermacher y Dilthey<sup>70</sup>. Su puesto es reemplazado ahora por los juegos y configuraciones diversas que van tomando las relaciones de poder. Esta genealogía, que afirma resueltamente la influencia escondida del poder, filtrado por el lenguaje, en las formas del saber, derriba la primacía de la razón del sujeto, y conmueve hasta la solidez de la antigua y moderna afirmación del hombre:

«Foucault lleva a efecto una neutralización de contenido: des-diferencia la voluntad de saber y la convierte en una voluntad de poder, que sería immanente a todos los discursos, y no sólo a los especializados en la verdad, de forma similar a como a las ciencias humanas les es immanente la específica voluntad de autoavasallamiento del sujeto moderno»<sup>71</sup>.

El fin del antropocentrismo moderno tendría así una íntima conexión con las modernas tecnologías del poder, que naciendo de un substrato inconsciente permite la estructuración de nuevas formas de domi-

<sup>69</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 299.

<sup>70</sup> «Esto explica por qué la segunda "consideración intempestiva" de Nietzsche se convierte en una verdadera mina para Foucault. Pues Nietzsche había sometido ya, con similar intención, el historicismo de su tiempo a una crítica implacable [...] De ahí que la genealogía no deba andar a la búsqueda de un origen, sino sacar a la luz los inicios contingentes de las formaciones de discursos, analizar la pluralidad de las genealogías fácticas y disolver la apariencia de identidad, sobre todo la supuesta identidad del sujeto historiador y la de sus contemporáneos» (*Ibid.*).

<sup>71</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 323.



nio. Habermas sorprende aquí a Foucault en una suerte de *petitio principii*, en cuanto la descripción empírico-genealógica de las relaciones de poder, estaría siempre condicionada por un papel cuasi-transcendental —aunque no racional— de una voluntad de poder<sup>72</sup>.

Creemos que a Foucault no se lo debiera interpretar en base a un trasfondo semi-metafísico o cripto-metafísico que asoma, se lo quiera o no reconocer, en autores como Schopenhauer y Nietzsche. Sin embargo Habermas toca uno de los puntos débiles de este pensamiento. Siendo necesaria esta misma presencia del poder para la construcción de las instituciones sociopolíticas y para el armazón del saber que las acompaña, no se ve por qué el crítico debiera intentar desenmascarar (en nombre de una supuesta verdad o autenticidad) y rechazar esta mecánica oculta del poder en lugar de subordinarse a ella. La intención de identificar y desarticular (o de neutralizar o utilizar en provecho propio) las relaciones de poder en lo grande y en lo pequeño, supone necesariamente una dualidad entre poder y liberación, que es siempre una liberación de la subjetividad.

De todos modos, aquí nos interesa subrayar que Habermas detecta en Foucault la misma crisis del primado del sujeto y de la racionalidad centrada en el sujeto que se había anunciado antes con la tesis heideggeriana de la historia del ser, y con las instancias estructuralistas de Lévi-Strauss o de Lacan. Pero este ataque a la razón subjetiva sólo sirve para sustituirla con una entidad anónima no racional. Con lo cual la instancia crítica de la *Dialéctica de la Ilustración* es desbordada y hasta privada de significado. Las instituciones sociopolíticas modernas no son vistas como un desarrollo corregible, sino privadas de justificación y reducidas a manifestaciones no racionales o pseudoracionales de juegos del poder. Aflora entonces una fundamental ambivalencia y paradoja: la rebelión contra las injerencias del poder, se va asimilando y transformando en una pasiva aceptación de nuevas configuraciones del poder. El mismo saber de las ciencias humanas —que no son ya las *Geisteswissenschaften* de Dilthey o de Husserl— es visto ambiguamente en su doble potencial para desenmascarar las relaciones de poder (en la psiquiatría, en la política, en la educación, etc.) y como un recurso para penar nuevas formas de instrumentación del poder en diversos ámbitos sociales y culturales<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> «Pero esta misma genealogía juega, por otro lado, el papel transcendental de un análisis de tecnologías de poder, cuyo fin es explicar cómo son en general posibles los discursos científicos sobre el hombre. Las relaciones de poder interesan aquí como condiciones de constitución del saber científico» (*El discurso filosófico de la modernidad*, p. 328).

<sup>73</sup> «Dicho en otros términos, el conocimiento es siempre una determinada relación estratégica en la que el hombre está situado. Esta relación estratégica definirá el efecto de conocimiento, y por esto sería totalmente contradictorio imaginar un conocimiento que no fuese por naturaleza necesariamente parcial, oblicuo, de perspectiva. El carácter de perspectiva del conocimiento no deriva de la naturaleza humana, sino siempre de su carácter polémico y estratégico. Se puede hablar del carácter de perspectiva del conocimiento porque hay lucha, y el cono-

La postura de fondo de Habermas es que la rebelión contra la razón tiene un precio muy alto: la razón no puede ser negada ni subordinada a potencias a-rationales. Lo que es posible —y lo que se proyecta como un programa cultural— es corregir la manera moderna de entender la razón, ya sea despojándola de todo resabio metafísico, ya sea transformándola y desplazando su centralidad puesta en el sujeto, ya sea equilibrando su uso instrumental con una vida comunicativa.

### 5. La dialéctica de la Ilustración

Llegado a este punto, el lector habrá concluido que en Habermas existe una propuesta de una reforma de la modernidad a través de un nuevo modo de entender la racionalidad, y al mismo tiempo un rechazo a las propuestas que para abreviar podríamos englobar en el término, hoy ya desgastado, de *postmodernidad*, que sería más exacto discernir como una quiebra del reconocimiento del *logos* en cuanto guía de la vida individual y social. Lo curioso es que en todo este camino hay subyacente la convicción de que modernidad e Ilustración se corresponden, y que por lo tanto con su propuesta de reforma de la racionalidad moderna, Habermas entiende *eo ipso* dar una respuesta a la dialéctica de la Ilustración. Es el momento por lo tanto que volvamos una mirada retrospectiva a los que han sido los maestros más inmediatos de Habermas: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. La obra que sirve como punto de referencia decisivo es, por supuesto la *Dialektik der Aufklärung*. Estudiar el modo como ve Habermas esta obra tiene un doble interés: ante todo el de calibrar mejor cuál es su verdadera relación con la teoría crítica de la escuela de Frankfurt; y luego ayudar a esclarecer un poco más la manera en que nuestro autor interpreta la relación entre modernidad e Ilustración.

La ubicación de un capítulo destinado a la *Dialéctica de la ilustración* en un libro sobre el paso a la postmodernidad<sup>74</sup>, tiene como objeto el de deslindar las diferencias y prevenir cualquier eventual malentendido o confusión entre los autores de Frankfurt y las orientaciones de los autores franceses en torno a los años sesenta, que incorporan como se ha visto una determinada recepción *sui generis* de Nietzsche y de Heidegger. El discernimiento se hacía necesario por la repercusión en los ambientes europeos y americanos<sup>75</sup> de aquellos años, de la obra de Marcuse, autor por el que Habermas nutrió una gran estima.

---

cimiento es el efecto de esta lucha» (M. FOUCAULT, «La verdad y las formas jurídicas», en *Estrategias del poder*, p. 183).

<sup>74</sup> El capítulo en cuestión se titula «Horkheimer y Adorno: El entrelazamiento entre mito e Ilustración» (*El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 135-162).

<sup>75</sup> Habermas se detiene también en la repercusión de Derrida, Foucault y los postestructuralistas en los ambientes norteamericanos (cfr. *ibid.*, pp. 197-254).

De todos modos, el mismo Habermas advierte en el libro que estamos analizando que él toma distancia respecto del famoso texto de Horkheimer y Adorno, y que, por lo tanto, su manera de interpretar la Ilustración, es diversa<sup>76</sup>.

¿Por qué Horkheimer y Adorno tuvieron una visión tan trágica de la Ilustración? Sabido es que la obra pretende ver en la Ilustración un doble movimiento: uno que conduce a la emancipación, y otro que crea nuevos factores de dominio; ambos pretenden al mismo tiempo denunciar el potencial de opresión latente en el destino de la Ilustración, y radicalizar por otra parte el potencial liberador con que nació. La razón ilustrada es una negación de la anterior visión «mitológica», y como tal lleva el sello de su poder emancipador y de su oculta deuda y parentesco con el mito<sup>77</sup>: en tanto libera, en cuanto genera inevitablemente nuevas maneras de dominio:

«La Ilustración —explica Habermas— contradice al mito escapando con ello a su poder. A este contraste, de que tan seguro se siente el pensamiento ilustrado, oponen Horkheimer y Adorno la tesis de una secreta co-implicación entre Ilustración y mito: "ya el mito es Ilustración, y la Ilustración se torna mitología"»<sup>78</sup>.

En *Dialektik der Aufklärung* hay en efecto una referencia muy conocida a Ulises, para sacar como conclusión que ya en su figura está la idea de la «astucia de la razón», que esquivo los peligros y se libera. La racionalidad ilustrada, en apariencia tan lejana de Homero, lleva en sus entrañas esta misma astucia que posibilita inseparablemente la liberación de antiguas formas de esclavitud y nuevas formas de dominio:

«En el proceso histórico-universal de la Ilustración la especie humana se ha alejado, pues, cada vez más de los orígenes, y sin embargo, no se ha liberado de la compulsión mítica a la repetición»<sup>79</sup>.

Observa Habermas que en esta lectura sus maestros están influidos por la tesis de Max Weber en torno al proceso de racionalización del mundo moderno, que conlleva la aparición de nuevas formas de poder

<sup>76</sup> «Según sus propios análisis, nada podían esperar ya de la fuerza liberadora del concepto. Pero llevados de la esperanza de los desesperados, que en Benjamin se torna irónica, no quisieron desistir, empero del trabajo del concepto, que en sus manos se torna pues paradójico. Este estado de ánimo, esta actitud ya no es la nuestra. Sin embargo, bajo el signo de un Nietzsche renovado en términos postestructuralistas se difunden estados de ánimo y actitudes que pueden confundirse con aquellas. Lo que por mi parte pretendo es prevenir tal confusión» (*El discurso filosófico de la modernidad*, p. 135).

<sup>77</sup> «El elemento de aventura de sus empresas no es —económicamente— más que el aspecto irracional de su racionalidad respecto a la forma económica tradicional aún prevaleciente. Esta irracionalidad de la *ratio* se ha depositado en la astucia, en el adecuarse de la razón burguesa a toda irracionalidad que se le oponga como fuerza aun superior» (M. HORKHEIMER & TH. W. ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo*, p. 80). La tesis sobre la relación entre mito e Ilustración ha sido criticada en la obra de S. COCHETTI, *Mythos und «Dialektik der Aufklärung»* (Königstein: A. Hain, 1985).

<sup>78</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 136.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 139.

despersonalizadas<sup>80</sup>. El límite de esta visión es que no se distingue claramente la racionalidad instrumental de la racionalidad comunicativa. En la medida en que se asimila en exceso el proceso de racionalización de la Ilustración con la expansión de la razón instrumental, se abre la vía a esta «dialéctica»: pues la fuerza liberadora de la racionalidad crítico-instrumental se transforma en una generación de nuevas formas de opresión.

De este modo, habría en Horkheimer y Adorno una afirmación de continuidad entre la razón moderna, las ciencias tales como han sido presentadas por el programa positivista, y el aspecto «violento» del dominio ilustrado. El sutil movimiento realizado por Habermas consiste en liberar la racionalidad moderna de su deuda dialéctica con el mito, y en desplazar el lado peyorativo de dicha racionalidad en la razón instrumental. En este movimiento, como hemos visto, la concepción weberiana<sup>81</sup> es integrada a la racionalidad, tal como es concebida en la filosofía moderna, como una de sus partes, que debe ser compensada y contrabalanceada con una nueva concepción de la racionalidad comunicativa, que es al mismo tiempo *acción comunicativa*. Por lo tanto Habermas sacude ese dualismo fatalista que se insinúa en sus maestros mediante la tesis de una reforma de la concepción de racionalidad. Por eso mismo critica el discutible acercamiento entre Kant y Sade<sup>82</sup> del capítulo titulado «Juliette o Ilustración y moral»:

«La argumentación obedece, pues, a un mismo motivo en lo tocante a la ciencia, la moral, el arte: la propia separación de ámbitos culturales, el hundimiento de la razón sustancial que antaño encarnaron la religión y la metafísica, tornan tan impotentes a los momentos aislados de la razón, privados ahora de su conexión recíproca, que éstos entran en regresión y se reducen a una racionalidad al servicio de una autoconservación que se ha vuelto salvaje»<sup>83</sup>.

Habermas se pregunta la razón por la cual sus antiguos maestros aceptaron tal visión, y lo explica a través de la influencia de la crítica marxista a la ideología<sup>84</sup>. Es como si la sospecha de la ideología hubiera

<sup>80</sup> R. BERNSTEIN (*Habermas y la modernidad* [Madrid: Cátedra, 1999], p. 21). atribuye a Lukács un papel mediador en la lectura que los de Frankfurt hicieron de M. Weber.

<sup>81</sup> «Der Fortschritt der gesellschaftlichen Differenzierung und Rationalisierung bedeutet also, wenn auch nicht absolut immer, so im resultat durchaus moralerweise, ein im ganze immer weiteres Distanzieren der durch die rationalen Techniken und Ordnungen praktisch Betroffenen von deren rationalen Basis, die ihnen, im ganzen, verborgener zu sein pflegt wie dem "Wilden", der Sinn der magischen Prozeduren seines Zauberers. Ganz und gar nicht eine Universalisierung des Wissens um die bedingtheiten und Zusammenhänge des Gemeinschaftshandelns bewirkt also dessen Rationalisierung, sondern meist das gerade Gegenteil» (M. WEBER, «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie», en *Soziologie: Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, pp. 149-150).

<sup>82</sup> Cfr. M. HORKHEIMER & Th. W. ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo*, pp. 102 y 144.

<sup>83</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 142.

<sup>84</sup> «La crítica que se inspira en tal sospecha tratará de demostrar que la teoría sospechosa, en los enunciados para los que frontalmente reclama validez, expresa a *tergo* dependencias que no podría confesar sin perder credibilidad. La crítica se convierte en crítica ideológica cuando trata de mostrar que la validez de la teoría no se ha desligado lo bastante del contexto de emer-

sido extendida a la totalidad de la razón moderna e ilustrada. El diagnóstico de Habermas es diferente: la racionalidad moderna es una racionalidad centrada en el sujeto, y es por eso que se ha convertido o al menos ha posibilitado la expansión desproporcionada de la racionalidad instrumental, con toda la carga negativa que ve en ella Weber.

Hasta tanto no se haya sustituido el concepto moderno e ilustrado de racionalidad con un nuevo concepto de racionalidad comunicativa, no podrá evitarse el pesimismo y la rebelión estéril hacia estas nuevas formas de dominio. Aunque es difícil hoy compartir la tesis del nexo entre mito y *Aufklärung* tal como fue propuesta por Horkheimer y Adorno, Habermas concede todavía que tal nexo tiene algo de verdad, pero que la solución está en encontrar vías nuevas para conservar la secularización conquistada y continuar la marcha hacia una sociedad mejor, más libre y más adulta<sup>85</sup>. Es decir, una vez más sustituye sutilmente la dialéctica por la reforma de la Ilustración a través de un nuevo sentido que él quiere dar a la racionalidad. En algún pasaje, incluso, parece atribuir la postura de Horkheimer y Adorno a una cierta influencia, un tanto ambigua, de Nietzsche. Pero esto último, tal vez apoyado en la escucha directa de aquellos, no está suficientemente documentado en los textos, en los cuales se detecta, sobre todo en figuras como Adorno y Marcuse, un sospechoso silencio respecto de Nietzsche<sup>86</sup>.

En este tratamiento de la *Dialektik* aparecen claras las respuestas a las dos preguntas que nos poníamos al inicio. La relación de Habermas con Adorno y Horkheimer es la de quien acepta el diagnóstico de una cierta crisis del ideal de racionalidad de la era moderna. Ya hemos notado que Habermas no reconoce un marco de modernidad filosófica no integralmente reductible a la Ilustración. Modernidad e Ilustración tienen como característica el haber adelantado el avance de la libertad y de una racionalidad centrada en el sujeto proyectándolas a la creación de instituciones sociopolíticas nuevas, y el haber por ello dado lugar a una expansión unilateral de la racionalidad instrumental (lo que Habermas, con un vocabulario weberiano denomina «razón respecto a fines» [*Zweckvernunft*]). No comparte por lo tanto la visión innegablemente velada por el pesimismo, de la Ilustración. Quiere continuar el camino de la racionalidad moderna e ilustrada, haciéndola entrar en una etapa de acción comunicativa<sup>87</sup>. De ese modo, aunque conserva alguna huella

---

gencia, que en la trastienda de la teoría se oculta una impensable mezcla de poder y validez, y que es precisamente tal mezcla a lo que la teoría debe su reputación» (*Ibid.*, p. 145-146).

<sup>85</sup> Tal convicción permanece en escritos más recientes, como por ejemplo en la conferencia de 1995 «La fuerza liberadora de la figuración simbólica: La herejía humanista de Ernst Cassirer y la biblioteca de Warburg», en J. HABERMAS, *Fragmentos filosófico-teológicos* (Madrid: Trotta, 1999), pp. 11-38.

<sup>86</sup> Hay una elíptica alusión al Zarathustra en *Dialéctica del iluminismo*, p. 126.

<sup>87</sup> En su *Teoría de la acción comunicativa* (1981) Habermas basa su distinción entre razón comunicativa y razón instrumental más en vista de las influencias empiristas que en la «razón centrada en el sujeto», aunque ambos aspectos parecen en él como implicados mutuamente: «Si partimos de la utilización no comunicativa de un saber proposicional en acciones teleológicas, estamos tomando una pre-decisión a favor de ese concepto de racionalidad cognoscitivo-ins-

de sus lecturas neomarxistas, renuncia a la dialéctica entre razón y poder, y distancia francamente su postura de los neonietzscheanos franceses. Eso explica también la diversa actitud de Habermas respecto de la relación entre filosofía y ciencias sociales si se compara con la de Foucault y con la del neopositivismo<sup>88</sup>.

En otros términos, la tesis de Horkheimer-Adorno no es ya compartida por Habermas —tal vez nunca lo fue en realidad, al menos plenamente— pero éste se cuida mucho de que no se confunda la postura de la Escuela de Frankfurt con la de autores como G. Bataille<sup>89</sup>, G. Deleuze, F. Lyotard, Derrida, Foucault, Lacan. El entiende, a pesar de todo, llevar adelante la herencia del planteo del tema de la racionalidad y de su relación con la Ilustración, evitando la renuncia o la quiebra de una confianza fundamental en el ideal de racionalidad, tomada en un sentido contrapuesto o al menos complementario a la racionalización weberiana. Llevar adelante la teoría crítica significa para Habermas recuperar el sentido liberador de la razón ilustrada haciéndola converger con la praxis en el concepto de acción comunicativa. Por eso no ha de extrañar que la reciente producción de este autor revele un nuevo acercamiento a la tradición neokantiana<sup>90</sup> y también (aunque no lo manifieste expresamente) a algunas tesis maestras de Husserl<sup>91</sup>, como la de intersubjetividad y de mundo vital, convenientemente depuradas de toda implicación metafísica. La dialecticidad hegeliana, que vuelve tortuosos y oscuros tantos pasajes de Adorno, está ausente, así como está puesto en sordina el elemento vitalista presente en Marcus<sup>92</sup>.

## 6. El paso a una racionalidad «postmetafísica»

La voluntad de Habermas de permanecer fiel al proyecto de la Ilustración, corrigiendo el concepto de racionalidad centrada en el sujeto propio de la modernidad, aparece manifiesta en su resuelta afirmación

---

trumental que a través del empirismo ha dejado una profunda impronta en la autocomprensión de la modernidad. Ese concepto tiene la connotación de una autoafirmación con éxito en el mundo objetivo posibilitada por la capacidad de manipular informadamente y de adaptarse inteligentemente a las condiciones de un entorno contingente. Si partimos, por el contrario, de la utilización comunicativa de saber proposicional en actos de habla, estamos tomando una predecisión a favor de un concepto de la racionalidad más amplio que enlaza con la vieja idea del logos» (*Teoría de la acción comunicativa*, t. I, p. 27).

<sup>88</sup> Cfr. TH. MCCARTHY, «Reflexiones sobre la racionalización en la *Teoría de la acción comunicativa*», en *Habermas y la modernidad*, pp. 277-304.

<sup>89</sup> Habermas se detiene sobre la teoría del erotismo de G. Bataille en un capítulo de *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 255-284.

<sup>90</sup> La obra más clara al respecto es la voluminosa *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (Madrid: Trotta, 2000). Véase también J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso* (Ibi: Id., 2000).

<sup>91</sup> Es notorio el hecho de que, cuando se trata de conceptos tan importantes como el de intersubjetividad (subyacente en el de razón comunicativa) y *Lebenswelt*, tan citado en la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas no haga demasiado explícita su proveniencia de Husserl.

<sup>92</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Eros y civilización* (Buenos Aires, 1968). Cfr. J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 258.

de la entrada en una era «postmetafísica»<sup>93</sup> Este es el presupuesto que recibe no sólo de su escuela de origen, sino también de la asimilación de otras instancias, como la neomarxista<sup>94</sup>, el positivismo (salva su oposición a las corrientes analíticas del siglo XX) y la reelaboración del giro lingüístico en un sentido cercano a K. O. Apel<sup>95</sup>.

La puesta en crisis de la metafísica tiene como punto de referencia obligado la obra de Kant. Pero se ha afianzado en el siglo XX por la influencia creciente de todas aquellas escuelas que aceptan, en un sentido o en otro, la herencia de la Ilustración. Es sin embargo interesante constatar que Habermas sume a todos estos hechos la inserción de los planteos de Heidegger, cuyo pensamiento es comúnmente asociado a la pregunta por el ser, a pesar de que la historia de la filosofía presente numerosos ejemplos de otros modos de abordarla. El discurso de Habermas conduce las cosas como si el nexo entre Heidegger y el giro «postmoderno» fuera una demostración más de lo inútil que resulta la resurrección de cuestiones metafísicas. R. Bernstein ha notado ya que, a pesar de la enemistad de los pensadores de Frankfurt (exceptuado en cierto sentido Marcuse) con Heidegger, hay cierta analogía entre los ataques de los primeros contra la razón instrumental y el tratamiento heideggeriano del tema de la técnica<sup>96</sup>. Pero la ambigüedad con la que Heidegger trata el tema de la metafísica, fue un motivo más para que Adorno, y luego Habermas, consideraran el tema del ser como una instancia definitivamente superada. El anclaje en lo metafísico es visto por Habermas como un anclaje en épocas pasadas, como un llamado a un pensamiento convencional y en el fondo ideológico. Con ello confirma su postura típicamente ilustrada, con un nuevo retorno a temas neokantianos, que se pone en evidencia en obras de envergadura, como *Facticidad y validez*, en muchos de sus planteos morales, jurídicos y políticos<sup>97</sup>. Su misma manera de defender la crítica de las ideologías contra la vertiente hermenéutica de Gadamer<sup>98</sup>, ha ido perdiendo la mordiente dialéctica, y se ha acercado al ideal de la racionalidad, como la búsqueda del diálogo y de la única coerción aceptable: la del mejor argumento. Nuestro autor ha dedicado un libro específico al tema, titulado justamente *Pensamiento postmetafísico* (1988). En él toma nota de los elementos que a lo largo de la filosofía del siglo XX han hecho imposible —a su criterio— un retorno a los enfoques metafísicos del pasado:

---

<sup>93</sup> A este tema es dedicado J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico* (Madrid: Taurus, 1990).

<sup>94</sup> Cfr. J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico* (Madrid: Taurus, 1981).

<sup>95</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 109-232.

<sup>96</sup> Cfr. Habermas y la modernidad, p. 21.

<sup>97</sup> Cfr. *Facticidad y validez*, p. 95.

<sup>98</sup> Cfr. J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales* (Madrid: Tecnos, 1990), pp. 277-306.

La respuesta de H.-G. GADAMER, *L'art de comprendre* (Paris: Aubier, 1982), pp. 147-174.

«Cuatro motivos caracterizan la ruptura con la tradición. Los rótulos son los siguientes: pensamiento postmetafísico, giro lingüístico, carácter situado de la razón e inversión del primado de la teoría sobre la praxis —o superación del logocentrismo»<sup>99</sup>.

La postura de Habermas no se identifica con la simple negación de la metafísica hecha en nombre del dominio de las ciencias, tal como lo había concebido antes el positivismo de Comte o de J. Stuart Mill, y el neopositivismo austríaco después. Estas últimas líneas de pensamiento contrastarían demasiado con la herencia de la escuela de Frankfurt, que a pesar de todo conservaba una cierta deuda con Hegel y con Marx y con la crítica de la ideología. Lo que hace Habermas es en realidad un deslizamiento de esta última herencia al retorno de una racionalidad moderna, negadora de la metafísica tradicional, pero rebelde al tipo de racionalidad (ideológica) del neopositivismo lógico: tal modelo sólo podía ser encontrado en la confluencia entre motivos en parte neokantianos y en parte fenomenológicos (corregidos estos últimos de sus ambiciones ontológicas y de su reducción transcendental).

Quien lea con atención los trabajos más recientes de Habermas, no podrá dejar de constatar sospechosas huellas de una «filosofía del espíritu» depurada convenientemente de toda aspiración ontológica. A lo que hay que renunciar es a la pretensión de abarcar especulativamente el «Uno», el «fundamento», el «todo», etc., de explicar el fondo de los problemas en torno la naturaleza y al hombre, a aspirar a un saber sapiencial. El devenir de la filosofía, especialmente a raíz del giro lingüístico y de la acentuación pragmática del lenguaje —dos rasgos que nuestro autor comparte con K. O. Apel— ha demostrado como inútiles y ambiciosas las discusiones en torno a fundamentos últimos. Por lo que la razón ha de afianzarse sobre sí misma, pero con un sentido nuevo que colme la brecha entre teoría y praxis, conocimiento e interés, y se descubra no sólo ni principalmente como razón instrumental, sino como razón procedimental y comunicativa:

«Por esta razón el pensamiento metafísico hubo de quedar perplejo cuando el saber quedó asentado en una racionalidad procedimental en vez de material. La autoridad de las ciencias experimentales obligó a la filosofía desde mediados del siglo XIX a una estrategia de asimilación. Desde entonces los retornos a la metafísica proclamados una y otra vez no logran liberarse de la mancha de lo puramente reaccionario. Pero los intentos de asimilar la filosofía a las ciencias de la naturaleza o del espíritu, o a la lógica y la matemática, no hicieron sino crear nuevos problemas»<sup>100</sup>.

Como se ve, el recurso expeditivo es el de asimilar extrañamente lo metafísico a lo «reaccionario», como si la obra de Nietzsche y otros au-

<sup>99</sup> *Pensamiento postmetafísico*, p. 16.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p.47.



tores menos solemnes no lo hubieran, al menos en parte, desmentido. En muchas de sus obras Habermas destaca la quiebra de la razón moderna que estaría basada en una primacía del sujeto, la cual habría llevado a los excesos del idealismo y, en el campo de la ética, al dualismo kantiano entre el reino de lo moral y el reino de la naturaleza. La evolución del pensamiento posterior a Hegel y a Nietzsche es interpretada como una clausura definitiva de ese período. Pero la resultante no debiera ser una hegemonía de la irracionalidad, sino una nueva razón concebida intersubjetivamente, que es *eo ipso* acción comunicativa.

La mentalidad neoiluminista de Habermas —muy diversa por supuesto de lo que podría ser el neoiluminismo de los filósofos formados en la disciplina «analítica» del positivismo lógico, o de algunos derivados neopragmatistas como R. Rorty<sup>101</sup>— le hace ser consecuente con la premisa de prescindir metodológicamente de toda fundamentación ontológica. La razón comunicativa no se basa ni en una ontología ni en una autorreferencia de la razón en un hipotético «yo transcendental», sino que encuentra su justificación en la marcha argumentativa de la acción comunicativa entendida como procedimiento progresivo hacia un mayor entendimiento, que en el diálogo sólo cede ante el mejor argumento. La acción comunicativa encuentra su justificación en la marcha argumentativa de la razón dialogante, que se supone deba ser progresiva, a pesar de las advertencias de Adorno y Horkheimer a este respecto. Hay por lo tanto en Habermas *residuos* (no reconocidos) de fundamentación metafísica, aunque despojados de su carácter definitorio e insertos en la inmanencia de la racionalidad comunicativa. Se trata de una inmanencia que contiene implícita una trascendencia desde dentro, es decir un apuntar a algo otro respecto del discurso de la razón, pero que de ningún modo puede ejercer el rol de «fundamento»<sup>102</sup>.

La racionalidad de Habermas es fundamentalmente neokantiana, pero ha pasado por la experiencia de Hegel. Por lo tanto la razón no se mantiene en su pura afirmación universal interior, sino que se proyecta a un mundo concreto, con sus situaciones particulares y su desarrollo histórico. Pero de la filosofía hegeliana se abandona la metafísica del espíritu, de la idea, del saber absoluto. Todo es dinámica de una praxis racional que va ejerciéndose en el ámbito de un mundo vital, en la cual no hay nada de definitivo ni de cerrado.

También hay en el pensamiento de Habermas elementos heredados de la fenomenología de Husserl: especialmente el tema de la intersubjetividad y del mundo vital (*Lebenswelt*). Pero ellos están despojados de todo posible sentido ontológico. No hay pluralismo intermonádico de

---

<sup>101</sup> Véase la interna tensión inherente a la posición de Rorty a favor de la Ilustración en E. DEUTSCH (Ed.), *Cultura y modernidad* (Barcelona: Kairós, 2001), pp. 19-36.

<sup>102</sup> Esta relativa apertura hacia «lo otro» aparece en algunos ensayos más recientes, uno sobre Gershom Scholem (pp. 67-76), y otro en respuesta al teólogo J. B. Metz (pp. 89-100), incluidos en *Fragmentos filosófico-teológicos*, cit.

sujetos, los cuales ya no están dotados de una vida del yo trascendental puro, sino que los sujetos están insertos en la comunicación tal como se da en el devenir de la razón y de la praxis. La intersubjetividad es introducida como un correctivo de la racionalidad centrada en el sujeto propia de la modernidad, y tiene por así decirlo un carácter funcional: hay una pluralidad de sujetos en cuanto viven en una razón comunicativa puesta en acción, que implica evidentemente una acción teleológicamente orientada.

El «mundo vital» es introducido para resolver el tema de la fragmentación de las áreas culturales<sup>103</sup>, la cual a su vez es fruto de la racionalidad instrumental de la era de la técnica. Pero el *Lebenswelt* ha perdido su relación con la ontología de la intersubjetividad, a la que Husserl había dado tanto importancia:

«El enfoque articulado en términos de la teoría de la comunicación parte con Humboldt del modelo del entendimiento lingüístico y supera a la filosofía del sujeto poniendo al descubierto en el "auto" de la autoconciencias, de la autodeterminación y de la autorrealización la estructura intersubjetiva de perspectivas que se entrelazan entre sí y en su reconocimiento recíproco. La relación epistémica y la relación práctica que el sujeto guarda consigo mismo son objetos de deconstrucción. Pero de suerte que los conceptos transmitidos por la filosofía de la reflexión se transforman en los del conocimiento intersubjetivo, libertad comunicativa e individuación por socialización»<sup>104</sup>.

El pensamiento de Habermas se mantiene fiel al principio de la Ilustración de rehuir el cuestionamiento de los problemas de fundamentos. Incluso cuando aclara sus diferencias respecto de la ética de su amigo Apel, lo hace atribuyendo a éste cierto residuo del concepto kantiano de la razón práctica. El papel de la filosofía, de aquí en más, debería ser el de favorecer y estimular el diálogo entre las áreas culturales y entre la pluralidad de las formas de vida, no el de erigir un espacio hegemónico sobre las otras ramas del saber:

«En conjunto, es implanteable poner abstractamente una frente a otra a la filosofía y a la ciencia (concebida con arreglo al modelo de las ciencias empíricas nomológicas). Lo más propio de la filosofía no consiste ni en que procede mediante el análisis de los conceptos ni en el carácter universalista de las preguntas que plantea. La filosofía se caracteriza en todo caso por la autorreferencialidad de algunas de sus argumentaciones. Sólo que la autorreferencialidad del análisis de los presupuestos universales de la argumentación, un análisis sin duda central y que únicamente como argumentantes podemos practicar, no le asegura al negocio filosófico la autarquía e infalibilidad que Apel une a la idea de fundamentación última»<sup>105</sup>.

<sup>103</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, t. II, pp. 485-501.

<sup>104</sup> *Pensamiento postmetafísico*, p. 243.

<sup>105</sup> *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 199.

No hay por tanto fundamentación última alguna <sup>106</sup>, ni en el sentido de una razón pura, ni en el sentido de una espíritu universal o de una ontología de la intersubjetividad. Lo que constatamos es una racionalidad que se mueve en modo falible en medio de factores irracionales, y que por lo tanto se constituye en la única guía para el devenir humano; pero se trata de una razón puesta en acción, y en acción comunicativa. Nos hallamos así frente a la paradoja de que Habermas se halla más cerca de una filosofía neokantiana —completada si se quiere por el componente de «crítica de la ideología» de fuente neomarxista— despojada de la idea de autofundamentación última del espíritu o de la razón, que de las ideas nucleares de la escuela en que se había formado. Tanto Horkheimer como Adorno y Marcuse eran más plenamente conscientes de la «faz negativa» de la Ilustración. Habermas ha insensiblemente desactivado el potencial «subversivo» de la dialéctica del iluminismo, y ha continuado por una línea más acorde con la *Filosofía de la Ilustración* de E. Cassirer <sup>107</sup>.

### 7. Apuntes críticos

Dentro del panorama de la filosofía contemporánea, la defensa de la racionalidad, que en el fondo es también una defensa de lo humano, nos parece digna de respeto y de encomio. También aceptamos que dicha racionalidad está muy ligada a los tiempos modernos, y que por lo tanto defenderla es ver el período del que hablamos bajo una perspectiva no principalmente negativa, sino como revestida de valores y conquistas auténticas. La idea de la modernidad que presenta Habermas gira en efecto en torno al tema de la racionalidad. Pero él observa dos aspectos de dicha racionalidad que deben ser corregidos o reformados, a fin de evitar los lados críticos del proceso moderno e ilustrado. El primero de ellos es lo que nuestro autor denomina la «racionalidad centrada en el sujeto», esto es en el yo como su fundamento y su punto de referencia. El segundo es la configuración creciente de una racionalidad instrumental (una razón respecto a fines) que termina por ahogar la racionalidad comunicativa.

La Ilustración, por otra parte, es considerada como un momento privilegiado de la modernidad, o más bien como su cristalización histórica. Pues en ella aflora el triunfo de dicha racionalidad en todos los frentes de la cultura y de la vida humana, con la consiguiente seculari-

<sup>106</sup> Cfr. *ibid.*, p. 198.

<sup>107</sup> Cfr. E. CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración* (México & Buenos Aires: F.C.E., 1943). Cassirer efectivamente pone en continuidad el movimiento de la Ilustración con Kant. La *Filosofía de las formas simbólicas*, aunque todavía prisionera de una filosofía del espíritu neoidealista, puede considerarse retrospectivamente como un preanuncio de la razón comunicativa al poner en el centro la dimensión del lenguaje.

zación respecto a lo religioso, y el afianzamiento de las ciencias y de las instituciones políticas y sociales más avanzadas. Como hemos visto, Habermas no acepta, aunque se cuida de declararlo muy explícitamente, que en la Ilustración haya un *dialéctica* entre un momento liberador y un elemento opresor. La razón no es esencialmente bifronte, y cualquier intento de hacerla depender de un principio instintivo a-racional conduciría a alguna de las formas de postmodernidad que él rechaza. Es preciso, por lo tanto recuperar y preservar el sentido de la racionalidad moderna e ilustrada aligerándola de todo resabio de una ontología del yo puro o del espíritu, y sobre todo *de toda teoría del ser*, y transformándola en una razón comunicativa que procura la integración del mundo vital, la interrelación de las áreas culturales y el entendimiento ético, jurídico y político entre los sujetos humanos<sup>108</sup>.

La coherencia de su opción neoiluminista le hace postular por lo tanto el paso a una modernidad «postmetafísica», antítesis de la postmodernidad irracionalista por la que han optado otros defensores de la Ilustración<sup>109</sup>. La postura de Habermas sería la de una modernidad que ha radicalizado la apuesta por la razón, llevándola a una etapa de «razón comunicativa» aun sacrificando un ámbito de justificaciones últimas.

He aquí donde quisiéramos destacar dos observaciones. La primera de ellas es que si bien puede hablarse del período moderno de la filosofía como una época de la hegemonía de la razón, no todas las concepciones de la razón han sido iguales. Para no mencionar sino un ejemplo muy llamativo, recuérdese la diferencia entre el modo de considerar la razón que nace con Descartes y el presentado por su contemporáneo Hobbes. La razón centrada en el sujeto está más claramente presente en el primero que en el segundo de estos modelos; en cambio la racionalidad instrumental es más cercana al segundo. Sin duda, Habermas entiende denunciar ante todo la racionalidad centrada en el sujeto por la relación que tiene, a través del puente de Kant, con el idealismo especulativo de Fichte y luego de Hegel, que es «todavía» metafísico.

Pero —y aquí viene la segunda observación— no explica nunca en el fondo por qué dicha racionalidad centrada en el sujeto está íntimamente ligada a la razón instrumental, es decir al dominio de la técnica. Creemos que hay en Habermas un acercamiento no tan profundamente meditado, entre el sentido de la racionalidad como se da en la tradición racionalista moderna (cartesiano-idealista) y el concepto de *racionalización* utilizado por Weber, que apunta más a los efectos sociológicos del

---

<sup>108</sup> En el volumen coordinado por E. DEUTSCH (Ed.), *Cultura y modernidad* hay varios ensayos sobre el problema de cómo compatibilizar el sentido universal de la razón con las diversas culturas y la superación del «eurocentrismo». Véase en modo especial el trabajo de K. O. APEL, «Una macroética planetaria para la humanidad: Necesidad, dificultad aparente y posibilidad eventual», pp. 217-236.

<sup>109</sup> Cfr. R. RORTY, *Verdad y progreso* (Barcelona: Paidós, 2000).

saber científico, y cuyas fuentes más inmediatas hay que buscar en el neokantismo de Heidelberg<sup>110</sup>. No vemos tan claro por qué el *cogito* deba estar necesariamente ligado a la racionalidad instrumental, en el sentido utilizado por Weber. Una vez hecho este acercamiento, Habermas pide, en nombre del proseguimiento del proceso ilustrado, único representante según él de la modernidad, que se corrija la razón centrada en el sujeto y se la transforme en una razón dialogante, comunicativa, capaz de resolver su relación con una praxis también comunicativa. Lo que conduce algunos aspectos de la modernidad a la opresión no es por lo tanto la naturaleza misma de la razón, sino un uso corregible de la misma, un determinado modelo. No hay una «dialéctica de la Ilustración», sino diferentes etapas perfectibles de la misma.

Este proyecto, digámoslo sin ambages, está intrínsecamente ligado a una concepción pluralista de la sociedad, pero al rechazar toda fundamentación ontológica, tal vez por excesivo temor a todo «fundamentalismo» socio-político-religioso, debe recaer en una solapada filosofía del espíritu, despojada de los resabios metafísicos neohegelianos y neokantianos. La opción por la racionalidad sigue siendo, a pesar de todo, una opción práctica, que recibe una suerte de confirmación a partir del funcionamiento coherente de la sociedad en la que está inmersa. Al rehuir los fundamentos últimos —bajo el pretexto de evitar el retorno a épocas pasadas— socava en cierto modo sus mismas raíces. En realidad la filosofía de Habermas, teniendo presente que ha pasado por una lectura muy atenta de la literatura neomarxista, termina siendo una nueva forma de criticismo —muy distinta de la «teoría crítica» de la Escuela de Frankfurt—, despojado de cualquier resabio de ontología, y dotado de la absorción de algunos motivos husserlianos, previamente lavados también de cualquier tentación ontológica. Si se sincerara plenamente consigo misma, la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso, deberían aceptar que sólo son sustentables sobre la base de un neoidealismo no confeso.

Sería preferible, con todo, desde nuestro punto de vista, esta opción por la racionalidad antes que la concesión a nuevas formas de irracionalismo, tales como las que Habermas denuncia en el libro que hemos analizado. Sin embargo, en la medida en que se rehuye el tema de los fundamentos en sentido filosófico, la razón queda suspendida en un devenir sin apoyo. Entonces deberá optar entre dos caminos: o bien aceptar un sinceramiento volviendo a sus fuentes neoidealistas, o bien renunciar a un primado de la razón. Si en cambio se superara el dogma antimetafísico de la Ilustración, la razón podría ser restituida a sus fuentes genuinas, conservando las mejores riquezas de la experiencia de la modernidad.

---

<sup>112</sup> Cfr. M. WEBER, *Soziologie: Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, p. 302.

Por lo que se refiere al tema específico de la Ilustración, es nuestra convicción que es sólo una modulación selectiva de un conjunto de ideas modernas y que no constituye por sí misma la totalidad del significado de la modernidad filosófica y cultural. Entre esas ideas, está la de la hegemonía de la razón, pero creemos que el predominio de la denominada razón instrumental está más ligado al proyecto ilustrado que a la modernidad en cuanto tal. Por lo tanto la racionalidad centrada en el sujeto debería ser reinsertada en un conjunto ontológico coherente y corregida de su inmanentismo, es decir relacionada con el tema del ser. Nuestra convicción —y en esto nos sentimos más cercanos a la postura de Charles Taylor— es que los valores de la modernidad tienen un sentido que es discernible respecto de los proyectos de la Ilustración<sup>111</sup>. Por lo tanto el único modo de superar los riesgos del irracionalismo es volver a las *fuentes ontológicas de la racionalidad*, recuperando su referencia al ser y a los valores. Entonces se justificaría plenamente una teoría de la intersubjetividad, como era sin duda la intención de Husserl, y se haría más viable una orientación hacia una racionalidad verdaderamente comunicativa, así como a la instancia de la unión entre teoría y praxis. Otro de los temas pendientes para esta filosofía es, en efecto, explicar en qué medida la relación entre conocimiento y acción pueda ser suficientemente satisfecha por la sola introducción de la categoría de «comunicación», sin recurrir a una fundamentación ontológica.

Buenos Aires.



---

<sup>111</sup> Cfr. CH. TAYLOR, *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 1996).

MAURICIO BEUCHOT O. P.  
*Universidad Nacional Autónoma de México*

## **Hacia una hermenéutica analógico - icónica del símbolo**

### **I. Planteamiento**

Un buen resultado de las investigaciones semióticas, tanto históricas como sistemáticas, que hemos realizado, es el abordar —aunque sea sólo sucinta e inicialmente— ese problema del símbolo, que es uno de los principales en estos terrenos. Ya que hemos hablado de pragmática, aquí enlazaré esa dimensión semiótica que estudia el significado profundo del hablante, a veces oculto, con la hermenéutica, que estudia algo muy parecido y en la misma línea, a saber, la intencionalidad significativa del usuario o autor, de modo que se busque lo que quiso decir, aunque teniendo la advertencia de que siempre interviene nuestra subjetividad. Si la pragmática parece atender más a la objetividad del significado literal, la hermenéutica parece atender más a la subjetividad del sentido simbólico (o metafórico, o alegórico). Por ello emplearemos ahora la hermenéutica para hablar del símbolo.

En trabajos anteriores, he hablado de una hermenéutica analógica<sup>1</sup>. Pero la misma analogicidad nos conecta, sin poder evitarlo, con la iconicidad y la simbolicidad. Por eso tenemos que hablar ya de una hermenéutica analógico-icónica, o analógico-simbólica<sup>2</sup>. La analogía nos relaciona con la iconicidad, porque el ícono, según Charles S. Peirce, es

---

<sup>1</sup> A ello he dedicado mis trabajos *Posmodernidad, hermenéutica y analogía* (México: Miguel Ángel Porrúa & UIC, 1996), y *Tratado de hermenéutica analógica* (México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1997).

<sup>2</sup> He intentado desarrollar esta propuesta en *Perfiles esenciales de la hermenéutica* (México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1998).

lo propiamente analógico<sup>3</sup>. Peirce dividía en primer lugar los signos en tres clases: índice, ícono y símbolo. El índice era el signo que implicaba la presencia del significado, aludía a la presencia de la cosa designada; y a veces incluso la exigía. Por ejemplo, en el grito, en la señal de un peligro, etc. Era, por eso, el signo unívoco por excelencia. En cambio, Peirce tomaba el símbolo en el sentido aristotélico del término, como el signo arbitrario, convencional. Por lo tanto, en su sistema el símbolo era el signo que más riesgo corría de la no presencia, del vacío, de la equivocidad. Era solamente impuesto por el hombre, como las palabras del lenguaje. Por su parte, el ícono era un signo intermedio; no es presencia cabal ni tampoco completa ausencia; es algo limítrofe, algo analógico. Pero hay aquí una coincidencia semántica y una disidencia terminológica que hay que señalar. El *ícono* de Peirce coincide con la noción de *símbolo* de la escuela europea continental, como en Cassirer y Ricoeur. Es claro, por ejemplo, que el ícono peirceano es el símbolo ricoeuriano. Podemos hablar, pues, del símbolo-ícono. Pues bien, el ícono (símbolo) era lo análogo, lo que únicamente podía aspirar a la analogicidad, no a la perfecta copia. Además, Peirce dividía el ícono en imagen, diagrama y metáfora. Veamos cómo funciona y se estructura esto.

## 2. Símbolo, ícono y analogía

El símbolo-ícono es, pues, el signo análogo por excelencia; es el cumplimiento de la analogicidad; es la realización de la analogía. Ahora bien, la analogía es limítrofe entre la semejanza y la diferencia, entre la univocidad y la equivocidad, aunque participa más de esta última. Tiene, por ello, más diferencia que semejanza. Pero las toca a ambas en el límite de una y otra, ve hacia las dos partes. Como el dios Jano, que era bifronte. Que veía las dos partes de una puerta, de un límite. Además, la analogía se divide en analogía de desigualdad, de atribución, de proporcionalidad propia y de proporcionalidad impropia o metafórica. Y de manera parecida le corresponden la imagen, el diagrama y la metáfora —divisiones del ícono, según Peirce. La imagen siempre implica desigualdad, nunca es copia perfecta, duplicado cabal. Contiene desigualdad, analogía de desigualdad, es sólo análoga. Asimismo, la imagen corresponde también a la analogía de atribución, pues aquí será mejor la imagen que más se acerque al original. Hay imágenes mejores que otras. En el caso del diagrama, éste se corresponde mejor con la analogía de proporcionalidad propia. El que haya diagramas mejores que otros se debe a la proporción que guardan con lo representado, no tanto en las cualidades, como la imagen, sino en las relaciones que pretenden mode-

<sup>3</sup> Cfr. TH. A. SEBEOK, *Signos: una introducción a la semiótica* (Barcelona: Paidós, 1996), cap. 5.



lar, representar. Es como una forma que corresponde sólo por modo de relación, esto es, representa relaciones y no solamente objetos. Y la metáfora se ve recogida en la analogía de proporción impropia, también llamada metafórica. Impropia no en el sentido de que dé menos conocimiento de lo que representa -puede dar más conocimiento que los otros recursos cognoscitivos-, sino que lo representa de manera más diferente, casi rayana en lo equívoco. Vemos que, en todo caso, la analogía se distiende como la iconicidad, coincide con ella hasta en sus modos. Y el ícono coincide con el símbolo: es el signo que conduce a aquello que significa. Pero conduce de manera limitada, límite. Sólo de manera analógica.

El ícono es, pues, el símbolo, o el símbolo es el ícono (o, si se prefiere, el ícono es simbólico y el símbolo es icónico). Comparten la propiedad de conducir, llevar, transportar a otra cosa importante: llevan al todo, al resto. Y es que Peirce atribuye al ícono una propiedad extraña: es el único signo que, viendo un fragmento, nos conduce al todo, nos da la totalidad. Yo diría que, más bien, es el signo que en los fragmentos nos hace ver el todo, que exhibe la totalidad en los pedazos, incluso en uno solo. Así como en la *clonación* podemos obtener todo un organismo complejo a partir de una sola de sus células, el símbolo nos hace *clonar* la realidad que representa. Pero, desde tiempos arcaicos, el símbolo ha sido visto como algo que hace pasar, tiene lugar privilegiado en los ritos de iniciación, de ingreso, de paso. El símbolo nos hace pasar. Nos hace pasar los límites, transgredirlos sin violarlos. Con la delicadeza de quien precisamente por respetarlos obtiene el privilegio de que le abran paso. Así, aquí el hermeneuta de símbolos no es tanto Hermes, el que viene desde el cielo, sino Enoc o Elías, el que es hecho pasar completo al cielo, con cuerpo y alma. No sólo en espíritu, sino como Enoc y Elías, que fueron arrancados de la tierra y plantados en el cielo más alto. Igual que Pablo, quien, significativamente, fue confundido con Hermes o Mercurio, el mensajero de los dioses, el *sidereus nuntius*, que decía Galileo. Creían que venía de lo alto, pero justamente porque había sido arrebatado al cielo desde lo más bajo.

Pero no se necesita ser arrebatado para interpretar el símbolo. El símbolo nos hace pasar precisamente porque con su cuerpo crea un límite, un espacio de paso, un lugar que es de nadie y es de todos. Mas, con respecto a aquello a lo que hace pasar, el símbolo nunca da un conocimiento pleno o exhaustivo, sino siempre aproximado y con borrosidades, claroscuro, analógico. Pero no se queda en ser deducción trascendental, que nos deja adivinando, sin tocar; no se queda en inferencia desde el lado de acá del límite, sino que hace pasar al lado de allá del mismo, sólo que no de manera completa y clara. Por eso es el claroscuro, lo que queda más en silencio, en secreto, cobijado en el misterio. Nos hace tocar, ver, y no sólo pensar, imaginar; pero es un tocar con cierta lejanía, o, en todo caso, cuando uno cree apresar aquel objeto que

así le es presentado, en su realidad viva y palpitante, se nos desvanece, se escapa, nos deja con la sensación de que se nos quedó siendo mucho más.

El símbolo parece estar a medio camino de Platón y Aristóteles, del naturalismo y del artificialismo lingüísticos<sup>4</sup>. El primero, en su *Cratilo*, sostenía la naturalidad del signo lingüístico; el segundo, en su *Peri hermeneias*, sostenía su completa artificialidad. En cambio, el símbolo tiene algo de naturalidad, pues se basa en cierta analogía, comparte cierta imagen con su significado; tiene algo de él. Pero no es completamente natural, sino que sólo tiene algo de naturalidad, aquella que obtiene por virtud de esa analogía o esa imagen que se dice que tiene con su designado. Mas también tiene algo de artificialidad, de lejanía, de no-imagen. Y tal vez debe decirse, con dolor por esta desgracia, que hay más alejamiento de la imagen natural y originaria, y más acercamiento a la imposición arbitraria, más de diferencia y de artificialidad. Sin embargo, a pesar de este monto mayor de artificialidad, tiene bastante naturalidad; a pesar del predominio de lo artificial, produce un acercamiento suficiente a lo que designa, y nos sacia con ello.

Como es un signo movedizo, el símbolo produce su propio decodificador, crea su propio lector. No de manera caprichosa, porque contiene naturalidad; pero lo hace porque también tiene artificialidad, y es lo que predomina en él. Por eso deja amplio margen a diversas interpretaciones, pero les pone también un límite, de modo que no toda interpretación es válida, ni siquiera todas las posibles (por no aludir a las descabelladas). Hay una jerarquía de interpretaciones (en lo cual consiste la analogía), unas son más válidas que otras, hasta llegar a las que captan buena parte de su verdad, y hasta llegar a otras que caen en la falsedad o el error.

### 3. Hermeneutización del símbolo

A pesar de que algunos, como R. Panikkar, piensan que el símbolo no se puede interpretar, sino que sólo se puede vivir, la hermenéutica analógico-icónica se centra, pues, de manera más propia, en el símbolo; está hecha para él. Es, en cierto sentido, una hermenéutica simbólica. O tal vez sea más correcto decir que es una hermenéutica simbolista, simbolizante; porque deja un buen espacio a la búsqueda de una entraña simbólica que tienen los lenguajes (sean hablados, escritos, actuados, y aun de cosas o de acontecimientos). El símbolo se da en un límite, esto es, sólo hay símbolo en el entrecruce de las dos partes que lo constituyen. El símbolo era una parte que, pegada a otra, conformaba un obje-

<sup>4</sup> Cfr. E. LLEDÓ, «El horizonte de las formas simbólicas», en ID., *Lenguaje e historia* (Barcelona: Ariel, 1978), pp. 30-31.

to; eran las dos partes de un todo. Por eso el símbolo se pega a otra cosa con la que constituye un todo. Entre ambas fabrican la totalidad. Por ello propiamente el símbolo construye totalidad. El acto de símbolo, para los griegos, era la configuración de la totalidad formada por dos o más partes suyas, sus mitades o varias fracciones suyas. Cuando se unían las partes, surgía el todo, a partir de todas ellas. Brotaba la simbolicalidad. Así, en el límite fabricado por todas las partes, ya fueran muchos fragmentos o las dos mitades, se daba propiamente el símbolo. Por eso el símbolo es una creación de las lindes, de las aristas, de los *límites*, de los límites. El símbolo es —como Hermes— un habitante de límites. Es un ciudadano del límite, un ser fronterizo, un híbrido o mestizo de todas las partes en juego, no sólo de algunas de ellas. Es algo que aparece en los límites, y conecta las partes, a la vez que surge de la conexión de las mismas. Por eso el símbolo tiene como propio el unir, no el separar; el ayudar a acceder, el propiciar el encuentro y la vinculación, la acogida, la recepción, la escucha y, por ende, el diálogo.

El símbolo favorece el diálogo. Surge de un gesto dialógico, en el sentido de dar espacio. Crece en el espacio que se forma entre los límites de los dialogantes, pues el símbolo se da en el entrecruce de los límites de sus dos partes. Toma su ser de lo que va quedando como lugar de encuentro. Pero el símbolo también favorece el silencio, la escucha. Da espacio para que se dé ese requisito del diálogo, que es el silencio de la escucha. En efecto, el símbolo debe ser escuchado, asimilado, antes que interpretado. El símbolo no se deja imponer la interpretación; por así decir, exige más ser escuchado que leído, exige más una interpretación receptiva, pasiva, que impositiva, activa. Se requiere que el símbolo nos hable, más que el que nosotros le hablemos. El símbolo es como un templo, hay que ir a él con cierta disposición; si no, no habla, no dice nada<sup>5</sup>.

El templo, de alguna manera, es la misma persona; el templo es símbolo porque se completa en el interior del hombre, hace juego con su espíritu; el exterior es sólo el contexto que propicia el encuentro; pero el encuentro se da precisamente amasado por la angustia o la alegría, por la tristeza o la exultación, por la desesperación o la esperanza de aquel que entra allí. El símbolo requiere de la intervención del hombre, sí, pero «impone» sus leyes; no se deja imponer la interpretación, justamente porque su imposición es excluir toda imposición. Si fuera impositivo, con su sola presencia nos daría su significado; su significado se nos impondría a primera vista. Sería ésta abierta o explícitamente universal. Pero no lo es. Lo es por la mediación de la interpretación, cuando se sabe hacer explícito lo que contiene de modo implícito.

---

<sup>5</sup> Cfr. S. K. LANGER, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, 10th rpt. (New York: Mentor Books, 1959), pp. 148ss.

El símbolo es uno de los paradigmas de texto, de objeto de la interpretación. Es el entrecruce del intérprete y el significado. Se da en la coincidencia de esos opuestos, de ambos. Como una luz que se prende porque se ha atinado a pulsar el botón que la enciende. Como una sinapsis. Es cuando se ilumina nuestra capacidad de comprender, cuando las voces que resuenan cobran sentido. Es cuando se siente una extraña comunión con los demás, como en el símbolo religioso, en el ritual, en la liturgia. Pero incluso el símbolo no solamente da la sensación de unidad, sino que también produce la solidaridad, el compromiso con los demás, la responsabilidad en el cuidado de la vida, a la vida que se manifiesta en los demás, que es precisamente los demás.

Hay una lucha entre la lectura literal y la lectura simbólica, que es ociosa, pues ambas perspectivas son necesarias<sup>6</sup>. Mas los símbolos son de difícil interpretación, se resisten a una interpretación apresurada y superficial. Eluden una lectura sintagmática o rápida, y exigen la repetición paradigmática, que cala en profundidad, de manera paulatina aunque eficaz en su insistencia, de manera reiterativa aunque siempre nueva. Por eso es necesario pasar de una hermenéutica analógica a una hermenéutica icónico-simbólica, que nos abra a la captación del sentido de los símbolos, y que también pueda cerrar de alguna manera y en alguna medida el ámbito de su significación. Como una luz que se prende y brilla en la obscuridad.

Una hermenéutica del símbolo ha de ser, por necesidad, analógica e icónica. Analógica, porque hay algunos que niegan que sea posible interpretar el símbolo, dicen que sólo se puede vivir. Por ejemplo, nunca podré interpretar un símbolo de otra cultura, sólo podré vivirlo; inclusive los símbolos de mi cultura, sólo podré vivirlos, nunca expresarlos a otro. Pero son equivocistas, de hecho con pretensiones y exigencias univocistas. Y también hay que evitar a los que entienden la interpretación de los símbolos como un mero traducirlos a la ciencia o a la filosofía. Es el máximo del univocismo, como lo que se trató de hacer en el positivismo con los mitos y otros símbolos. Mas, ni traducción positivista del símbolo ni inescrutabilidad ocultista de su significado. En lugar de eso, vivencia y traducción limitadas, analógicas, que sólo llegan al límite analógico, al límite de las dos exigencias o aspiraciones. No se trata de buscar en los símbolos y en los mitos o en la poesía teorías científicas o filosóficas, ni siquiera conceptos explícitamente dados; sino explicitar lo implícito, dejar que los contenidos vitales que cobijan provoquen conceptos filosóficos en nosotros, que los hagan explícitos, que ellos serán los que los podrían traducir sin traicionarlos por completo.

---

<sup>6</sup> Cfr. U. ECO, «La sobreinterpretación de textos», en ID., *Interpretación y sobreinterpretación* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 48ss.

En ese sentido la filosofía puede ser alimentada, nutrida por el símbolo. Así el símbolo puede dar a la metafísica un suelo vital y nutricio que le permita recoger o colectar, después de haberlos cultivado con su vivencia y su interpretación, conceptos que correspondan a las estructuras existenciales o existenciales del hombre, de modo que nos dé un pensamiento vivo, capaz de brindar sentido para la existencia del hombre. Que nos dé una metafísica nueva, diferente, más viva, que no se quede en metarrelato cerrado y establecido, sino que sea un dia-relato abierto y superador del nihilismo y del hedonismo, del pesimismo y la desesperación, que abrogan al sujeto suplantándolo por un sujeto más fuerte, que además cuenta con una especie de sujeto trascendental que es la televisión; que substituyen la lucha por la libertad con las opciones de compra. Una metafísica que nos saque de la realidad virtual, sólo virtual, en la que nos hallamos encerrados, que nos desate del hipernarcisismo de muchos que se sienten atrapados en una escenografía de paotilla de la comunicación sin comunicación y sin ninguna salida a las cosas. El símbolo puede abrir una puerta hacia lo real, hacia la naturaleza, hacia la esencia. Una salida pobre, analógica, pero lo bastante firme y suficiente para saciar nuestras ansias.

Una metafísica que tome en cuenta el símbolo será capaz de rescatar al hombre del sinsentido, le dará sentido, más allá de la benéfica experiencia del nihilismo. Tal vez ese tocar fondo, en el nihilismo, sea necesario para moverse a buscar y alcanzar algún sentido. Pero el sentido no vendrá del vacío, sino de lo lleno, de la plenitud, y aquí lo lleno es el símbolo. Hay un partisanismo y una resistencia oculta y casi secreta del pensamiento metafísico. El rechazo de las metafísicas metarrelatos ha exagerado hasta querer derribar toda metafísica, hasta la que no trata de ser metarrelato, sino dia-relato, algo que no se impone desde arriba, *a priori*, sino que asciende *a posteriori*, desde la humildad de lo contingente y fragmentario, por un movimiento icónico hacia los principios y las esencias. Admite un fundamento no conocido de manera dura, no de manera cierta, sino de manera aproximativa, proporcional, analógica. Se olvidó que los conceptos de la metafísica son analógicos, que da un conocimiento por analogía, que contiene un saber que no es completamente claro y distinto. Un principio y un fundamento, un *arché* y una *physis* que se conoce de manera irónica, en el paso que produce el símbolo. El símbolo recoge y manifiesta el impulso de la vida, y por ello, si se lo toma en cuenta, puede inyectar a la filosofía esa vida que le falta.

El símbolo da vida a la fe, a la religión. La religión en los límites de la razón pura hace que haya estrangulamiento. Pero el símbolo nos muestra que se desahoga la oposición entre fe y razón. No hay tanta oposición. Se oponen en sus perversiones, no en su puridad. La oposición entre lo sacro y lo profano, en la secularización, llega a su punto de exhaustión, ha quedado exhausto. Una hermenéutica analógico-icó-

nica, atenta al símbolo, al significado simbólico además de al significado literal, puede evitar que se perviertan, y ayudar a que la razón llegue a la sabiduría y la fe a la mística, y no la razón al cientificismo obtuso y la fe al dogmatismo fanático. Ambos fundamentalismos podrán ser superados.

#### 4. Hacia una hermenéutica del símbolo

La hermenéutica analógico-icónica servirá para interpretar los símbolos. Lo que más le falta a nuestra época es recuperar o inventar símbolos. Está con los símbolos caídos, y eso es lo que amenaza su muerte. Los símbolos son un ingrediente esencial de cada cultura, porque ellos dan vida, ayudan a conservar la memoria y la identidad de los pueblos.

El símbolo es un signo que ofrece un significado manifiesto y un significado oculto. Sólo que únicamente puede detectarlo y comprenderlo quien está al menos un poco iniciado en él. Es condición de su interpretación el poder vivirlo, vivenciarlo, de alguna manera, en alguna medida. Algunos han dicho que el símbolo no es susceptible de interpretación, sólo de vivencia; que un símbolo no se interpreta, se vive. Pero eso es muy extremo. Ciertamente el vivirlo es requisito para interpretarlo, y mientras más se vive mejor se interpreta. Mas siempre será vivido de manera distinta por cada uno, de modo que sólo se puede interpretar de manera analógica. Por eso una hermenéutica analógica es la más apta para interpretar los símbolos, esos símbolos sin los cuales está visto que no podemos vivir. Ricoeur decía: «el símbolo da que pensar», pero también podemos añadir: «el símbolo da que vivir». Tal vez porque da vida antes que pensamiento, o porque lo hace al mismo tiempo, al unísono.

Pero una hermenéutica analógica es también icónica, es una hermenéutica analógico-icónica, como la que he propuesto. En efecto, según Peirce, el ícono es lo análogo, lo analógico. La iconicidad es analogía. No da lo que significa de manera idéntica, pero lo da de manera suficiente. Nos acerca a ello. Asimismo, lo que Peirce llama ícono coincide con lo que la tradición semiológica europea llama símbolo. Peirce toma el símbolo en la acepción originaria griega que tiene, como signo meramente arbitrario; pero en su terminología el ícono es el que corresponde a la riqueza del símbolo. El ícono es el signo que tiene la propiedad de hacernos pasar a otra cosa que revela más allá de lo que aparece a primera vista. Y eso es también lo que se adjudica al símbolo en la escuela europea. Por eso podemos decir que lo que digamos del símbolo vale para el ícono. Por eso, también, al ser una hermenéutica icónica, se tiene que decir que es igualmente simbólica, especialmente estructurada para desentrañar símbolos; porque no toda hermenéutica está dispuesta para ello.

El símbolo está muy conectado con la etimología de su nombre. Σύβ y βάλλω significan en griego *con* y *arrojar*, esto es, arrojar conjuntamente dos cosas. Y se arrojaban conjuntamente precisamente porque la una era el complemento de la otra, ambas eran partes de una tercera cosa, y juntándolas pegaban perfectamente. Para reconocer a alguien, una persona daba una parte y se quedaba con otra. Así podían reconocerse al juntarlas, eran la contraseña. Lo típico, entonces, del símbolo, es que sirve para reconocer al otro, al semejante, al análogo. Pero por eso no se quedaba en representar lo que inmediatamente se veía en él. Escondía un significado más, al cual remitía. Era el reconocimiento de algo. Por consiguiente, su característica propia era remitir a algo más allá de su primer significado, a un significado segundo que permanecía oculto hasta ser desentrañado. Era un signo complejo, rico en cosas.

El símbolo remite a otra realidad, que no se ve a primera vista en su significar. El acto de habla simbólico es el más complejo. Como remite a otra cosa, tiene un aspecto de iconicidad. Pero el ícono es, según Peirce, el signo que con un fragmento nos remite al todo, nos hace conocer la totalidad de la que forma parte. Por eso el símbolo tiene una función metonímica: hace pasar de la parte al todo, esto es, sirve para universalizar. Pero la metonimia es también pasar de los efectos a las causas, es encontrar explicaciones. Y al explicar se universaliza, se encuentra una ley, un *logos*. Pero no sólo es metonimia; Peirce coloca entre los tipos del ícono a la metáfora. Además de metonimizar, el símbolo metafórica, cambia los significados. De hecho, la metáfora apoya a la metonimia, tanto en la universalización como la explicación, por eso los modelos para efectuar hipótesis son metáforas, como nos lo dice el título del libro de Max Black: *Modelos y metáforas*, los buenos modelos científicos (y filosóficos) han sido buenas metáforas, que han ayudado al conocimiento. Pues bien, el símbolo funciona con metaforicidad. Esto lo vemos en que el símbolo, al igual que la metáfora, tiene un significado literal y un significado figurado; en el significado literal se da una analogía con el significado figurado, y esa analogía nos guía para encontrar, a partir del primer significado, el segundo. Dos sentidos y dos referencias en cada significación, unidos por analogía, es lo que nos da el símbolo.

El símbolo siempre hace pasar, es un guía; alguien que inicia en un aprendizaje: un pedagogo; sobre todo alguien que inicia en un secreto: un mistagogo. Es clave para rastrear algo, generalmente un sentido oculto: el de las cosas, el de las personas, el de la vida, el de la realidad, el del misterio. Por eso los símbolos estaban casi siempre asociados a la religión. Los pitagóricos llamaban *symbola* a sus enseñanzas, sobre todo a sus enseñanzas ocultas, eran algo con lo que podían reconocer a sus cofrades, y algo con lo que podían reconocer el camino a la perfección.

Doble función, por tanto, de hacer reconocer a los hermanos, y de hacer reconocer el camino. Ahora que tanta falta hace reconocer a los otros como hermanos, y reconocerlos como compañeros de camino, y reconocer al camino mismo, para no perderse. El símbolo era como el hilo de Ariadna en medio del laberinto, para encontrar la salida, para ir a algún destino. El símbolo, pues, congregaba a la gente, la hacía reconocerse, la reunía (lo opuesto de *symbolo* es *diábolo*, que es desunión, desencuentro y extravío). El símbolo tiene una naturaleza apta para ser clave, indicación de sentido, de dirección a donde ir.

Por eso al símbolo se le asignaba la conducción hacia algo importante. Los antiguos y los medievales veían al símbolo como lo que conducía de lo sensible a lo espiritual, porque pensaban sobre todo en el símbolo religioso, mítico y místico. Cassirer y Urban —en seguimiento de Kant— decían que el símbolo conducía de lo sensible a lo conceptual. Les faltaba decir que conducía de lo concreto a lo abstracto, de lo empírico a lo formal y —¿por qué no?— de lo fenoménico a lo nouménico.

Por eso el símbolo puede hacer pasar del conocimiento de lo accidental al de lo esencial; es decir, es el que mejor serviría para hacer metafísica. Digo «serviría» no porque no pueda hacerlo, sino porque se lo ha utilizado muy poco para que lo haga. Se ha preferido la vía de lo racional. Pero el símbolo se encuentra también en los mitos y los poemas, sólo que tiene que ser interpretado en sentido filosófico. Y no «traducido» a filosofía, como pensó el positivismo, sino como impulsa Ricoeur, es decir, saber usar el símbolo como punto de partida para obtener, después de la fenomenología adecuada, conceptos existenciales, de modo que de la fenomenología se haga noumenología, y se llegue a la metafísica. El conocimiento simbólico tiene más metafísica de la que hemos solido concederle.

Ha habido pensadores que han sugerido el hacer metafísica a partir de la poesía. Porque en ella está encapsulado lo íntimo de la vida. Ya el propio Aristóteles, cuando en su *Poética* decía que la poesía es más filosófica que la historia. Lo explica diciendo que la historia narra lo particular, mientras que la poesía narra lo universal, porque al presentar un hecho particular o un personaje individual nos da a conocer lo universal. Es decir, la poesía, al hacernos conocer lo universal, es más metafísica que la historia (que es lo que quiere decir Aristóteles al decir que es más filosófica). El mismo Estagirita decía en la *Metafísica* que el buen metafísico hace buenas metáforas. En lo cual se toca un aspecto del símbolo, que es la metaforicidad, como dijimos, con la cual se conecta la metonimicidad, que nos lleva de lo particular a lo universal. El símbolo es el mejor camino para universalizar. También un pensador español radicado en América Latina («transterrado» a México, Venezuela y Ecuador), a saber, Juan David García Bacca, instaba a hacer metafísica

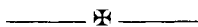


a partir de la poesía, inclusive con metáforas y parábolas<sup>7</sup>. Conjuntar el sentido literal con el sentido alegórico. Una empresa parecida dejó iniciada, si no es que sólo insinuada, Theodor Adorno, amigo de Walter Benjamin. Todo eso está por hacerse.

### 5. Balance

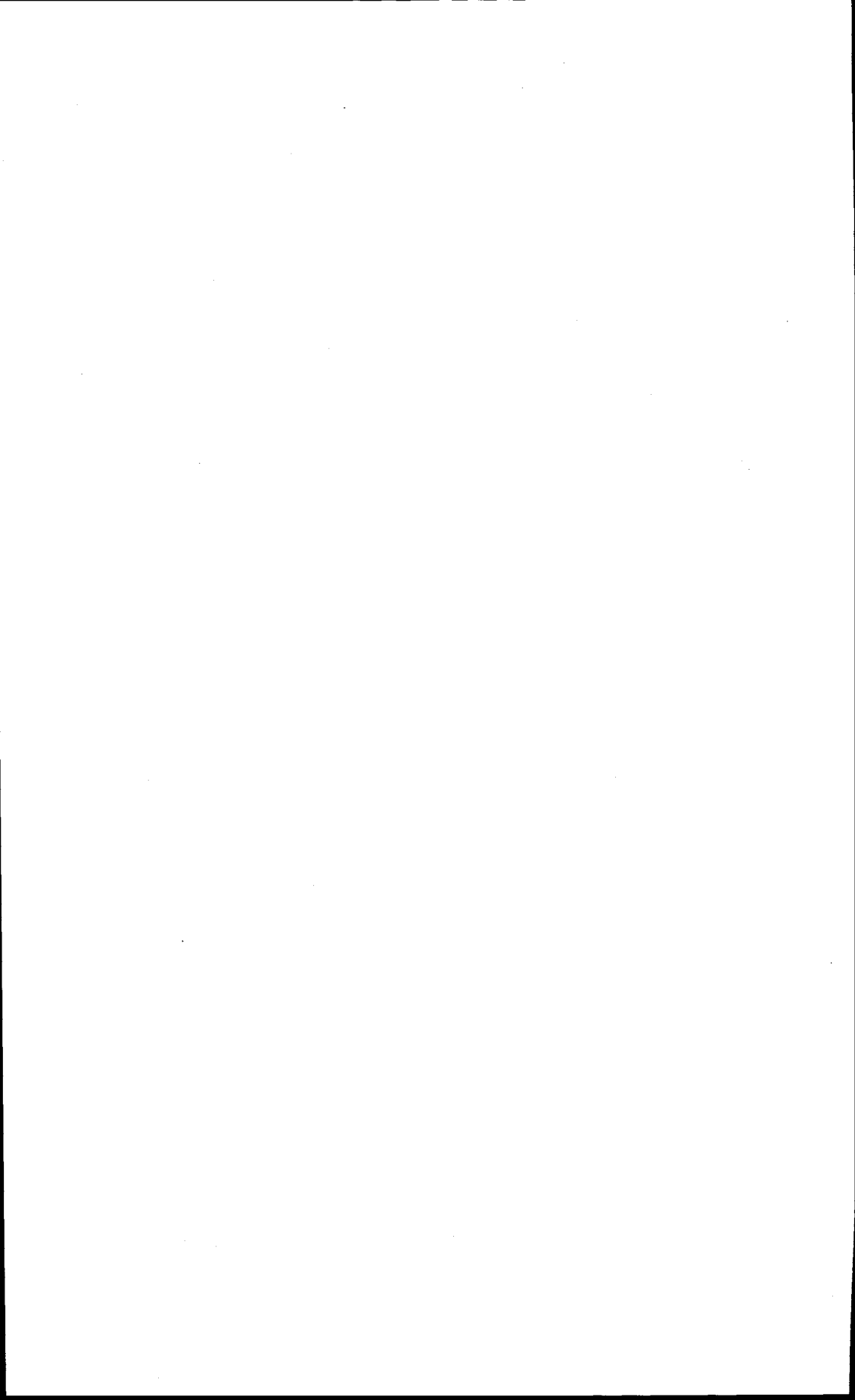
Ya un comienzo, un paso, es esta perfilación de una hermenéutica analógica y, por lo mismo, icónica y, por lo mismo simbólica, para lograrlo. Una hermenéutica apropiada al símbolo, que use la analogía para contentarse con el conocimiento siempre imperfecto y empobrecido que alcanzamos del misterio; pero que se lance a él lo más que se pueda, sin renunciar a ese conocimiento positivo, aunque limitado, y no se quede en la mera ausencia y desconocimiento, como una suerte de teología negativa. Que use la iconicidad, para poder practicar el ascenso (*askesis*, *ascesis*) sin rendirse y sin extraviarse, sabiendo partir del fragmento (en esta época del fragmento) para llegar al todo, que no renuncie a la universalización metafísica; y, por todo ello, simbólica, esto es, que tenga la virtud de reunir, de hacerse reconocer, de poder convivir, en el ámbito de la ética y de la política, con auténtico reconocimiento del otro y solidaridad con él (no con las tolerancias farisaicas, que tanto abundan ahora, y que, en lugar de ser respeto auténtico —en la diferencia—, son falta de convicción y pose narcisista).

Para orientarnos en todo ello, hace falta el símbolo, y, para poder orientarnos en el símbolo, hace falta una hermenéutica analógico-icónica-y-simbólica, que nos ayude a conjuntar (no a separar) los aspectos del símbolo, es decir, los contenidos que su riqueza nos proporciona: fenomenológicos, psicológicos, éticos y metafísicos. Solamente con un mistagogo así podremos beneficiarnos de su riqueza sin perdernos ni quedar confundidos.



---

<sup>7</sup> El título de una de sus obras es *Filosofía en metáforas y parábolas*, el de otra es *Filosofar con la poesía de Antonio Machado*.



MARIO ENRIQUE SACCHI  
*Escuela de Guerra Naval*

## **El principio de autoridad**

*In memoriam Ioannis Hervaei Nicolas O. P.*

### **1. La predicación analógica de la noción de autoridad**

La autoridad es un principio. Esto se comprueba observando que en la inteligencia de la autoridad lo primero que ordinariamente adviene a la mente humana es la cabeza o jefatura que principia una determinada sociedad o agrupación humana. Existen razones para que así ocurra, pues los hombres conviven asociadamente bajo la regencia de una, pocas o muchas personas encargadas de presidir y ordenar las asociaciones que les congregan. Dado que el principio directivo de las sociedades es la autoridad que las conduce a su fin, los hombres reconocen la dignidad privilegiada de tal principio, ya que la agrupación de la cual forman parte y la consecución del fin al cual se ordenan dependen necesariamente de la autoridad que se halla a su frente. Cualquiera sea su naturaleza, ninguna sociedad carece de autoridad. Como en una nave sin timonel, la carencia de autoridad en las comunidades humanas presagia su naufragio.

Todas las agrupaciones humanas han sido instituidas por una autoridad y, al mismo tiempo, la autoridad es la causa que las preserva como sociedades, mantiene el orden en que tales comunidades consisten y las encamina al fin para el cual los hombres se reúnen en ellas. Toda vez que el hombre es el animal social y político, según la célebre sentencia de Aristóteles<sup>1</sup>, le es necesario convivir consociadamente congregándose con sus semejantes en diversas especies de sociedades, lo cual sería

---

<sup>1</sup> [...] ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος (*Ethic. Nicom.* A 7: 1097 b 11). [...] καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον (*Polit.* A 2: 1253 a 2-3). [...] καὶ ὅτι φύσει μὲν ἔστιν ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν (*Ibid.*, Γ 6: 1278 b 19).

imposible sin la presencia de una autoridad en cada uno de los consorcios que integran. La ausencia de autoridad comportaría el reino absurdo del caos entre los humanos, pues sin ella no habría principio que les reúna ni consociación ordenada de quienes se agrupan en sociedades. De hecho, una muchedumbre de hombres privada de autoridad desemboca inexorablemente en lo contrario a la esencia de toda sociedad, o sea, en la disociación, que es la ruina de una asociación humana. Por eso la ausencia de autoridad desnaturaliza de tal forma las sociedades que las transforma en una suerte de desierto o en una jungla donde los hombres, en vez de convivir asociadamente, procuran sobrevivir limitados a una individualidad insuficiente y menesterosa. La disociación repugna a su propia naturaleza social y política empujándoles a descender a un estado salvaje dando las espaldas a la sociabilidad y a la politicidad implícitas en la quiddidad del animal racional. A nadie escapa que éste se aproxima tristemente a las bestias cuando desprecia o vulnera su sociabilidad y su politicidad. El obrar en detrimento de estos predicables de su naturaleza pareciera disminuir la excelencia de su diferencia específica reduciéndole a las meras determinaciones del género animal. Tal el destino de la vida humana si la autoridad fuese conculcada mediante cualquier expediente que la disminuya o la suprima.

Los hombres no pueden obedecer, respetar y honrar la autoridad que les preside si no conocen en qué radica su naturaleza. Hoy nos cabe deplorar la ignorancia perceptible en nuestro tiempo acerca de la noción de autoridad. ¿Qué es la autoridad? He aquí una pregunta que apenas muy pocos responden satisfactoriamente, mas esta ignorancia revela algo más: que muchas autoridades —las que fueren— han negligido la responsabilidad y la obligación de enseñar a quienes están sometidos a sus potestades qué es la autoridad que ellas mismas ostentan. Esta negligencia se cuenta entre los motivos destacados de la generalización de la desobediencia, de la irreverencia y de la deshonra de la autoridad en el mundo y en la época en que nos toca vivir, pues no pocas autoridades han perdido autoridad para lograr que los hombres las respeten como tales a resultas, entre otras cosas, de no ejercer la autoridad de inculcar a sus súbditos qué es la autoridad. Sin la menor duda, para imprimir en las almas de los hombres la concepción de la autoridad es menester que quienes la poseen no la dilapiden renunciando a ejercerla con la dignidad intrínseca a la autoridad con la cual han sido ungidos por una autoridad superior.

Si bien el habla vulgar de los hombres denuncia la propensión a restringir a las magistraturas políticas las alusiones a la autoridad, su noción no se predica unívocamente de las potestades civiles. Como se dijo, se predica por analogía de múltiples principios, incluso de muchos que ni siquiera remiten a la jefatura de un cuerpo social. Así, por ejemplo, decimos que Robert Boyle fue una autoridad en materias químicas, pero su autoridad científica no era equiparable a la autoridad de quien preside una república, de un general que comanda un ejército, de un

juez o de un padre de familia. En verdad, la autoridad científica de Boyle no era una autoridad social, si por ello se entiende que, en tanto perito en asuntos químicos, no se dedicó a regir ninguna comunidad humana. Con todo, tampoco en el ámbito social la autoridad se predica restrictivamente de la asociación política que los griegos llamaron *πόλις*, los romanos *civitas* y la modernidad *estado*. De ahí que haya tantas especies de autoridad social cuantas especies de congregaciones reúnan a los hombres en comunidades que no convienen en una misma razón formal. Tanto es así que, en su momento, la diversidad de especies de autoridad movió a Aristóteles a disentir con su maestro Platón, quien atribuyó a una misma virtud específica el gobierno de la ciudad, la administración del hogar y la conducción de los esclavos<sup>2</sup>. Aristóteles no solamente no admitió esta doctrina platónica, sino que se abocó a refutarla con energía<sup>3</sup>.

Con frecuencia la desestimación de la predicación analógica de la noción de autoridad provoca confusiones que llevan a enunciar juicios erróneos en torno de su significado. Tal lo que sucede cuando se intenta equiparar arbitrariamente las especies de autoridad como si ésta fuese un principio aplicable indistintamente a las cosas por ella principiadas. Sabido es que esta falencia es de vieja data. Recordemos cuán veleidosamente Platón había asignado a los filósofos, presupuesta su autoridad en el campo científico, la tarea de los guardianes de la ciudad<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> «[...] al político, al rey, al amo de los esclavos y aun al señor de su casa, ¿tendremos que considerarlos una unidad, aunque les demos todos estos nombres, o bien diremos que hay tantas artes como nombres mencionamos? [...] En consecuencia, a propósito de lo que estábamos ahora examinando, es evidente que hay una única ciencia referida a todas estas cosas. Y se la llame "real" [βασιλική], "política" [πολιτική] o "administrativa" [οικονομική], eso es algo que no tiene por qué importarnos» (*Polít.* 258e-259c, traducción de M. I. Santa Cruz, en *Platón: Diálogos* [Madrid: Editorial Gredos, 2000], t. V, pp. 491-492). Cfr. *Leges* 680d-681a et 683a.

Algunos han sugerido que Sócrates habría sido el precursor de la doctrina platónica de la indiferenciación de la autoridad social, según se desprendería de estas declaraciones transcritas por Jenofonte: «Yo digo, contestó Sócrates, que un hombre, puesto al frente de lo que sea, si sabe lo que hace falta y lo procura, será excelente director, tanto que se le ponga a la cabeza de un coro como de una casa, de una ciudad o de un ejército» (*Memor.* Γ 4, en *Jenofonte: Socráticas. Ciropedia. Economía*, traducción de [J]. D. García Bacca, 3a. ed. [México, New York, Buenos Aires, etc.: W. M. Jackson Inc. Editores, 1968], p. 71). Cfr. *ibid.*, Γ 4, pp. 78-81. Véase L. STRAUSS, *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus* (South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 1998), pp. 205-109: «The Art of Farming and the Kingly Man».

<sup>3</sup> «Cuántos opinan que es lo mismo regir una ciudad, un reino, una familia y un patrimonio con siervos no dicen bien [...] Pero eso no es verdad. Y lo que afirmo será evidente al examinar la cuestión con el método que proponemos. De la misma manera como en los demás objetos es necesario dividir el compuesto hasta sus ingredientes simples (puesto que éstos son las partes mínimas del conjunto), así también vamos a ver, al examinar la ciudad, de qué elementos se compone. Y luego, al analizarlos, en qué difieren unos de otros, y si cabe recoger alguna precisión científica sobre cada uno de los temas tratados» (*Polít.* A 1: 1252 a 6-23, en *Aristóteles: Política*, traducción prólogo y notas de C. García Gual y A. Pérez Jiménez, nueva ed. [Madrid: Ediciones Altaya, 1997], pp. 41-42).

<sup>4</sup> «[...] yo titubeaba en aventurarme a hacer [estas] audaces declaraciones; pero ahora hemos de ser más audaces y decir que es necesario que los guardianes perfectos sean filósofos» (*Resp.* Z 503b, introducción, traducción y notas de C. Eggers Lan en *Platón: Diálogos*, [Madrid: Editorial Gredos, 2000], t. IV, p. 328). Cfr. *ibid.*, Z 487a-504a, trad. cit., pp. 304-330.

Abundan los ejemplos que traslucen la confusión imperante acerca de la naturaleza y de los alcances de la autoridad derivada del olvido, de la ignorancia o del rechazo de sus diferencias específicas. Así como Platón había propugnado que se concediera a los filósofos la autoridad política de los custodios del cuerpo civil, no es menos frecuente que se atribuya una autoridad determinada a hombres que de ningún modo la poseen. Es lo que ocurre cuando se invoca como a una autoridad a un fisicomatemático que propugna la inexistencia de una primera causa incausada del universo, o cuando se encomia la autoridad atribuida a un biólogo que se arroga la facultad de establecer si un cigoto humano es o no es persona. Esto es desatinado, porque tanto el fisicomatemático como el biólogo, en cuanto tales, carecen por completo de autoridad epistémica para adentrarse en asuntos de competencia exclusiva de la metafísica. Lo mismo sucede en aquellas circunstancias en que los legisladores presumen poseer autoridad para emitir mandamientos sobre cosas que se evaden del ministerio de los poderes políticos; v. gr., la permisón del divorcio, que contraviene la índole indisoluble de la sociedad conyugal, porque las leyes humanas no pueden dictaminar nada que agravie una comunidad naturalmente anterior e indispensable para la constitución de la ciudad. Otro tanto se advierte en la confusión de la autoridad con ciertas prácticas que adulteran su naturaleza, ora porque se desea ejercerla sobre cosas que caen fuera de su incumbencia, ora porque no se la ejerce efectivamente sobre aquellas otras que requieren imprescindiblemente su ejercicio, o bien porque se la ejerce de un modo ilícito. Los tres ejemplos siguientes sirven para ilustrar estas fallas: la apropiación de las potestades eclesiásticas por parte de los regímenes galicanos, regalistas o cesaropapistas, a la manera en que la corona británica se arroga el pontificado de la iglesia de Inglaterra y la constitución argentina de 1853 confería al estado el poder de designar obispos y de permitir o prohibir la circulación de los documentos de la Santa Sede; la deserción del poder público de la protección del bien común cuando la plutocracia oprime a los pueblos en procura de un lucro manifiestamente injusto; y la corrupción de la autoridad por su ejercicio a favor de los intereses de quienes la usufructúan en su provecho particular. En ninguno de estos tres casos se halla debidamente resguardada la razón de autoridad porque nadie tiene autoridad para usurpar las prerrogativas de otra autoridad, para no ejercerla cuando el bien común reclama su ejercicio perentorio, ni para satisfacer la ambición y la codicia de quienes están impelidos a hacer uso de ella con rectitud indeleble. Dado que la autoridad no estriba en la perversión del poder, el uso de cualquier potestad que no observe su naturaleza y el fin para el cual ha sido instituida vuelve irremediabilmente equívoca la alusión a la autoridad.

La noción de autoridad se halla ligada estrechamente al concepto de autor. Corresponde que indagemos, entonces, sobre las respectivas significaciones de estas cosas.

## 2. El concepto de autor

La palabra española *autor* traduce el sustantivo latino *auctor*. El diccionario oxoniense de Lewis y Short aporta una vasta información acerca del empleo de la palabra *auctor* en la latinidad antigua. Con esta voz se nombraba a alguien que da el ser o hace existir a cualquier cosa, o a quien promueve su aumento o prosperidad, ya originándola, ya otorgándole permanencia o continuidad. De acuerdo a este repertorio filológico, los vocablos latinos que nosotros traducimos por *creador, hacedor, inventor, productor, padre, fundador, maestro, compositor, causa, garante, auspiciante, jefe, cabeza, origen, consejero, portador, exhortador, príncipe, conductor, guía*, etc., fueron usados pretéritamente como sinónimos de *auctor*<sup>5</sup>.

Una primera acepción de *auctor* envía al principio de una prole que actúa como padre, progenitor o ancestro de quien procede una progenie o descendencia. Cicerón relata que Pitágoras tuvo una influencia enorme en Italia en tiempos del consulado de Lucio Junio Bruto, padre de un linaje famoso entre los habitantes de Roma<sup>6</sup>. Igual significación de *auctor* en este texto de Virgilio: «¡Traidor, tú no has tenido por madre diosa alguna, ni provienes de la estirpe de Dárdano [*auctor generis*]! Te ha engendrado el horrendo Cáucaso entre los filos de tus riscos»<sup>7</sup>. Pero *auctor* no sólo es el principio de la generación de sustancias vivientes, sino incluso el principio de los artefactos fabricados bajo la dirección de la técnica humana, como el hombre que construye edificios, erige emplazamientos urbanos y otras obras arquitectónicas. Por extensión, *auctor*, luego, es asimismo el artista que produce cualquier cosa gracias a sus virtudes tecnofactivas. Tal la significación que se advierte en las *Geórgicas* de Virgilio: «Se levantarán también mármoles de Paros, imágenes vivas, la estirpe de Asáraco y las glorias de la familia des-

<sup>5</sup> Cfr. CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*. Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary, rpt. (Oxford: Clarendon Press, 1966), s. v. *Auctor*, p. 198b. Al comienzo de esta entrada se indica que, en latín, las grafías *autor* y *author* son incorrectas.

<sup>6</sup> «Erat enim illis paene in conspectu praestanti sapientia et nobilitate Pythagoras, qui fuit in Italia temporibus iisdem, quibus L. Brutus patriam liberavit, praclarus auctor nobilitatis tuae» (*Tuscul. disp.* IV 1,2, en Cicerón: *Tusculanes*, traduction nouvelle avec notice et notes par Ch. Appuhn [Paris: Librairie Garnier Frères, 1934], p. 260).

<sup>7</sup> *Aeneis* IV 364-366, en Virgilio: *Encida*, traducción y notas de J. de Echave-Sustaeta (Madrid: Editorial Gredos, 2000), p. 115. Más adelante dice Virgilio: «Fuiste tú, pues, Saturno el fundador de este linaje [*tu sanguinis ultimus auctor*]» (*Ibid.*, VII 49, p. 199). También hallamos la misma significación de *auctor* en la poesía de Horacio: «Sive neglectum genus et nepotes [*respicis, auctor*]» (*Carm.* I 2,35-36, en Horaz: *Sämtliche Werke*, lateinisch und deutsch, hrsg. von H. Färber und W. Schöne, Neuausgabe [München: Ernst Heimeran Verlag, 1960], S. 10). «Auctore ab illo ducis originem [...]» (*Ibid.*, III 17, 5, S. 150). La Biblia Vulgata recoge igual sentido de *auctor*; v. gr.: «[...] et auctores caedis parentes ipsos animarum inauxiliatarum, perdere voluisti per manus parentum nostrorum» (*Sap* 12:6, en *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*. Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata [E Civitate Vaticana: Libreria Editrice Vaticana, 1979], p. 1091).

cendiente de Júpiter, el padre Tros y Apolo Cintio, fundador de Troya [*Troiae Cynthius auctor*]]<sup>8</sup>. La causa originante o el hacedor de una cosa es entendido como su autor porque la produce al modo de su principio, ya ejemplar, ya eficiente. El autor es el principio de sus efectos; por eso Salustio decía que la virtud de un escritor que narra acontecimientos no es la misma virtud de aquél que los causa como su autor: el protagonista de la historia es autor de los hechos históricos, en tanto el historiador lo es sólo de su relato<sup>9</sup>.

El sustantivo latino *auctor* fue elegido igualmente para designar a los hombres que consagraban sus vidas a la investigación científica y ofrecían el testimonio de sus pesquisas ordenadas al conocimiento de la verdad de las cosas. Tal el sentido que esta palabra adquiere en la poesía de Horacio: «[...] te non sordidus auctor Naturae verique»<sup>10</sup>. Pero por lo común los estudiosos de las ciencias también se entregan a impartir enseñanzas acerca de aquello que investigan, de donde los *auctores* son maestros empeñados en la docencia por la cual transmiten su saber a sus discípulos. Así, Cicerón hablaba de Platón como de un autor eminente de máxima relevancia en materias filosóficas: «[...] gravissimus auctor et magister Plato»<sup>11</sup>. Pero los autores más apreciados son aquellos que no sólo estudian la verdad de las cosas y la comunican a sus alumnos, sino quienes testan por escrito los resultados de sus averiguaciones. Esto explica por qué una de las acepciones más usuales de *auctor* siempre ha sido equiparada al significado de *scriptor*, el productor de libros y de cualquier género de piezas literarias, tal cual lo declara Suetonio al decir que los tratados sobre las guerras de Alejandría, de África y de España atribuidos a Julio César son obras compuestas por un autor cuya identidad permanece en el anonimato: «Belli Alexandrini Africique et Hispaniensis incertus auctor est»<sup>12</sup>. No obstante, según Ci-

<sup>8</sup> *Georg.* III 36, en *Virgilio: Bucólicas. Geórgicas*, traducción y notas de T. de la Ascensión Recio García (Madrid: Editorial Gredos, 2000), p. 130.

<sup>9</sup> «Hermoso es obrar bien por la república, hablar bien también tiene su mérito. Cabe ser famoso en la paz o en la guerra. Se alaba a muchos por haber escrito los hechos de otros. A mí, en particular, aunque en modo alguno la gloria que acompaña al escritor es la misma de la que [acompaña] al autor de los hechos [*tametsi haud quaquam par gloria sequitur scriptorem et auctorem rerum*], se me antoja con todo especialmente arduo escribir historia» (*Catil.* 3,1-2, en *Salustio: Conjuración de Catilina. Guerra de Jugurta. Fragmentos de las «Historias»*, introducción general, traducción y notas de B. Segura Ramos [Madrid: Editorial Gredos, 2000], p. 5). La Biblia Vulgata abunda en diciones que atribuyen el mismo significado a la voz *auctor*: «Dixeruntque ad invicem: "Quis hoc fecit?". Cumque perquirerent auctorem facti, dictum est: "Gedeon filius Ioas fecit haec omnia"» (*Iud* 6:29, ed. cit., p. 347). «Invenimus enim hunc hominem pestiferum et concitantem seditiones omnibus Iudaeis, qui sunt in universo orbe, et auctorem seditionis sectae Nazarenorum» (*Act* 24:5, *ibid.*, p. 1984). «Decebat enim eum [=Iesum Christum], propter quem omnia et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxit, auctorem salutis eorum per passiones consummare» (*Hebr* 2:10, *ibid.*, p. 2089). «[...] aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Iesum [...]» (*Hebr* 12:2, *ibid.*, p. 2100). Etc.

<sup>10</sup> *Carm.* I 28,14-15, ed. cit., S. 50.

<sup>11</sup> *De orat.* III 10, apud CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, s. v. *Auctor*, p. 198c.

<sup>12</sup> *Iulius Caesar* 56, apud CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, loc. cit.



cerón, con el nombre *auctor* los romanos aludían preferentemente a los historiadores, historiógrafos o cronistas: «[...] ego cautius posthac historiam attingam, te audiente, quem rerum Romanarum auctorem laudare possum religiosissimum»<sup>13</sup>. Otro tanto se lee en Tito Livio, quien apoya sus narraciones historiográficas en seguimiento de «[...] todos los historiadores que me han precedido»<sup>14</sup>. Una significación concordante con éstas aparece en el relato de los acontecimientos otrora protagonizados por los macabeos, pues la Biblia Vulgata asigna a los *auctores* la tarea de versar en derredor de las cosas acaecidas en la historia del pueblo de Israel<sup>15</sup>. En la concepción clásica, el historiador o historiógrafo era el autor cuyos escritos proveían informaciones acerca de acontecimientos pretéritos a título de crónicas, pues daban a conocer noticias históricas sobre la base de documentos que dieran fe de los sucesos que concitaban la atención de quien los reportaba<sup>16</sup>.

También era considerado *auctor* aquél que influía, aconsejaba, estimulaba o empujaba a hacer u obrar algo, de donde Cicerón atribuyó a su amigo Lucio Gelio el haber ejercido una singular influencia en el desarrollo de algunas controversias filosóficas agitadas en su época<sup>17</sup>. En boca del mismo Cicerón, se honraba a un persona como a un autor pidiéndole consejo, pues los juicios de ese hombre eran objeto de respeto y aprecio por parte de quien se los solicitaba<sup>18</sup>.

De un modo claramente diferenciado, los romanos consideraban un *auctor* a quien conseguía la aprobación o la promulgación de una ley en

<sup>13</sup> *Brut.* XI 44, apud CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, loc. cit.

<sup>14</sup> *Ab Vrbe cond.* IV 20, en Tito Livio: *Historia de Roma desde su fundación*, traducción y notas de J. A. Villar Vidal (Madrid: Editorial Gredos, 2001), t. II, p. 42.

<sup>15</sup> «Sicut praeprant convivium et quaerenti aliorum utilitatem non facile est, tamen propter multorum gratiam libenter laborem sustinebimus, accurate quidem de singulis elaborare auctori concedentes, ipsi autem persequi datam formam brevitati studentes. Sicut enim novae domus architecto de universa structura curandum est, ei vero, qui inurere et pingeret curat, quae apta sunt ad ornatum exquirenda sunt, ita aestimo et in nobis. Inire quidem et deambulatorum facere verborum et curiosius partes singulas quasque disquirere historiae congruit auctori; brevitatem vero dictionis sectari et executionem rerum vitare brevianti concedendum est. Hinc ergo narrationem incipiemus, praedictis tantulo subiuncto; stultum etenim est ante historiam effluere, ipsam autem historiam concidere» (*II Mac* 2:27-32, ed. cit., p. 1746).

<sup>16</sup> Lewis y Short ilustran con sólidos ejemplos esta acepción de *auctor* remitiendo a pasajes de Cicerón: «[...] sibi insidias fieri; sed id certis auctoribus comperisse» (*Ad Attic.* XIV 8); Tácito: «[...] celeberrimos auctores habeo tantam victoribus irreverentiam fuisse» (*Hist.* III 51); «[...] Fabius Rusticus auctor est scriptos esse ad Caecinam Tuscum codicillos» (*Annales* XIII 20); Ovidio: «[...] Non haec tibi nuntiat auctor Ambiguus» (*Metam.* XI 666); Suetonio: «Auctor est Iulius Marathus ante paucos quam nasceretur menses prodigium Romae factum [esse] publice [...]» (*Oct. Aug. Caesar* 94), y otros. Cfr. CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, loc. cit.

<sup>17</sup> «Gellium ipsis [philosophis] magno opere auctorem fuisse, ut controversiarum facerent modum» (*De leg.* I 20,53, en CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, loc. cit.).

<sup>18</sup> «[...] a me consilium petis, qui sim tibi auctor in Siciliane subsidias, an proficiscare» (*Epist. ad Famil.* VI 8); «[...] ego quidem tibi, non sim auctor, si Pompeius Italiam reliquit, te quoque profugere» (*Ad Attic.* IX 10). «[...] mihi que ut absim, vehementer auctor est» (*Ibid.*, XV 5); «[...] quare omnes istos me auctore deridete atque contemnite» (*De orat.* III 14,54). Cfr. CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, loc. cit., pp. 198c-199a.

mérito a su peso político. El *auctor legis* no necesariamente era un legislador o magistrado investido de potestad legislativa, sino el hombre cuyo poder social lograba que los órganos legislativos se avinieran a responder a sus instigaciones emitiendo tales o cuales mandamientos. Tito Livio relata cómo el tribuno militar Fabio logró imponer preceptos legales que él mismo había favorecido<sup>19</sup>.

En un sentido próximo a éste, Cicerón llama al senado *auctor* de las leyes, de los tribunales y del derecho, pues este cuerpo confirma o ratifica los mandamientos sancionados por las autoridades legislativas<sup>20</sup>. Pero el autor por antonomasia de la ley no es aquél que la promueve sugiriendo sus cláusulas, sino el legislador munido de la potestad para aprobarla y exigir su obediencia a todos quienes se reclama su acatamiento. De ahí la proclama de Ovidio: el legislador «[...] animum ad civilia vertet Iura suum, legesque feret iustissimus auctor»<sup>21</sup>. Ovidio decía que obra asimismo como un *auctor* el hombre que establece los términos de la paz obtenida en una contienda bélica: «[...] leges captis iustissimus auctor imposuit»<sup>22</sup>. A estar del relato de Tito Livio, en tiempos lejanos se estableció que la elección popular de los reyes sería válida únicamente si los senadores dieran su aprobación: «Decreverunt ut, cum populus regem iussisset, id sic ratum esset, si patres [=senatores] auctores fierent»<sup>23</sup>, a tal punto que, cuando Tulo Hostilio fue electo monarca, los senadores, actuando como *auctores*, corroboraron el dictamen del pueblo<sup>24</sup>. En un sentido vecino a éste, de acuerdo al testimonio de Cicerón, en Roma recibía la denominación privilegiada de *auctor* la persona que en el senado llevaba la voz cantante con el propósito de inducir a sus colegas a pronunciarse a favor o en contra de una ley determinada: «[...] hunc rei publicae rectorem et consilii publici auctorem esse habendum»<sup>25</sup>.

No menos privilegiadamente, entre los romanos era llamado *auctor* el hombre considerado un modelo o ejemplo en cualquier actividad. Así, la rectitud y la severidad de los juicios de Catón en materia moral movieron a Cicerón a verle como el arquetipo de las virtudes: «Cato

<sup>19</sup> «[...] aparte de Sextio y Licinio, firmantes de los proyectos de ley, reelegidos ya por octava vez tribunos de la plebe, también Fabio, tribuno militar, suegro de Estolón, declaraba su apoyo indudable a unas leyes de las que había sido promotor [*quarum legum auctor fuerat, earum suasorem se haud dubium ferebat*]» (*Ab Vrbe cond.* VI 36, trad. cit., t. II, p. 256).

<sup>20</sup> «Pero ahora, puesto que estoy hablando ante senadores del pueblo romano, garantes de las leyes y de los tribunales y del derecho [*nunc cum loquar apud senatores populi Romani, legum et iudiciorum et iuris auctores*], no debo temer que no se juzgue a ese ciudadano romano como al único merecedor de aquella cruz y a todos los demás no merecedores en absoluto de un mal semejante» (*Verr.* II 5,67, en *Cicerón: Discursos*, t. II: *Verrinas*, traducción y notas de J. M. Requejo Prieto [Madrid: Editorial Gredos, 2000], pp. 309-310).

<sup>21</sup> *Metam.* XV 833, en CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, *ibid.*, p. 199a.

<sup>22</sup> *Ibid.*, VIII 1, en CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, loc. cit.

<sup>23</sup> *Ab Vrbe cond.* I 17, trad. cit., t. I, p. 36.

<sup>24</sup> *Cfr. ibid.* I 22, trad. cit., t. I, p. 43. Vide etiam *ibid.*, II 54, t. I, pp. 199-200; II 56, t. I, pp. 206-204; VI 42, t. II, pp. 268-270; VIII 12, t. III, p. 42.

<sup>25</sup> *De orat.* I 48,211, en CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, loc. cit.

omnium virtutum auctor»<sup>26</sup>. También consideraban un *auctor* a alguien que daba seguridad, protección o garantías de alguna cosa, como se colige de la lectura de un párrafo de las *Enéadas* de Virgilio: «¡Eneas, el de alma generosa, aunque me lo asegure Júpiter empeñando su palabra [*non si mihi Iupiter auctor spondeat*], no abrigaría la esperanza de arribar con este cielo a Italia!»<sup>27</sup>. Al mismo tiempo, Tito Livio reproduce parte de un discurso del cónsul Cesón Fabio que llama *auctores* a los ejércitos que garantizaban el honor y la integridad de Roma combatiendo contra sus enemigos<sup>28</sup>.

Una significación particular de *auctor*, en apariencia algo distante de las precedentes, lo da como sinónimo de *vendedor*, esto es, alguien que vende una cosa ofreciendo garantías o seguridades de la transferencia de la propiedad de la cosa vendida a un comprador. Por defecto, también hallamos al *auctor malus*, el mal vendedor, v. gr., aquel mercader mamertino a quien Lucio Metelo había comprado un cargamento de trigo que habría estado demasiado maduro para guardarlo durante un tiempo prolongado. Este mercader, a estar de lo que narra Cicerón, era un *auctor malus* porque no había garantizado la calidad del trigo comprado por su cliente. El *auctor malus*, a diferencia del comerciante honesto, es francamente un estafador: «Entonces se dieron cuenta ellos de que lo que habían comprado a un mal vendedor [*quod a malo auctore emissent*], no podían mantenerlo por más tiempo»<sup>29</sup>.

*Auctor* también era el hombre que ejercía las funciones de tutor, custodia o guardián que aseguraba el que las mujeres y los niños se encontraran a resguardo de cualquier tipo de peligros o asechanzas. Un enardecido alegato antifeminista transcrito por Tito Livio da cuenta del desastre que sobrevino en Roma cuando las mujeres, en una muestra del espíritu sedicioso que las animaba, buscaron imponer un matriarcado destinado a carcomer los cimientos de la vida política. Al contrario, lo que en verdad aquellas mujeres necesitaban, dice nuestro historiador, era la protección de *auctores* que velaran por su seguridad: «Nuestros mayores quisieron que las mujeres no intervinieran en ningún asunto, ni siquiera de carácter privado, más que a través de un representante legal [= *auctor*]»<sup>30</sup>.

A su turno, los romanos igualmente llamaban *auctor* al testigo de la celebración de un contrato nupcial, como se lee en la *Oratio pro Cluentio*, donde Cicerón menciona una boda a la cual faltaron los testigos ne-

<sup>26</sup> *De finibus* IV 16,44, en CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, loc. cit.

<sup>27</sup> *Aeneis* V 17, en Virgilio: *Eneida*, trad. cit., p. 129.

<sup>28</sup> «La guerra de Veyos requiere, senadores, una acción defensiva continuada más que importante, como sabéis. Ocupaos vosotros de las guerras restantes y enfrentad a los Fabios con los veyentes. Nosotros garantizamos que por ese lado la majestad del nombre de Roma quedará a salvo [*auctores sumus tutam ibi maiestatem Romani nominis fore*]» (*Ab Vrbe cond.* II 48, trad. cit., t. I, p. 191).

<sup>29</sup> *Verr.* II 5,22, trad. cit., t. II, p. 251.

<sup>30</sup> *Ab Vrbe cond.* XXXIV 48, trad. cit., t. VI, p. 228.

cesarios para la ceremonia: «[...] nubit genero socrus, nullis auspibus, nullis auctoribus»<sup>31</sup>. No está de más recordar que, en latín, *auctor*, entendido como testigo nupcial, y *auspex* eran empleados como sustantivos sinónimos que se sustituían el uno al otro en el habla corriente y en los documentos escritos del pueblo romano<sup>32</sup>.

Otro significado de *auctor* da cuenta de que con esta palabra también se aludía al gestor, vocero, intercesor o campeón de una acción o hazaña, al modo en que Cicerón aludía al «[...] praeclarus iste auctor suae civitatis»<sup>33</sup>.

Digamos, por fin, que si bien la lengua latina posee el sustantivo femenino *auctrix*, el vocablo *auctor* también era usado en el clasicismo como un nombre indistintamente femenino y masculino, tal cual ocurre en esta frase de Cicerón: «[...] eas aves, quibus auctoribus [...]»<sup>34</sup>.

### § 3. La significación del nombre *auctoritas*

El nombre *autoridad* alude a la cualidad propia de un autor. La lengua latina extendía su significado a todo lo que se predica de la potestad de los *auctores* en cuanto tales.

Una primera acepción de *auctoritas* la muestra como aquello producido o inventado por un autor. Así, algunos inventan rumores o murmuraciones que se expanden públicamente. Es la autoridad o el peso social de aquello «que se dice», aun cuando encubra falsedad o mendacidad, una vez puesto en circulación por una maquinación que consigne instalar exitosamente ciertas opiniones entre el vulgo, como lo ilustra la queja de Cicerón, quien dudaba si las opiniones de ciertos poetas han influido sobre los filósofos estoicos, o, a la inversa, si tales filósofos han otorgado imprudentemente autoridad a las dicciones de aquéllos, ya que unos y otros nos arriman pensamientos desatinados: «No me resultaría fácil decir si los poetas han echado a perder a los estoicos, o si son los estoicos los que han conferido autoridad a los poetas [*an Stoici poetis dederint auctoritatem*], porque los unos y los otros dicen cosas extraordinariamente escandalosas»<sup>35</sup>.

Una segunda acepción de *auctoritas* la equipara a un juicio o sentencia de la razón humana; no en el sentido preceptivo, obligatorio o compulsivo que ostentan las decisiones de los magistrados públicos, sino limitado al valor de un enunciado que se presume verdadero o recto, a la

<sup>31</sup> *Orat. pro Cluent.* 5, en CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, loc. cit., p. 199b.

<sup>32</sup> Cfr. CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, s. v. *Auspex*, p. 209ab.

<sup>33</sup> *Orat. pro L. Flacco* 22, en CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, s. v. *Auctor*, p. 199b.

<sup>34</sup> *De divin.* I 15,27, en CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, loc. cit.

<sup>35</sup> *De nat. deorum* III 38,91, en Cicerón: *Sobre la naturaleza de los dioses*, introducción, traducción y notas de Á. Escobar (Madrid: Editorial Gredos, 2000), p. 346.

manera de las opiniones propaladas por los filósofos y por los expertos en las cosas de la religión, como se palpa en otras palabras de Cicerón que transcriben una controversia religiosa sobre la naturaleza de los dioses en la cual se enfrascaron numerosos autores de teorías discrepantes<sup>36</sup>. El mismo Cicerón pensaba que «[...] errat vehementer, si quis in orationibus nostris auctoritates nostras consignatas se habere arbitratur»<sup>37</sup>. Es patente, entonces, que ya en la cultura de la antigüedad se asignaba una autoridad *sui generis* a las personas que exhibían una erudición encomiable en torno de las cosas propias de la religión.

*Autoridad* también es sinónimo de *consejo*, *influjo*, *persuasión*, *empuje* y *estímulo*. Quien tiene autoridad, aconseja, advierte, incita a otro a obrar de tal o cual manera en vistas de un fin determinado, y ello, por lo general, infundiendo una cierta fuerza o energía a sus dictámenes, con lo cual busca convencer al destinatario del consejo a que actúe a tenor de lo aconsejado. Por eso quien posee autoridad mueve a quien se la reconoce, según se colige de un comentario de Julio César referido a los helvecios. Éstos, acicateados por la autoridad de Orgetórix, alistaron sus tropas y pertrechos para emprender una campaña con el propósito de asegurar la paz con las poblaciones colindantes<sup>38</sup>.

Los romanos destacaban la autoridad que revestían las decisiones del senado: «Senatus auctoritas gravissima intercessit», exclamaba Cicerón<sup>39</sup>. Tito Livio cuenta cómo por boca de un cónsul se daba a conocer la voluntad del senado constituido en autoridad: «[...] responditque ita ex auctoritate senatus consul»<sup>40</sup>. El mismo historiador narra que en Roma algunos se arrogaron funciones públicas que no habían sido concedidas expresamente por la autoridad civil, como sucedió con Lucio Marcio, quien se apropió del título de propretor del senado, una potestad ilusoria que no había obtenido ni de un mandato del pueblo ni de la

<sup>36</sup> «Veamos cómo es cada cosa. Si lo primero es aquello de la existencia de los dioses (en lo que todos están de acuerdo, salvo los ímpios a lo sumo; lo que es a mí, ni con fuego podría arrancarse del espíritu), ¿cómo es que tú no me enseñas, en absoluto, por qué aquello que me ha sido inculcado mediante la autoridad de los mayores [*quod mihi persuasum est auctoritate maiorum*] es así propiamente?» (*De nat. deorum* III 3,7, trad. cit., pp. 282-283).

<sup>37</sup> *Orat. pro Cluent.* 50, en CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, s. v. *Auctoritas*, p. 199b.

<sup>38</sup> «Inducidos por estos motivos e impulsados por la influencia de Orgetórix [*his rebus adducti et auctoritate Orgetorigis permoti...*], [los helvecios] determinaron preparar todo lo necesario para la marcha, comprando el mayor número posible de acémilas y carros, sembrando con la mayor abundancia para estar bien provistos de trigo durante la marcha y consolidando la paz y alianza con los pueblos limítrofes» (*De bello Gall.* I 3, en César: *Guerra de las Galias*, traducción de V. García Yebra y H. Escolar Sobrino [Madrid: Editorial Gredos, 2000], p. 4). Expresiones similares en Tito Livio: «Alarmados por estas noticias [los etolios] hicieron intervenir a las embajadas de Rodas y Atenas para que merced a la influencia de estas ciudades sus peticiones recientemente rechazadas encontrasen más fácil acogida por parte del senado [*ut per auctoritatem earum civitatum suae preces nuper repudiatae faciliorem adiutum ad senatum haberent*]» (*Ab Vrbe cond.* XXXVIII 3, trad. cit., t. VII, p. 168).

<sup>39</sup> *Epist. ad Famil.* 1,2, en CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, s. v. *Auctoritas*, p. 199c.

<sup>40</sup> *Ab Vrbe cond.* VII 31, trad. cit., t. II, p. 324.

autoridad del senado: «[...] imperio non populi iussu, non ex auctoritate patrum dato [...]»<sup>41</sup>. Un testimonio de Cicerón pone de manifiesto que el pueblo romano, en efecto, estaba dotado de cierta autoridad, la cual morigeraba y acotaba aquella otra detenida por los magistrados: «[...] isti principes et sibi et ceteris populi universi auctoritati parendum esse fateantur»<sup>42</sup>. Pero también el colegio de los pontífices, a estar de Tito Livio, ostentaba la autoridad correspondiente al ministerio religioso que ejercían en la sociedad romana, sobre todo por lo que concernía a la organización y presidencia de las ceremonias<sup>43</sup>.

En ocasiones el sustantivo latino *auctoritas* significa la mera voluntad personal de obrar como a cada uno le plazca, trátese de un deseo lícito o ilícito, de una aspiración consumable o de una simple veleidad. Esta significación equipara la autoridad a algo semejante a la *causa sui* mencionada en la *Metafísica* de Aristóteles: el poder que un hombre libre dispone de obrar conforme a su voluntad sin que sus actos se hallen coaccionados por otro poder ajeno<sup>44</sup>. Atento a tal sentido de la autoridad, Cicerón refiere que antaño, quienquiera deseara convertirse en senador, pudo llegar a cumplir su voluntad consiguiendo alcanzar la magistratura anhelada, sin importar que fuera un niño de corta edad, un hombre bueno o perverso, ni siquiera cuando para ello se valiera del soborno y de otras malas artes con tal de satisfacer sus ambiciones indecentes<sup>45</sup>.

La lengua latina también subraya que *auctoritas* significa la dignidad del poder o de la potestad patentizada en cualquier esfera de la vida humana, al modo en que Lígur, según Cicerón, creía hallarse en condiciones de influir en el juicio de Verres merced a la razón que le asistía y al prestigio que le rodeaba: «Llega a Roma Lígur. No dudaba de que, si conseguía entrevistarse con Verres, podía influir en aquel hombre por la justicia de su causa y por su propia reputación [*aequitate causae et auctoritate sua aliquem commovere*]»<sup>46</sup>.

Por analogía, la dignidad de la *auctoritas* pasa a significar importancia, relevancia o alcurnia en todo género de cosas, aun infrahumanas, de donde no extraña que los romanos aludieran igualmente a la autoridad de algunos animales irracionales, i. e., porque descuellan entre todas las bestias por la valía del servicio que prestan a los hombres, como se afirma en el tratado *De re rustica* de Varrón, quien ha consignado la *aucto-*

<sup>41</sup> *Ibid.*, XXVI 2, en CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, loc. cit.

<sup>42</sup> *Orat. de imp. Pomp.* 22, en CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, loc. cit.

<sup>43</sup> «[...] siendo cónsules Marco Porcio y Lucio Valerio, se había celebrado una primavera sagrada. El pontífice Publio Licinio notificó primero al colegio y después, por encargo de éste, al senado, que no había sido celebrada en la forma debida; entonces los senadores decidieron que, de acuerdo con el criterio [*auctoritas*] de los pontífices, había que repetirla de nuevo desde un principio» (*Ab Vrbe cond.* XXXIV 44, trad. cit., t. VI, p. 285).

<sup>44</sup> Cfr. *Metaphys.* A 2: 982 b 24-26.

<sup>45</sup> Cfr. *Verr.* II 2,49, trad. cit., t. I, p. 250.

<sup>46</sup> *Verr.* II 1,48, trad. cit., t. I, p. 172.

ritas de los bueyes en el conjunto de los ganados a causa de su utilidad: «[...] bos in pecuaria maxima debet esse auctoritate»<sup>47</sup>.

A la palabra *auctoritas* también se le ha reservado la significación de patrón, modelo, ejemplo y arquetipo, a la manera en que se le atribuye a los grandes exponentes de un arte o de una ciencia, a quienes descollaban en la regencia de cualquier tipo de sociedades, a los generales de cuyas virtudes estratégicas depende la victoria en la guerra, etc. Tal la inflexión con que Cicerón se refiere a la autoridad como ejemplo de virtud digna de imitación y, por ende, oponiéndola a la actitud de aquellos que la tienen en poco anteponiendo sus apetitos personales y obrando en contravención con los paradigmas o reglas de conducta que nuestras acciones deben observar invariablemente. Por eso ha recriminado con acritud a quienes desprecian la autoridad de todos sus predecesores, sobre todo de los más ilustres, por el mero y vano deseo de gloria (*omnium superiorum auctoritatem repudiare*)<sup>48</sup>.

Los romanos asignaban asimismo una autoridad determinada a alguien o algo que garantizaba o daba seguridades de alguna cosa. La justicia, valga el caso, no puede ser ejercida en plenitud, decía Cicerón, si el hombre que quiere obrar justicieramente carece de la virtud directiva de la prudencia, pues ésta da garantías de aquélla: «[...] cum ea [iustitia] sine prudentia satis habeat auctoritatis»<sup>49</sup>. Al contrario, no cabe conferir ninguna autoridad a aquello que se halla privado de fundamentos robustos o que se apoya tan sólo en principios ilusorios o imaginarios, por lo cual Cicerón nos disuade de confiar en nuestros sueños: «[...] tollitur omnis auctoritas somniorum»<sup>50</sup>. Esta función de garantía, de seguridad e incluso de certidumbre lleva a atribuir autoridad a los documentos que atestiguan que ciertas cosas son u ocurrieron tal como se declara en tales registros. Cicerón descalificaba a quien osaba despreciar la autoridad de los documentos públicos de las ciudades: «[...] nihil putas valere in iudiciis civitatum auctoritates ac litteras»<sup>51</sup>. No menos autoridad posee el nombre de las personas de honor y relevancia social que acreditan con su firma la seriedad de sus actos y testimonios; por consiguiente, obtenemos no menos seguridades de cómo son las cosas, sentencia el mismo Cicerón en el tratado *De natura deorum*, ateniéndonos a las enseñanzas testadas por las autoridades que nos precedieron, a despecho de quien anda a la búsqueda de pruebas racionales de dichas cosas después de haber subestimado la veracidad de los mensajes de estos antepasados ilustres<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> *De re rust.* II 5, en CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, loc. cit.

<sup>48</sup> Cfr. *Verr.* II 3,19, trad. cit., t. II, p. 31.

<sup>49</sup> *De offic.* II, 9,34, en CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, loc. cit., p. 200a.

<sup>50</sup> *De divin.* II 59,123, en CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, loc. cit.

<sup>51</sup> *Verr.* II 3,62, trad. cit., t. II, p. 87.

<sup>52</sup> «Y es que para mí una sola [prueba] era suficiente: la de que así nos lo transmitieron nuestros mayores. Pero tú desprecias la autoridad y luchas mediante la razón [*sed tu auctoritates contemnis, ratione pugnas*]» (*De nat. deorum* III 4,9, trad. cit., p. 284).

Dos variantes jurídicas del sustantivo *auctoritas* asimilan su significado, en primer lugar, al *ius possessionis*, según el cual los ciudadanos romanos contaban con el privilegio de la tenencia de una propiedad frente a la invocación del derecho de poseerla que pudieran esgrimir los extranjeros, y, en segundo lugar, a cualquier garantía o caución que se ofreciera para asegurar el cumplimiento de una promesa, compromiso, contrato u obligación previamente contraída; e. gr., una póliza de seguros<sup>53</sup>.

Hasta aquí las informaciones provistas por la filología. Apoyados en estos antecedentes, revisemos ahora el contenido de la noción de autoridad tal como es develado merced al uso del razonamiento filosófico.

#### 4. Autoridad y causalidad

Universalmente considerada, la autoridad es un atributo de un principio determinado. Este principio es concebido como el autor de aquello que principia, pues ejerce la autoría de las cosas que proceden de su virtud propia de principio. Pero, como aseguraba Santo Tomás de Aquino, todo principio, según su misma naturaleza, indica origen<sup>54</sup>, de donde se sigue que la autoridad, antes que nada, es la virtud de originar alguna cosa. Ahora bien, ¿qué puede originar un autor o un principio originante? Desde luego, puede principiar cosas que pueden ser principiadas y que necesitan serlo para proceder de sus respectivos orígenes. Sin embargo, existe algo que ningún principio puede principiar u originar: él mismo. Salvo el primer principio de todas las cosas, todas las demás son cosas principiadas, y, entre estas últimas, muchas, a su vez, son principios de otras; pero ningún principio, ni siquiera el primero de todos, es principio de sí mismo. Por tanto, no habiendo ningún principio que sea autor de sí mismo, todo autor es principio de algo distinto y posterior a su propia entidad. Bajo este aspecto, la autoridad es la virtud de un autor que principia cosas cuya procedencia no sería posible si su autor careciera de autoridad o virtud para principiarlas. Los progenitores son principios o autores de su prole porque ejercen la virtud que origina su descendencia, la cual no podría proceder de aquéllos si los padres carecieran de la autoridad productiva que no sólo principia a sus hijos, sino que, además, les convierte en progenitores, pues tampoco serían tales —autores de su prole— si no principiaran a sus engen-

<sup>53</sup> Cfr. CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, loc. cit.

<sup>54</sup> «[...] principium importat originem quamdam» (*In I Sent.* d. 12 q. 1 a. 2 ad 1um). «[...] principium dicit ordinem absolutum» (*Ibid.*, d. 29 q. 1 a. 1c). «[...] idem iudicium est de principio et de origine super quam fundatur ratio principii» (*Ibid.*, d. 29 q. 2 a. 2c). «[...] quod est ex principio, habet principium originis» (*In III Phys.*, lect. 6, n. 10). «[...] licet hoc nomen *principium*, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum; non tamen significat prioritatem, sed *originem*. Non enim idem est quod quod significat nomen, et a quo nomen imponitur» (*Summ. theol.* 1 q. 33 a. 1 ad 3um).



dros. Pero los padres, siendo principios de sus hijos, no son autores de sí mismos.

La condición de principio u origen propia de un autor no se verifica del mismo modo en todos los géneros de autoridad. La autoridad de un autor que es mero principio difiere de la autoridad de otro autor que, además de su principio originante, es la causa de aquello que principia. Por eso la autoridad se predica por antonomasia de aquellas cosas que no son meros principios, sino causas propias de sus efectos. Así es que las leyes de una sociedad política, para el caso, poseen la autoridad de los principios que determinan ejemplarmente el orden de esta muchedumbre humana, de donde poseen la autoridad de los principios eidéticos que ofician de modelos del orden civil, pero la causa próxima de este orden es la autoridad de los gobernantes que rigen la sociedad, pues no se produciría tal efecto si éstos no lo obraran a través del ejercicio de los actos gubernativos. En ninguna sociedad reina el orden por el sólo hecho de que la autoridad de las leyes prescriba la naturaleza de las relaciones en que dicho orden estriba, porque para que en ella exista verdadero orden es menester que una autoridad ejecutiva u operativa lo plasme a través de actos que lo impongan al modo de un efecto de su eficiencia.

El principio de autoridad posee una dignidad universalísima y eminente. Todo aquello que de algún modo es principiado o causado depende del autor de su procedencia, sin excluir la autoridad que ejerza o pueda ejercer sobre otras cosas distintas de sí mismo. La autoridad o autoría genética de los padres, por ejemplo, es el principio generador de sus hijos, mas los padres, a su vez, la han recibido de sus progenitores a través de un encadenamiento causal que se remonta al primer principio de su estirpe. Empero, quizás pudiera objetarse esta tesis alegándose que no toda autoridad deriva de una autoridad precedente, como sucedería en el caso de la autoridad de un hombre de ciencia o del autor de piezas literarias, quienes parecen poseerla a la manera de una propiedad personalísima porque no les habría sido transmitida desde ningún principio anterior. Por eso se dice que los ingenios de Copérnico, Galileo y Newton, en el campo de la fisicomatemática, y de Dante, Cervantes y Shakespeare, en el arte de la escritura, les ha conferido una autoridad que no habrían heredado de ningún principio distinto de sus propios talentos. Pero no es así. Está fuera de discusión que la autoridad de estos maestros de la ciencia y de la literatura no es ajena al admirable talento personal que cada uno de ellos ha exhibido en la elaboración de sus teorías científicas y de sus poemas, dramas y novelas, pero no toda la autoridad que justamente se les reconoce reposa en sus talentos individuales, pues los conocimientos que en ellos se aplaude han tenido sus principios en otras autoridades. Copérnico, Galileo y Newton desarrollaron sus investigaciones partiendo de conclusiones aritméticas y geométricas inferidas mucho tiempo antes por la autoridad de los antiguos matemáticos. A su vez, Dante, Cervantes y Shakespeare escribieron o-

bras de gran belleza literaria aprovechando morfologías y sintaxis cuyas reglas habían sido fijadas por la autoridad de los gramáticos que les precedieron. Por ende, la autoridad de los científicos y de los artistas es una cierta prolongación de la autoridad de quienes les han provisto los principios de la ciencia y de la técnica.

Algo semejante se comprueba en la autoridad social y política. También en este género de cosas advertimos que toda autoridad es recibida, pues deriva de una autoridad anterior. En relación con sus hijos, los padres de familia poseen la autoridad generadora que les imprime su propia naturaleza de causas de su descendencia, no menos que la autoridad moral que les atañe en cuanto responsables de la crianza y de la instrucción de quienes se hallan sujetos a sus cuidados y enseñanzas. La autoridad es comunicada a los padres de familia por la autoridad de la naturaleza de la sociedad doméstica, esto es, el principio que mueve a los humanos a la unión conyugal y a engendrar y educar a sus hijos. Otro tanto se observa en la sociedad civil, donde su misma naturaleza determina que el pueblo se congregue bajo la presidencia de la autoridad que conduce a los hombres hacia el bien común, que es el fin por el cual se reúnen en la muchedumbre política, por más que la naturaleza de la ciudad no prescriba el modo de organización de la autoridad cívica, ya que la determinación del modo de gobierno de cada pueblo particular no es prescrito por la propia naturaleza, sino que está reservado a la decisión de quienes ejercen positivamente las potestades legislativas.

Compendiando la teoría aquí expuesta, digamos que el principio de autoridad no es otra cosa que el mismo principio de causalidad que rige la totalidad de las cosas del universo. De la misma manera que la causalidad es la condición abstracta de la virtud propia de una causa, la autoridad significa en abstracto la virtud del principio que obra como autor de algo. De ahí que las especies de autoridad se reduzcan a las mismas especies en que se dividen las causas. Pero es evidente que la razón de autoridad se predica primordialmente de la cualidad de los principios que obran como agentes y modelos de las cosas que principian, esto es, de las causas eficientes y ejemplares.

Analicemos el caso de la autoría del *Preludio N° 1 en do mayor* BWV 939 de Johann Sebastian Bach. Bach es la causa ejemplar y eficiente de esta breve pieza para clave, pues es el autor de la combinación de las notas que significan los sonidos propios del preludio y aun del modelo de la obra que ha plasmado en una partitura. Pero la autoría de Bach, *prima facie*, recae tan sólo en el preludio *in actu signato*, pues su composición no implica que necesariamente esta pieza se haya traducido en música *in actu exercito* por el mismo Bach, a no ser que este compositor la haya ejecutado valiéndose de un clave. Por tanto, la autoridad de Bach es el principio de la combinación de sonidos y de la partitura que simboliza el preludio, mientras que la plastificación de la obra como música en acto corresponde a la autoridad de quien la ejecute recurriendo a los servicios de un clave. Por otro lado, también el clave cum-

ple la función de causa instrumental de la ejecución del preludio, pues éste no advendría música en acto si no estuviera disponible tal instrumento para la emisión de los sonidos que integran la obra, en tanto ésta no adquiriría ser en acto si un clavecinista no percutiera sus teclas respetando al pie de la letra la notación gráfica de la partitura escrita por Bach. La intervención de todas estas causas muestra también que no todas ellas inciden con igual grado de autoridad en la producción del preludio, pues tales causas obran respondiendo a un orden determinado de subordinación. La causalidad eficiente del clavecinista que lo hace música en acto se subordina a la causalidad eficiente del compositor de las notas, a la causalidad ejemplar de las ideas de Bach simbolizada gráficamente en la partitura del preludio y a la causalidad implícita en las reglas de la ejecución del clave. La causalidad ejemplar significada en la partitura, además, se subordina a la inventiva del compositor que combina arbitrariamente los sonidos de la pieza, a la causalidad eficiente del clavecinista, a quien debe orientar en la ejecución del preludio, y a la causalidad instrumental del clave, pues los símbolos musicales deben observar la aptitud de este instrumento para la emisión de las combinaciones sonoras. A su turno, la causalidad eficiente y ejemplar de Bach se subordina a la causa final de la ejecución del preludio, o sea, a la belleza con que su audición busca deleitar a quien la oiga. No obstante, el concurso de todas estas causas del preludio no obsta para reconocer que la causalidad eficiente y ejemplar de Bach ostenta la autoridad principal de la obra, ya que el preludio tuvo su origen en su admirable inventiva personal.

Dado que la autoridad se predica *primo et per se* de los principios causales que surten efectos y, ante todo, de las causas eficientes y ejemplares, toda causa posee en sí misma la potestad propia de la autoridad. Al mismo tiempo, por igual razón, no hay autoridad que no se predique de una causa determinada, pues la autoridad se resiente sensiblemente en caso que los principios llamados a producir ciertos efectos carezcan de la potencia necesaria para obrarlos. Nadie duda, por ejemplo, que un gobernante a quien se le ha confiado la presidencia de una sociedad política arruina la autoridad propia del principio de la comunidad civil cuando emite mandamientos imprudentes e injustos, pues la imprudencia y la injusticia de sus decretos incitan a que se les preste obediencia a regañadientes o simplemente a desobedecerlos. Más todavía, la causalidad intrínseca a toda autoridad se verifica con sólo advertir que su ruina ni siquiera reclama necesariamente su ejercicio arbitrario, pues basta con que la causalidad de la autoridad no sea ejercida para que ésta carezca su eficacia; así, la suspensión o el desistimiento de obrar hiere al principio cuya misión, precisamente, consiste en obrar como la causa que verdaderamente es, ya que una causa llamada a surtir efectos no se preserva como tal si éstos no proceden de su virtud productiva. De la misma manera que nadie es padre si no engendra un hijo, ni poeta si no idea ni escribe poemas, la autoridad política se diluye si

no produce efectivamente el orden público, pues ningún orden —luego, tampoco el orden civil— resulta del azar ni puede sobrevenir con independencia de un principio eficiente que cause la disposición conveniente de las partes en relación con el todo, pues tal es el orden, de acuerdo a la famosa definición de San Agustín de Hipona<sup>55</sup>.

### § 5. Participación y usurpación de la autoridad

Podemos definir la autoridad diciendo que es la potestad de la causa ejemplar o eficiente de la cual dependen las cosas que son u obran en virtud de tal principio. Dado que la autoridad posee la dignidad o nobleza de la causa del ser y del obrar de las cosas dependientes de su virtud predeterminante o productiva, el principio de autoridad no se predica unívocamente de cualquier causa. Como se dijo al comienzo de este artículo, se predica por analogía de los diversos principios autores conforme al grado de eminencia que la causalidad ejemplar y eficiente exhiben en la predeterminación y en la producción de sus efectos. Por eso existen autoridades primeras y segundas, principales y secundarias, subordinantes y subordinadas, subalternantes y subalternas, plenas y vicarias.

La gradación del principio de autoridad es concomitante con la causalidad de los autores que lo ostentan de modo diverso. Esto lleva a afirmar que la autoridad pertenece esencialmente a la potestad del primer principio de todas las cosas porque es la potestad propia del autor que ha prefigurado idealmente y creado efectivamente el universo como su causa ejemplar y su primer agente. La afirmación metafísica de la suma eminencia de la autoridad de la primera causa eficiente tiene su correlato teológico en la revelación transmitida por San Pablo a los romanos: toda alma está sujeta a las potestades superiores, «[...] pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad se rebela contra el orden divino» (*Rom* 13:1-2)<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> «Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio» (*De civ. Dei* XIX 13: PL 41,640).

<sup>56</sup> Por lo común, el encabezamiento de esta doctrina del Nuevo Testamento es traducido «Sométanse todos a las autoridades constituidas» (cfr. *Biblia de Jerusalén*, nueva edición española dirigida por J. Á. Ubieta [Bilbao: Desclée De Brouwer, 1975], p. 1627b). Sin embargo, el texto griego reza: Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερχούσαις ὑποτασσέσθω, o sea, literalmente: «Toda alma está sometida a las potestades más sublimes», como justamente lo recogen las versiones de la Vulgata: «Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit» (cfr. *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina*, crítico apparatus aucta edidit I. M. Bover S. I. [Matriti: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Patronato «R. Lulio»-Instituto «F. Suárez», 1953], p. 1480ab). Interesa notar que en este pasaje paulino la *potestas* no es mencionada con la palabra griega usada más asiduamente para nombrar a la autoridad política —κράτος—, sino con la voz ἐξουσία, en la cual descuella el significado de *potestas libera*, de poder obrar libremente, cuyo ejercicio desborda el mero poder de los magistrados de la ciudad. Sin el menor ánimo de avanzar en materia de filología bíblica, que excede nuestra competencia, conviene señalar que algunas interpreta-

Puesto que toda autoridad procede de la autoridad de la primera causa del universo, que es el autor por esencia, las autoridades que proceden de la primera autoridad son autoridades por participación, ya que han recibido sus potestades por un designio de aquella primera causa, cuya potestad no tiene principio en ninguna otra autoridad. Tal el motivo por el cual toda autoridad humana es de índole ministerial, esto es, una potestad derivada de la autoridad de la causa incausada que la comunica a algunos hombres a modo de depositarios. Habiéndola recibido del autor de toda potestad, los hombres ungidos de autoridad la deben ejercer en nombre del primer principio imprincipiado del universo observando el bien a cuya consecución y protección se ordena el ejercicio de la autoridad participada. La infracción de este precepto redundante en la usurpación de la autoridad, porque a nadie se le ha conferido potestad alguna de obrar en desmedro de los mandamientos del autor de todas las cosas del universo.

Quien usa arbitraria o veleidosamente del poder que se le ha otorgado en orden a un fin determinado por Dios y por la naturaleza de las cosas, cuyo autor es la misma causa incausada del universo, se vuelve un tirano que arruina la autoridad de la cual es depositario. La razón de esta ruina de la autoridad reside en que la autoridad humana es recibida o participada en orden a obrar los efectos que propiamente deben ser obrados por sus autores, mas ninguna autoridad humana, en cuanto autoridad por participación, es principio de sí misma, sino tan sólo de aquellos efectos que debe obrar debidamente. De esta manera, el empleo arbitrario o veleidoso de la autoridad de los hombres implica una rebelión contra la autoridad del principio del cual la han recibido. No por casualidad la tiranía es abominada y resistida, ya que la recta razón induce a las víctimas de sus arbitrariedades y veleidades a repudiar la potestad que aquéllos han arruinado infringiendo la autoridad del principio del cual la participan indignamente.

A la larga, la resistencia contra las tiranías es una reivindicación de la autoridad de Dios, pues los tiranos, al oprimir injustamente a los pue-

---

ciones modernas incurren en una reducción extremadamente política del texto de San Pablo. Es indudable que el versículo del Apóstol incluye la obligación del sometimiento a los poderes civiles, pero los alcances de la obligación de la sujeción a la autoridad son aún mayores, pues los hombres están obligados a someterse a todas las potestades, civiles o de cualquier otro género, que rigen la vida humana. Esta universalidad del precepto paulino fue expresamente subrayada por Santo Tomás de Aquino: «[...] quidam fideles in primitiva Ecclesia dicebant, terre- nis potestatibus se subiici non debere propter libertatem, quam consecuti erant a Christo [...] Sed libertas per Christum concessa, est libertas spiritus qua liberamur a peccato et morte [...] Caro autem adhuc remanet servituti obnoxia [...] Et ideo tunc nulli subiectioni homo per Christum liberatus, erit obnoxius, nec spiritualis scilicet, nec carnali [...] Interim autem dum corruptibilem carnem gerimus, oportet nos dominis carnalibus subiicere [...] Potestates autem sublimiores hic dicuntur homines in potestatibus constituti, quibus secundum iustitiae ordinem subiici debemus [...] Quod autem dicitur: *Omnis anima*, per synecdochen intelligitur omnis homo [...] Vitur autem hoc modo loquendi, quia subiectionem superioribus debemus ex animo, id est, ex pura voluntate» (*In Epist. ad Rom.*, cap. 13, lect. 1).

blos, defraudan la autoridad que recibieron del autor del universo para servir al bien común; no para dar rienda suelta a su codicia ni a sus delirios de gloria mundana. Quien no ejerce rectamente la autoridad que participa, subvierte el orden querido por Dios y traiciona la potestad que de Él ha recibido. De ahí la necesidad de resistir y aun de destituir a los tiranos de la autoridad que usurpan, mas siempre a tenor de las reglas dictadas por la prudencia civil. Recordemos que la doctrina de Santo Tomás de Aquino, que se ha convertido en el *locus classicus* de la ciencia política en torno de la resistencia a la tiranía, exige que la decisión de resistirla no sea adoptada sin observarse con precaución el peligro de un incremento de los males ya sufridos por la sociedad a causa de la injusticia de los tiranos<sup>57</sup>. La comprensión cabal de esta doctrina tomista requiere tener presente que el concepto de tiranía a veces remite a todo género de régimen injusto y violento, como sucede incluso en algunas oligarquías y democracias particularmente opresoras y crueles, pero también, ahora de un modo específico y restringido, significa la corrupción de la monarquía, que es la peor manifestación del régimen tiránico.

### § 6. Autoridad y anarquía

El principio de autoridad comanda absoluta y omnímodamente el orden del universo; al punto tal que nada de este mundo finito escapa a

---

<sup>57</sup> «Et quidem si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo multis implicari periculis, quae sunt graviora ipsa tyrannide [...] Et si sit intolerabilis excessus tyrannidis, quibusdam visum fuit ad fortium viro- rum virtutem pertineat tyrannum interimere, seque pro liberatione multitudinis exponere periculis mortis [...] Esset autem hoc multitudini periculosum et eius rectoribus, si privata praesumptione aliqui attentarent praesidentium necem, etiam tyrannorum. Plerumque enim huiusmodi periculis magis exponunt se mali quam boni. Malis autem solet esse grave dominium non minus regum quam tyrannorum [...] Magis igitur ex huiusmodi praesumptione imminerent periculum multitudini de amissione regis, quam remedium de subtractione tyranni [...] Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad ius multitudinis alicuius pertineat sibi provide- re de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destrui vel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuo se ante subiecerat: quia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens et exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reser- vetur [...] Si vero ad ius alicuius superioris pertineat multitudini providere de rege, expectan- dum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam» (*De reg. princ.* I 7). «[...] regimen tyranni- cum non est iustum: quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum [...] Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditio- nis: nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen quod multitudo subiecta ma- ius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiosis nutrit, ut tutius domi- nari possit. Hoc enim tyrannicum est: cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis cum multitudinis nocumento» (*Summ. theol.* II-II q. 42 a. 2 ad 3um. Cfr. ARISTOTELIS, *Ethic. Nicom.* Θ 10: 1160 b 7-8, et *Polit.* Γ 7: 1279 b 6-7). Vide etiam *In II Sent.* d. 44 q. 2 a. 2 per totum.

la potestad de su autor. Es imposible, luego, que la anarquía tenga cabida en el reino de la naturaleza, donde todas las cosas se hallan sujetas al poder de la primera causa incausada. Siendo la ausencia de autoridad, la anarquía repugna a las evidencias más prístinas de la causalidad y del orden que imperan en el mundo natural. Estrictamente hablando, la anarquía no puede acontecer más que en algunos ámbitos de la vida humana, si bien de un modo breve, esporádico y con alcances muy acotados. Es el caso de la ruina de la autoridad política.

Los hombres decimos que la anarquía se ha instalado en el cuerpo civil cuando éste carece de gobierno, cuando los gobernantes no ejercen la autoridad con que están investidos o cuando el pueblo se entrega a la desobediencia generalizada. La gravedad de esta anarquía está fuera de debate, pues muchas veces va acompañada de toda suerte de crímenes que pueden llegar a destruir la sociedad, mas nunca de un modo completo. A pesar de la gravedad y de la tribulación que acarrea invariablemente, la anarquía nunca termina de consumir a la sociedad política, aun cuando puedan esfumarse su autonomía o independencia y la misma organización institucional que poseía hasta entonces. En efecto, la anarquía puede redundar en la supresión de un régimen jurídico y de una modalidad de convivencia civil, pero es impotente para conculcar la sociabilidad ni la politicidad natural de los hombres. La mejor prueba de ello es que los pueblos sumidos en la anarquía ansían vehementemente una única cosa: la restauración de la autoridad, o sea, el principio que les devuelva el orden quebrantado y recomponga la interrelación pacífica de los hombres y la buena marcha de las instituciones del cuerpo político.

El espíritu ácrata es intrínsecamente contradictorio. Al sostener la positividad de la anarquía, en cualquier género de cosas, tal espíritu se desliza insanablemente hacia una contradicción tras otra. No advierte que la anarquía no es algo que en sí mismo sea, sino lo contrario, pues significa la carencia de principio o de autoridad. Es una privación; no una cosa que posea de suyo una existencia positiva ni una naturaleza concreta. Tampoco advierte que la anarquía que pueda acaecer en la vida de los hombres, como ocurre cuando se disipa la autoridad política, resulta de acciones que dependen de ciertos principios; e. gr., la derrota en las guerras, la perversidad de los tiranos, el consentimiento popular del despilfarro del tesoro público, la elección de funcionarios ineptos, la corrupción del poder civil por las facciones entregadas a beneficiar a sus integrantes lesionando el bien común, la lenidad de los jueces, el auge de la desobediencia, la expansión de la insurgencia, la sedición de las turbas y muchas otras abyecciones semejantes.

Aun cuando alcance una gravedad atribulante, la anarquía que ocasionalmente pueda surgir en la vida política de los pueblos no es asimilable a un caos óptico, pues el caos, en cuanto tal, está reñido con la naturaleza de las cosas y con el principio que las rige siempre y universalmente desde el origen temporal de nuestro mundo con absoluta inde-

pendencia de la voluntad de los hombres<sup>58</sup>. La misma naturaleza de las cosas atestigua que la autoridad y la anarquía se excluyen mutuamente y, además, que ésta jamás prevalece ante aquélla, pues la propia naturaleza posee una autoridad inabrogable desde el momento en que obra como el modelo y el autor de las cosas de este mundo en cuanto es el principio inmanente a todas ellas, el cual, a su vez, participa de la autoridad de su único autor, que es la causa incausada del universo<sup>59</sup>. No es fortuito, entonces, que, al irrumpir en la vida civil, la anarquía introduzca un desorden de tal magnitud que afecta la misma naturaleza e incluso la existencia de la sociedad política, ya que ésta no puede sostenerse en su entidad ni preservarse como tal si carece de autoridad. La razón es obvia: la autoridad es la más necesaria y excelente de las causas del cuerpo cívico. Santo Tomás de Aquino gustaba reforzar este canon político fundamental rememorando su confirmación en las enseñanzas de las Sagradas Escrituras: «Donde no hay gobernador, el pueblo se arruina» (*Prov* 11: 14)<sup>60</sup>.

Buenos Aires.




---

<sup>58</sup> Cfr. M. E. SACCHI, *Economía cósmica* (Rosario: Durandello, 2000), cap. II: «La imaginación del caos», pp. 61-86.

<sup>59</sup> Cfr. W. A. WALLACE O. P., *The Modeling of Nature: Philosophy of Science and Philosophy of Nature in Synthesis* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1996), *passim*.

<sup>60</sup> Declaraba Santo Tomás al rey Hugo II de Chipre: «Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Quod considerans Salomon dicit: *Vbi non est gubernator, dissipabitur populus (Prov 11:14)*» (*De reg. princ.* I 1).



## NOTAS Y COMENTARIOS

GUSTAVO ELOY PONFERRADA  
*Seminario Mayor de La Plata*

### **Verdad y religión**

«Todo hombre naturalmente, desea saber», observó Aristóteles<sup>1</sup>. Y puntualizó: «Saber es conocer las causas»<sup>2</sup>. Es fácilmente comprobable que el asombro, como señaló el Filósofo, despertado por hechos insólitos o que trascienden el vuelo de la razón humana lleva a cualquiera a reflexionar. Nos interesa saber el por qué de ese evento que provocó nuestro asombro. En otros términos queremos conocer la verdad, la explicación del hecho.

Es que la mente humana está hecha para la verdad. Santo Tomás extiende ese deseo natural hasta el fin: «La verdad es el fin último del universo»<sup>3</sup>, es decir la razón humana tiende hacia Dios. La curiosidad natural que cotidianamente se manifiesta en averiguar la explicación de hechos intrascendentes conduce a muchos a ámbitos más elevados y complejos: se encamina hacia el fin último de todas las cosas que es Dios mismo.

Santo Tomás señala que este proceso lógico, que aparece como una exigencia natural, no ha sido seguido, como es obvio, sino por muy pocos. Y explica por qué. Se trata de «una diligente investigación» que la gran mayoría no puede realizar por múltiples motivos. Uno de ellos es la «mala complejión» (física o psíquica) que indispone naturalmente para el saber. Otra causa es el estar impedido por el cuidado de los bienes familiares: es preciso que haya quienes se dediquen a administrar bienes temporales y no pueden dedicar el tiempo necesario para la investigación intelectual que lleva a Dios. La pereza también es un impedimento para otros ya que es preciso estudiar muchas cosas para conocer lo que la razón puede descubrir sobre Dios, tema final de la Metafísica que es la última de las disciplinas filosóficas y que por ello implica

---

<sup>1</sup> *Metaphys.* I 1: 980 a 20.

<sup>2</sup> *Analyt. post.* I 2: 71 b 10; y *Metaphys.* II 1: 993 b 28.

<sup>3</sup> *Summ. c. Gent.* I 1.

muchos conocimientos anteriores. Y a esto se agrega que quienes llegan a la verdad sobre Dios lo han hecho después de un largo tiempo, superando el vaivén de las pasiones juveniles, las limitaciones del entendimiento y el influjo de la imaginación<sup>4</sup>. En conclusión, el Santo Doctor infiere de todo esto la necesidad de una revelación divina que muestre la verdad, que con mucho dificultad y tras mucho tiempo, puede descubrir la razón humana sobre Dios y sobre su obra, en especial sobre el sentido de la vida humana y sobre su destino<sup>5</sup>. En esta perspectiva, que es la bíblica, la religión aparece teniendo su origen en Dios que es la verdad misma que se manifiesta al hombre y espera una respuesta.

La revelación se dirige a toda la humanidad. Pero es claro que no son muchos los que la reciben. Las conjeturas fantasiosas de los tradicionalistas del siglo XIX suponen que Dios habría comunicado a Adán y Eva un cúmulo de verdades que transmitieron a sus descendientes y que fueron desviándose hasta llegar al politeísmo, la idolatría, y rituales caprichosos, a veces inhumanos<sup>6</sup>. La Biblia supone que entre Adán y Noé y entre éste y Abraham, pasaron dos largos períodos en cada uno de los cuales la humanidad se habría extendido y organizado socialmente, conservando el culto al verdadero Dios. Pero es de notar que el hagiógrafo sólo sigue una línea, la de la descendencia de Set, y después de la de Noé, con referencias marginales a otros pueblos<sup>7</sup>. Abraham y sus descendientes viven en plena civilización entre pueblos que de modos muy diversos honran a los dioses y les ofrecen sacrificios, a veces humanos. La religión ocupaba un lugar preponderante en ese mundo<sup>8</sup>.

Los sociólogos positivistas se han preocupado por explicar el hecho religioso en los pueblos antiguos en la otrora llamada era patriarcal ante y postdiluviana. No causa sorpresa que de algún modo coincidan con las observaciones de Aristóteles y hasta de Santo Tomás: se trata de conjeturas lógicas. Ante eventos que asombran, el hombre primitivo se habría preguntado: ¿quién ha producido este vendaval?, ¿quién arroja rayos sobre la tierra?, ¿quién ha hecho conmovér la tierra en este sismo? Y no sólo ante hechos catastróficos: la admiración puede despertarse ante los ritmos de la naturaleza, la sucesión de las estaciones, el florecer de las plantas en primavera, la maravilla de un cielo estrellado. Espontáneamente no trataría de averiguar qué es eso o para qué es sino quién lo ha hecho. Esta actitud primera habría llevado a atribuir los fenómenos a fuerzas sobrehumanas ejercidas por un ser superior. Esta conclusión —a la que llegaron investigadores tan distintos como W.

<sup>4</sup> *Ibid.*, I 4.

<sup>5</sup> *Ibid.*, I 5.

<sup>6</sup> Cfr. F. DE LAMMENAIS, *Essai sur l'indifference en matière de religion* (Paris, Garnier), t. II, p. 218.

<sup>7</sup> Cfr. A. COLUNGA O. P., «El Génesis», en *Biblia Comentada* (Madrid, BAC, 1960), t. I, pp. 118-125.

<sup>8</sup> Cfr. J. LEUBA, *The Psychology of Religious Mysticism* (New York, 1925). Destaca la universalidad del hecho religioso, al que da una explicación biologista.

Schmidt, G. van der Leeuw y Mircea Eliade<sup>9</sup>— muestra que habría ya un esbozo de la trascendencia y unidad del ser supremo. Y naturalmente provocaría el deseo de comunicarse con él y rendirle homenaje. Así habría surgido la religión, como relación entre el hombre y Dios.

Admitiendo que la búsqueda de la verdad sobre las causas de los fenómenos lleva Dios y a la religión, la mayoría de los sociólogos parece no haber tenido muy en cuenta la advertencia de Santo Tomás sobre la dificultad de realizar esta investigación. Muy pocos la habrían hecho. De ahí que podamos suponer que esos pocos transmitieron sus descubrimientos a los demás. Aun cuando esto parezca lo más lógico, no resulta fácil de admitirlo sin alguna intervención del mismo Dios al menos en los inicios de la religión natural. Es claro que las verdades religiosas se fueron deformando y se cayó en politeísmo, fetichismo, animismo, dualismo etc.

La idea de Santo Tomás de que la búsqueda que los humanos siguieron en pos de la verdad parece mejor fundada que las hipótesis de los positivistas, sobre el origen de la religión, sean éstas de corte psicológico —como H. Delacroix[10], J. Leuba[11] o S. Freud[12]<sup>10</sup>—, sean afectivitas —como en W. James<sup>11</sup>—, intuitivistas —como en R. Otto o M. Scheler<sup>12</sup>—, y aunque algunas admitan la realidad de Dios, se quedan en el aspecto fenoménico (o fenomenológico): no trascienden este nivel. Hablan de experiencias subjetivas y en ellas descubren esencias, pero sin sentido metafísico:

«La fenomenología en cuanto análisis de datos concieniciales pone en las manos esencias, una pluralidad de "eidos" y por lo tanto estructuras intraconcienciales que como tales no exceden el ámbito de lo posible, de las hipótesis plausibles. Sólo la Metafísica es la que da al ser real su autenticidad y existencia concreta»<sup>13</sup>.

San Pablo, gran conocedor del mundo y de las religiones de su época, reprocha a los paganos de «aprisionar la verdad», porque al conocer las obras de Dios no se elevaron hasta El: «Lo que se puede saber acerca de Dios, El lo dio a conocer claramente. Porque sus atributos invisibles, su poder eterno y su divinidad se hacen visibles desde la creación del mundo, descubiertos a la reflexión» (*Rom 1:20*). Ya en el libro de la

<sup>9</sup> Cfr. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee* (Münster, 1966); G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, trad. V. Vacca (Torino, 1975); y M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, trad. L. Gil (Madrid, 1967).

<sup>10</sup> Cfr. H. DELACROIX, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme* (Paris, 1908); ID., *Les grands mystiques chrétiens*, nouv. éd. (Paris, 1938); J. LEUBA, *The Psychology of Religious Mysticism*, cit.; S. FREUD, *El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas* (Madrid, 1948), t. I, pp. 1277-1303; e ID., *Totem y tabú*, *Ibid.*, t. II, pp. 419-509.

<sup>11</sup> Cfr. W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, 23th ed. (London & New York, 1942).

<sup>12</sup> Cfr. R. OTTO, *Lo santo*, trad. F. Vela (Madrid, 1965); y M. SCHELER, *De lo eterno en el hombre*, trad. J. Marías (Madrid, 1940).

<sup>13</sup> A. ALESSI, *Filosofia della religione* (Roma: Las, 1991), p. 301.

Sabiduría se llaman «vanos» (o «necios») «todos los hombres que carecen del conocimiento de Dios y por los bienes que disfrutaban no alcanzan a conocer al que es la fuente de ellos y por la consideración de las obras no llegaron a conocer al artífice [...] Pues de la grandeza y hermosura de las creaturas por razonamiento se llega a conocer al Hacedor de éstas» (*Sap* 13:10).

Las palabras de San Pablo y las del libro de la Sabiduría permiten asentar que ha habido una revelación de Dios en la creación. Hay, pues, una revelación cósmica que permite explicar la constancia de algunas verdades fundamentales como la existencia de Dios, su poder, la necesidad de darle culto, ofrecer sacrificios que se dan en todas las religiones, y que parecen tener sus raíces en la prehistoria. También es clara la variedad de ritos y creencias y las deformaciones que esas verdades sufrieron con el correr de los siglos, mereciendo el reproche de los autores inspirados<sup>14</sup>. Para remediar esos desvíos Dios «habló muchas veces y de diversas maneras por los profetas y finalmente por su Hijo», como dice la carta a los Hebreos (1:1). Al ascenso natural del hombre a Dios hay un descenso de Dios al hombre expuesto por la Biblia.

La revelación bíblica comienza transmitiendo antiguas tradiciones que precisan la verdad sobre dos enigmas que intrigan al hombre: el origen del mundo y el origen del mal. Dios (*Elohim*) es el creador de todas las cosas; no sólo se deben a Él los fenómenos de la naturaleza, sino que es el autor de todo lo existente (*Gen* 1:1-25). Y Él puso al hombre en el mundo para que lo dominara. Podía Adán —también Eva, la compañera que le dio el Señor— comer de todos los frutos de los árboles del vergel, salvo del «árbol de la ciencia del bien y del mal» (*Gen* 2:8-18). Tentada por el demonio, la mujer cedió al deseo de saber la verdad sobre el bien y el mal y comió y dio de comer a Adán del fruto del árbol misterioso. El tentador les había asegurado que si lo hacían serían «como dioses» (como *Elohim*), «conocedores del bien y del mal». Parece lógico pensar que los hombres primitivos se sentían incapaces de discernir lo bueno de lo malo, lo que los colocaba en total inferioridad ante Dios, poseedor de ese saber indispensable para el obrar (*Gen* 3:1-7). Ser como Dios es poseer la verdad sobre todo práctica.

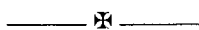
Hay pues una íntima relación entre la verdad y la religión. En la religión natural que Santo Tomás estudia en su tratado sobre la justicia<sup>15</sup>, la relación ha sido establecida hasta por autores ajenos a la religión. En la religión revelada (judaísmo y cristianismo) la revelación divina es manifestativa de la verdad. Son múltiples los pasajes del Antiguo Testamento que asocian estrechamente la actitud religiosa con la verdad. El apóstol San Pablo proclama que Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (*I Tim* 2:4). Aun cuando

<sup>14</sup> Cfr. F. BERGOUNIOUX, «La religión del hombre prehistórico»; y J. GOETZ, «Las religiones de los primitivos», en *Religiones prehistóricas y primitivas* (Andorra: Gasal, 1960).

<sup>15</sup> Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 81.

en muchos de esos pasajes «verdad» (*emet*) indica mas bien «fidelidad», en otros es indudable que al menos se acerca al sentido de verdad como expresión del conocimiento correcto de la realidad. En el Nuevo Testamento es claro este último sentido típico de la cultura helénica<sup>16</sup>.

La conducta humana, en esta perspectiva, ha de surgir de la verdad: de la verdad sobre del mundo hecho por Dios para morada humana; de la verdad sobre la naturaleza de la vida humana y su destino; de la verdad suprema que es Dios mismo. La verdad no sólo nos lo ha sido revelada, sino que «se hizo carne y habitó entre nosotros» (*Io* 1:24): el Verbo Divino asumiendo nuestra naturaleza, proclamó: «Yo soy la verdad» (*Io* 14:4).



JOSÉ IGNACIO FERRO TERRÉN

## ***Espíritu y fuego***

**Un libro reciente de Mons. Héctor Aguer**

El presente volumen reúne una serie de conferencias pronunciadas en el año 1994 por el arzobispo de La Plata, Mons. Héctor Aguer, durante su ministerio previo como obispo auxiliar de Buenos Aires<sup>1</sup>. En la noticia preliminar (pp. 5-8) explica que el título está tomado del Evangelio (*Mt* 3:11; *Lc* 3:16) de las palabras con las que Juan el Bautista anuncia la proximidad del Mesías que «encierra una imagen sintética y bella de lo que se llama comúnmente la espiritualidad cristiana» considerada desde la perspectiva de sus modelos históricos «a partir del fundamento bíblico y tal como la vivieron en la Iglesia generaciones sucesivas de fieles».

El primer capítulo intitulado «El Pneuma y el Logos: Espíritu, espiritualidad, espiritualidad bíblica» (pp. 9-42) refiere la «espiritualidad» a la vida cristiana según el Espíritu Santo que tiene su origen en el bautismo y que se configura de acuerdo al Evangelio en la *secuela Christi*. Resalta la dimensión trinitaria de la vida cristiana en la que el Padre en-

<sup>16</sup> Cfr. *Io* 1:8, 14:6 y 17:17; *I Tim* 2:4; *II Tim* 2:25; *Tit* 1:1; *Hebr* 10:26; *II Cor* 6:7; *Eph* 1:13; *I Petr* 1:22; *II Io* 4:3; *III Io* 3:8.

<sup>1</sup> Héctor AGUER, *Espíritu y fuego* (Lima: Vida y Espiritualidad, 2001). 253 páginas. ISBN 9972-600-76-9.

gendra al Hijo en el cual se expresa plenamente y del encuentro del Padre y del *Logos*, brota el Espíritu de ambos, que es el Amor, el *Pneuma*, espirado por el Padre y el Hijo en su mutuo encuentro desde toda la eternidad. Identifica la espiritualidad como vida en el Espíritu es decir «la experiencia espiritual, por el Espíritu Santo del misterio de Cristo verificada en la experiencia de la vida sacramental, de la oración, de la obediencia de la fe, del cumplimiento de los mandamientos de Jesús, del intento de imitarlo, de la lucha contra el pecado» (p. 19).

Señala, a su vez, el grave error de considerar a la teología espiritual como algo facultativo para algunos creyentes exquisitos, como si la vida mística fuese un camino extraordinario, propio de carismas excepcionales. Muy por el contrario la tradición católica, tanto en los Padres de la Iglesia como en los autores medievales y los grandes teólogos, han comprendido que la teología es en realidad espiritualidad, oración, sintetizada magníficamente por Evagrio Póntico: «Si eres teólogo, orarás verdaderamente, y si oras verdaderamente eres teólogo» (*Sobre la oración*, 60). La espiritualidad cristiana es fundamentalmente una y la misma como es una y la misma la fe, la Revelación, el contenido de la fe sin perjuicio que pueda hablarse de diversas espiritualidades pero siempre referidas a maneras singulares de experimentar el único misterio.

La «espiritualidad bíblica» remite al *Logos*, la Palabra del Padre, y al Espíritu, por el cual esta Palabra queda consignada en la Escritura y expresada bellamente por los Padres de la Iglesia en el vocablo «embiblosión» (*embiblosis*). «Así que la Biblia es como el cuerpo del *Logos*» (p. 31). Por consiguiente, la Biblia es *fuentes* de espiritualidad cristiana en cuanto asimilación de la misma a partir de la lectura, audición (*fides ex auditu* [*Rom* 10:16-17]) y oración en la matriz vital de que es la liturgia de la Iglesia. Y es también fin en la medida que se alcance «una mentalidad bíblica» patentizada a lo largo del Antiguo y Nuevo Testamento, sobre todo en la vida de Jesús y en su relación con el Padre. El *Catecismo de la Iglesia Católica* (cfr. nn. 2558-2865) propone algunos modelos bíblicos de oración, como Abraham, Moisés, David, y ante todo la oración que Jesús nos transmite en el Padrenuestro: «En esta plegaria, como síntesis de la espiritualidad bíblica, encontramos las características esenciales de la oración cristiana: el diálogo de yo a Tú con el Señor, con Aquél a quien nos atrevemos a llamar Padre» (p. 41).

En el segundo capítulo titulado «Mística Objetiva: los Padres de la Iglesia» (pp. 43-77) el autor propone a los Padres como maestros de la fe que transmitieron la palabra de Dios en la predicación catequética. Leían la Biblia buscando a Cristo, centro de la Revelación y fin de la Ley. Ellos preparan lo que en la Edad Media se denominará como la teoría de los cuatro sentidos bíblicos: literal, alegórico, moral y escatológico. Es una espiritualidad litúrgica, «objetiva porque surge de la vivencia profunda de la fe, la esperanza, y la caridad que recibimos como don cuando se nos comunica el Espíritu Santo en los sacramentos y mística en cuanto se nos ofrece en el misterio del culto» (p. 59). La teo-

logía patristica incluye la fe, praxis y gnosis en cuanto contemplación de los misterios de Cristo y no una falsa gnosis que implica conocimientos exógenos que desprecian la vida moral.

Presenta a San Agustín como el modelo de la espiritualidad patristica en los siguientes tres aspectos: 1) la tensión entre lo temporal y lo eterno, ya que el hombre cristiano está normado por la presencia de Dios y tiene una realidad teonómica: hasta que descansemos en Él estaremos inquietos; 2) la dimensión cristológica de la vida de Agustín asume un papel principal en su espiritualidad porque presenta a Cristo como ejemplo, maestro y pedagogo; 3) concibe la vida cristiana como *la gracia de la caridad*, «como la búsqueda de la felicidad, lo que él llama *la vita beata*, la vida feliz; esto es, el amor y el gozo del verdadero Dios, que es el Dios trino» (p. 73). Agustín entiende la oración como el deseo de la caridad, el anhelo continuo de la vida eterna, por la fe, la esperanza y la caridad. Su legado espiritual habría que sintetizarlo «como un maestro de la sabiduría cristiana, que ha concebido y vivido la existencia cristiana como sabiduría» (p. 77).

En el tercer capítulo estudia a «Santo Tomás de Aquino y el humanismo medieval» (pp. 78-123). Para entender su postura espiritual lo hace en el marco del renacimiento medieval con elementos de una auténtica renovación religiosa en los siglos XII y XIII. Es en este último siglo que vive el gran doctor de la teología católica, llamado «doctor común» porque enseña a toda la Iglesia. Su espiritualidad y teología se la encuentra en los comentarios a la Sagrada Escritura y en las obras sistemáticas, especialmente en la *Suma Teológica*. Es una espiritualidad objetiva: «Esto quiere decir que el centro de esta espiritualidad está en Dios, que su objeto es Dios, la contemplación del misterio divino. La definiremos como un humanismo sobrenatural atento a las posibilidades de expansión de la naturaleza humana y de su realización en la gracia de Cristo» (p. 94). Es una espiritualidad trinitaria porque el Doctor Angélico expone el contenido de la Revelación de acuerdo a un esquema que parte del Dios Trino y que vuelve a Él. Contempla el misterio de Dios en sí, a continuación lo que ha salido de Dios y luego el retorno de la creación a Dios por obra del hombre y del ejercicio de la libertad humana que se adhiere, sostenida e impulsada por la gracia de Cristo y por el Espíritu Santo, al Dios Trino como su último fin. Y se comprende este movimiento de salida y regreso en la medida que el hombre sea concebido como imagen de Dios. El don de la gracia de Cristo re plasma la condición humana que había sido desfigurada por el pecado «y nosotros llegamos a ser plenamente imagen y seres humanos por la gracia de la redención, en el conocimiento y el amor de Dios, porque allí nos encaminamos a nuestra última realización en la configuración de la gloria en el gozo de la Trinidad. Allí la imagen será semejanza. Para el *Doctor Humanitatis* la gracia que es vida de la Santísima Trinidad tiene una modalidad crística expresada en los misterios de la vida de Cristo de donde brotan los sacramentos de la Iglesia. La teología de la

gracia es pensada en relación a Cristo también en su aspecto moral en su relación al Espíritu Santo, a las virtudes y los dones. Si la espiritualidad del Aquinate es un humanismo es porque ante todo valora fuertemente la creación comunicando a las creaturas diversamente su perfección y bondad. «Así es que toda la vida cristiana es concebida desde esta perspectiva de la capacidad del hombre para volver a Dios, porque Dios lo ha dotado de esta cualidad. Por eso decíamos que la gracia es gracia del Espíritu Santo, que es Espíritu de libertad» (p. 111). Acentúa la importancia de la categoría de «hábito», como un afinamiento de las potencias espirituales para que éstas puedan ejercerse de un modo recto y plenificante. Destaca el papel de las virtudes en la vida del creyente, en la caridad «forma de las virtudes» (*Summ. theol* II-II q. 23 a. 8c); de la prudencia, virtud de la inteligencia práctica; de la virtud de la religión como acto de culto a Dios. En la cuestión 83 de la *Suma* considera a la oración «como una súplica que inserta los deseos del hombre en el juego libre y misericordioso de la Providencia de Dios» (p. 119). El orante, movido por la gracia, pide, en un límite mínimo, la conversión y en un límite máximo el deseo de la caridad, deseo puro de la vida eterna.

«San Francisco de Sales y el humanismo moderno» (pp. 125-167) se intitula el acápite cuarto. Él será uno de los grandes protagonistas de la renovación católica en Francia, del movimiento cultural del humanismo. ¿Es posible un humanismo cristiano? El autor responde claramente al decir que «en el proyecto creador de Dios y en el dinamismo de la gracia redentora de Cristo está la posibilidad, y la posibilidad real de un verdadero humanismo [...] la afirmación fundamental de la teología católica de la gracia sostiene que sólo entrando en contacto con Cristo Redentor, el hombre puede realizarse plenamente en el orden específico de su humanidad, esto es en el despliegue de su libertad en el plano ético, moral y espiritual. Sólo en el ámbito de la gracia se da o puede darse el auténtico y más pleno humanismo» (p. 138). El momento cultural que le tocó vivir en Francia de fines del siglo XVI y principios del XVII es el humanismo de la reforma católica que brota de la fe del Concilio de Trento y del proyecto pastoral que surge de dicho Concilio. Escribió dos obras de gran importancia: la *Introducción a la vida devota* (1608) y el *Tratado del amor de Dios* (1616). La primera de ellas es de índole ascética. Devoción es la gracia de la vida cristiana, en cuanto embellece nuestro ser. «La devoción tiene pues que ver con el amor de Dios. Es, en definitiva, la gracia del amor, la gracia de la caridad, la gracia de la vida cristiana» (p. 150) Señala tres virtudes propiamente salesianas congenial a su personalidad humanista y a su método de dirección espiritual: la conformidad con la voluntad de Dios, la discreción y la amenidad. La primera en cuanto eleva y transfigura nuestra naturaleza hasta convertirla en «indiferencia —que no es apatía— y abandono —que no es pasividad— con la voluntad de Dios. La segunda «es una aplicación muy fina de la prudencia cristiana que trasunta una gran circunspección, es decir una atención a lo que nos rodea» (p. 159). La a-



menidad es la cordialidad, la amabilidad que en el orden sobrenatural manifiesta la caridad fraterna en una comunidad determinada. Estos elementos sirven para dar una idea de cómo era para Francisco la ascética cristiana, el combate cristiano: «algo enormemente pacífico» (p. 161). El *Tratado del amor de Dios* es una de las cumbres de la mística católica porque el San Francisco llama mística a toda oración, aún a la modesta meditación discursiva, en la medida en que ésta no puede quedarse en ella misma sino que debe conducir al coloquio con Dios, a la conversación íntima, personal, intransferible, con Dios. Distingue entre meditación, que suscita el afecto interior de la voluntad, y la contemplación, entendida como «la atención del espíritu concentrada en Dios, y eso de un modo simple y permanente» (p. 164). Utiliza la terminología de su tiempo de los «grados de oración», de oración mística. Habla de que el amor es extático, lleva a salir de uno mismo, nos pone a disposición de la persona amada. Puede afirmarse, pues, que «el humanismo de San Francisco de Sales, lejos de ser un humanismo terrestre, es un humanismo plenamente cristiano donde los valores del misterio cristiano han sido cuidadosamente asumidos en una síntesis muy armoniosa y serena» (p. 166).

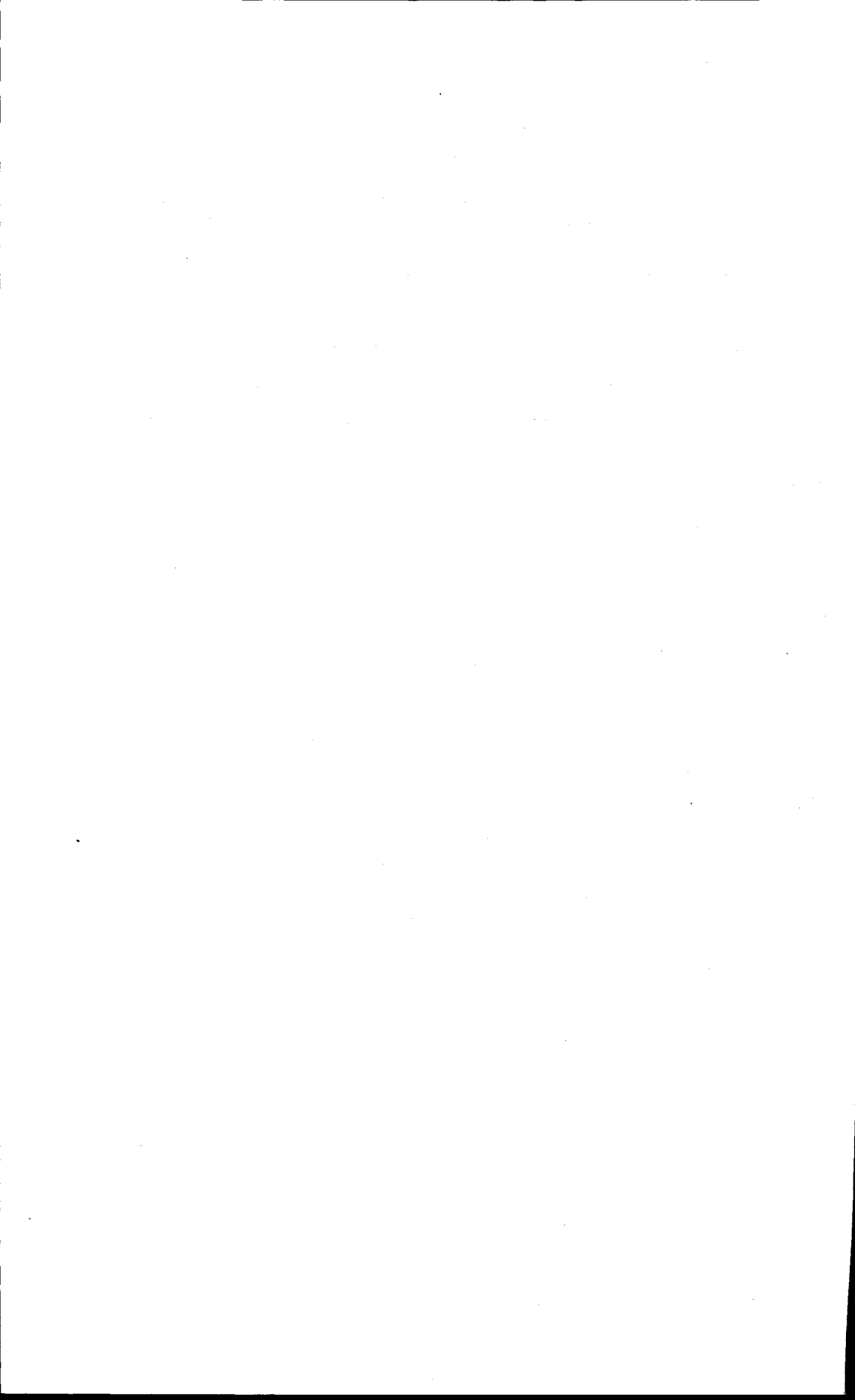
«El Evangelio para nuestro tiempo: Santa Teresita del Niño Jesús» (pp. 165-208) constituye el estudio del capítulo V de la personalidad de Teresa Martin «en términos dinámicos, esto es mostrando su desarrollo, el trazado de los principales períodos de su vida» (p. 170). Nacida en una familia fervorosamente cristiana, desde niña tiene una gran claridad acerca del sentido de la existencia, del para qué de nuestra vida y a la vez una férrea voluntad de conformar su conducta a esa noción que ella tiene de la vida: «Esta conjunción de la seriedad acerca del sentido de la vida y la fe en la vida eterna va a explicar, en buena medida, el desarrollo futuro de su espiritualidad. Es decir que lo invisible, lo sobrenatural, forma para ella, espontáneamente, parte del mundo real» (p. 173). En sus primeros años de vida en el Carmelo desarrolla las principales virtudes de la vida monástica: el desasimiento, la humildad y la confianza y «lo más importante de todo, va comprendiendo que amar no depende tanto de ella sino de dejar obrar al Señor; depende más bien de la gracia de Dios» (pp. 181-182). El itinerario de su planteamiento es en una primera *etapa* «a la perfección por el camino del amor»; luego corrige aquello «al amor por el camino de la confianza». Ahora bien, ¿cómo descubre «su caminito», la *petite voie*? El primer punto es la dimensión intelectual: su deseo de ser santa; el segundo punto es la dimensión afectiva: la certeza íntima de que Dios no puede inspirar deseos irrealizables. El punto siguiente es la búsqueda de un camino nuevo que encuentra la respuesta en las citas bíblicas de *Proverbios* 9:4: «Si alguien es pequeñito que venga a mí», y de *Isaías* 66:12: «Como una madre acaricia a su hijito, así los consolaré yo; los llevaré en mi regazo y los acunaré sobre mis rodillas». Indaga el autor cuáles pueden ser las fuentes históricas del «caminito» señalando dos: 1) la de San Francisco

de Sales en su insistencia en que el amor se juega en las acciones más humildes» (p. 191) sin realizar actos extraordinarios; 2) otra fuente es la espiritualidad de los padres del desierto que pregonan la humildad como pobreza de espíritu y temor de Dios y la confianza, audaz y llena de gozo y la *amerimnia*, el despreocuparse de las cosas del mundo como indica Jesús en el Sermón de la Montaña (*Mt* 6:25ss). En un estadio más avanzado de la confianza que se llega al amor hay dos momentos culminantes: la ofrenda al amor misericordioso y el descubrimiento de la vocación al amor. Justifica Mons. Aguer su influencia tan marcada en el siglo XX porque «Teresa es antecesora de los grandes movimientos de renovación de la Iglesia que, comenzando a circular a partir de la segunda mitad del siglo XIX, se hicieron más fuertes en el siglo XX: el regreso a la Sagrada Escritura, el retorno a los Padres, el conocimiento más cuidadoso de la historia de la espiritualidad cristiana, el descubrimiento de la Iglesia como lugar donde se vive la vida cristiana, el sentido nuevo del misterio pascual [...] Ella propone una espiritualidad pascual» (p. 206). Corona su expansión espiritual a lo largo del siglo XX la proclamación como Doctora de la Iglesia por el Papa Juan Pablo II en el año 1997.

Culmina su obra con el capítulo «El Oriente Cristiano y nosotros» (pp. 209-250). Su estudio parte de la base de una espiritualidad común de Occidente y Oriente puesto que los grandes problemas doctrinales y dogmáticos quedaron resueltos mucho antes de la separación del año 1054 y es así como se entiende la teología como la relación personal ejercida, en la oración del hombre cristiano, con Dios Padre por Jesucristo en el Espíritu Santo. Marca como hito inicial de la tradición espiritual del Oriente la *Vida de San Antonio* escrita por San Atanasio: le sigue los *Apotegmas* de los Padres del desierto y se diversifica luego en tres ámbitos: 1) el mundo semítico que comprende la espiritualidad siríaca, copta y armenia; 2) el mundo helénico, en el marco de la cultura griega que llega a lo que llamamos Occidente; 3) el mundo eslavo, en Rusia heredera de Bizancio. El autor da gran relieve al libro la *Filocalia de los Padres Népticos*, «que es como el testimonio escrito de la tradición espiritual de las Iglesias de Oriente» (p. 220). Es una antología de textos de los Padres y maestros espirituales publicada en Venecia en 1782, cuyos autores son Nicodemo el Hagiorita y Macario de Corinto. El vocablo *filocalia* significa «amor a la belleza» y *nepsis* significa, en griego, sobriedad, punto central de la espiritualidad del Oriente. La obra es una colección de textos que comienza con San Antonio el Grande, se prolonga a través de toda la patrística oriental y los grandes autores bizantinos hasta bien entrado el siglo XIV. Mons. Aguer destaca tres puntos centrales dentro de la vastedad de la espiritualidad del Oriente Cristiano: 1) la dimensión ascética; 2) la antropología espiritual; 3) la dimensión cósmica. La ascesis (ejercicio) es inherente al monacato por el cual los monjes desempeñan un papel primordial en la plasmación de la espiritualidad del Oriente, común a todos los estados de vida

sea laical, clerical o monacal a punto tal que un autor ruso contemporáneo (P. Evdokimov) «afirma que la espiritualidad cristiana es una, la monástica, y habla del monaquismo interiorizado de los laicos» (p. 223). Esta ascesis considera al pecado como único mal, que depende de nuestra libre elección y que se logra combatir mediante la penitencia que comprende dos conceptos fundamentales: la aflicción espiritual (*penthos*) y la compunción (*katányxis*). Estos dos sentimientos acompañan la conversión, cambio de pensamiento (*metánoia*). El camino de la ascesis tiene como fin la sobriedad (*nepsis*), que es un estado de continua vigilancia, una guardia del corazón para oponerse (*antírresis*) a los pensamientos apasionados (*logismói*). El hombre es visto «como un compuesto de tres dimensiones: el cuerpo, lo somático; el alma, la *psiquis*; y el *pneuma*, el espíritu. Pero, ¿qué es este *pneuma*? Es el misterio de la divinización, lo que nosotros llamaríamos la gracia o la presencia en el espíritu y en el cuerpo del Espíritu Santo» (p. 231). Otro concepto que el Oriente ha desarrollado inmensamente es el del *corazón*, como la sede por donde Dios entre en la vida humana con todas sus riquezas y que ha sido desarrollado por el «hesicasmo» movimiento florecido en el Monte Athos. Dicho vocablo proviene de *hesyjiá*, que en griego significa «silencio, tranquilidad, serenidad, soledad interior de aquellos que han descubierto el lugar del corazón para establecerse en él» (p. 235). También desempeña un papel fundamental en este tema la experiencia espiritual, que puede conducir tanto a la insensibilidad como a la plenitud (*pleroforía*), seguridad de estar habitado por el Espíritu de Dios. Por último, es de destacar el contexto cósmico y social de la vida cristiana en cuanto que *cosmos* «resume prácticamente su cosmovisión, es decir su manera de encarar el mundo, la vida, la existencia» (p. 241). Correlativa con esta idea unitaria del cosmos ha sido la *gnosis* como conocimiento espiritual del intelecto iluminado por la fe y por la acción de la gracia que permite que el hombre comprenda el sentido del cosmos y a través de él se eleve a la contemplación de Dios. Esta visión totalizante del mundo se expresa en la liturgia «[...] porque en la concepción misma de los ritos está el intento de representar un universo transfigurado por la luz del Tabor» (p. 244). Culmina su exposición con la oración dirigida a Jesús, método basado en la incesante invocación de la frase evangélica «Señor Jesús, ten piedad de mí», en tanto que «[...] la repetición de la oración de Jesús lleva al *éxtasis*, a la identificación con Jesucristo, a que el corazón del cristiano lata al conjuro del corazón de Dios, del nombre de Jesús» (p. 248).

En el ejercicio de su ministerio episcopal de enseñar y de anunciar el Evangelio de Cristo, Mons. Aguer realiza un excelente aporte con esta obra para discernir los modelos de la auténtica espiritualidad católica.



## DISCUSIONES

MARIO ENRIQUE SACCHI  
*Escuela de Guerra Naval*

### **El problema de la creación en la metafísica de Aristóteles**

**Respuesta a una crítica de  
Jorge Martínez Barrera**

¿Conoció Aristóteles la creación? Esta cuestión se cuenta entre las más agitadas entre los estudiosos de su filosofía. Intensa y prolongada, la polémica contemporánea acerca de este interrogante se inició un siglo y medio atrás cuando Eduard Zeller y Franz Brentano inauguraron una controversia que nunca después se ha acallado, pues todavía hoy continúan apareciendo pronunciamientos que aumentan de modo incesante la nutrida bibliografía sobre nuestro asunto. Ahora el Dr. Jorge Martínez Barrera, profesor de la Pontificia Universidad Católica de Chile, se suma al debate a través de la crítica de algunas proposiciones que he adelantado en una comunicación dirigida al simposio aristotélico celebrado en Mendoza en abril de 1996, que organizó la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo<sup>1</sup>.

Apropiándome de la exégesis aristotélica de Santo Tomás de Aquino, en la comunicación citada he procurado resaltar la importancia capital del razonamiento ofrecido por el Filósofo en el capítulo primero del libro  $\alpha$  de la *Metafísica*. En dicho texto sobresale la siguiente afirmación: no siendo efectos de ninguna causa, los primeros principios de todas las cosas son las causas de los entes causados. La relevancia de es-

---

<sup>1</sup> Cfr. J. MARTÍNEZ BARRERA, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria 122 (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001), pp. 169-174. La crítica del autor se concentra en mi trabajo «La afirmación de la creación como conclusión necesaria de la silogística teológica de Aristóteles», en H. J. PADRÓN (Ed.), *Aristóteles* (Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1998), pp. 383-391; reproducido con pocas modificaciones en M. E. SACCHI, *Cuestiones controvertidas de filosofía primera* (Buenos Aires: Basilea, 1999), pp. 7-23. Véase la recensión del libro de Martínez Barrera debida a Carlos I. Massini Correas: *Sapientia* 56 (2001) 717-721.

te texto se acrecienta aún más cuando Aristóteles subraya los alcances de la causalidad de los primeros principios: éstos son causas del mismo ser ( $\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ ) de sus efectos<sup>2</sup>. Esta afirmación aristotelica posee una envergadura y una proyección teórica extraordinarias.

Antes de abocarse a la crítica de mi interpretación de este texto de Aristóteles, Martínez Barrera da cuenta de las sospechas que existen acerca de su autenticidad interpuestas por algunos historiógrafos contemporáneos, pues en fecha reciente, a la vista de un testimonio del filósofo neoplatónico Asclepio de Tralles, el libro  $\alpha$  de la *Metafísica* ha sido atribuido a la autoría de Pasicles de Rodas<sup>3</sup>. Pero Martínez Barrera es consciente de la diversidad de opiniones de los historiógrafos sobre el llamado «informe de Pasicles»<sup>4</sup>. De ahí que tales sospechas me obliguen a dejar constancia de la teoría declarada en el libro aludido suspendiendo el juicio sobre si se trata o no de una pieza redactada por el propio Aristóteles, ya que carezco de los conocimientos necesarios para abordar este problema literario con la idoneidad indispensable<sup>5</sup>.

Martínez Barrera estima que, aun concediendo que Aristóteles haya sostenido la dependencia causal de los entes menos perfectos en relación con los más perfectos, tal dependencia no equivaldría a una afirmación de la creación, ni siquiera implícita, desde el momento en que, según el Filósofo, «no cabe la posibilidad de una creación de la materia prima: *ex nihilo nihil fit*»<sup>6</sup>.

A mi entender, este criterio interpretativo encubre una contradicción: la creación es la dependencia de las cosas causadas a partir de una primera causa incausada, de manera que la afirmación de esta dependencia no puede no ser una afirmación de la creación, por más que Aristóteles no haya empleado la palabra *creación* en el trámite de su argumentación metafísica. Por otra parte, el traslado de la problemática de la creación universal al problema particular del origen de la materia

<sup>2</sup> Cfr. *Metaphys.*  $\alpha$  1: 993 b 23-31.

<sup>3</sup> Cfr. ASCLEPII, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, edidit M. Hayduck, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae (Berolini: Georgius Reimer, 1882-1909), vol. VI/1: 4,20.

<sup>4</sup> Cfr. J. MARTÍNEZ BARRERA, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*, p. 170.

<sup>5</sup> Werner Jaeger sostenía que el libro  $\alpha$  de la *Metafísica* reuniría una serie de anotaciones tomadas en el Liceo por Pasicles, sobrino de Eudemo de Rodas: cfr. W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (Berlin: Weidmann, 1912), S. 114; e ID., *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Ibid: Id., 1923), translated with the Author's Corrections and Additions by R. Robinson: *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, 2nd ed., rpt. (London, Oxford & New York: Oxford University Press, 1967), p. 169, note 1. A pesar de haber aceptado tal posibilidad, Pierre Aubenque no excluye que el texto de dicho libro refleje fielmente las concepciones metafísicas de Aristóteles: «On admet aujourd'hui que ce livre, même s'il a été rédigé par Pasicles de Rhodes (comme l'indique une tradition remontant à l'Antiquité), utilise des notes, peut-être anciennes, d'Aristote» (P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, 4<sup>ème</sup> éd. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine [Paris: Presses Universitaires de France, 1977], p. 75, note 4).

<sup>6</sup> J. MARTÍNEZ BARRERA, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*, loc. cit.

primera registra una inconsecuencia que conviene puntualizar: la dependencia universal de todos los entes compuestos a partir de la eficiencia no menos universal de la causa incausada comporta que ésta opere toda la entidad de sus efectos; pero sucede que la filosofía de Aristóteles no admite que la materia primera agote la entidad de las cosas materiales, pues es sólo el coprincipio pasivo de las substancias corpóreas. Por eso es necesario advertir dos rasgos medulares en el esquema etiológico aristotélico. En primer lugar, Aristóteles no planteó la cuestión de la creación de la materia primera en cuanto tal porque la afirmación de la dependencia de toda la entidad de las cosas causadas a partir de la causa incausada involucra *eo ipso* la afirmación de la dependencia de todos los componentes ónticos de sus efectos a partir de la misma causa. ¿Es razonable pensar que la metafísica aristotélica sustenta la tesis de la dependencia del ente causado a partir del ente incausado, mas de una dependencia restringida solamente a alguno de sus componentes entitativos? Ciertamente, no lo es. En segundo lugar, la producción universal obrada por la causa incausada, tal cual es demostrada en el libro  $\alpha$  de la *Metafísica*, remite a aquellos efectos que, al depender de tal causa según su mismo ser, no son cosas de cualquier género, sino tan sólo los entes que, participando el acto de ser, existen con arreglo al modo de ser propio de las substancias primeras o hipóstasis, esto es, cosas que subsisten porque *existunt non in alio*. Mas esto no se puede decir de la materia primera de la filosofía aristotélica, que de ninguna manera es una *res subsistens*. Aristóteles no planteó *ex professo* el problema de la creación de la materia primera porque aquello que depende *secundum esse* de la causa incausada es toda la entidad del ente compuesto subsistente; no sólo uno de sus componentes. Estrictamente hablando, la materia primera no depende de la causa incausada como si fuera algo que subsistiría con independencia del compuesto que coprincipia, sino que depende de tal causa en la misma medida en que es producida simultáneamente con la forma que la actualiza. Por este motivo, hablando ahora estrictísimamente, dado que la materia primera no es creada, sino concreada, ¿por qué pedirle a Aristóteles una respuesta al problema de la creación de la materia primera cuando de antemano ha probado que el ente causado, o el ente por participación, debe toda su entidad de *res composita et subsistens* —y, por ende, la misma entidad de sus componentes substanciales, la cual, en el caso de los compuestos hilemórficos, además de la forma, incluye necesariamente la materia primera— a la causalidad productiva del primer agente? Aristóteles no incurrió en la incoherencia de quien deseara probar la creación de la materia primera una vez que ha demostrado que todas las cosas subsistentes principiadas dependen de la primera causa incausada, es decir, del primer ente, que ni debe su εἶναι a ningún principio ni tampoco es *causa sui*.

Martínez Barrera alega una razón adicional contra mi interpretación de la etiología aristotélica: la causalidad eficiente y final de la deidad de

Aristóteles no exigiría la creación, al menos de un modo necesario, pues su Dios podría ejercer tal causalidad sin que «necesariamente Él deba expresar este carácter mediante una póiesis creativa»<sup>7</sup>. La divinidad del aristotelismo, asegura Martínez Barrera, «puede ser causa y principio de todo, pero no sólo por vía de creación»<sup>8</sup>.

Discrepo radicalmente con esta opinión. Primero, porque Aristóteles, como ya se dijo, ha sentenciado que todo efecto depende *secundum esse* de la primera causa incausada, lo cual estatuye que todas las cosas causadas por Dios no deben su entidad a ninguna otra causa, sino que proceden de la propia virtud productiva de la única causa que es ente por esencia y principio de la entidad de sus efectos. Si así no fuera, no habría más remedio que considerar al Dios de Aristóteles tan sólo como un mero administrador, curador o custodio del reino de las cosas compuestas, lo cual no tiene ningún asidero en su metafísica. Pero, por otro lado, ¿qué causalidad eficiente y final ejercería la divinidad aristotélica sobre el universo si las cosas compuestas no procedieran de su ποιήσις creadora? ¿Cómo es que Aristóteles pudo haber entendido que Dios es la causa suprema y, al mismo tiempo, que a su causalidad, no obstante, no se podría atribuir la producción de sus efectos? En el supuesto caso que Aristóteles hubiese sustraído de la causalidad divina el ejercicio de la ποιήσις creadora, como propone Martínez Barrera, cabría inquirir cuál es la causa productiva de todos los entes subsistentes que en sí mismos son efectos y de la cual dependen totalmente.

Es indudable que la filosofía aristotélica desecha de plano que las substancias compuestas advengan al ser por obra del azar, que es una causa κατὰ συμβεβηκός o *per accidens*. Descarta igualmente que tal causalidad se pueda asignar a un agente generador, pues éste siempre es un compuesto hilemórfico y, por tanto, una causa segunda y particular; mas tampoco acepta que la causa incausada de todos los efectos sea un demiurgo intermediario entre éstos y la deidad. Quizás Martínez Barrera no ha reparado en el hecho de que la dependencia *secundum esse* de todas las cosas a partir de la causa incausada, tal cual la afirmó Aristóteles, envuelve tanto el portento de su eficiencia productiva cuanto la atracción que ejerce como fin de las cosas que no se ordenarían a él si ella misma no les donara el ser por el cual son. La dependencia según el ser encarecida por Aristóteles no contempla sólo ni primordialmente la preservación de los entes compuestos por obra de la causa incausada; antes bien, en tanto dependan de Dios según el mismo ser por el cual son, los entes causados dependen de la causa incausada que los entifica por medio de una acción divina que, si no fuera de índole poiética o productiva, se reduciría sin remedio a la comunicación *ad extra* de la propia substancia de Dios. Pero la deidad aristotélica no obra dioses.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 170-171.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 171.



Aristóteles siempre se mantuvo abismalmente distanciado de todo panteísmo: la causa incausada de su metafísica no se identifica con la substancia de sus efectos, de modo que éstos solamente pueden advenir a su entidad, o ser hechos entes, en la medida en que dicha causa los produzca como cosas distintas de la substancia del primer agente.

Nadie pone en duda que Aristóteles no llamó *creación* a la acción entificante de la causa divina, mas, ¿en qué difieren la causalidad eficiente de la causa incausada de su filosofía y la *productio totius esse* de sus efectos? La metafísica aristotélica no da pábulo para atribuir a Dios una causalidad eficiente escindida de su esencial virtud productiva o poética. Por esta razón vuelvo a disentir con Martínez Barrera cuando anuncia que en el aristotelismo «el terreno está intelectualmente fertilizado para acoger» la noción de creación, pero que esta noción «sigue estando explícitamente ausente en Aristóteles»<sup>9</sup>.

De acuerdo a lo que acabo de transcribir, la metafísica de Aristóteles, a mi juicio, no carece del concepto de creación, sino que en sus teoremas no se ha valido de los servicios del vocablo *creación* para significar nominalmente tal concepto. Ahora bien, ¿hacía falta que Aristóteles dijera explícitamente que Dios es el creador del ente por participación una vez que hubo demostrado que la causa incausada es el principio del ser (τοῦ εἶναι) de todo ente infradivino? En nuestros días se reclama la presencia de la palabra *creación* en el repertorio lexicográfico de Aristóteles casi como la *conditio sine qua non* para conceder carta de ciudadanía filosófica a la noción que representa. Mas no es así, pues bien puede una palabra estar ausente de la literatura de un filósofo sin que ello implique forzosamente la ausencia en su filosofía del concepto que dicha palabra significa. Aristóteles, valga el caso, nunca usó una voz griega que exprese nominalmente el atributo de la trascendencia de la deidad, pero ello no implica que haya ignorado que tal atributo se predica de la esencia del ente perfectísimo que es acto puro, pues está absolutamente claro que Dios, según nuestro Filósofo, no es una cosa de este mundo. Vale la pena recordar que algo semejante sucede en el texto de la Biblia: la revelación de la Santísima Trinidad es llevada a cabo en el Nuevo Testamento sin que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean nombrados en ningún momento como personas, pero ello no significa que los Evangelios ignoren el concepto de persona o que esta noción se halle ausente de sus libros.

Amparándose en un argumento otrora adelantado por Régis Jolivet, Martínez Barrera agrega una nueva objeción a mi interpretación de la causalidad eficiente de la metafísica aristotélica<sup>10</sup>. Este argumento pre-

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Cfr. R. JOLIVET, «Aristote et la notion de création»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 19 (1930) 5-50 et 209-236; reproducido en ID., *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* (Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1931), pp. 3-79.

tende probar que Santo Tomás de Aquino, al examinar el texto del capítulo primero del libro  $\alpha$  de la *Metafísica*, atribuyó a Aristóteles el conocimiento de la creación sin haberse percatado de que en ese lugar el Filósofo no se referiría a la producción total del ser, sino tan sólo del *ser substancial* de los efectos de los primeros principios y de las primeras causas. Como Jolivet, Martínez Barrera asevera, y con razón, que la pesquisa aristotélica en pos de la causa del ser substancial de los entes compuestos le condujo a descartar una regresión al infinito en la serie de causas eficientes. Sin embargo, la investigación de Aristóteles, a la larga, habría sido infructuosa, pues la producción de la materia primera se habría alzado como el *non plus ultra* de sus teorizaciones enderezadas a tal fin. Aristóteles nunca habría arribado al conocimiento de la causa de la materia primera porque este principio es inengendrable, pero el Estagirita no habría logrado superar esta frontera de la causalidad eficiente de su metafísica al reducirla a la virtud productiva de las causas primeras de la generación, las cuales obran sus efectos presuponiendo la preexistencia de un sujeto transmutable. La creación, por tanto, se hallaría completamente al margen de la óptica etiológica de Aristóteles, quien ni siquiera habría llegado a plantearse el problema del origen de la materia primera<sup>11</sup>.

Principalmente por dos razones este argumento de Martínez Barrera es inepto para excluir la creación de la metafísica de Aristóteles. En primer lugar, porque reitera los errores generalizados en la historiografía

<sup>11</sup> «[La interpretación de Santo Tomás] nous paraît plus conforme à la logique interne de l'argument qu'à la logique vivant du Stagirite, car le contexte marque assez clairement qu'il ne s'agit, pour Aristote, que d'établir que les principes ( $\alpha\rho\chi\alpha\iota$ ) des corps célestes sont causes, non de l'être des choses, mais de leur être substantiel. En effet, après avoir posé le principe que les choses sublunaires ont leurs causes dans les principes des corps célestes, il précise aussitôt ce qu'il entend par là, à savoir que, dans la série des causes, il est impossible d'aïller à l'infini, ni verticalement, ni horizontalement: dans cet ordre, nous devons arriver, en fin de compte, à une matière première, d'où proviennent, par transmutation, toutes les matières secondes ou tous les corps; de même, nous devons parvenir à un premier principe du mouvement et à une cause finale universelle et première. Mais, d'une application à la cause de l'être, en tant qu'être: nulle mention» (R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, pp. 56-57). «El pasaje de la *Metafísica* sobre el que Tomás de Aquino se apoya para afirmar la doctrina de la creación en Aristóteles, en realidad no se refiere a la causa del todo el ser de las cosas, sino a su ser substancial, afirma Jolivet. La interpretación del Aquinate, si bien no es directamente contraria al texto aristotélico, sin embargo le hace decir mucho más de lo que realmente dice. En realidad, el argumento del Estagirita niega la posibilidad de remontarse hasta el infinito en la búsqueda de las causas, con lo cual está de acuerdo Tomás de Aquino; ahora bien, el problema es que Aristóteles llega, al final del recorrido, a la materia prima, de la cual provienen por transmutación todas las materias segundas o cuerpos. Pero no hay la menor mención de una causa del ser de la materia prima, como la lógica interna del argumento exige [...] Así entonces, desde el punto de vista de la silogística teológica interna de los razonamientos aristotélicos, o cuestión de hecho, como la llama Jolivet, sería posible "estirar" a Aristóteles hasta los confines de la noción de creación. Y en este caso, Sacchi estaría en lo correcto, al menos en el pasaje de la *Metafísica* mencionado [=  $\alpha$  1: 993 b 23-31]. Pero desde el punto de vista estrictamente histórico, o cuestión de hecho según Jolivet, esto constituye una violencia contra la *locutio formalis* del Estagirita. Y aquí Sacchi, al leer a Aristóteles de la mano complaciente de Tomás de Aquino, no está en lo cierto» (J. MARTÍNEZ BARRERA, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*, pp. 172-173).

fía contemporánea al analizar el problema del origen de la materia en la filosofía aristotélica. Es verdad que la genética de Aristóteles, que es una sección de su física, no ha resuelto la cuestión de cuál sea la causa eficiente de la materia primera en las especulaciones que ha dedicado al examen de este coprincipio intrínseco a todos los compuestos hilemórficos del mundo sublunar. Aristóteles desarrolló su teoría genética con singular esmero y circunspección en las obras consagradas a la versación sobre la naturaleza y las causas el ente corpóreo sensible, sobre todo en la *Física*, en el tratado *Del cielo* y en los libros *De la generación y de la corrupción*. Pero es manifiesto que en el desenvolvimiento de dichas especulaciones no le correspondía plantear, ni mucho menos aún resolver, el problema de la causa eficiente de la materia primera, ya que la genética inserta en la filosofía de la naturaleza es impotente para avanzar en la investigación de tal causa. Precisamente, Aristóteles detuvo sus indagaciones acerca de las causas del ente sensible en la demostración de la inengendrabilidad y de la incorruptibilidad de la materia primera porque la restricción de la genética a las causas del movimiento y de las mutaciones substanciales y accidentales del ente movable le impedía ir más allá de las evidencias directamente ligadas a la movilidad y a la mutabilidad de los compuestos hilemórficos. Más todavía, Aristóteles tenía una certeza cabal de la imposibilidad de averiguar cuál es la causa eficiente de la materia primera en la medida en que el raciocinio físico provee un esquema epistémico ordenado solamente a probar las causas y las condiciones de las mutaciones substanciales y accidentales. Pero ocurre que el conocimiento de la producción *in linea entis* de los compuestos hilemórficos no es resorte de la genética, pues la física comprime su estudio a las causas de las cosas materiales *in linea motus*, o sea, limitándose a deducir por qué estas cosas adquieren el ser en acto mediante mutaciones substanciales y accidentales que preexigen la existencia de la *materia ex qua* de la substancia sensible, que es un sujeto engendrable, mas sin que ello habilite al filósofo de la naturaleza a ascender a la consideración de la causa eficiente del sujeto preexistente a toda mutación. ¿Por qué? Sencillamente, porque el advenimiento al ser de este sujeto no resulta de ninguna mutación, de donde está interdicto a la genética todo análisis de la causalidad que rebase la índole de la μεταβολή por la cual se engendra el ente sensible. Pues bien, si *creatio non est mutatio*, como afirma Santo Tomás de Aquino<sup>12</sup>, y habida cuenta que la investigación genética se ocupa de las mutaciones substanciales y accidentales *in linea motus*, mas no de la producción de las cosas materiales *in linea entis*, pues ello pertenece al ministerio de la ciencia del ente cuanto ente, ¿por qué se recrimina a Aristóteles su silencio en torno del problema de la causa eficiente de la materia primera cuando ha establecido con todo acierto la esterilidad de la física para plantear esta

---

<sup>12</sup> *Summ. theol.* I q. 45 a. 2 ad 2um.

cuestión en razón de la incompetencia de la genética —la exploración científica de las causas de la generación— en orden a conocer la causa eficiente del principio material inengendrable de todas las sustancias corpóreas? Que Aristóteles no abrigaba la menor duda acerca de la irreverencia epistemológica que arrastraría el abordaje de la causa eficiente de la materia primera dentro de la sistemática de la filosofía de la naturaleza, lo certifica con creces una declaración tan tajante cuan elocuente estampada en el primer libro *De la generación y de la corrupción*: es menester demostrar cuál es la causa de la generación, pero el filósofo de la naturaleza, constreñido invariablemente a especular sobre el ente sensible, se ciñe a la investigación de la materia sin inmiscuirse en ninguna teorización acerca de su causa eficiente, ya que la investigación de esta causa, que es la primera causa eficiente de la cual proceden perpetua o eternamente todas las cosas movibles, según la estimación falsa de Aristóteles en torno de la duración del mundo, atañe exclusivamente a la φιλοσοφία πρώτη o metafísica<sup>13</sup>.

La segunda razón por la cual disiento con el argumento de Martínez Barrera, tras los pasos de Jolivet, reside en el inconsistente recurso de ambos a la distinción del acto de ser de las cosas y de un ser substancial que, en apariencia, diferiría de su *actus essendi*. Uno y otro han invocado injustificadamente esta distinción que no se encuentra literalmente expuesta en el *Corpus aristotelicum*, sino que fue vulgarizada más tarde por los filósofos escolásticos, aunque de un modo que revela una notoria falta de uniformidad en relación con aquello que denominaron *esse* y *esse substantiale*. Transportada tal distinción a la etiología aristotélica, Jolivet y Martínez Barrera parecen querer decir que Aristóteles habría restringido la causalidad eficiente de Dios a la producción del ser substancial de las cosas infradivinas, mas el Filósofo habría identificado este acto con la esencia de tales cosas (*id quod res sunt*), habiendo callado sobre el acto de ser por el cual estas cosas son entes y, por tanto, pasando por alto la producción de *todo* el ser de las sustancias causadas<sup>14</sup>. Pero este enfoque de la doctrina de Aristóteles es erróneo.

Jolivet y Martínez Barrera han echado mano al concepto escolástico de ser substancial dando por descontado que equivaldría a la οὐσία, entendida no como la *res subsistens*, que constituye la primera categoría del ente predicamental, sino como la quiddidad del ente (τὸ τί ἦν εἶναι), que los escolásticos también solían denominar *quod quid erat esse*. Este ser substancial no sería el efecto propio de la acción productiva de la primera causa eficiente del ente compuesto, ya que la noción de creación exige que el efecto inmediato de la eficiencia de la causa incausada sea todo el ser de las cosas que produce *ad extra*, esto es, la οὐσία πρώτη

<sup>13</sup> Cfr. *De generat. et corrupt.* A 3: 317 b 35 - 318 a 13.

<sup>14</sup> «La creación no es tanto del ser substancial (*lo que una cosa es*) como de *todo* el ser (que la cosa es)» (J. MARTÍNEZ BARRERA, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*, p. 172, nota 241).

compuesta intrínsecamente de esencia y acto de ser. Mas la atribución al Dios de Aristóteles de una causalidad eficiente limitada a la producción del ser substancial, tal como la ha propuesto Martínez Barrera en seguimiento de Jolivet, no posee ningún correlato en la etiología del Filósofo.

Mi distinguido crítico y amigo ha buscado justificar la distinción de la producción del ser substancial y de la creación de todo el ser de los efectos de la causa incausada enviando a tres textos de Santo Tomás de Aquino<sup>15</sup>. Estos textos son de suyo pertinentes a la cuestión aquí debatida, pero no se los puede invocar como si la *productio totius esse* en ellos indicada se contrapusiera a una presunta restricción de la causalidad eficiente de la deidad aristotélica a la producción del τὸ τί ἦν εἶναι de las substancias compuestas, que Jolivet y Martínez Barrera han deseado asimilar al acto llamado *esse substancial* por el Doctor Angélico. A la inversa, según Santo Tomás, el ser substancial es el mismo acto de ser por el cual una cosa es, al modo que el alma humana da el ser al cuerpo, el acto por el cual tanto el cuerpo como la misma alma *son*<sup>16</sup>. De una manera absoluta y universalísima, entonces, se dice que el ser substancial es el mismo acto de ser por el cual las cosas son entes<sup>17</sup>. En

<sup>15</sup> «[...] non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae Deus est; et hanc quidem emanationem designamus nomine *creationis*» (*Summ. theol.* I q. 45 a. 1c). «Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens: cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali» (*Ibid.*, a. 4 ad 1um). «Creatio autem est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum» (*Ibid.*, I q. 65 a. 3c).

<sup>16</sup> «[...] anima nostra comparatur ad duo: scilicet ad corpus, qui dat esse substancial, per quod etiam ipsa [anima] est» (*In I Sent.* d. 15 q. 5 a. 3c). «Constat enim quod omne esse a forma aliqua inherente est, sicut esse album ad albedine, et esse substancial a forma substanciali» (*Ibid.*, d. 17 q. 1 a. 1c). «[...] unius rei est unum esse substancial. Sed forma substancialis dat esse substancial. Ergo unius rei est una tantum forma substancialis. Anima autem est forma substancialis hominis [...]» (*Summ. theol.* I q. 76 a. 4 sed contra).

<sup>17</sup> «Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti. Huic autem attribuitur esse duplex. Vnum scilicet esse resultans ex his ex quibus eius unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substancial. Alius esse est supposito attributum praeter ea quae integrant ipsum, quod est esse superadditum, scilicet accidentale» (*Quodlib. IX* q. 2 a. 2c). «Primus autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu; et sic nulla forma est nisi per esse. Et sic dico quod esse substancial rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis» (*Quodlib. XII* q. 5 a. 1c). «[...] aliquid dicitur ens absolute propter suum esse substancial» (*De verit.* q. 21 a. 5c). «[...] ab eo a quo res habet esse, habet esse bonum secundum quid, scilicet secundum esse substancial; non autem ab eodem formaliter habet esse simpliciter, et esse bonum simpliciter» (*Ibid.*, ad 2um). «Vnumquodque enim secundum hoc est unum, secundum quod est ens. Est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substancial, sive secundum esse accidentale» (*De spirit. creat.* a. 3c). «[...] ex eodem dicitur aliquid esse unum, et ens. Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente. Accidentia enim et formae non subsistentes dicuntur esse, in quantum eis aliquid subsistit; sicut albedo dicitur ens, in quantum ea est aliquid album. Considerandum est autem, quod aliquae formae sunt quibus est aliquid ens non simpliciter, sed secundum quid; sicut sunt omnes formae accidentales. Aliquae autem formae sunt quibus res subsistens simpliciter habet esse; quia videlicet constituunt esse substancial rei subsistentis» (*De unione Verbi incarn.* a. 4c). «[...] forma substancialis non recipit intensio-

consecuencia, no hay razones para reducir el ser substancial tomista a la οὐσία aristotélica, considerada como la esencia del ente compuesto, ni mucho menos todavía para identificarla con su quiddidad, pues ello implicaría suprimir la distinción real del ser y de la esencia de todo ente causado, que es la tesis capital de la metafísica aquiniana.

No es fortuito que la fuerte tendencia contemporánea a negar que el ser substancial de las cosas sea el mismo acto de ser por el cual son haya cundido en el neotomismo en estrecha vinculación con algunos intentos encaminados a «desaristotelizar» tanto cuanto sea posible la filosofía de Santo Tomás de Aquino. A la cabeza de esta corriente encontramos a Étienne Gilson, quien ha catalogado la metafísica de Aristóteles, por oposición a aquella propia del Aquinate, como un modelo de ontología esencialista donde no habría lugar ni para la causalidad creadora de Dios ni, por tanto, tampoco para descubrir entre sus cláusulas la eminencia del ser como el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones<sup>18</sup>. Pero Ralph McInerny ha probado que el esencialismo endilgado gratuitamente por Gilson a Aristóteles carece de todo fundamento en los escritos del *Corpus aristotelicum*, pues no tiene el

---

nem vel remissionem, quia dat esse substantiale, quod est uno modo: ubi enim est aliud esse substantiale, est alia res» (*De virtut. in comm.* q. 1 a. 11c). «Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliud dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter» (*Summ. theol.* I q. 5 a. 1 ad 1um). Et passim.

<sup>18</sup> «[...] en una doctrina donde la noción de causa eficiente se encuentra obstruida en este punto, el problema del origen radical de las cosas no ha encontrado dónde plantearse. Si para Aristóteles se plantea, no podría ser sino sobre el plano de la ciencia y de la misma esencia. Ahora bien, Aristóteles no se hizo ilusión en este punto [...] Brevemente, el Primer Motor inmóvil de Aristóteles es la substancia primera, causa de la substancialidad de todas las otras substancias y, por consiguiente, causa de su mismo ser en tanto que son substancias, pero si es la causa de esto que es el mundo, no lo es de que el mundo sea. La οὐσία desexistencializada de Aristóteles no permite resolver los problemas de existencia, y en la medida en que la causa eficiente implique un problema de existencia, ella tampoco permite ofrecer una interpretación adecuada de este género de causalidad» (É. GILSON, *L'être et l'essence. Problèmes et Controverses* [Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1948], pp. 61-62). En última instancia, Gilson achacaba la ausencia del concepto de creación en la metafísica de Aristóteles a su presunta ignorancia del acto de ser y sobre todo del *ipsum esse subsistens*: «[...] lo que le faltaba a Aristóteles para concebir la creación era, precisamente, el principio. Si, en efecto, hubiera sabido que Dios es el Ser y que sólo en él la existencia es idéntica a la esencia, le habría sido inexcusable no haber pensado en la creación. Una causa primera que es el Ser y que no es la causa del ser de todo lo demás, hubiese sido evidentemente absurda [a los ojos de Aristóteles]» (ID., *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2<sup>me</sup> éd. Études de Philosophie Médiévale 33 [Ibi: Id., 1948], p. 71; cfr. pp. 65-72). Vide etiam ID., *Le thomisme: Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 6<sup>me</sup> éd. Études de Philosophie Médiévale 1 (Ibi: Id., 1965), pp. 154-157; e ID., *God and Philosophy*, 7th rpt. (New Haven: Yale University Press, 1955), pp. 32-34. Al mismo tiempo, hay razones para sospechar que Gilson atribuyó las inclinaciones esencialistas del tomismo postmedieval a la influencia del cardenal Tomás de Vio Cayetano, quien habría patrocinado un recostamiento a ultranza en la metafísica de Aristóteles a despecho de las supuestas correcciones que Santo Tomás le habría introducido: cfr. É. GILSON, «Cajetan et l'existence»: *Tijdschrift voor Philosophie* 15 (1953) 267-286. Esta actitud de Gilson relativa a la filosofía de Aristóteles es insostenible, según hemos tratado de mostrarlo en nuestras *Cuestiones controvertidas de filosofía primera*, pp. 27-28 y 47-49.

menor sentido hablar de la «substancia desexistencializada» de su metafísica, ya que la οὐσία πρώτη, sin la menor duda, es un ente natural en acto. Le asiste toda la razón a McInerny, porque la substancia aristotélica constituye el primer género de las categorías en que se dividen las cosas naturales del mundo exterior, cuya existencia, subsistencia o ser en acto Aristóteles jamás ha cuestionado; tanto, que ni siquiera se ha preocupado en demostrarlo<sup>19</sup>. Puesto que la substancia primera aristotélica es una cosa positivamente entificada por el acto de ser, que participa receptivamente a partir de la causa incausada, el planteo gilsoniano de su existencia se diluye sin remedio en un pseudoproblema<sup>20</sup>.

Es por todo esto que no puedo suscribir el juicio de Martínez Barrera sobre la restricción de la causalidad eficiente de la divinidad del aristotelismo a la producción de un ser substancial que no sólo no sería el acto de ser, sino que tampoco tendría la aptitud necesaria para instituir toda la entidad de sus efectos. ¿Cuál es el ser substancial de la metafísica de Aristóteles que pueda ser distinguido del acto primero del ente compuesto al participarlo de la causa incausada que obra el ser de todas las substancias infradivinas? En el libro α de la *Metafísica* Aristóteles sostiene explícitamente que los primeros principios y las primeras causas de las cosas causadas son las causas del mismo ser de estas cosas (τοῦ εἶναι); mas, siendo imposible que una cosa cualquiera sea sin participar del acto de ser, la producción del ser por el cual tal cosa es implica necesariamente la entificación completa del ente causado, o, si gusta, que toda su entidad se constituya como tal gracias al acto de ser que procede de la causalidad eficiente del ente por esencia. Santo Tomás de Aquino lo ha percibido con clarividencia: *Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit*<sup>21</sup>. Esta teoría tomista concuerda perfectamente con las conclusiones de la metafísica de Aristóteles, quien nunca limitó la causalidad eficiente del primer agente únicamente a la producción del

<sup>19</sup> Cfr. R. MCINERNY, «Do Aristotelian Substances Exist?»: *Sapientia* 54 (1999) 325-338. Justa, pues, es la reacción de McInerny enderezada a confutar las tentativas de Gilson orientadas a señalar la existencia de un *hiatus* profundo e irremontable entre la metafísica de Aristóteles y la filosofía primera de Santo Tomás: «Any student of Aristotle will be astounded to read that substance, as Aristotle conceived it, cannot not exist. The corollaries of the alleged absence of existence in Aristotle are so egregious that they must vitiate Gilson's original assumption. The fact that Thomas himself nowhere mentions such an absence in Aristotle—in the commentary [=on the *Metaphysics*] or anywhere else—must tell heavily against it as grounding a radically different Thomistic metaphysics» (*Ibid.*, 334).

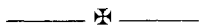
<sup>20</sup> El «tomismo existencial», o el «existencialismo tomista», —términos que felizmente han caído prontamente en desuso después de su aparición a fines de la Segunda Guerra Mundial— fue afecto a enfatizar una aparente colisión frontal entre la metafísica de Aristóteles y la filosofía primera de Tomás de Aquino. Cuando décadas atrás dicho término circulaba con cierta aceptación, McInerny publicó una puntualización oportuna de las dificultades que encierra: véase R. MCINERNY, *Being and Predication: Thomistic Interpretations* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1986), § 12: «A Note on Thomistic Existentialism», pp. 165-172».

<sup>21</sup> *De potent.* q. 3 a. 1 ad 17um. «Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Vnde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiae, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est» (*Summ. theol.* I q. 44 a. 2 ad 3um).

acto de ser ni de la esencia del ente causado. La substancia primera aristotélica, la hipóstasis o la *res subsistens*, toda ella, necesariamente se constituye como tal en la medida en que sea el efecto completo de la virtud entificante que simultáneamente hace ser y ser lo que es a todas las cosas que emanan de la causalidad eficiente y final de Dios, pues Aristóteles ha rechazado de plano que la substancia compuesta pueda ser hecha sin ser hecha algo ni ser hecha algo que no sea.

En el fondo de la crítica que Martínez Barrera me ha dirigido late su certeza de la deficiencia de la exégesis aristotélica elaborada por Santo Tomás de Aquino<sup>22</sup>. Pero la discusión de este último dato excede el marco de la presente respuesta a las objeciones que cordialmente me ha hecho llegar.

Buenos Aires.



---

<sup>22</sup> «[...] Sacchi interpreta a Aristóteles de la mano de Tomás de Aquino, y la lectura que éste hace de Aristóteles, es cosa bien sabida, resulta siempre de una benevolencia que a veces constituye una violencia contra los textos y contextos aristotélicos» (J. MARTÍNEZ BARRERA, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*, p. 172).



## Bibliografía

Fulvio DI BLASI, *Dio e la legge naturale: Una rilettura di Tommaso d'Aquino* (Pisa: Edizioni ETS, 1999), 270 páginas.

Las dos nociones clave para interpretar correctamente el concepto de ley natural son, según Fulvio Di Blasi, las de *naturaleza* y *voluntad divina*. Se destacan los intentos de algunos filósofos analíticos de interesarse por la solución metafísica de los problemas planteados por el mismo método y que a menudo en esa corriente filosófica son dejados de lado. En este sentido Santo Tomás es revalorado y la posibilidad de sintetizar «forma analítica» y «contenido tomista» se presenta fascinante (Haldane). La doctrina tomista de la ley natural es la más desarrollada, completa y rigurosa de la historia. Luego del descrédito en que se hallaba hasta muy recientemente (Dworkin), la nueva interpretación ofrecida por Finnis consiguió devolverle un puesto entre las modernas filosofías del derecho. Finnis debe parte de su inspiración al filósofo de Oxford Herbert Hart, quien llamó la atención sobre las motivaciones internas del obrar moral. Finnis le reprocha haber descuidado el principal motivo del obrar, que es el otorgamiento a la norma de un valor moral intrínseco.

La teoría neoclásica de la ley natural se presenta como una relectura de la doctrina tomista. Esta escuela, a la que pertenecen German Grisez y Joseph Boyle entre otros, está dominada por el problema epistemológico de la llamada *falacia naturalista*: de los hechos observados no se pueden derivar afirmaciones de valor. A pesar del intentar una fundación objetiva de la ética, la separación entre *objetividad* y *naturaleza* y el rechazo consecuente del fin último y de toda jerarquía de valores, coloca a esta teoría ante la necesidad de aceptar la arbitrariedad de toda elección moral. En el fondo yace la diversidad entre la concepción humiana y tomista de la razón práctica; para Hume la razón tiene un carácter instrumental, mientras que para Santo Tomás el bien no es extrínseco a la razón que lo busca. El deber y la responsabilidad no son justificados por la teoría neoclásica, en la medida en que, paradójicamente, rechaza los dos componentes esenciales de la teoría tomista de la ley natural, a saber su carácter de *ley*, promulgada por un legislador, y de *natural*, inscrita en la naturaleza humana. De esa manera cae dentro de la acusación de MacIntyre a la ética contemporánea de ser «emotivista», es decir de basar sus juicios éticos en preferencias, intereses, actitudes, sentimientos, etc. Por otra parte en el MacIntyre de *After Virtue* tampoco es superada esta valencia subjetiva del fin último (*telos*). La ausencia de una referencia al fundamento teológico (natural) de la ley moral coincide con las complicaciones que esta teoría presenta en su desarrollo.

Lo mismo sucede con las teorías liberales de los derechos humanos, para las cuales vale el principio de neutralidad y rige el carácter minimalista de la

ley (Rawls). Se debe privilegiar la justicia por sobre el bien; la ley garantiza que nadie será lesionado en sus derechos. Dworkin señala la discontinuidad del razonamiento de algunos liberales que no dan las razones por las que se deba ser liberal.

Henry Veatch se destaca por haber criticado el intento de los neoclásicos de fundar la ética de la ley natural en algo distinto de los hechos de la naturaleza. Les reprocha el haber malentendido la distinción tomista entre razón práctica y razón teórica. Tanto las éticas deontológicas (centradas en la idea de deber moral: Kant, Donagan, Dworkin), como las de tipo teleológico o utilitarista (Frankena, etc.), deben recurrir al deseo subjetivo como motivación moral, enfrentándose a la dificultad de elevar, universalizándolo, el placer con el deber. Es por eso que Veatch ve con buenos ojos la vuelta a la doctrina de la ley natural de parte de Finnis y de Grisez, porque introduce la noción de «fines obligatorios», esencial y objetivamente buenos. La dificultad de esta escuela neoclásica radica en el «giro trascendental» que realizan, es decir en el hecho ya aludido de situar el bien y los valores más allá del mundo natural. Para Veatch las leyes de la naturaleza son ellas mismas reglas del obrar; el hombre posee una natural inclinación al bien, que constituye su propio fin. La naturaleza social del hombre prescribe por tanto la necesidad de que la felicidad individual se alcance en el marco del bien común. El deber hacia uno mismo es la fuente de los derechos, ya que a quien tiene una obligación moral corresponden los medios de cumplir con ella. En este punto Veatch discurre de modo análogo a Santo Tomás, para quien la ley mira al fin y la justicia tiene como objeto el derecho. Lo que hace incompleto el pensamiento de Veatch es la falta de referencia al origen y al fin trascendentes del orden natural. Luego de Dostoiévsky, Sartre y de siglos de ateísmo, resulta ingenuo creer que sin Dios pueda sostenerse la independencia de la naturaleza de un orden querido por Dios (pensar en las palabras de Grocio). El estudio profundo de la doctrina tomista sobre la ley natural muestra que naturaleza y voluntad de Dios son dos elementos inseparables, por más delicada que sea la cuestión. «La ética de la ley natural requiere para su misma supervivencia, por lo tanto, y por más delicado que esto sea en el plano filosófico, que el orden de la naturaleza sea elevado a un plano trascendente, es decir que de alguna manera sea *querido por Dios*. De este modo, puede ser tal vez utópico, pero ciertamente no extraño, que sólo es capaz de promover y respetar, profundamente y en los detalles, a sí mismo y a los otros, aquél que *crea* en Dios y ve la persona humana como algo de algún modo sagrado» (pp. 50-51)

La doctrina de Francisco Suárez resulta particularmente interesante por el tentativo explícito de armonizar los dos aspectos centrales de la ley natural: la dependencia de la voluntad de Dios y la conexión intrínseca con la naturaleza. Su adversario inmediato es Vázquez, quien sostenía la total independencia de la bondad o maldad de los actos morales respecto de cualquier causa extrínseca, aun cuando sea la voluntad divina. La polémica anti-nominalista, comenzada en el siglo XIV por Gregorio de Rimini, sale claramente a la luz. Para esta reacción la ley natural tiene solamente un carácter indicativo, no preceptivo. En el intento de evitar la arbitrariedad y el voluntarismo de los nominalistas sus críticos dejaban sin efecto un elemento esencial a la ley, a saber su carácter normativo procedente de una voluntad, no humana, sino divina. Dios Legislador es fundamento de la obligatorie-

dad del precepto moral, reconocido por la razón humana en la naturaleza de las cosas. De lo contrario la naturaleza humana se hace ley para sí misma y pierde carácter de norma. La ley natural está en la razón práctica y de allí obtiene su carácter vinculante, ya que la razón reconoce que la obligación de obrar de una manera determinada está fundada en un precepto divino. No se trata sólo del problema de la creaturalidad de la naturaleza humana, sino del papel que cumple el conocimiento natural de Dios en el obrar moral. La naturaleza presenta a la razón el mandato de un superior. La diferencia con Ockham está en que para Suárez la voluntad divina se manifiesta también en las esencias y en las exigencias universales de la naturaleza humana, no sólo en la acción particular; para Ockham, en cambio, la naturaleza no tiene ninguna capacidad intrínseca de obligar de modo universal, sino que las esencias tienen una función sólo instrumental.

Los excesos formalistas y casuísticos de la manualística llevan a Grisez a criticar la versión, por él mismo llamada convencionalista, de la ley natural en varios puntos. Un aspecto central de la crítica señala la disociación de la naturaleza humana de la fuente del deber y del bien. La norma se encuentra fuera de la naturaleza, aun cuando proporciona carácter de obligatoriedad a los fines ínsitos en ella. En la doctrina convencionalista se dan la mano la falacia naturalista y un voluntarismo extrínsecista incapaz de fundar auténticamente el deber en el ser. La razón práctica tendría apenas una función instrumental pero las acciones particulares y el fin último quedarían últimamente disociados, toda finalidad natural debe ser proseguida o al menos no impedida, perdiendo de vista el ordenamiento del bien particular al bien total del hombre. La teoría convencionalista llama inmorales al acto humano que impide alcanzar su fin natural. Los neoclásicos rechazan esta posición sin lograr sin embargo superar sus dificultades. Toda acción humana se efectúa en base a valores y la acción mala es aquélla que lesiona uno de esos valores. Pero habría que preguntar qué valor sostiene la acción que se califica como mala, so pena de privarla del carácter de una acción humana y libre. Si se dice que es el placer, se eleva al placer a la categoría de valor y la pregunta se repite. El recurso a ciertos valores humanos fundamentales que estarían siempre guiando la acción y la consiguiente reducción del mal moral a un efecto colateral, no son suficientes para explicar la naturaleza propia del acto moral. Este modo de afrontar el problema manifiesta la orientación trascendentalista de la escuela neoclásica.

¿Es posible hablar de la ley natural sin hacer referencia a Dios? ¿Es posible una ética sin Dios? ¿Qué sentido tiene la palabra *ley* en la expresión «ley natural» si no se concibe un legislador que no puede ser otro que Dios? Muchos intérpretes —Rhonheimer, Rodríguez Luño, de Finance, Hervada, Abbà— parecen considerar la referencia a Dios como un problema posterior a la ética filosófica, vinculado a una metafísica creacionista ciertamente presente en Santo Tomás, pero no necesario para desarrollar la ética, ya que el ateo no aceptaría ese dato como necesario para la vida moral. En todo caso la referencia a Dios refuerza o confirma lo que autónomamente la razón reconoce como deber o la razón práctica ordena mediante la virtud de la prudencia o la conciencia moral. En la moral sobrenatural, no filosófica, la voluntad de Dios es desde luego un concepto central, pero no para la ética filosófica, que es principalmente una ética de virtudes naturales. Finnis, junto con la escuela neoclásica, usa la expresión «ley natural» como

una concesión a los autores cuyo pensamiento pretende continuar, pero señala que bien podría hablarse de «derecho natural» sin perder nada en cuanto al significado. Di Blasi se propone precisamente mostrar que la ética tomista pierde un elemento importante sin la referencia a Dios y que el concepto de ley natural no es cabalmente comprendido sin esta referencia, tanto desde un punto de vista metafísico como en la ética. El conocimiento natural de Dios es parte esencial de la ética tomista y el reconocimiento de la preceptividad de la naturaleza humana supone la aceptación de un legislador divino que sostiene esa misma obligatoriedad.

Como bien sostiene Di Blasi, y es el tema del segundo capítulo, el presupuesto de la ley natural, bien entendida en su conexión intrínseca con la voluntad y la racionalidad divinas, será la capacidad natural del hombre de conocer y amar a Dios. No sólo la definición tomista de ley natural (*participatio legis aeternae in rationali creatura*) indica esta necesidad, sino particularmente el hecho de que la ley natural tenga el poder absoluto de obligar. La voluntad de Dios se expresa entonces en el ser de las cosas, vale decir en su naturaleza, inclinaciones y aptitudes. Si bien nuestro conocimiento de la existencia de Dios no es inmediato, pertenece sin embargo al acervo del sentido común, entendido según A. Livi (1990). Al advertir la contingencia del ser finito, sus limitaciones, nos vemos obligados a reconocer la existencia de un ser infinito e ilimitado. Ésta es una vía más rápida para probar la existencia de Dios pero que a su vez está a la base de las vías que Santo Tomás desarrolla en la *Suma teológica*. Aun cuando la inteligencia no puede pensar nada sin entenderlo de alguna manera como algo que es (*ens*), no llega a un conocimiento del ser en cuanto tal sino después de un largo camino. Es entonces cuando adquiere la convicción de que debe haber en el conjunto de lo real algo que sea el ser mismo y no que lo tenga, como ocurre con todos los seres contingentes. La noción de ser intensivo empleada por Fabro, distinta de la noción de existencia, es aprovechada en el sentido de que la noción del ser Absoluto está presente intencionalmente de algún modo en toda inteligencia finita. Dicho de otra manera, en el conocimiento natural está implícito el conocimiento de Dios («omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito» [*De verit.* q. 22 a. 2 ad 1um]). Las pruebas de la existencia de Dios son una manera refleja de rehacer el camino que la inteligencia hace, diríamos «automáticamente», cuando ejerce su operación natural, que es conocer. Pero no sólo en el conocimiento se da la presencia de una cierta noción de Dios al cognoscente, sino también en las operaciones de la voluntad, en la búsqueda de la felicidad, en la necesidad de justicia, en la experiencia del deber, etc. Se pueden desarrollar así otras tantas pruebas de que Dios está ya presente en el obrar espiritual del hombre de un modo natural, no sólo sobrenatural. En particular el análisis de los actos de la voluntad, muestra que, al estar inclinada al bien universal, que constituye su finalidad propia, el hombre ama naturalmente más a Dios que a sí mismo y que sólo en Dios encuentra su propio bien. El hecho de tener como fin el bien total, el Bien Absoluto, coloca al hombre en un plano *naturalmente trascendente*. La ética filosófica no puede por tanto hacer abstracción de Dios en sus planteos, precisamente porque en el hombre concreto y real que debe actuar la conciencia de hacer o no la voluntad divina, de actuar o no como la inteligencia reconoce que debe hacerlo por ser voluntad de Dios —i. e., de acuerdo a lo reconocido como ley natural— se da

de modo natural, sin necesidad de recurrir a la gracia sobrenatural. Si la naturaleza no estuviera ordenada esencialmente a Dios, la gracia debería suprimirla para unir al hombre con su creador o al menos no la perfeccionaría, sino que la reemplazaría.

El tratamiento de la ley natural se centra sobre todo en la *Summa contra Gentiles*, la cual se muestra en perfecta sintonía con la *Summa theologiae*, a pesar de los comentarios de Abbà (cf. pp. 232-238; cf. también p. 181: «el concepto de providencia de la *Contra Gentiles* coincide con el de *ley eterna* de la *Summa theologiae*»). Es central la noción de fin último para comprender el sentido de la ley natural en Santo Tomás. Además sin considerar que es la Providencia la que dirige todas las cosas a su fin último, aunque a cada una según su naturaleza, la ley se transforma en una imposición extrínseca, voluntarista, legalista o como se la quiera llamar. En cualquier caso, la voluntad legisladora sería extraña a la naturaleza que recibe la ley. Santo Tomás armoniza en cambio ambos elementos sosteniendo que la ley natural es precisamente expresión de la voluntad divina y que por eso mismo tiene una capacidad absoluta de obligar. Por otra parte ésa es la manera en que las creaturas son dirigidas a su propio fin, incluso en el caso de los seres que poseen libertad, de manera que la ley no es externa a ellos, sino por el contrario expresión de su misma naturaleza. Los seres racionales participan de una manera especial en la ley eterna (Providencia), ya que pueden distinguir entre verdadero y falso, bien y mal; ese modo especial de participar es precisamente la ley natural.

Quisiera concluir esta breve reseña destacando una vez más lo que probablemente sea la fuente principal del interés de este libro, orientado a superar la falsa antítesis naturalismo-voluntarismo. Se trata precisamente de la recuperación del pensamiento completo de Santo Tomás en torno a la ley natural, sin dejar de lado ningún aspecto. De ese modo el máximo exponente del iusnaturalismo proporciona un estímulo potentísimo a la filosofía del derecho contemporánea, tanto en los principios como en las aplicaciones concretas. Por otra parte, de la exposición se desprende la posición cardinal de la teología natural, el desinterés por la cual podría explicar también la falta de explicaciones satisfactorias en casi todas las disciplinas filosóficas.

Juan Francisco Franck



Samuel GREGG, *Morality, Law and Public Policy*. The 2000 Jubilee Lectures of the St. Thomas More Society (Sydney: The St. Thomas More Society, 2001). 101 páginas.

Samuel Gregg es Profesor del Instituto Juan Pablo II para el Matrimonio y la Familia (Sede Melbourne) y Director del Center for Economic Personalism (Grand Rapids, Michigan). Defendió su tesis doctoral sobre el magisterio de Juan Pablo II en cuestiones de doctrina social de la Iglesia en la Universidad de Oxford en 1998. Este libro recoge sus conferencias a la Sociedad Santo Tomás Moro de Australia con motivo del año Jubilar 2000. Su título expresa el tema de dichas conferencias: la moralidad, el derecho y la política.

En la primera conferencia, «La *Dignitatis Humanae* y los derechos humanos», aclara que el espíritu del documento conciliar no implica que el estado deba ser neutral acerca de la religión de sus miembros. La cultura de los «rights talk» ha empobrecido la discusión jurídica norteamericana. Frente a ésta, varios documentos eclesiásticos han aclarado la visión correcta acerca de la noción de los derechos humanos, su origen y fundamento. Los derechos y el derecho a la libertad religiosa no tienen relación con la autonomía o el pragmatismo, sino con la búsqueda natural de la verdad. Los derechos no pueden existir al margen de la verdad acerca del hombre, están dirigidos a su realización personal y cada derecho conlleva una obligación correspondiente. Los derechos se derivan y están al servicio de la verdad.

La segunda conferencia continúa con el tópico de la libertad religiosa. Las amenazas contemporáneas a ésta son la «doctrina» de la neutralidad —que, en realidad, no es neutral sino secularista— y eso que Robert P. George ha denominado «secularismo ortodoxo», un movimiento derechamente anticristiano. La clave para proteger y promover la libertad religiosa es conseguir que la sociedad civil y el estado reconozcan que la religión es un bien básico cognoscible por la razón natural. Los actuales conceptos erróneos de tolerancia —evitar las convicciones firmes acerca del bien y del mal—, alimentan la práctica de la neutralidad, tanto desde la derecha —Posner, Oakeshott—, como desde la izquierda —Habermas, Rawls—. La libertad religiosa rectamente entendida, en cambio, conlleva que cada persona tiene el deber de buscar la verdad religiosa personal y públicamente, y requiere el derecho correspondiente. Esto es parte del bien común en cuanto plenitud y perfección de los seres humanos, y, por tanto, cae bajo el ámbito de interés del estado.

Una tercera conferencia complementa las anteriores clarificando adecuadamente el significado de la ley natural y su relación con la autoridad política, la noción cristiana de conciencia, en oposición a una concepción autonomista. La cuarta conferencia delimita muy bien qué participación han de tener los fieles católicos en la cuestión de la moralidad de la acción pública. No se han de retraer y siempre han de recordar que, aunque no hay paraíso sobre la tierra, pueden alcanzarse unas relativas justicia y alegría en esta vida. Incluye un interesante comentario de *Evangelium Vitae*, n. 73 (acerca de la licitud de promover propuestas que limiten el daño de una ley de aborto).

La quinta conferencia muestra las limitaciones —contradicciones— de las doctrinas antiperfeccionistas liberales. En cambio, las perfeccionistas, que ponen el pluralismo y la libertad al servicio de los bienes básicos humanos, proveen una solución adecuada, según Gregg, a la ecuación pluralismo-búsqueda del bien común.

Finalmente, la sexta conferencia, reclama por la reconexión entre libertad y verdad. Muestra el triste derrotero seguido por la libertad desde Hume y señala el interés del replanteo de Karol Wojtyła.

En fin, Gregg es un fino moralista y filósofo político, buen conocedor de la Doctrina Social de la Iglesia, que aborda con inteligencia y sutileza estos difíciles tópicos contemporáneos en un breve pero enjundioso libro.

Niklas LUHMANN, *Poder*. Introducción de Darío Rodríguez Mansilla, traducción de Luz Mónica Talbot de la versión inglesa de J. Wiley & Sons (1979), corregida y cotejada por D. R. M. sobre la edición alemana de *Macht* (Ferdinand Enke Verlag, 1975) (Barcelona, México & Santiago: Editorial Anthropos, Universidad Iberoamericana de México & Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 1995). XXVII + 177 páginas.

Compleja resulta la tarea de desbrozar camino en el interior de la teoría del funcional-estructuralismo de este autor para asir los elementos más relevantes relativos a su concepción general (social y política) del poder. Luhmann es un sociólogo, encuadrable doctrinalmente dentro de las corrientes funcionalistas, de amplia aceptación en los círculos académicos norteamericanos, que viene trabajando desde hace décadas para dar cima a un amplio sistema teórico capaz de abarcar y dar cuenta de la totalidad del universo social. No nos proponemos describir en este lugar, siquiera someramente, las líneas de ese sistema. Algunas de sus notas surgirán al hilo de la presente reseña, en la que tampoco confrontaremos críticamente las tesis del autor. En lo que sigue sólo se bosquejará la caracterización luhmanniana del poder, según aparece en esta obra.

Los análisis de Luhmann sitúan el fenómeno del poder dentro de la totalidad del llamado sistema social. El autor ve el poder como un medio de comunicación simbólicamente generalizado. «Medio de comunicación» no es el lenguaje mismo, sino un código de símbolos generalizado, adicionado al lenguaje, que incita a la aceptación de ciertas selecciones. Hay, pues, un medio de comunicación cuando el modo de selección de alguien sirve como incitación para la selección de otro. Pero debe tenerse en cuenta que, para esta teoría, el poder no es el único medio de comunicación; también lo son la verdad, el amor y el dinero (pp. 22-23). De tal modo, el poder constituye una guía para realizar una selección de acuerdo con una premisa ajena. Transmite complejidad reducida, precisamente en la medida en que limita la gama de posibilidades al alcance del subordinado. Con todo, Luhmann afirma que existe una diferencia entre el código y el proceso mismo de comunicación. El poder, dice, es comunicación (guiada por el código). De allí que no sea lícito atribuir el poder exclusivamente a su portador, pues la formación del poder depende tanto de aquél cuanto de los que se le someten. Hasta aquí, los principales desarrollos del capítulo I («El poder como un medio de comunicación»). Ahora bien, con la última tesis, v. gr., la naturaleza bipolar del mando, se vincula una aguda observación del cap. IX y último («El poder organizado») sobre la llamada *emancipación* como «última treta de la gerencia»: so pretexto de negar las diferencias entre quienes mandan y quienes obedecen, se quita a éstos la base de su poder como subordinados (p. 152). También es provocativa la reluctancia de Luhmann a considerar que la distribución del poder resguarda contra su uso arbitrario, reluctancia inscripta en la línea de los planteos de Parsons sobre la no suma-cero de las cantidades de poder (p. 153).

Esta caracterización del poder por la sociología de los medios de comunicación se halla enmarcada por ciertos presupuestos que conviene señalar. Un medio de comunicación surge entre hombres que viven juntos cuando la presencia de bienes escasos hace que el reclamo de uno resulte conflictivo

para los demás. Es entonces cuando el medio entra a jugar, transfiriendo la acción seleccionada y haciéndola aceptable para los otros. La escasez del bien produce una transferencia de complejidad reducida. Sin una reducción (por lo menos relativa) de la contingencia en las selecciones, la diferenciación social no puede mantenerse. El poder actúa como un «catalizador» que influye en el coeficiente de conexiones. Su función consiste en acabar con la discrepancia y asegurar la cadena de efectos, para lo cual debe neutralizar la voluntad del subordinado.

Sin identificarse con la coacción, en que la capacidad de selección del subordinado se reduce a cero; no obstante, es esencial al poder el que existan posibilidades cuya realización (por el portador) pueden ser evitadas. Esto es, descansa sobre la amenaza de la sanción, aunque evitarla sea de interés del propio portador, cuyo poder se estragaría ante la alternativa de recurrir a menudo a la violencia. Resulta significativa la afirmación de Luhmann de que el poder en una organización depende de la posibilidad, en manos del portador, de transformar sus acciones positivas en sanciones negativas. En ello, en efecto, reside la disponibilidad de motivación respecto de los sujetos al poder. Luhmann agrega que el poder propiamente dicho aparece cuando el subordinado debe («es motivado a») cesar en la línea de acción inicialmente prevista por el portador, y pone un ejemplo: «si el gobierno central hace que la concesión de los fondos públicos complementarios dependa del comité de recursos de una autoridad local para un proyecto dado, esto no constituye en sí una expresión de poder, exactamente del mismo modo en que la transacción de una venta tampoco lo es. El poder surge en el momento en se usa la amenaza de retirar los fondos públicos complementarios con el objeto de exigir de la autoridad local una forma de conducta (digamos, abstención de hacer cualquier observación crítica al gobierno central) no considerada originalmente en el programa de concesiones centrales» (p. 34). Si el poder es un código, dice más adelante, lo es porque asigna alternativas de evitación para seleccionar acciones cuya transmisión se busca. En otros términos, el deseo del portador va unido a la posibilidad de realizar algo no deseado por el sujeto (p. 49). La violencia (física, debe remarcarse) constituye un elemento indispensable en la conformación del poder. De allí, concluye Luhmann, que fuerza y legalidad, en el plano político, resulten idénticas (pp. 91-93). En realidad, el autor integra dentro de un mismo código, el del poder político, tanto a la violencia y al orden jurídico cuanto a la legitimidad basada en el consenso (pp. 70-71 y 96-97).

Para finalizar, dos palabras sobre el concepto de autoridad en Luhmann. Hacer cierta selección puede ser el resultado de aceptar una influencia. Y esto requiere de motivos. Ahora bien, existe autoridad cuando los motivos se han generalizado temporalmente: se acepta en este momento la influencia porque ya se la había aceptado antes. La autoridad aparece, así, directamente vinculada con la tradición. «Si las comunicaciones influyentes, por cualquier razón, siempre han tenido éxito, surgen expectativas que fortalecen esta probabilidad, facilitan nuevos intentos y hacen más difícil el rechazo» (p. 108). Por el contrario, la autoridad no se identifica con el poder; éste es un sustituto técnico de la primera, en la medida en que refuerza o suplanta las condiciones de motivación de la autoridad, sobre todo a partir de la fuerza (p. 121).



María de los Ángeles MANASSERO, *De la argumentación al derecho razonable: Un estudio sobre Chaim Perelman* (Pamplona: Eunsa, 2001), 426 páginas.

El trabajo que reseñamos es la tesis doctoral de la autora, presentada en 1995 en la Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra, Pamplona y que fuera dirigido por el Prof. Pedro Serna. Como este mismo lo señala en el prólogo, la monografía se inscribe en el marco de un plan de investigación, que viene dirigiendo desde hace unos años, cuya temática general es el análisis crítico del positivismo jurídico contemporáneo desde diferentes puntos de vista. Para ello se escogieron algunas respuestas positivistas que parecían de indudable interés y atractivo. Como no lo dice, creo, expresamente la autora, el autor-estudiado, Perelman, aparecía dentro de los marcos del plan general de investigación; o sea, se lo considera un *positivista*, lo cual podría extrañar, si se tiene en cuenta todo lo que hizo él para la superación del positivismo. Adelantando el juicio general del libro: creo que uno de los méritos de la autora está en haber hincado el diente en los antecedentes positivistas de Perelman —el primer período de su formación—; la autora muestra muy bien, a través de los diferentes capítulos de su libro, que la *vuelta* a la retórica y dialéctica antiguas, concretamente, a Aristóteles, no significó (como quizás fue el deseo de Perelman) una restauración lisa y llana del modo de pensar griego en el campo de la praxis; por cierto, a Perelman se le debe, junto a otros pensadores contemporáneos, la renovación de la razón práctica (en el sentido griego clásico); pero se ven en él todos los *lastres y limitaciones* de un pasado positivista; de un positivista que quiso dejar de serlo.

Señala Serna que «lo primero que debe destacarse en el libro de Manassero es la importancia del autor elegido. Como es sabido, la obra de Perelman responde a una preocupación más abarcante que la estrictamente jurídica, en la línea de la denominada «rehabilitación de la razón práctica». En un primer momento, la teoría de la argumentación, que con el tiempo llegaría a conocerse como *Nueva Retórica* surgió con el afán de dar respuesta a la racionalidad del juicio de valor, cuestionada por el neopositivismo que dominaba el ambiente intelectual de los cuarenta. La propuesta perelmaniana se apoyó desde el comienzo en lo que puede considerarse el punto de partida de la filosofía del profesor de Bruselas: el rechazo del absolutismo, que se extiende a la metafísica, y la defensa del pluralismo. Posteriormente, la teoría fue aplicada al Derecho con el fin de mostrar su viabilidad».

María de los A. Manassero nació en Santa Fe, Argentina en 1960; es licenciada en Derecho por la Universidad Nacional del Litoral y en Filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe. Como dijimos, se doctoró con esta tesis en Navarra. En la actualidad ejerce la docencia en el Doctorado en Ciencias Jurídicas de su ciudad natal y es autora de diferentes trabajos monográficos sobre teoría de la argumentación y del razonamiento práctico. Apunta la autora en la introducción que es fácil percibir que su estudio tiene una estructura expositiva-descriptiva, a la vez que trata de señalar las incoherencias, puntos oscuros y otras críticas. Confiesa que «no niega haber tomado una posición previa. Esto se hace patente en el desarrollo del primer objetivo, que es el que tiene mayor peso filosófico». Con claridad acota su monografía cuando dice que el trabajo «se circunscribe a un análisis crítico del modelo retórico de argumentación. Sin dejar de reconocer el interés

que tiene comparar la propuesta de Perelman con otras, tal tarea no ha sido objeto del presente estudio». Por lo que se advierte por las cuantiosas citas, fuentes (publicaciones de Perelman) y el índice con bibliografía secundaria, es de primer rango el soporte bibliográfico de esta monografía. Aprovechamos la oportunidad para destacar el buen manejo de las citas y otras referencias, la cuidada articulación de la obra, así como su lenguaje claro y fluido, por lo que su lectura no abruma al lector en ningún momento. La autora deja constancia de lo arduo que ha sido para ella el cotejo de los textos perelmanianos, «se choca con la dificultad de la falta de sistematicidad de su obra, en gran parte diseminada en artículos. Se ha impuesto, por tanto, una tarea de reconstrucción de las tesis básicas a partir de escritos que datan de épocas distintas. En algunos casos se advierten cambios en la formulación de las tesis y, en otros, sólo una cierta evolución, todo lo cual se ha procurado poner de manifiesto». Otra cosa que queremos resaltar es que los estudios sobre Perelman existentes hasta ahora son predominantemente franceses e italianos. La monografía pues de Manassero es la primera, de gran aliento, que se escribe en español.

Para información del lector, entresacamos algunas referencias sobre el pensamiento y obra de Perelman que hace la autora en una breve introducción, en la que alude también a la articulación prevista para su monografía. Hay una idea recurrente en Perelman: su oposición a los valores absolutos. Cita la autora este pasaje de un escrito de 1931: «No se discute sobre un valor absoluto. Es un acto de nuestra voluntad sobre el que la persuasión no tiene ningún asidero». En 1945 afirma en el mismo sentido: «[...] un sistema normativo, cualquiera que sea, contiene siempre un elemento arbitrario, el valor que afirma sus principios fundamentales no está justificado. Esta última arbitrariedad es lógicamente imposible de evitar: la única pretensión que se puede, en buena ley, edificar consiste en la eliminación de toda arbitrariedad excepto la implicada en la afirmación de los valores que se encuentran en la base del sistema». De este *relativismo axiológico* deriva la gran idea a la que iba a consagrar Perelman su mejores esfuerzos de pensador: la necesidad de *argumentar* cuando nos ocupamos de cuestiones que conciernen a la *praxis* —moral, política, economía, derecho, etc.—, pues a la base de nuestros discursos hay siempre un valor arbitrariamente elegido (preferido a otros), del cual no hay una última y absoluta fundamentación. «Nuestro razonamiento sobre los valores consiste, esencialmente, en una argumentación, ya se trate de sopesar para uno mismo el pro y el contra —en caso de deliberación íntima— ya se trate de convencer a otro, o de razonar en *abstracto*, es decir para todo el mundo. Por esta razón, según nuestra opinión, la manera en que nosotros razonamos sobre los valores, más aún, la idea misma que nos hacemos de los valores, no puede concebirse sin una teoría general de la argumentación». Como se dijo antes, el viraje al modo argumentativo de razonar fue la salida que encontró Perelman para zafarse del positivismo imperante: «era difícil resignarse al positivismo que declaraba igualmente arbitrarios todos los juicios de valor, mientras que todo nuestro ser se rebelaba contra las ideologías totalitarias que se burlaban a la vez de la dignidad del hombre y de los valores fundamentales de nuestra civilización, la libertad y la razón».

Es importante retener este dato: que la formación académica de Perelman remató en los doctorados en Derecho y Filosofía y en su fecunda actividad como publicista, pero él venía del campo de la *lógica*. La obra con

que alcanzó gran notoriedad es el grueso volumen *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*, que apareció en 1958, escrito en colaboración con Lucie Olbrechts-Tyteca. El tratado es el resultado de un proceso —una transformación mental— que se inició a finales de la década de los cuarenta. Apunta Manassero que, ya en 1952, ambos autores en un estudio titulado «Rhétorique et philosophie» anticipaban la dirección por la que habían comenzado a caminar, que les prometía poder hallar una forma de introducir el juicio de valor en el ámbito filosófico, o sea, en la discusión racional, sin que por ello hubiese un compromiso metafísico y, a la vez, fuese posible la salvaguarda de lo que, después de la Segunda Guerra Mundial, era cada vez más evidente en Europa: la emergencia de la sociedad pluralista, no polarizada pues por *ideologías*, que se excluían una a otra, en su afán de dominación. Señala bien Manassero que para un hombre que venía de la lógica, el enfoque elegido tenía que ser *original*, pues suponía la rehabilitación de una tradición que hunde sus raíces en la *Tópica* y la *Retórica* de Aristóteles. «Su investigación contribuía a la recuperación de la razón práctica, al tiempo que iniciaba el movimiento de la Nueva Retórica. Dos grandes temas de la filosofía clásica, olvidados desde mucho tiempo atrás, quedaban enlazados».

Apunta Manassero que diversas disciplinas manifestaron su interés por los planteos de Perelman: la historia, la política, la sociología. Últimamente se suma el *marketing* (vide R. LAUFER, «Actualité de l'empire rhétorique: histoire, droit, marketing», en *Cb. Perelman et la pensée contemporaine* [Bruselas: Bruylant, 1994]). En el propio Perelman es la filosofía del derecho la privilegiada, pues allí él va a mostrar la fecundidad de sus planteos: son muchos los escritos de Perelman donde aplica los logros de la teoría general de la argumentación a los más diversos temas jurídicos; en especial citamos: *Logique juridique: Nouvelle rhétorique* (Paris, 1976; hay traducción castellana). La autora se ocupa en su monografía ampliamente de esta obra de Perelman que tuvo gran repercusión en el ámbito jurídico. Pero también discute otros escritos filosófico-jurídicos importantes, como: *De la justice* (1945), *Justice et raison* (1963), *Droit, morale et philosophie* (1968) y *Le raisonnable et le déraisonnable en droit* (1984). Estas obras reúnen artículos relacionados especialmente con el razonamiento jurídico y la justicia. Hay en Perelman una preocupación central: cómo sus contribuciones pueden ayudar a los jueces en su tarea específica: impartir justicia, llegar a una sentencia *justa*, lo cual quiere decir, como lo veremos más adelante, no demostrar la licitud o ilicitud de determinados hechos por su conformidad o no con lo que las normas pertinentes prescriben, sino poder justificar —ante un auditorio que es, en última instancia, la sociedad concreta en cuyo seno trabaja el juez— por qué la sentencia es lo más razonable, equitativo, etc., en cada caso; y esto sólo es posible cuando el juez *consensúa* sus criterios, sus valoraciones, con el sentir de la sociedad. La lógica judicial, o sea, el modo de razonar del juez, no puede ser, según Perelman, otro que la *argumentación retórica*, y esto porque la tarea del juez no es un acto monológico, es decir, un razonar a partir de determinadas premisas, en el que la razón demuestra para sí misma su habilidad formal, o sea, que es coherente, no se contradice, sabe *subsumir* lo particular y singular en lo general, etc.; la tarea del juez es un acto *dialógico* o *dialéctico*, por partida doble: porque de lo que se trata en la impartición de justicia es de encontrar la razón entre partes que disputan entre sí, porque cada una cree tener la razón; y el juez está en diálogo

con el defensor, con el fiscal y, en definitiva, con un auditorio universal, que tratan de convencerlo y que le pedirán razones de por qué ha juzgado así o así. Perelman no está solo en este empeño de rehabilitación de la retórica jurídica, como fue cultivada por los griegos y, luego, por los romanos. Dice Manassero que Perelman «se ubica como precursor de las teorías de la argumentación jurídica que se desarrollarán a partir de las dos últimas décadas, especialmente con los trabajos de Aulis Aarnio, Neil MacCormick y Robert Alexy».

Según lo declara la autora en la introducción, su monografía ha intentado conseguir tres objetivos: «el primero consiste en mostrar que la propuesta de Perelman, por los presupuestos filosóficos de los que parte y por sus tesis internas, no puede dar cumplida cuenta de su propósito: asegurar un ámbito de discusión racional de los valores. Establecido dicho punto, se examinará su aplicación en el Derecho. El segundo se plantea como interrogante, y apunta a esclarecer por un lado si, alcanzado el primer objetivo, igualmente rinde la Teoría algún servicio al razonamiento jurídico; y, por otro, qué puede significar para el Derecho la aplicación de dicha Teoría. El tercero de los objetivos es mostrar que la aplicación de la argumentación al ámbito jurídico genera una determinada concepción del Derecho en Perelman». Ya por estos enunciados se advierte el ánimo con el que la autora ha encarado este estudio sobre Perelman: en última instancia se trata para ella de un «análisis crítico del modelo retórico de argumentación»; no, claro está, en sí mismo, pues la retórica es tan válida como cualquier otra forma de discurso (como se sabe, desde Platón, hay una discusión sobre el valor del discurso retórico frente al discurso científico, de corte lógico, abstracto), sino la crítica de la retórica, en el uso que hace Perelman de ella, apunta a evaluar los rendimientos de la argumentación retórica en el ámbito del Derecho. Creemos, y aquí hay algo que todo investigador responsable no debería olvidar, que la autora ha sido coherente, fiel, consigo misma, pues, como lo dijimos antes, «no niega que existe (de su parte) una toma de posición». Nos parece (la autora está en todo el derecho de hacerlo) que, como estudiosa de la filosofía y el derecho, no tiene grandes simpatías por la argumentación (dialéctica y retórica); al menos, no tiene las simpatías que manifestaba Perelman y, por eso, si bien expone con solvencia en qué consiste la retórica y valora las razones que llevaron a Perelman a practicar el *giro dialéctico* en el ámbito jurídico, adopta una posición crítica frente a los planteos de Perelman, convencida (también está en su derecho) de que con la retórica Perelman no podía solucionar el problema que había sido el acicate para su confrontación con el positivismo: la *justificación de los juicios de valor*. En definitiva, Manassero no participa del relativismo axiológico de Perelman, y sus consecuencias: aceptación del pluralismo, crítica del dogmatismo y absolutismo, descompromiso metafísico, etc. Si bien en ninguna parte de su excelente trabajo lo dice expresamente, está claro que la autora piensa desde una postura *tradicional*, *jusnaturalista*, para la cual debe haber una fundamentación última de los valores; por lo que respecta al derecho, una justificación suficiente de lo que es lo *justo*. Con la misma franqueza de la autora queremos también ser francos y, con todo respeto, manifestar nuestra opinión: creemos que Manassero no hace plena justicia a Perelman. Cuando la dice (primer objetivo del trabajo) que Perelman, por los presupuestos filosóficos de los que parte y por sus tesis internas, no pudo cum-

plir cabalmente con su propósito: asegurar un ámbito de discusión racional de los valores, esto, nos parece, es correcto, pero viendo a Perelman desde la perspectiva de la autora. Brevemente: la retórica no es adecuada como método de fundamentación o justificación última de los valores. Pero esto no era lo que preocupaba a Perelman, que estaba convencido, como muchos autores posmetafísicos, de que a esa fundamentación no se podía llegar; y, no obstante, hay que impartir justicia en una sociedad pluralista, relativista, etc. Luego, el recurso a la retórica (con lo cual, como dice Manassero, se genera una determinada concepción del Derecho) es concorde, en Perelman, con su relativismo (del cual no salimos; al contrario, el futuro, nos guste o no, es del relativismo y no del absolutismo axiológico, si es cierto que ha de ser tarea prioritaria hoy un entendimiento, un diálogo sincero entre los nacionales de un mismo país y con los extranjeros, sobre todo los pertenecientes a otra órbita cultural fuertemente distinta de la nuestra).

Veamos la articulación de la monografía. Consta de 5 grandes capítulos, a su vez estructurados de un modo muy inteligente y prolijo. El cap. I, titulado «El entorno filosófico de Ch. Perelman. Bases de una filosofía de la argumentación», se ocupa de los primeros escritos de Perelman y de la influencia que ejercieron sobre él dos figuras de la filosofía de la época (del área francesa), con cierto predicamento: Eugène Dupréel (1879-1967) y Ferdinand Gonseth (1890-1975). Como dijimos antes, esta primera parte de la monografía cumple una función verdaderamente introductoria para un lector que desea entender cómo llegó Perelman a pergeñar su teoría de la argumentación. La autora muestra claramente lo que debió Perelman a los mencionados autores. De eso depende tanto la parte positiva como la negativa de la contribución perelmaniana, o sea, las limitaciones de su pensamiento. La impronta de Dupréel se reconoce en los siguientes puntos: adhesión a la crítica de la idea de necesidad en filosofía, que Perelman la extiende a la idea de evidencia; rechazo de un orden único universal. Con ello va implícito también el rechazo a la idea de una naturaleza humana prescriptiva de modelos de conducta; afirmación del pluralismo ordinal, que se despliega en el pluralismo de orden sociológico, gnoseológico y ético; el conocimiento es considerado como resultado de una actividad social. La intersubjetividad, por la vía de la convención, define lo que se puede conocer objetivamente; la teoría de los valores absolutos y relativos. Perelman matizará el carácter emotivo de los valores absolutos a partir de la teoría de la argumentación; la teoría del acto moral entendido como sacrificio que realiza un agente en seguimiento de una regla; la teoría de las ideas confusas como ámbito de la filosofía, caracterizadas como nociones con gran carga emotiva que esconden un valor.

A F. Gonseth, que lideró en Zurich un grupo de reflexión y debate, le debe Perelman los impulsos por los cuales pudo alejarse del formalismo positivista de sus primeros años y la apertura a nuevas vías de investigación en teoría del conocimiento. Refiere Manassero que la filosofía que desarrolló el grupo de Zurich, en torno a Gonseth, se denominó «idoneísmo», «filosofía abierta» o filosofía «dialéctica». Ferrater Mora, en su *Diccionario de Filosofía*, la llama «neodialéctica», para diferenciarla de otras corrientes que usan el método dialéctico. Refiere Manassero que Gonseth invierte la relación entre ciencia y filosofía, tal como la tradición la había entendido durante largos siglos: la filosofía deberá abandonar su antigua posición privilegiada,

de saber *fundante*; la ciencia habrá de ser quien marque el rumbo al quehacer filosófico; la filosofía se colocará a la retaguardia para realizar una tarea reflexiva con el material brindado por la ciencia. Gonsseth renuncia a la búsqueda de una instancia de *legitimidad*, pues esto supone una concepción predicativa del conocimiento, que considera un principio erróneo. La actividad científica demuestra que el avance no se realiza de «certeza en certeza, de realidad en realidad», sino que, por el contrario, es de «evidencias provisionales y someras en evidencias provisionales y someras, de horizonte de realidad en horizonte de realidad» (vide F. GONSETH, «L'idée de dialectique aux Entretiens de Zurich»: *Dialectica* [1947]). Esta nueva concepción del conocimiento (que rompe con la tradición cartesiana imperante aún en los años cuarenta tanto en las ciencias físico-matemáticas como en las ciencias humanas), basada en la observación sobre cómo realmente se hace ciencia, la denomina Gonsseth *dialéctica*.

En el cap. II, titulado «El camino hacia la teoría de la argumentación. El soporte epistemológico», encara la autora lo que, a nuestro juicio, es la parte más valiosa de su trabajo. Este capítulo se articula, a su vez, en tres partes. En la primera se habla sobre la crítica perelmaniana a la concepción de razón de la filosofía tradicional y de la Modernidad. Aquí se ven los siguientes puntos: Perelman y la filosofía tradicional. Crítica a la idea de verdad. La filosofía regresiva. La teoría del conocimiento de la Modernidad. El problema de la cognoscibilidad de los juicios de valor en la Modernidad y sus consecuencias. La incapacidad del positivismo lógico ante los problemas éticos. La segunda parte se titula «Hacia una nueva concepción de la razón» y su contenido es el siguiente: el nuevo racionalismo. La rehabilitación de la opinión. El principio de inercia. Ampliación de la noción de prueba en filosofía: justificación versus demostración. La prueba dialéctica y la opción por la retórica. La razón «históricamente situada». El razonamiento jurídico como paradigma de la razón práctica. El capítulo se cierra con la tercera parte, donde la autora muestra cómo la teoría de la argumentación encuentra su «lugar» sobre el fondo de esta crítica a la Modernidad operada por Perelman: el origen del *Traité de l'argumentation*. Novedades de la Nueva Retórica en relación a la antigua. La retórica como técnica de legitimación del discurso axiológico. La nueva retórica y la tradición aristotélica. La relación retórica-ética y retórica-dialéctica. El *Traité de l'argumentation* como metodología filosófica: de la retórica filosófica a la filosofía retórica.

Lamentablemente no podemos entrar en una valoración pormenorizada de estas páginas muy bien escritas, que demuestran ser la decantación de muchas horas de compulsión cuidadosa de textos dispersos y de reflexión. Consideramos el cap. II como el más valioso de esta monografía porque la autora todavía no va a hablar del Perelman que, unos más, otros menos, todos conocen y que es el que se encuentra sintetizado en las exposiciones sobre él. A la aurora le ha interesado ver el origen del *Traité de l'argumentation*, que, como se aprecia en los títulos de los apartados, está en una *crítica de la Modernidad* y una valiente vuelta al pensamiento pre-moderno, concretamente, al de Aristóteles. El Perelman que nos presenta Manassero se emparenta con tantas figuras del pensamiento contemporáneo: Heidegger, Gadamer y otros representantes de la filosofía llamada hermenéutica y, en general, con los posmodernos. En todos hay las mismas motivaciones: una necesidad de salir de los férreos cánones del cartesianismo, y los mismos

esfuerzos: aprender a pensar con otros métodos; no reducir la razón a su uso teórico (demostrativo, deductivo); ampliar pues las formas de la racionalidad, etc. La *vuelta a Aristóteles* fue para todos como la tabla de salvación, una vez que la crítica de la Modernidad dejó a la razón en el aire, sin un firme apoyo en un fundamento inmovible.

Quisiéramos aludir al mencionado apartado final del cap. II donde la autora evalúa lo que al fin Perelman (y junto con él los posmodernos) hizo: convertir la retórica en *el* método de la filosofía, en la exclusiva metodología filosófica. Una cosa es la retórica filosófica y otra la filosofía retórica o retorizada. Compartimos las puntualizaciones de Manassero: para zafarse del reduccionismo cartesiano incurre Perelman en otro reduccionismo: la reducción de las variadas formas de la racionalidad a una única: la racionalidad retórica. La vuelta a Aristóteles no se hizo sin abusar de él: si para la tradición moderna la gran aportación lógico-epistemológica de Aristóteles estaba en el cuarto libro del *Órganon*, o sea, los *Segundos analíticos*, ahora para Perelman la lógica aristotélica se reduce a los *Tópicos* (Dialéctica) y la *Retórica*. Se privilegia la praxis con detrimento de la teoría, el lenguaje con detrimento del pensamiento. Pero lo más serio de este reduccionismo es la renuncia a una fundamentación última de los juicios racionales. Si bien Aristóteles repetía hasta el cansancio que *in moralibus* no se debía razonar como se razona cuando se hace ciencia, es decir, en el orden de la praxis no se trata de demostrar nada, sino argumentar unos con otros sobre lo que conviene obrar en un momento determinado, etc., esto no significa que Aristóteles dejase a la ética sin fundamentación última. ¿Dónde se fundan en última instancia los juicios prácticos? Esto es lo mismo que preguntar: ¿cómo sabemos, en el momento de obrar, que nuestro juicio es *recto*? Para Aristóteles la razón es recta cuando sigue los impulsos del apetito recto o rectificado por las virtudes morales. No podemos seguir desarrollando estas alusiones a Aristóteles. Pero hay algo que queremos resaltar en relación a la postura crítica de Manassero: el abuso retórico de los pensadores posmodernos (entre ellos, Perelman) no es imputable a ellos mismos, como pensadores individuales, sino a la situación cultural-histórica del pensador, que limita sus posibilidades, es decir, el pensador no puede pensar de otra manera, aunque quisiese. Todos los que se ocuparon de filosofía práctica en el siglo XX (y seguirá siendo así en el futuro) no podían contar con lo que Aristóteles contó: un suelo común de creencias y valores, compartidos por los habitantes de un mismo pueblo; no creencias y valores meramente pensados por la gente, sino, como se dice, *encarnados* en la conducta concreta por obra de una práctica cotidiana de esos valores. El resultado de esa práctica es lo que los antiguos llamaron virtudes o costumbres morales, las que estructuran el *éthos* de un pueblo. A falta de este *éthos* común (que se supone, o sea, no se discute) Perelman no puede hacer otra cosa que acentuar el valor de la dialéctica y la retórica, como único método para lograr un entendimiento entre los individuos y grupos. La dialéctica o la argumentación aumentan en proporción al decrecimiento y extinción de los valores compartidos en una concreta comunidad humana (familia, pueblo, nación). El *consenso*, la *convención arbitraria* de lo que se ha de obrar (la fijación de los fines de la praxis) reemplazan al *sentido*, un sentido *evidente* para todos los que se nutren del mismo *éthos*, o sea, los que comparten los mismos valores.

El cap. III está dedicado a la exposición de la teoría de la argumentación y se basa fundamentalmente en el *opus magnum* de Perelman. El lector encuentra aquí una excelente síntesis del contenido del grueso volumen homónimo. Los puntos que analiza Manassero son los siguientes: objeto y ámbito de aplicación del *Traité de l'argumentation*; argumentación y demostración; los elementos nucleares del *Traité de l'argumentation*: el orador, el auditorio y el discurso. El auditorio como función del discurso; el auditorio universal: la argumentación filosófica o «la apelación a la razón». Persuadir y convencer; el auditorio particular; los objetos de acuerdo del auditorio universal y del auditorio particular; el problema de la «fuerza» de los argumentos. ¿Validez o eficacia de los argumentos? La regla de justicia y el principio de inercia; el desarrollo de la argumentación: el punto de partida, las técnicas de la argumentación; el fruto de la argumentación; la racionalidad práctica como ámbito de lo razonable; la argumentación como única opción válida frente a la violencia. El cap. III es el más descriptivo de todos, pues la autora procura principalmente resumir los elementos esenciales del *Traité de l'argumentation*. Dada la importancia que el tema de la *violencia* ha cobrado en estos días, encarecemos la lectura del último apartado de este capítulo. Dice la autora: «Se ha señalado repetidas veces que el móvil del *Traité* es proponer una vía que permita resolver los conflictos causados por la diferencia de opiniones en el ámbito de los valores surgidos en el seno de una sociedad pluralista». Fue un gran mérito de Perelman (y un mérito de la autora en haber puesto en relieve este punto del pensamiento perelmiano) el no cerrarse al hecho de que las sociedades occidentales, después de la Segunda Guerra Mundial, pugnaban por revelar el rostro *pluralista* que, al fin y al cabo, siempre habían exhibido desde la fundación de Europa en el medioevo, pero un rostro que se quiso violentamente desfigurar y tapar por la imposición *velis nolis* de esta o la otra concepción religiosa, moral y política, que se arroga la verdad, desconociendo la posible verdad de otros puntos de vista. La imposición dogmática de la verdad de una concepción del mundo es lo que se llama *ideología*. Perelman se opuso valientemente por igual a cualquier filosofía de corte ideológico. El recurso a la argumentación se explica entonces desde esta necesidad de superar el dogmatismo. La historia de Occidente del siglo XX le da la razón a Perelman, pues mucho es lo que Europa y América han conseguido gracias a la discusión franca entre los individuos y pueblos, para dejar de lado las diferencias insustanciales, que separan a los hombres, y recuperar el fondo común de convicciones que los unen. El auténtico pluralismo no es, como este nombre parece sugerir, un hacer valer las diferencias, por las diferencias mismas (esto acentúa y no resuelve los conflictos), sino es acercar a los que piensan diferentemente, para lograr un entendimiento. Hoy estamos ante el gran problema del choque o conflicto de las civilizaciones. ¿Servirá el *Traité* de Perelman para lograr un entendimiento entre el Occidente cristiano y el Islam?

Los dos últimos capítulos están consagrados a la aplicación del *Traité* al ámbito jurídico. Como dijimos, el Derecho fue privilegiado por Perelman como campo ejemplar de aplicación de sus nuevas concepciones de teoría del conocimiento. El cap. IV se titula «El razonamiento jurídico. Lógica jurídica y argumentación». Aquí los puntos que se ven son los siguientes: la lógica jurídica como lógica de la controversia; concepto de lógica jurídica,



su especificidad y objeto. Rechazo de la lógica formal y la lógica deóntica. Debate con Kalinowski. Le sigue una importante segunda parte, de interés sobre todo para los juristas: el razonamiento jurídico es reducido por Perelman al razonamiento de los jueces. Objeto y función de la administración de justicia: la paz judicial. Caracteres del razonamiento judicial: el razonamiento del abogado, el razonamiento del juez: el problema de la aplicación del Derecho; la teoría de la interpretación y otros problemas específicos del razonamiento jurídico: antinomias, lagunas y ficciones del Derecho; la argumentación como lógica jurídica: el orador, el auditorio y la argumentación en el Derecho. El cap. IV se cierra con un tema privilegiado por Perelman: la importancia de una vuelta a la tópica aristotélica. Se debe volver a hablar de los tópicos jurídicos y los principios generales del Derecho, que son para el razonamiento judicial *premisas* tan válidas como las prescripciones del Código.

En el cap. V y final encuentra la monografía su remate, abordándose aquí la cuestión que, sin duda, más le ha interesado a Manassero: la especial concepción del Derecho de Perelman, es decir, cómo aparece la ciencia jurídica cuando cae exclusivamente bajo el método argumentativo-retórico. Los puntos que se discuten son: el debate judicial como lugar de observación, el sistema jurídico, la ley, intento de superación de la polémica entre iusnaturalismo y positivismo jurídicos, una visión contemporánea del Derecho: el Derecho razonable vía consenso, el Derecho como técnica de solución de los conflictos de valores, concepto y función de la ciencia jurídica. No podemos pasar aquí a ver en detalle lo que expone la autora en el final de su monografía, donde ella acendra la crítica a Perelman. De las diez conclusiones con las que resume el resultado de su investigación, mencionamos, al menos, la décima: «La concepción de Derecho que se deriva de la obra jurídica perelmaniana está directamente influida por su enfoque judicialista [...] El punto de mira es la praxis del Derecho, la adaptación al medio social que procura el juez en sus decisiones [...] El Derecho es comprendido bajo dos aspectos. Por un lado, aparece como una técnica cuya función es poner fin a los conflictos que se suscitan por la presencia de valores contrapuestos en la sociedad. Con ello no quiere decirse que el Derecho quede totalmente reducido a un proceso, a una técnica, pero es uno de los aspectos que con mayor claridad se desprenden de la obra de Perelman. El otro se relaciona con el carácter que mejor definiría el Derecho: lo razonable. Para Perelman el Derecho irrazonable no es Derecho. Toda la actividad judicial se orienta a realizar la razonabilidad del Derecho, que se alcanza cuando se logra el consenso sobre la decisión judicial. Lo jurídico, en última instancia, parece quedar configurado a partir de las convicciones, preferencias y valores que pacíficamente se comparten en una sociedad, puesto que ello constituye en definitiva el tribunal que determinará su razonabilidad, que es tanto como decir, el carácter de Derecho. Con esto se oculta, excesivamente tal vez, el elemento normativo de la realidad jurídica».

A través de este párrafo puede advertir el lector lo que nos parece es el tono general de la crítica de Manassero a Perelman: creemos que ella ha querido guardar un equilibrio frente a Perelman; le reconoce sus méritos, pues no se puede hacer otra cosa frente a un pensador que ha salido por los fueros del carácter práctico de un discurso práctico por excelencia, como es, en efecto, el discurso jurídico. «El punto de mira es la praxis del Derecho».

Por eso, entre los protagonistas del ámbito jurídico, es el juez figura central. Cuando Manassero escribe que «en Perelman se oculta excesivamente el elemento normativo de la realidad jurídica», está reconociendo un punto negativo, indudable, del pensamiento de Perelman. Pero, para nuestro gusto, el juicio equilibrado de Manassero se queda corto, tratándose de un pensador que pugnó por zafarse de dos extremos que dominaban el panorama iusfilosófico de los años cuarenta del pasado siglo: un iusnaturalismo dogmático y un positivismo normativista. El primero no pasó de ser un declaracionismo de una pretendida ley natural, ínsita en la esencia humana. El segundo, la imposición de la voluntad del Estado, expresada en la letra —in-discutida e indiscutible— de los Códigos. De lo que se trataba entonces para Perelman era la fundamentación del discurso jurídico, o sea, la legitimidad del trabajo judicial. Frente a una sólo pretendida legitimidad de la razón, por el hecho de que la razón es la razón, erige Perelman la legitimidad de lo razonable, que es lo que la sociedad —el sentir de la gente— tienen por recto y justo en un momento histórico determinado. El juez debe oír los reclamos de justicia de la gente, que no se equivoca, que es más *sabia* que los sabios sistemas iusnaturalistas y los sabios Códigos.

Lo dicho no es para desmerecer este excelente trabajo. Felicítamos a la autora y le agradecemos su contribución, que será de lectura obligada en el ámbito hispanoparlante.

Norberto A. Espinosa



Jorge MARTÍNEZ BARRERA, *La razón bioética y sus límites* (Santa Fe, Argentina: Universidad Católica de Santa Fe, 2001). 240 páginas. ISBN: 950-844-019-8.

Nos encontramos frente al fruto de varios años de estudio y reflexión sobre la bioética y su relación con la política. El enfoque clásico de su autor le permite abordar la cuestión a fondo y proponer críticas y soluciones de raíz. El libro no es un ensayo más que engrosa la discusión bioética. Tiene un perfil filosófico que pone en cuestión las bases antropológicas, éticas y epistemológicas de la bioética contemporánea. Es un libro de filosofía de la medicina y, consecuentemente, de filosofía política.

En la parte I («El estatuto epistemológico de la bioética»), Martínez Barrera comienza con una aproximación a esta nueva disciplina. Tanto por razones de inspiración ideológica como prácticas, la bioética nace y es una ciencia de principios. Son cuatro los generalmente expuestos: de autonomía, no maleficencia, beneficencia y justicia. Entre ellos, el predominante es el primero, de raigambre kantiana: por eso la bioética desliza la responsabilidad y la atención del médico al paciente. Esto no deja de ser paradójico siempre que los actos propios de un análisis bioético no son los del paciente (que sólo padece) sino de quienes actúan, tratando de curarlo. La deformación actual de la noción de conciencia consolida la preminencia del principio de autonomía. Por otra parte, esos cuatro principios obedecen a diversas tradiciones éticas: esto conduce a dificultades en la coordinación de los mismos. En resumen, esos principios se fundan en criterios consensuales,

no transubjetivos; son frecuentemente incompatibles entre sí; y tienen un carácter jurídico, no ético, que busca sortear situaciones conflictivas con criterios técnicos. El Derecho y la tecnología aparecen entonces como las dos ramas del saber que estarían reduciendo el tratamiento ético de las cuestiones médicas a un asunto «bioético».

La clonación es ofrecida como ejemplo claro de esto último. Sería impensable la aplicación de la verdadera solución: la detención lisa y llana de las investigaciones. Martínez Barrera hace un agudo análisis de la clonación siguiendo al filósofo alemán Hans Jonas.

Posteriormente disecciona el pensamiento de H. T. Engelhardt, paradigma de la bioética contemporánea. A la anterior caracterización de la bioética, se suma en Engelhardt una coherente pero casi cínica deducción de las consecuencias de una pobrísima noción de la persona humana, y una confusiva confesión de fe cristiana y honestidad intelectual en pro de la validez de una versión sólo procedural de la ética. Sin juzgar las intenciones, cuando el lobo se disfraza de oveja conduce a la confusión de buena fe. La crítica de V. Possenti, recogida por Martínez Barrera, también va a fondo.

No es impensable, más aún, parece sumamente conveniente y realista, hacer un planteo ético de las cuestiones médicas desde la filosofía clásica. Este planteo buscaría la perfección del hombre, dentro de la comunidad política, mediante el ejercicio de las virtudes. Un enfoque así no se limita a la resolución de dilemas y otorga un sentido y lugar adecuados a los principios éticos. Pero va más allá, pues juzga desde el bien humano entendido plenamente. El agente virtuoso llega más allá de la universalización de la norma, no es un «calculista», sino un espíritu prudente que se exige con vistas a su bien y el de su entorno.

En la parte II del libro desarrolla cómo este último enfoque corresponde al que se haría desde la política como praxis que busca la perfección humana. Surge entonces el concepto de biopolítica, ya utilizado otrora con sentidos diversos por varios autores. Martínez Barrera apoya su propuesta biopolítica en la categoría de *natalidad* de H. Arendt y en las ideas del profesor Michel Schooyans. Pone como ejemplo de ejercicio biopolítico la cuestión de los recursos socio-sanitarios en el estado moderno. Primero establece los correspondientes distingos fundamentales entre la polis clásica y el estado moderno y sus correspondientes tratamientos de la pobreza. La «cuestión social» aparece como una encomienda pública con el estado moderno. La forma correcta de encararla requiere la reconversión del estado en una versión actualizada de la vieja polis. Deja planteados dos campos posibles de investigación de la biopolítica: la economía, con su posibilidad de ser un saber moral, y el concepto de desarrollo ampliable al bien humano integral desde su actual versión reduccionista.

Un *excursus* de cuarenta y cinco páginas sobre Michel Foucault y la biopolítica presenta la aguda visión del fallecido pensador francés. Su espíritu lúcido y crítico le conduce a un diagnóstico muy interesante de la intervención del estado moderno en estas cuestiones a través de la anatomía política y la biopolítica. Sin embargo, Foucault no alcanza a proponer un tratamiento positivo serio.

En cambio sí lo hace Martínez Barrea. Lo citamos a él mismo: «una biopolítica inspirada en la noción clásica de ciencia práctica aparece como una posibilidad epistemológica tal vez discutible, pero al mismo tiempo como

un puente viable que permitiría el pasaje de una bioética principista, autónoma y tecniforme, a una consideración de lo biológico humano a la luz de una renovada ciencia política, capaz de hacerse cargo de lo que de divino hay en nosotros» (p. 232).

Ricardo F. Crespo



José Enrique MIGUENS, *Desafío a la política neoliberal. Comunitarismo y democracia* en Aristóteles (Buenos Aires: Editorial El Ateneo, 2001). 487 páginas.

La denominada *globalización* está apartando a nuestras sociedades contemporáneas de la verdadera política democrática, que implica el diálogo y la participación entre todos, sustituyéndola por políticas *neoliberales*. Estas sociedades mantienen una fachada compuesta de elecciones periódicas y libertades políticas formales, que en realidad encubren desigualdades y exclusiones profundas. Tal la *hipótesis* central de la nueva obra que nos presenta el Dr José Enrique Miguens, conocido y reconocido autor argentino, doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires, quien además ha realizado cursos de posgrado en sociología en la Universidad de Harvard, y tiene una activa actuación académica en nuestro medio.

La originalidad del libro descansa en que nuestro autor, a través de un método eminentemente analítico sobre ciertas obras de Aristóteles, guiado por una buena bibliografía y aportes propios, rescata principios ético-políticos del Estagirita que le sirven de claves para interpretar de manera genérica la realidad política actual.

Para Miguens, como en la actualidad, Aristóteles tuvo que enfrentar el poderío y la hegemonía de un imperio (el macedónico) que conduciría a las polis a su definitiva desaparición. En tal sentido es sabido que el genio griego que configuró la organización democrática de ciudades independientes y que fue el régimen político de sus mejores tiempos, padeció el dominio de Alejandro, quien ya no era espiritualmente un griego, dominio que introdujo la relación de dominador y súbdito y representó la ruina del ambiente griego.

El libro está estructurado en nueve partes con diversos capítulos cada una y dos interesantes anexos: el primero sobre la concepción *organicista* de la sociedad, como producto del romanticismo en la modernidad y el segundo sobre la relación entre el todo social y la parte (el individuo) en la visión de Aristóteles, que incluye una interpretación muy plausible del autor sobre el tema en cuestión.

Vale la pena nombrar los títulos que resumen las partes de la obra, pues son una guía metodológica segura sobre los puntos que el autor destaca: Incomprensión de la teoría política aristotélica; Lo político como actividad moral; Anatomía moral del cuerpo ciudadano; Entidad moral de la comunidad política; Naturaleza humana en Aristóteles y el naturalismo de la modernidad; El *logos* democrático de Aristóteles; Recuperación de un saber práctico de la política; Verdad, florecimiento personal y autenticidad de vida en el saber práctico; El mensaje revolucionario de Aristóteles al mundo

actual. Como podemos ver por la simple lectura el autor intenta rehabilitar el sustento ético de la vida política, criticando por igual a las posiciones liberal-individualistas, *mecanicistas* del Iluminismo, como a las doctrinas *organicistas* que provienen de Hegel con su secuela de endiosamiento de lo colectivo.

La crítica que realiza el Dr. Miguens, desde Aristóteles, a las corrientes individualistas y organicistas se nota influenciada por la actual corriente de pensamiento *comunitarista* (cuyos autores más notorios son Charles Taylor, Walzer, etc) y aquí conectamos con otro punto fundamental de la realidad política que nos sugiere el libro, realidad que el autor también trata en esta obra: nos referimos al problema y crisis actual del Estado- Nación. Dice Miguens: «También en esa época (se refiere al Renacimiento) algunos comienzan a usar el vocablo "Estado" derivándolo del latín *status*, que se refiere a posición social pero entendida como superioridad sobre los demás que se manifiesta en autoridad, se pervierte así el sentido igualitario que tenía el concepto aristotélico de *polis*. Cuando Maquiavelo emplea la palabra "Estado" se refiere a una entidad que domina a una población en un territorio. Al comienzo de la Edad Moderna se consolida este sentido de autoridad que está por encima de todos, lo que hace ya irreconocible el sentido originario de la *polis*» (p. 92).

Es muy importante recordar, como hace el autor, la manera en que se fue modelando el poder en la moderna estructura estatal. En tal sentido tiene razón el movimiento *comunitarista* en su crítica al actual estado de cosas, en cuanto el Estado ha dejado al hombre sin posibilidad de encontrar en el ámbito colectivo fuentes de identidad y contextos comunitarios. El proceso de concentración de poder que surge a partir de la desintegración de la compleja red de potestades heterogéneas del *ordo politico medievalis*, implicó que esa plural escala jerárquica se redujera poco a poco a una única distinción fundamental: soberano-súbdito. Toda otra diferencia queda eliminada, ante la neta separación que significa este binomio. Todos los súbditos quedan igualados por el común sometimiento al soberano y el poder soberano tratará que todos le estén sometidos de la misma manera. Recordemos, como decía Francisco Elías de Tejada, que el Estado ha nacido de una quintúplice fractura: la religiosa de Lutero, la ética de Maquiavelo, la política de Bodin, la jurídica de Hobbes y la sociológica de la paz de Westfalia de 1648.

La lógica de la estatalidad tiende a diferenciar netamente al Estado y la Sociedad, asignándole al primero el monopolio de lo político y a la sociedad un espacio autónomo de relaciones personales o institucionales. Pero las exigencias mismas de esa autonomía conduce a una progresiva intervención del Estado, a fin de solucionar conflictos y desequilibrios que surgen en su seno; por otra parte la idea de la autonomía de lo social hace que esa misma sociedad se inhiba de responsabilidades públicas, dejando el campo abierto para más y más intervenciones del Estado

El *comunitarismo* pretende recuperar las fuentes de la identidad, la conciencia de comunidad y de pertenencia, pero desgraciadamente tiende a actuar en la dirección que el mismo Estado sugiere, transformándose en simple reacción contra el liberalismo. En efecto, afirma con razón que nos entendemos y juzgamos desde el seno de comunidades que crean en nosotros vínculos, pero no parece reconocer el papel de comunidad que le corresponde a la comunidad política

Los *comunitaristas* revalorizan, especialmente, las comunidades infrapolíticas y las comunidades culturales. Frente al liberalismo, que postula el universal reconocimiento de derechos individuales para individuos homogéneos y abstractos, propone la política de la *diferencia*. No obstante el Estado se sigue reconociendo como estructura legal-formal que garantiza derechos, sólo que esos derechos, que se conciben también previos e independientes de lo político, en lugar de ser individuales son ahora comunitarios.

Libro sugerente, en síntesis, que despierta en sus lectores variadas inquietudes y sendas de reflexión. Finalmente debemos decir que sus páginas son diáfanas, los temas nos van llevando uno al otro, existe una trama bien trabada que permite una comprensión clara de los temas y los objetivos.

Horacio M. Sánchez de Loria Parodi



Ernst Wolfgang ORTH (Hrsg.), *Die Freiburger Phänomenologie*. Phänomenologische Forschungen Bd. 30 (Freiburg & München: Karl Alber, 1996), 313 páginas.

Se trata de una serie de artículos que analizan algunos de los principales temas que los discípulos friburgueses de Husserl desarrollaron en la misma línea u oponiéndose a su maestro. Otto Pöggeler (9-32) ofrece al comienzo muy interesantes apuntes sobre las relaciones de Husserl con sus discípulos en el tiempo de Freiburg, especialmente con Heidegger y Fink. Este último es objeto de varios estudios. Ronald Bruzina (33-64) destaca el tipo de apertura propio de la fenomenología, según la concepción de Husserl, retomada en esto por Fink («Dies ist ein fundamentaler Grundcharakter der Phänomenologie: trotz aller Strenge das offene System»). La lógica de la investigación fenomenológica es una lógica «errática» (*der Verfehlung*) que debe mantener los términos de la paradoja unidos, es una lógica para el no-ser, para la nada. Es una *meóntica* antes que una ontología. La fenomenología es continua autointerpretación, pero Husserl no la veía como una construcción sino como un regreso, como una *Ent-menschung*. László Tengelyi (65-87) analiza algunos aspectos de las «ventanas hacia lo absoluto» de Fink. El abrirse del yo al mundo del como-si se resuelve en Lévinas mediante el tema de la responsabilidad ante el otro.

La sexta meditación cartesiana, redactada por Fink, representa una dura crítica a la fenomenología de Husserl. Influyó sobre Merleau-Ponty, quien creyó leer un texto husserliano. La fenomenología no alcanza a ver el momento del nacimiento del mundo ni el nacimiento de la subjetividad en el mundo, a pesar de que algo se puede experimentar con el nacimiento o la muerte del otro. El ser del mundo anterior a su constitución fenomenológica escapa a la tematización. Esto representa un límite para la fenomenología, pero a la vez la llama a recorrer nuevos caminos. Es el tema de un artículo de Guy van Kerckhoven (88-110).

Ullrich Melle (111-140) expone el intento de Gurwitsch de superar mediante la *Gestalttheorie* algunos problemas de la fenomenología. En el campo objetivo de la conciencia (*Feld*) hay que incluir lo dado-junto-con (*das Mit-Gegebene*), que incluye deseos, recuerdos, etc. Gurwitsch cree que se

debe volver a la primera concepción de las *Logische Untersuchungen*, en las que el yo queda totalmente entre paréntesis. Al otorgar posteriormente carácter creador al yo, aunque sólo sea de actos u objetos intencionales, Husserl traslada a la esfera del conocimiento algo que pertenece a la vida afectiva o moral.

Wolfahrt Henckemann (141-170) dedica un artículo a Hans Reiner, en el cual la influencia de Scheler y de la fenomenología de Münich (Pfänder, Hildebrand) es tan importante como la de Husserl, ya que ellos trataron la cuestión de los valores más profundamente que su maestro. Luego de acercarse a Heidegger y de mantener una débil posición ante el nacionalsocialismo en vistas de su futura carrera académica, vuelve a sus raíces husserlianas y se concentra en problemas éticos, esta vez en conexión con la sociología, la psicología y la historia de la cultura. Despertó preocupación por la ética en amplios círculos, no exclusivamente académicos. Comenzó luego una época fructífera de diálogo con el tomismo. Luego quiere completar a Husserl, en parte traicionando las intenciones de éste, incorporando el análisis de los datos empíricos de la experiencia ética. Finalmente se distancia bastante de la fenomenología, según Husserl la había entendido.

Ilja Srubar (171-193) analiza la concepción fenomenológica de Patocka de la historia, entendida como la concurrencia de visiones diversas. En ella se da la elección sobre un fondo de posibilidades; no es ni el pequeño mundo de cada uno ni un proyecto religioso ni artístico. Lo moderno, la comprensión de la historia como elección de posibilidades y como responsabilidad consiguiente, presenta una ambigüedad: o dominio tecnológico del mundo (el hombre termina siendo dominado) o la ilustración (*Aufklärung*), por la que el hombre considera la historia producto de sus manos. La historia es «la conmoción de las certezas anteriores». Ni las ideologías socialistas ni el liberalismo pueden impedir el cambio de visión y de valores en la historia. En última instancia este análisis de la historia tiene una fuerte tendencia a suprimir el carácter moral de la elección histórica amoral.

Merleau-Ponty cuestiona el intento de Husserl de fundar la experiencia mediante la fenomenología trascendental. Hay una relación con el ser que se sitúa fuera del pensamiento. La conciencia es sujeto del mundo y objeto para el mundo. La conciencia es conciencia encarnada (*leibhaftes Bewusstsein*) y es parte del mundo en su totalidad. No hay un lugar fuera del mundo en el que la conciencia pueda refugiarse. El yo es destronado por la fenomenología del cuerpo. Husserl no fue a fondo, a pesar de sus intenciones. La conciencia está determinada por un horizonte. La filosofía no busca lo auténtico, sino que es verdadera des-autenticación. Consiste en el asombro, un constante nuevo comienzo sin punto de partida. El análisis de la existencia presenta similitud con el de Heidegger. Por otra parte Merleau-Ponty subraya la fenomenología del espacio antes que la fenomenología del tiempo (Husserl) como aquello que pone en contacto con lo otro real, aquello fuera del horizonte de la conciencia. De esto se ocupan Käte Meyer-Drawe (194-221) y Eliane Escoubas (222-234).

La fenomenología de la imagen estética es objeto de dos artículos, uno de Hans Reiner Sepp (235-254) y otro de Lambert Wiesing (255-281). En la imagen (*Bild*) el objeto es puramente intencional; en la percepción, en cambio, el objeto es real. Sartre y Husserl se distancian en el análisis de la ima-

gen que aparece en un cuadro. Para Sartre la percepción se diferencia totalmente de la imaginación, en cuanto que ésta es la representación de un objeto que no es nada en sí, sino que es puesto por un acto imaginativo. La percepción tiene un momento de sorpresa, la imaginación trabaja con materiales que obran ya en posesión del sujeto. Husserl, siguiendo a Taine, describe la imagen como una percepción en conflicto (*Widerstreit*), ya que todo lo que la rodea es real, pero ella no, es decir no es una percepción auténtica. Se ve que Sartre no podía estar de acuerdo con Husserl en esto, pero su posición presenta algunas dificultades, al no permitir ninguna relación entre ambos actos.

Finalmente, Eckhard Lobsien (282-313) subraya, a través del análisis de la obra de arte literaria ingardeniana, que la respuesta del filósofo polaco al problema de la conciencia temporal planteado por Husserl al pasar de Göttingen a Freiburg no es del todo insatisfactoria.

Juan Francisco Franck



Horst SEIDL (Hrsg.), *Rationalität und Innerlichkeit* (Hildesheim, Zürich & New York: Olms & Weidmann, 1997), VII + 181 páginas.

Este volumen colectivo, editado bajo la dirección de Horst Seidl, se propone dirigir la atención sobre la interioridad del hombre o, mejor dicho, poner en evidencia que el hombre no puede ser rectamente comprendido sino es mediante el análisis de su interioridad, inaccesible a los métodos empíricos de observación externa pero no por ello menos objetiva en su constitución. El título de la obra de Sciacca (*La interioridad objetiva*), objeto de un breve análisis por A. Rigobello (50s.) podría valer como subtítulo del libro. Al mismo tiempo se recupera una dimensión esencial al concepto clásico de *ratio*, a saber su capacidad no sólo de penetrar en lo íntimo de las cosas, sino principalmente de revelar lo íntimo del hombre, en cuya interioridad habita. La trascendencia del hombre se halla en línea agustiniense y no en la dispersión en lo banal de la experiencia sensible. A pesar de no haber sido pensado como una unidad, esta serie de estudios se complementa armónicamente y el lector encuentra en las diversas contribuciones aspectos y menciones mutuamente enriquecedoras. Algunos trabajos consisten en análisis históricos desde la antigüedad hasta el pensamiento contemporáneo.

El libro se abre con un ensayo de N. Lobkowicz (*Zur Einleitung: Gibt es eine Ontologie der Innerlichkeit?*, 1-20) que discute dos modelos posibles de entender el mundo interior. El primero entiende cada interioridad al modo de las sustancias aristotélicas, con una consistencia y autonomía propias, y es propio del pensamiento clásico y escolástico. El segundo reemplaza el concepto de sustancia por el de sujeto, el cual es único y englobante de la totalidad. Todo acontece dentro de él y se reduce a su puesto en el todo del universo, el único sujeto. El segundo modelo es propio de Spinoza, Fichte, Hegel, Husserl (a partir de 1913), y también de Kant, en la medida en que reduce todo a fenómeno. En este modelo la interioridad como constitutiva de la individualidad del espíritu es eliminada. El análisis de los distintos se-



res muestra sin embargo que su perfección está en relación directa con el grado de interioridad que alcanzan, desde lo inerte, que carece completamente de ella, hasta el Verbo Divino. La constitución de una facultad capaz de volver sobre sí es tan poco evidente que una filosofía exclusivamente fenomenológica se muestra insatisfactoria a tal efecto. Al llegar al hombre entonces es necesario lograr una ontología que dé cuenta de la realidad de la conciencia, en la cual escuchamos la voz de Dios. Se subraya además que no fue Hegel, sino San Agustín quien descubrió la interioridad para la filosofía.

E-P. Hager (*Zum Begriff der Vernunft in der Aufklärungsphilosophie und im Platonismus*, 96-120) se ocupa del concepto platónico de razón, o puesto al de los sofistas y descuidado por la filosofía ilustrada, que es antes bien responsable de su falsificación. A pesar de haber extendido su alcance a todas las esferas de la existencia humana, la Ilustración desprovee a la razón de su fundamento metafísico y de su capacidad de comunicar con lo divino. En esta línea, la polémica en torno a las ideas innatas es recuperada en su original sentido, platónico, como la vía de acceso a la trascendencia, es más como la presencia de algo divino en el hombre.

H. Seidl, responsable de la traducción de varios textos, además de reportar sobre cuatro jornadas organizadas por el *Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, en las que se discutió sobre el tema de la interioridad en San Agustín, ofrece una contribución sobre el tema del *verbum interius* en Santo Tomás, mediante el análisis del opúsculo *De natura verbi intellectus* que, frente a la crítica de la hermenéutica gadameriana y a la interpretación de Lonergan, subraya con lucidez la importancia de mantener tanto la clara distinción entre la palabra externa y el verbo interior de la mente como su verdadera relación. No sólo la imagen de la Trinidad en el espíritu finito se ve comprometida soslayando la mencionada diferencia, sino también la objetividad del conocimiento, disuelta por una hermenéutica histórica en la que las categorías interpretativas comprometen la receptividad de la razón. Si bien la razón es activa en la constitución del verbo interior, esta producción es diversa de la creación del lenguaje externo, por lo que no puede verse a Santo Tomás como un antecedente de algunas tendencias contemporáneas de la filosofía del lenguaje (*Vom inneren Wort der Vernunft. Überlegungen im Anschluss an Thomas von Aquin*, 75-95).

El *rede in teipsum* de San Agustín es desarrollado por los filósofos renacentistas. Nicolás de Cusa, Pico de la Mirándola y Marsilio Ficino son objeto de un breve pero denso estudio por parte de P. R. Blum (*Selbstbezug und Transzendenz in der Renaissance-Philosophie bei Cusanus, Ficino und Pico*, 59-74). Es característico de estos filósofos, sobre todo del Cusano, una gran audacia de pensamiento unida a cierto defecto en la conceptualización. En ellos se da ya el giro moderno (agustiniano, a fin de cuentas) de deslumbriamiento por la densidad del sujeto humano, con el riesgo de antropologizar la metafísica o de divinizar al hombre, que son en realidad dos aspectos de una misma filosofía. Por ejemplo, en Nicolás de Cusa la racionalidad de la reflexión legitima el acceso a la revelación, ya que el hombre descubre en su capacidad cognoscitiva la semejanza con el acto creador de Dios. *Homo non potest iudicare nisi naturaliter*. El hombre mide todas las cosas pero él es medido. *Omnia enim agit, ut se cognoscat*. Encuentra su medida en Dios. El camino hacia Dios es «aus sich heraus». El alma conoce el mundo para conocerse a sí misma, y conociéndose a sí misma (*Abbild = imagen*), cono-

ce a Dios (*Urbild* = original). La reflexión es legitimada por la trascendencia. No queda claro en Nicolás de Cusa si la medida de las cosas es el hombre o si el hombre participa de la medida de las cosas también. Si la medida con la que él se mide es Dios y él mide a las otras cosas, la medida de las cosas es a su vez Dios y por lo tanto la luz de la inteligencia es también Dios (ontologismo). Se ve la necesidad de purificar el lenguaje.

A. Rigobello (*Die Innerlichkeit im christlich-philosophischen Denken: Ontologische Verfassung und existentielle Analyse*, 45-53) señala que el tema de la interioridad es de procedencia cristiana. La trascendencia del hombre sobre la naturaleza se muestra precisamente en que en su interior encuentra una presencia infinita, incolmable, una presencia que el mundo exterior no puede igualar. En la medida en que la persona cumple la vuelta interior hacia sí misma (*intentio*), es capaz de expandirse hacia el infinito (*extentio*), no por ser ella misma infinita, sino por encontrar esa presencia que es la fuente de su dignidad y a la vez la razón de ese desequilibrio presente en la naturaleza humana (Sciacca). La renuncia a la trascendencia, es decir a esa exigencia constante de no conformarse con lo que no llena su medida, produce la limitación de la experiencia y la traición a la propia dignidad (*distentio*). San Agustín, Pascal, Kierkegaard, Rosmini, Guardini, Sciacca y Stefanini vienen citados como destacados exponentes del concepto de interioridad.

El estudio de R. A. Bast sobre Kierkegaard (*«Innerlichkeit» bei Kierkegaard*, 121-138) agrega al volumen una voz que no podía faltar luego de la introducción de Lobkowitz. Como es sabido, la reflexión kierkegaardiana sobre la interioridad tiene como punto de referencia el sistema hegeliano, en el cual el individuo y sus categorías no tienen lugar. Para Kierkegaard es característico del hombre su falta de equilibrio, la Desesperación. Lo normal es la enfermedad y la existencia propia del espíritu es dialéctica, es decir en devenir, ya que el fin del hombre consiste en encarnar la verdad, cuya punta máxima no está en un sistema, sino en la plenitud del espíritu. El pensamiento no puede pensar la existencia; contra la Abstracción se encuentra la Subjetividad. La Elección es también una categoría del individuo, ya que se sitúa en el plano de lo irrepetible y máximamente concreto. Los tres estadios de Kierkegaard muestran una progresiva purificación de la interioridad, la cual tanto en la etapa estética como en la ética busca todavía manifestaciones externas. Como el espíritu debe llegar a sí mismo luego de un largo camino, su existencia es mediada, no dada inmediatamente, como la verdad objetiva. Hay dos formas de religiosidad: una en la que la dimensión ética es fundamental y la dimensión histórica, secundaria; se encuentra por lo tanto todavía dentro de la inmanencia de la razón. La segunda supera ya esta última. A pesar de que en ella la separación eternidad-tiempo es ineliminable, Cristo es la eternidad en el tiempo. Esta religiosidad es únicamente cristiana y consiste en el adherirse a Cristo por la Fe; sin embargo tiene a la primera forma por supuesto. Como es notorio, queda por resolver en Kierkegaard el lugar de lo ético en el hombre y el problema de si la interioridad deja o no lugar para la dimensión social del ser humano. Además, es preciso destacar el carácter fuertemente hiperbólico de Kierkegaard, no desprovisto de algunas confusiones.

G. Sala ofrece un artículo sobre interioridad y racionalidad en Lonergan (*Innerlichkeit und Rationalität nach Bernard Lonergan*, 139-153). Según el

filósofo canadiense, el concepto la racionalidad incluye el esfuerzo del sujeto por hacerse con la verdad del ser, a cuya plenitud está abierto por naturaleza. La comparación de la inteligencia con el sentido de la vista mediante el uso de los términos «ver», «visión», etc. puede llevar a una comprensión equivocada de las facultades espirituales. La polaridad sujeto-objeto podría hacer olvidar que la intencionalidad de la inteligencia se funda en una propiedad del sujeto, el cual permanece en sí cuando conoce mediante el juicio. Sin embargo, al decir que la verdad está «plantada» en el sujeto, Lonergan no habría podido superar un cierto relativismo (cultural), reflejado en la aceptación de que superamos el modelo sensible del conocimiento cuando ingresamos en el mundo que compartimos con los hombres de nuestra misma cultura. También se ve en Lonergan un lenguaje impreciso, sobre todo al decir que «la auténtica objetividad es fruto de la auténtica subjetividad» (cit. en p. 153).

H. de Dijn (*Freiheit und inneres Glück*, 21-31), se opone al narcisismo posmoderno, el cual ha substituido a la auténtica búsqueda de la felicidad. En la realización de uno mismo cuenta mucho menos la preocupación por «ser alguien» que la constante atención a lo que la realidad presenta como un deber. Así se forja el auténtico hombre libre y responsable, el que siente está presente a sí mismo y disponible para los otros. El sujeto se ve favorecido por su actuación de acuerdo al valor, aun cuando su realización se da cuando no se busca directamente. Autonomía auténtica significa elegir libremente los valores que se presentan para ser realizados, habiendo previamente tomado distancia para disponer de sí mismo.

Para Th. de Koninck, (*Negative Theologie, beredtes Schweigen und Innerlichkeit*, 32-44) la vida humana es una constante búsqueda por el sentido de los sentidos. Los símbolos manifiestan algo de aquella plenitud que esencialmente los supera. El silencio de la teología negativa es diferente del silencio del ateo o del que no quiere hablar de Dios. Hay maneras diferentes de encontrar la necesidad de Dios, tanto mediante la experiencia del mundo exterior como mediante la del mundo interior. También el anhelo insatisfecho y exigente de justicia, los deberes hacia el otro, la experiencia estética, todo esto manifiesta la presencia constante de un sentido último, que es tarea de cada hombre desentrañar.

V. Possenti reflexiona sobre el tema del libro a partir de Maritain (*Rationalität und Innerlichkeit: Überlegungen im Anschluss an J. Maritain*, 154-163). «La persona sólo existe en la medida en que entiende el ser y a él se abre». Sólo la persona puede comunicarse, porque se posee y por lo tanto puede darse a sí misma. Sin la dimensión del amor la subjetividad no es comprensible. Hay una clase de amor que tiene como objeto la persona, la amistad en cambio se basa en la apreciación de las cualidades, que son pasajeras. La filosofía tiende a absorber la religión, ya que objetiviza todo; pero el sujeto no puede ser objetivizado sin ser injustos con él. Por eso la religión comienza donde la filosofía termina y no puede desaparecer, ya que en definitiva el hombre sólo puede entenderse como sujeto, como un *yo*, al cual sólo Dios puede hacer verdadera justicia.

Finalmente, A. Ales Bello (*Innerlichkeit und unio mystica bei Edith Stein*, 164-168) destaca cómo E. Stein se vale del método fenomenológico para realizar un análisis de la experiencia mística.

Sin pretender agotar el tema, ni en perspectiva histórica ni en perspecti-

va sistemática, el libro ofrece un conjunto de estudios de mucho interés sobre un problema actual, a saber la recuperación de la verdadera imagen del hombre, de la cual no se vean excluidas ni su auténtica dignidad ni su dependencia con respecto a Dios, como así tampoco su responsabilidad para con el mundo y los demás hombres.

Juan Francisco Franck



Esta edición  
se terminó de imprimir en  
Talleres Gráficos EDIGRAF S.A.  
Delgado 834, Buenos Aires,  
en el mes de julio de 2002