

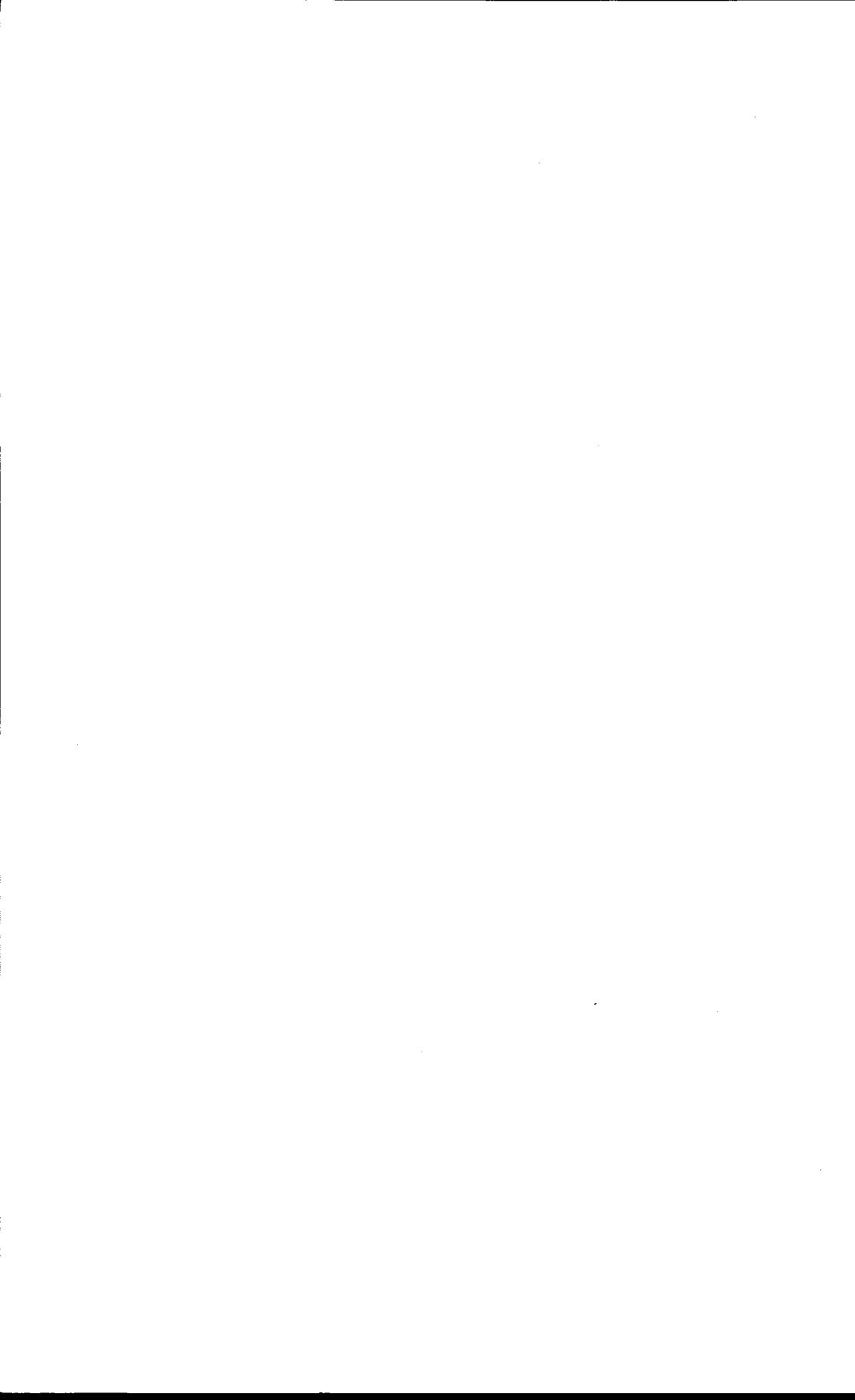
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

# SAPIENTIA

VOLUMEN LXI  
FASCÍCULO 219/220

A. D. 2006

Buenos Aires



## EDITORIAL

### “Sesenta años después”

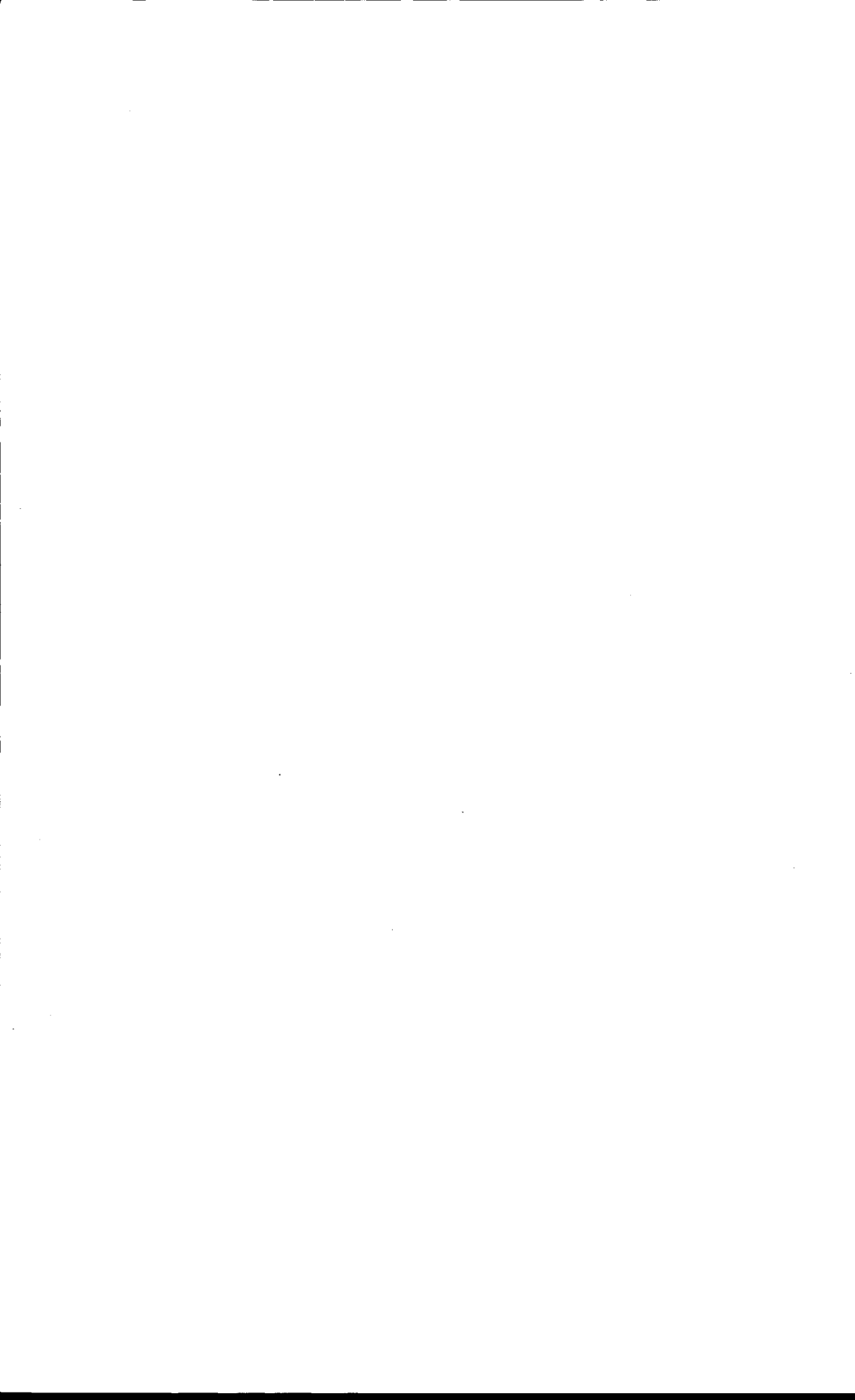
Sesenta años no son pocos, sobre todo en un país signado por la inestabilidad y el fluir constante de acontecimientos que —cual río heraclíteo— parecen consumir y aún arruinar todo lo que todavía se mantiene en pie. Gracias a Dios, contra toda incredulidad y al margen de innumerables y periódicas sacudidas, no ha sido el caso de *Sapientia*, pues gracias al mismísimo Dios, principio y fin de todas las cosas, ha sobrevivido a cuantos avatares los argentinos hemos protagonizado y sufrido desde 1946 hasta hoy día. Fue en aquellas jornadas, que ahora parecen bastante lejanas, cuando Octavio Nicolás Derisi, acompañado de un pequeño núcleo de profesores y estudiantes del Seminario Mayor San José de La Plata, advirtió la necesidad de la filosofía para completar la civilización y la evangelización de una tierra que por entonces continuaba exhibiendo un rostro en buena parte yermo y carente de la elevación científica y sapiencial que abriera dócilmente los intelectos y los corazones a las verdades de la fe cristiana, tal cual lo habían reclamado la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII y el conjunto del magisterio de quienes le sucedieron en el pontificado romano. No por acaso, Derisi dio a *Sapientia* un subtítulo de connotaciones inequívocas: *Revista tomista de filosofía*.

Una reseña histórica exhaustiva de nuestro periódico requeriría la revisión de la totalidad de los fascículos que han aparecido desde 1946 hasta la fecha, pero aquí no hemos de fatigar al lector benévolo con tamaño despropósito. Baste reiterar que la revista estuvo y sigue estando a disposición de jóvenes y veteranos estudiosos que deseen honrar sus páginas contribuyendo al acrecentamiento del saber filosófico, ya sea en el campo de la historiografía cuanto en aquel otro del análisis sistemático. No son pocos quienes se iniciaron en las lides de la literatura filosófica colaborando en nuestras páginas; no lo son menos quienes nos han ayudado a editarla a pesar de contar con edades ya avanzadas. Son ellos quienes nos estimulan a proseguir brindando el esfuerzo de poner al alcance de los lectores los resultados de las investigaciones filosóficas que nos arriman cordialmente autores de las más diversas latitudes. Al fin y al cabo, *Sapientia* sigue adelante habiendo dejado atrás sesenta difíciles años, en la convicción que le asistía toda la razón a Cicerón: *Nihil est veritatis luce dulcius* (*Academ. quaest.*, II, 31).

MARIO ENRIQUE SACCHI



**Homenaje a  
Cornelio Fabro**



MONS. HÉCTOR AGUER

*Arzobispo de La Plata  
Buenos Aires - Argentina*

## La importancia del padre Fabro en la búsqueda de un tomismo esencial

*Discurso inaugural de la Jornada de homenaje a Cornelio Fabro.  
Universidad Católica Argentina, 26 de mayo de 2006*

He aceptado gustosamente abrir esta jornada de homenaje al Padre Cornelio Fabro para conmemorar el centenario de su nacimiento. Quiero atribuir a mi intervención el carácter de un reconocimiento personal; aun sin haber sido su alumno, el estudio de sus obras resultó decisivo en mi formación intelectual. Recuerdo vívidamente y con un dejo de nostalgia la pasión filosófica con la que en aquellos años juveniles me entregaba a la lectura, la cavilación y la controversia sobre las grandes cuestiones de la metafísica y las diversas interpretaciones de la obra de Santo Tomás.

Durante muchos años se usó ampliamente en la Facultad de Filosofía de esta Universidad la traducción que hice junto con un grupo de compañeros del seminario de Buenos Aires del *Curso de Metafísica* que contenía las clases dictadas por el P. Fabro en la Pontificia Universidad "De Propaganda Fide" en 1948. Lo que yo escribía hace más o menos cuarenta años en el prólogo de esa publicación impresa *ad usum privatum* reflejaba mi propia experiencia: "La traducción que presentamos —decía— ha de ser utilísima para todo aquel que quiera penetrar en la reflexión sobre el ser: introduce a la metafísica de Santo Tomás abriendo inmensos panoramas, mucho más allá de los manuales corrientes".

En esta jornada se abordarán dos temas esenciales del pensamiento de Fabro, en los que resalta la originalidad de su aporte a la interpretación del tomismo y también las premisas filosóficas de la crítica fabriana al totalitarismo y al nihilismo: la participación y la libertad. Así se cubrirá adecuadamente el plexo desarrollado por el ilustre filósofo en el ámbito del pensamiento cristiano del siglo XX. Por mi parte, me pareció oportuno retomar la proposición, avanzada por el P. Fabro de un "tomismo esencial" como un rasgo característico de su obra; proposición renovadora que habrá de perdurar en la historia de la "filosofía perenne". Me remito a este propósito al artículo publicado en *Aquinas* en 1965 e incluido luego en *Tomismo e pensiero moderno*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> "Per un tomismo essenziale", *Aquinas*, VIII (1965), pp. 9-23. *Tomismo e pensiero moderno*. Roma: Libr. Editrice della Pont. Università Lateranense, 1969, pp. [5]-19.

La propuesta de un “tomismo esencial” tiene origen en la intención de Fabro tanto de la comprensión de las reiteradas declaraciones del supremo magisterio de la Iglesia sobre la autoridad de Santo Tomás, cuanto de su juicio sobre la crisis del pensamiento de los últimos siglos y el fracaso en la búsqueda del fundamento, tarea a la que finalmente han renunciado los epígonos más recientes de la filosofía moderna.

Nuestro autor ha explorado con erudición y profundidad el itinerario del pensamiento occidental y ha señalado la crisis de la filosofía moderna como una crisis esencial del pensamiento en cuanto tal. Se detuvo sobre todo en indicar el cogito cartesiano, pretendido comienzo absoluto, como la instancia desencadenante de un proceso de “nadificación” radical del ser. La conciencia, vaciada de todo contenido y reducida al estado de capacidad vacía, determina finalmente una incapacidad de vincular el hombre a lo real con la consiguiente frustración de la vida del espíritu.

En Hegel, se contempla la reducción del ser a ser de conciencia; en virtud del principio de inmanencia el ser es tratado como “acto de conciencia”. “De aquí —escribía Fabro en *Tomismo e pensiero moderno*— la némesis irreparable de la “muerte de la filosofía” en la antropología de las más diversas tendencias, declarada inmediatamente después de la muerte de Hegel y celebrada abiertamente en nuestros días”<sup>2</sup>. La gran aporía consiste en que la búsqueda de un comienzo absoluto del filosofar lleve al vaciamiento del ser, a la exhibición de un ser vacío como inicio del pensar. Fabro observa que la pertinente cuestión planteada por Heidegger acerca del ser del ente y por tanto acerca de la relación constitutiva entre ser y pensamiento, queda sin respuesta; después de los últimos desarrollos del cogito, en la filosofía contemporánea no se sabe más qué significa el pensar.

Heidegger registró el olvido u ocultamiento del ser producido en el pensamiento de occidente excluyendo en parte a Aristóteles con su noción de *enérgεια*; pero se remite más bien a los presocráticos. No pudo reconocer que la excepción en el proceso de caída del ser como esencia y de la metafísica esencialista se encuentra en Santo Tomás cuya filosofía no se basa en el devenir de la esencia sino en el *actus essendi* y que éste se ubica en las antípodas de la existencia concebida como pura actualidad. Santo Tomás, partiendo de la afirmación aristotélica del acto (*enérgεια*) anterior a la potencia, llega a la afirmación del *esse* como acto originario, distinto de la esencia. Es claro que el formalismo abstracto de la Escolástica posterior y las derivaciones esencialistas en la misma Escuela Tomista bloqueó este desarrollo original de la perspectiva aristotélica. Semejante confusión impone la tarea de recuperación de un “tomismo esencial” en el que se descubra y se profundice la auténtica posición del Doctor Angélico acerca del punto de partida expresada en una cita aviceniana en el primer artículo de la primera cuestión de *De Veritate*: “illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum... est ens”.

<sup>2</sup> *Tomismo e pensiero moderno*, p. 14.



La segunda incitación a la búsqueda de un “tomismo esencial” se encuentra en la reiterada recomendación que la Iglesia ha hecho de la filosofía y la teología de Santo Tomás, por medio de su magisterio supremo. Baste recordar brevemente los jalones fijados a partir de la restauración tomista emprendida programáticamente por León XIII con la Encíclica *Aeterni Patris* y por los pontífices que le sucedieron. San Pío X se empeñó en que lo prescripto por su predecesor fuera cabalmente observado; Benedicto XV llegó a declarar que la “Iglesia hizo suya la doctrina de Santo Tomás” e incluyó al respecto una ley en el Código de Derecho Canónico que promulgó en 1917. Súmense la Constitución *Deus scientiarum Dominus* y la Encíclica *Studiorum ducem* de Pío XI, los numerosos discursos de Pío XII y Juan XXIII, la recomendación incluida en dos documentos conciliares, la obra de Pablo VI, especialmente la Carta *Lumen Ecclesiae*, y la más reciente *Fides et Ratio* de Juan Pablo II.

No es ésta la ocasión para detenernos en el clásico capítulo sobre la autoridad doctrinal en el sentido científico y canónico de Santo Tomás. Sólo quiero señalar que Fabro interpreta estos datos de la tradición eclesial como un llamado continuo a un “tomismo esencial”. Lo advierte así al percibir que la elección de la Iglesia recae sobre el tomismo en cuanto “forma de pensamiento universal”. Cita al respecto una carta de Pablo VI al Maestro General de la Orden de Predicadores del 7 de marzo de 1964 en la que el Papa expone esa universalidad del pensamiento tomasiano: “En realidad — escribe el pontífice— en las obras del Aquinate se halla un compendio de las verdades universales y fundamentales; expresado en la forma más clara y persuasiva. Por eso su doctrina constituye un tesoro de inestimable valor, no sólo para la familia religiosa de la cual es la más grande lumbrera, sino para la Iglesia entera y para todos los espíritus ávidos de verdad. No sin razón ha sido saludado como *homo omnium horarum*. Su saber filosófico, reflejando las esencias de las cosas realmente existentes, en su cierta e inmutable verdad, no es medieval, ni propia de un determinado pueblo, sino que atraviesa los tiempos y los espacios, y por tanto no es menos válido para toda la humanidad en nuestros días”. En términos semejantes se expresó diez años más tarde el mismo Pablo VI en *Lumen Ecclesiae*.

Lejos de favorecer la instalación en un cómodo “oficialismo”, la aprobación de la Iglesia, y sobre todo su continuidad y actualización en la coyuntura actual de la filosofía, implica según Fabro la fijación de una meta muy elevada: profundizar las posiciones teoréticas fundamentales de la doctrina tomista como expresión de las exigencias universales de la razón humana válidas para todos los tiempos y para cualquier tipo de civilización, particularmente aptas para evitar los errores del pensamiento moderno y para responder a las legítimas instancias de la cultura actual. No se trata, por tanto, de dar un salto hacia atrás, sino de reencontrar el hilo continuo de la tradición del espíritu para dar satisfacción a las inquietudes del hombre contemporáneo, que no encuentran respuesta en una cultura atomizada, que ha perdido la vinculación con el auténtico funda-

mento de sentido. Es importante señalar que Fabro propone distinguir netamente la filosofía moderna y el pensamiento moderno en general. La primera, enredada en la dialéctica rigurosa del principio de inmanencia ha consentido la abolición del problema de la verdad. En cambio, en las investigaciones históricas, estéticas, hermenéuticas, pedagógicas y científicas de todos los campos, se han verificado efectivos progresos que suponen una valoración del mundo objetivo secuestrado por la filosofía de la inmanencia. Se trata en este caso de contacto, indagación y descripción de la realidad, con inmensa apertura en el mundo de la experiencia.

¿En qué consiste pues la *esencialidad* a descubrir y a desarrollar en el tomismo? “Esencialidad” significa intensidad de problemática, profundización de principios y clarificación de las diferencias, tanto respecto de la dialéctica moderna de la inmanencia como respecto de la escolástica formalista. Nuestro autor precisa: “la primera, en su principio inspirador, que es la subjetividad trascendental, ha llevado la filosofía a la muerte, precipitándola en el infierno del activismo puro, o sea de la nada; la segunda ha preparado y provocado con su vaciedad y carencia especulativa el advenimiento del pensamiento moderno”<sup>3</sup>.

Fabro señala tres rasgos característicos de un “tomismo esencial”:

1. Trasciende cualquier sistema cerrado o figura histórica particular, incluso aquella misma de Santo Tomás en los puntos en que se halla ligada a los límites de la cultura de su tiempo. Con mayor razón debe superar los límites históricos del “sistema” de la Escuela Tomista, en la medida en que haya desplazado o desenfocado el centro del pensamiento originario del Doctor Angélico. En *Partecipazione e causalità* Fabro dedica una sección a desarrollar el ofuscamiento del *esse* en la Escuela Tomista verificado desde el comienzo mediante el abandono de la terminología originaria propia de Tomás y la asunción de la terminología de sus adversarios; fue un caso temprano de involución semántica. Siguiéron las incertidumbres de los siglos XV y XVI especialmente acerca de la distinción real de esencia y *esse*, y el retroceso avicenzante de los discípulos de Alberto Magno, en los que se anticipa el formalismo de la Escolástica posterior.

2. Le compete a un “tomismo esencial” insertarse en la problemática de la cultura moderna y sobre todo interpretar desde adentro las instancias nuevas de la libertad. Este propósito significa que se ha de brindar una consideración mayor a la subjetividad constitutiva como característica fundamental de la vida del espíritu. La concepción tomista del sujeto espiritual, que es imagen de Dios precisamente por ser “arbitrium liberum et per se potestativum... suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”<sup>4</sup> puede ser punto de partida de una nueva propuesta de la vocación a la libertad en la obediencia al Absoluto como alternativa a la subjetividad trascendental negativa y negativizante de la filosofía moderna. El planteo fabriano corresponde a la

<sup>3</sup> *Tomismo e pensiero moderno*, p. 17 y ss.

<sup>4</sup> *Summa Theologiae*, I-II, prolog.

aspiración expresada por Pablo VI en la carta *Lumen Ecclesiae* cuando habla sobre la fidelidad que han de guardar los actuales discípulos de Tomás de Aquino: es preciso, no sólo proponerse hacer lo que él hizo en su época, aunque utilizando los medios que nos ofrece nuestro tiempo, sino también aceptar sus principios. “De esta manera —señala el pontífice— el pensamiento del Doctor Angélico, cotejado con las aportaciones siempre nuevas de las ciencias profanas, experimentará, en virtud de una especie de fecundación mutua, una nueva primavera de vitalidad y lozanía”<sup>5</sup>. Y cita a continuación un párrafo del Cardenal Charles Journet: “El mejor modo de honrar a Santo Tomás es ahondar en la verdad a la que él sirvió y, en la medida de lo posible, demostrar su capacidad para incorporar los descubrimientos que, con el paso del tiempo, el ingenio humano logra realizar”<sup>6</sup>. Habría que mencionar aquí la amplitud extraordinaria de la obra de Fabro como actualización y aplicación del pensamiento tomista: sus estudios científicos, literarios y de historia de la espiritualidad, la crítica de los grandes pensadores modernos, sobre todo de los grandes y desiguales antagonistas Hegel y Kierkegaard, la monumental *Introduzione all’ateismo moderno*, sus aportés a la teoría de la libertad y las extensiones al ámbito de los estudios teológicos y políticos.

3. En este punto, la propuesta de Cornelio Fabro apunta a la cuestión metafísica fundamental. El “tomismo esencial” ha de imponerse como tarea profundizar el problema del comienzo del pensamiento mediante la aprehensión originaria del *ens*; la contemplación metafísica debe encaminarse resueltamente hacia el interior de la dialéctica esencia-acto de ser. El *ens* es el *primum cognitum* que se presenta en la confluencia de todas las funciones de conciencia —cognoscitivas y tendenciales, sensibles y espirituales— sustenta la intuición sensible y la abstracción intelectual. El *esse*, es decir, el *actus essendi* participado es el acto primero en el plano predicamental y trascendental; en la referencia al *esse* adquiere sentido definitivo y *locus theoreticus* propio todo problema filosófico. En esta referencia halla respuesta la requisitoria de Heidegger, y se resuelve la aporía de la filosofía moderna, encerrada en la dialéctica de la inmanencia, porque en esta resolución el *ens* remite al *esse*, acto de todo acto, y el *esse* participado al *Esse per essentiam*, al *Ipsum Esse per se subsistens*, causa primera de todo lo que existe.

El plexo metafísico del “tomismo esencial” encuentra una formulación precisa en las 35 nuevas tesis propuestas por Fabro en su *Introducción a Santo Tomás* de 1983 como actualización, relectura y profundización de las famosas 24 aprobadas en tiempos de San Pío X<sup>7</sup>. En ellas se refleja la originalidad de la metafísica de Santo Tomás de Aquino y la centralidad de la noción metafísica de participación.

Deseo esbozar ahora una última consideración acerca del estudio de las fuentes de Santo Tomás. La clásica alternativa aristotelismo-platonismo

<sup>5</sup> *Lumen Ecclesiae*, 29.

<sup>6</sup> CHARLES JOURNET. *Actualité de Saint Thomas*, Paris-Bruxelles, 1973, introd.

<sup>7</sup> C. FABRO: *Introduzione a San Tommaso. La metafísica tomista e il pensiero moderno*. Milano: Ares, 1983, pp. 204-224.

para caracterizar las dos fuentes de la obra del Doctor Angélico en lo que hace a sus opciones especulativas fundamentales es impropia si se pretende dar cuenta de la originalidad del pensamiento tomista. En realidad, la mencionada alternativa ha sido superada por el descubrimiento y el estudio de otras influencias.

Es evidente la adhesión del Aquinate al realismo aristotélico en cuanto a la orientación teórica fundamental: contenido de la realidad del ser y método para expresarlo en la definición de la verdad. Pero desde el comienzo de su carrera va introduciendo principios, tesis y procesos metodológicos de derivación platónica, o más exactamente neoplatónica. Santo Tomás conocía a Platón sobre todo a través de Aristóteles y de San Agustín pero el obispo de Hipona le transmitía, en realidad, un Platón de cuño plotiniano. Otra fuente neoplatónica, aunque teológica, es el Pseudo Dionisio que influye hondamente en las cuestiones más arduas de la metafísica: la doctrina de los trascendentales, la analogía, el conocimiento de Dios y el problema del mal.

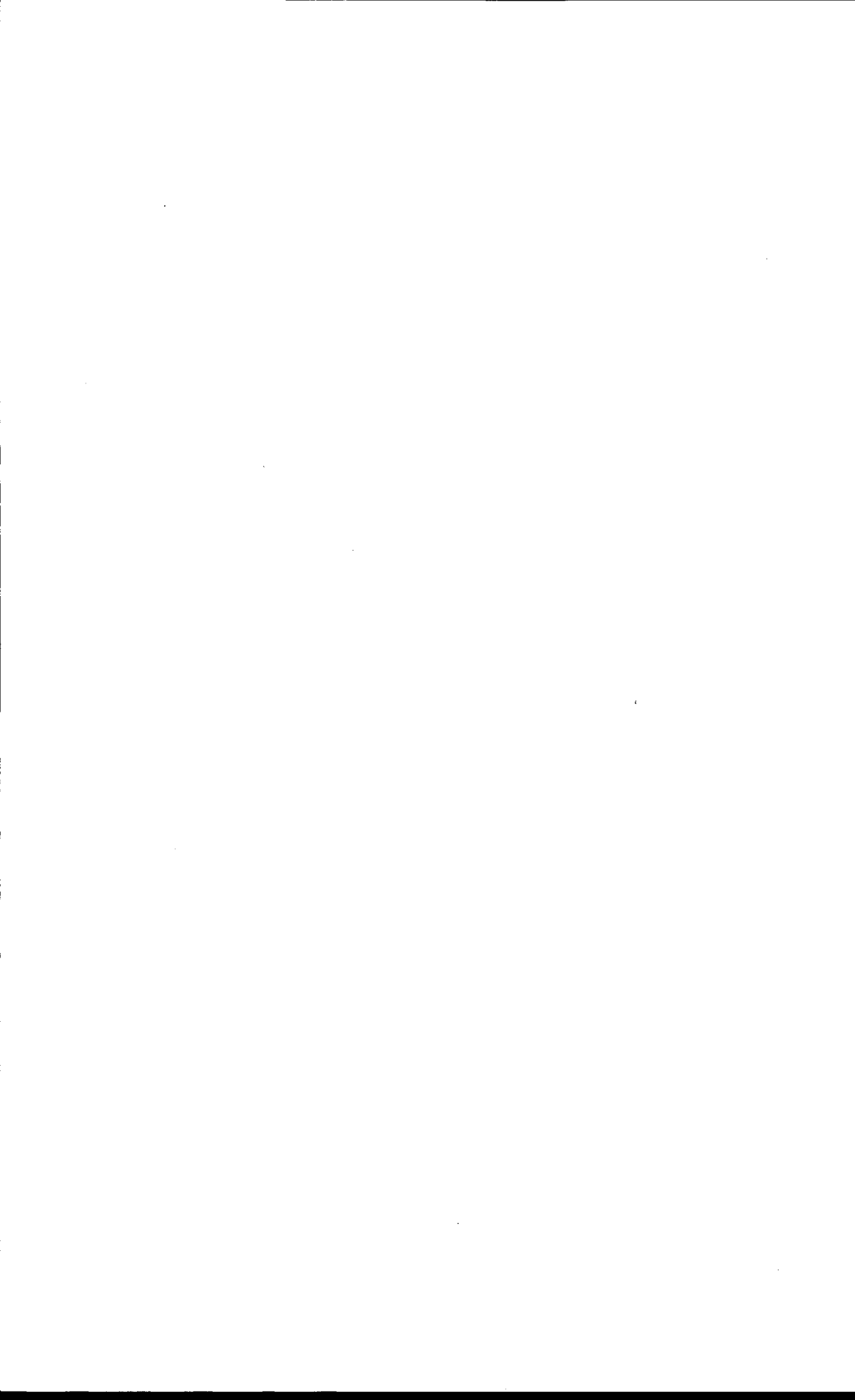
Actualmente se puede asimismo reconocer con ponderación el aporte de Avicena, de quien toma la distinción real de esencia y *esse* en las creaturas, que el Angélico elaboró mediante el descubrimiento de la emergencia del acto de ser; en la metafísica aristotélica del acto insertó la noción de participación para afirmar la total dependencia de la creatura respecto del Creador. Este paso le permitió integrar el concepto aristotélico de causalidad como proceso de alteridad y distinción con el platónico de presencia y semejanza. Aunque el influjo aviceniano disminuye considerablemente en las obras de madurez, se debe destacar su aporte en puntos cruciales de la metafísica tomista.

Fabro subraya también la importancia del comentario de Santo Tomás a *Liber de Causis*, cuya identidad neoplatónica llegó a reconocer, como así también el papel desempeñado por Boecio en cuanto a operar un acuerdo entre Platón y Aristóteles. El autor de la *Consolación* había ya sugerido esa síntesis que, por otra parte, se fue verificando como un elemento constante en la elaboración del pensamiento y la cultura europea. Si de acuerdo o síntesis puede hablarse en el caso de Santo Tomás, esa operación no tiene nada de sincrética, sino que ha de identificarse como una superación de las dos posturas en la originalidad del pensamiento tomista. El desarrollo futuro de un "tomismo esencial" no puede obviar la continuación de una crítica de las fuentes bíblicas, patrísticas, filosóficas y teológicas de las cuales bebió el Doctor Angélico así como tampoco puede prescindirse de la confrontación dialógica con el pensamiento moderno y con las inciertas aventuras de la filosofía del siglo XX. Será igualmente misión suya atisbar las inquietudes y angustias del espíritu contemporáneo.

Concluyo este discurso introductorio expresando una aspiración. El estudio de la vastísima obra de Cornelio Fabro puede animar un nuevo ciclo en la historia del tomismo en la Argentina. Especialmente en esta Universidad Católica, donde el pensamiento de Santo Tomás ha sido

transmitido desde sus inicios, Fabro puede ser una guía segura en el cultivo de un “tomismo esencial” que libre a maestros y alumnos de la mera repetición y de una medrosa clausura doméstica para hacerse cargo de la apasionante llamada que lanzó Juan Pablo II en la encíclica *Fides et Ratio*: “a la parresía de la fe debe corresponder la audacia de la razón” (n. 48). Así, la comunidad universitaria y, a través de ella, la Iglesia misma podrán brindar una contribución positiva al pensamiento nacional. ¿Acaso de este lejano sur no puede también surgir algo grande?





DANILO CASTELLANO

*Università degli Studi di Udine  
Udine - Italia*

## **Le premesse filosofiche dell'antitotalitarismo e dell'antinihilismo politico di Cornelio Fabro**

*Universidad Católica Argentina, 26 maggio 2006*

1. Cornelio Fabro dichiarava di non avere interesse per la politica. Tanto che soleva confidare di non avere mai letto la *Politica* di Aristotele. Il titolo della mia relazione potrebbe sembrare, pertanto, illegittimo e l'argomento potrebbe apparire marginale nella riflessione filosofica di questo grande pensatore del '900.

Personalmente ritengo, invece, che il problema politico non solamente sia presente nella filosofia di Cornelio Fabro, ma ne rappresenti una questione centrale<sup>1</sup>. Ciò non solo perché la posizione teoretica implica sempre e simultaneamente anche una posizione politica. In questo caso, però, la questione politica sarebbe una conseguenza delle tesi teoretico-metafisiche. Nel caso di Cornelio Fabro c'è molto di più: la questione politica, infatti, è esistenziale; rientra cioè nella sua esperienza vissuta. In altre parole la sua riflessione sull'esperienza politica non è semplicemente un'analisi distaccata, vale a dire una comprensione delle questioni politiche senza partecipazione. Al contrario, la riflessione politica di Cornelio Fabro nasce dall'esigenza di comprendere e dare risposte alle vicende storiche, talvolta drammatiche, dell'uomo comune o a quelle dei popoli e degli Stati, che coinvolgono (e qualche volta travolgono) necessariamente anche quelle particolari, esistenziali del soggetto (umano).

2. Affinché questa premessa sia comprensibile e non rappresenti un puro esercizio verbale (retorico, nel senso crociano del termine), dirò subito che Cornelio Fabro meditò innanzitutto sul dramma umano e sul significato filosofico della seconda guerra mondiale, nella quale vedeva la frantumazione delle ideologie totalitarie cui aveva portato soprattutto la teoria di Hegel. Questa meditazione lo portò a riflettere a fondo sul significato, sul valore, sull'essenza e sul fine del soggetto umano e, per questo, Kierkegaard (l'anti-Hegel dell'800) gli fu di aiuto e, non raramente, anche di conforto.

---

<sup>1</sup> Lo sottolineai già nel 1984, pubblicando la monografia *La libertà soggettiva. Cornelio Fabro oltre moderno e antimoderno* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane) e lo confermai anni dopo, presentando alcune riflessioni introduttive al suo pensiero politico (cf. AA.VV., *Per Cornelio Fabro*, Udine: La Nuova Base, 1999, pp. 93-100).

Cornelio Fabro, però, meditò anche sul marxismo negli anni in cui questa dottrina si presentava come un "ritorno" alla realtà dopo le grandi costruzioni ideali che, però, si erano rivelate illusioni o false "letture" dell'esperienza e della realtà in quanto essenzialmente razionalistiche o gnostiche<sup>2</sup>.

Cornelio Fabro, inoltre, intervenne anche in dibattiti su questioni particolari come quella, per esempio, del cosiddetto "compromesso storico"<sup>3</sup> che, negli anni '70 del secolo scorso, rappresentò soprattutto per l'Italia una vicenda controversa che ebbe, però, rilievo politico internazionale e che prima di essere questione partitica fu questione filosofica come dimostrò, per esempio, Augusto Del Noce<sup>4</sup>.

Non solo. Cornelio Fabro prese parte a dibattiti su questioni significative per la politica come quelle, per esempio, della legalizzazione del divorzio<sup>5</sup> e dell'aborto procurato<sup>6</sup> che hanno contemporaneamente un

<sup>2</sup> Per comprendere il pensiero di Fabro su questa questione si possono vedere i saggi, raccolti successivamente (nel 1978) nel volume C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza*, Roma: Edizioni Logos.

<sup>3</sup> Cf. C. FABRO, *La trappola del compromesso storico*, Roma: Edizioni Logos, 1979. Il lavoro, commissionato dai vertici della Democrazia Cristiana (italiana), incontrò il rifiuto per la pubblicazione di Flaminio Piccoli, allora segretario nazionale della DC. Fabro lo pubblicò per iniziativa autonoma. Il libro riprende diverse tesi sul marxismo svolte precedentemente da Fabro che le integra con giudizi sulla DC e, soprattutto, sul degasperismo, non sempre condivisibili. Per la giustificazione della riserva, si veda D. CASTELLANO, *De Christiana Republica*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2004.

<sup>4</sup> Augusto Del Noce prestò particolare attenzione alla "questione marxista", cui dedicò molte pagine penetranti e profetiche. Per il problema del "compromesso storico" si veda soprattutto A. DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, Milano: Rusconi, 1981.

<sup>5</sup> Cf. C. FABRO, "L'equivoco del referendum", in *Corriere della sera*, Milano, 1 maggio 1974. Il testo è stato pubblicato nella sua versione integrale in C. FABRO, *Momenti dello spirito*, vol. I, Assisi: Edizioni Sala Franciscana di Cultura, 1982, pp. 100-105.

Molte volte la presa di posizione (che, sotto un certo profilo, è già atto di libertà) sulle questioni "concrete" è rivelatrice del pensiero dell'autore: la prassi, infatti, illumina talvolta la teoria. Il citato intervento di Cornelio Fabro in occasione del referendum sul divorzio (svoltosi in Italia nel 1974) può aiutare a superare la *querelle* circa il suo (presunto) volontarismo morale. Non c'è dubbio che Cornelio Fabro stimi la libertà a tal punto da definirla "bene supremo dell'uomo" ma aggiunge che "la libertà ha per fondamento la ragione". Dunque, essa non è libertà senza criteri né sul piano della "scelta" né, tantomeno, sul piano della legittimazione sociale della "scelta" medesima: "riportare l'uomo — scrive, infatti Fabro — al rispetto della ragione, aiutarlo ad attuare ciò che è obiettivamente bene ed a fuggire ciò che è obiettivamente male, è fare del dovere non solo un peso comune a tutti ma anche l'ideale punto d'incontro di uomini che vogliono vivere con dignità e nella scambievole stima di una società senza privilegi". Parlando in termini giusfilosofici, si potrebbe dire, pertanto, che il diritto richiede la libertà ma che non c'è libertà senza diritto. Per la qualcosa l'ordinamento giuridico non è chiamato a garantire l'esercizio della libertà negativa (nella quale il divorzio sarebbe coerentemente compreso come "diritto"), ma il diritto alla libertà responsabile, vale a dire alla libertà come diritto all'azione "umana" (cioè regolata dalla ragione); azione umana nella quale con la libertà emerge anche la necessità della rinuncia alla pretesa (tipica dell'immanentismo moderno) che il suo atto sia nello stesso tempo fondamento ed essenza del suo contenuto (cf. C. FABRO, *Momenti dello spirito*, vol. II, cit., p. 209).

<sup>6</sup> Quella dell'aborto procurato, per Fabro, è questione essenzialmente teoretico-morale. La legalizzazione dell'aborto (avvenuta in Italia nel 1978) acuisce in lui la sensibilità per il problema del male, soprattutto, come scrive in commoventi pagine dedicate al Alfredo Rampi (un bambino precipitato e morto in un pozzo artesiano), per il problema del dolore degli innocenti "ai quali, contingenze imprevedibili e più spesso la crudeltà umana, rifiutano il dono divino della vita" (C. FABRO, *Momenti dello spirito*, vol. II, cit., p. 421). All'inizio degli anni '80 del secolo appena concluso Cornelio Fabro, infatti, "torna" ripetutamente, con insistenza, sulla questione del male e della sofferenza.



rilievo sul piano etico e su quello sociale. Intervenne, poi, sull'interpretazione della Rivoluzione francese<sup>7</sup> che, come scrisse Dario Composta<sup>8</sup>, rappresenta il *discrimen* per la "lettura" della storia contemporanea, soprattutto per la comprensione della "questione cattolica" come essa si è storicamente posta in diversi Paesi europei e latino-americani.

Soprattutto, però, la monumentale *Introduzione all'ateismo moderno* ha pagine degne di nota per la problematica politica e, persino, giuridica, poiché dal cosiddetto *principio di immanenza* (proprio della *filosofia moderna*) deriva quello di appartenenza che richiede una pronuncia sul problema della libertà che è problema nodale nel pensiero di Cornelio Fabro<sup>9</sup>.

Mi sembra, dunque, che non si possa relegare fra le questioni secondarie della sua filosofia la questione oggetto della mia relazione.

3. Il tempo riservato a una relazione non consente di presentare il tema in maniera esaustiva. Procederò, quindi, toccando solamente due punti che considero essenziali.

Innanzitutto è opportuno soffermarsi sulla centralità del soggetto umano. Cornelio Fabro rimase colpito dallo "scempio" dell'uomo fatto (coerentemente ancorché assurdamente) dalla filosofia hegeliana. La dimostrazione della sua assurdità divenne evidente *con e durante* la seconda guerra mondiale, pensata e condotta in nome di ideologie e per finalità che lo Stato totalitario si autoassegnava essendo considerato quella realtà spirituale nella quale e in virtù della quale si realizza l'attuazione della libertà dello spirito, condizione non solo della libertà individuale ma della stessa esistenza del "soggetto empirico" per usare la terminologia idealistica. Questo soggetto empirico era —secondo Hegel— una "creatura" dello Stato e, in quanto tale, finalizzato allo Stato. Il soggetto empirico, infatti, altro non era che un "centro di imputazioni", il riflesso dello Stato cui tutto doveva e nel quale, quindi, era destinato a scomparire con un ritorno che indicava anche la sua origine. Dipendendo l'esistenza individuale dallo Stato, essa (ossia l'esistenza individuale) non aveva altri diritti che quelli riconosciuti dallo Stato medesimo, il quale quindi poteva chiedere anche il sacrificio (giustificato sulla base dell'affermazione dell'ideo-

<sup>7</sup> Cf. C. FABRO, "Significato e problemi della Rivoluzione francese", in *Instaurare*, Udine, a. XVIII, n. 3-4, maggio-agosto 1989, pp. 1-2.

<sup>8</sup> Cf. D. COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi di fronte alla morale politica*, in AA.VV., *Questione cattolica e questione democristiana*, Padova: Cedam, 1987, pp. 37 ss.

<sup>9</sup> Il *principio di appartenenza*, conseguenza e applicazione di quello di *immanenza*, comporta, per esempio, la pretesa della sovranità (intesa nel senso bodiniano del termine). Così, per esempio, si afferma che la proprietà è diritto di usare ed abusare di se stessi e delle proprie "cose". Lo sostengono anche quegli autori che ammettono l'esistenza del diritto naturale nello stato di natura. Locke, per esempio, afferma che l'uomo ha diritto alla felicità ma significativamente aggiunge che esso ha diritto di riporre la felicità in ciò che lui crede lo renda felice. Il che equivale a dire che l'uomo ha diritto di disporre assolutamente di sé, della propria libertà e dei propri beni. L'analisi che Cornelio Fabro fa della *filosofia moderna* (dando a moderno un significato assiologico, non cronologico) coglie l'essenza della premessa della problematica giuridica sia "pubblica" sia "privata". I dibattiti attuali sulla legalizzazione, non solo del divorzio e del procurato aborto, ma dell'eutanasia, dell'uso personale di sostanze stupefacenti (per scopi non terapeutici), della disponibilità del proprio corpo per finalità di comodo e via dicendo trovano la loro origine nell'assunzione del *principio di appartenenza* come punto archimedeo del diritto e dell'ordinamento giuridico.

logia e per un progresso cui la guerra porterebbe, essendo l'astuzia della ragione); lo Stato, quindi, —si diceva— poteva chiedere anche il sacrificio della vita del soggetto empirico per la realizzazione dei suoi progetti e per l'affermazione della sua volontà che era da considerare affermazione della sua libertà in quanto affermazione del suo volere/potere.

La seconda guerra mondiale evidenziava in maniera chiara e drammatica questa *Weltanschauung*, ma evidenziava anche la sua absurdità. Cornelio Fabro, infatti, sulla base delle sue conquiste teoretiche, non poteva considerare né ragionevole né fondata una simile teoria che, avendo ridotto l'individuo umano a cittadino, faceva e del cittadino e dell'uomo un *evento incerto* (dipendendo esso dalla volontà dello Stato) e, soprattutto, un fenomeno senza sostanza, un essere senza natura, senza dignità e senza propri diritti. La precarietà dell'esistenza dell'individuo umano cui portavano le teorie gnostiche e, soprattutto, quella hegeliana, cozzavano contro le istanze metafisiche cui la filosofia deve dare risposte fondate e contro le evidenze teoretiche che non consentono di partire da definizioni (che non trovano riscontro nella realtà) o da opzioni (che richiedono giustificazioni). Lo gnosticismo, in particolare quello hegeliano, pretende invece di fare esattamente il contrario: il suo "cominciamento" è un apriori razionalistico che consente di costruire un sistema logico-formale affascinante per il suo rigore deduttivo ma non consente di offrire quella giustificazione della realtà che pur crede di riuscire a dare. Lo gnosticismo, infatti, sovrappone alla realtà un disegno che può diventare o essere effettivo ma che non è mai reale. L'affermazione risulta evidente se si considera il soggetto umano: come può la filosofia assegnare allo Stato il potere creativo del soggetto empirico se essa è chiamata a cogliere e spiegare la realtà dell'ente uomo (individuo) che non solo si presenta come problema dell'esperienza ma ne rappresenta simultaneamente la condizione?

È per questo che Cornelio Fabro incontra Kierkegaard. Lo incontra, però, perché lo conforta nelle sue convinzioni e lo conferma nelle sue analisi e nelle precedenti "conquiste" metafisiche. Cornelio Fabro, infatti, negli anni '40/45 del secolo scorso aveva già percorso un tratto importante del suo cammino teoretico che, sia pure in maniera non definitiva, l'aveva portato a incontrare Tommaso d'Aquino non nelle interpretazioni scolastiche e, in ultima analisi, razionalistiche ma in una prospettiva "nuova" (che a lui appariva come la sola autentica ma soprattutto convincente e fondata): ciò che, infatti, appare per primo all'intelligenza (quindi ciò che è oggetto iniziale dell'esperienza) è l'ente, in particolare l'ente uomo; una identità sempre nuova sul piano morale ma sempre la stessa sul piano ontico, la quale pone innanzitutto il problema del suo atto di essere (*actus essendi*), vale a dire del suo essere non come ente di ragione ma come ente che ha l'atto di essere e, perciò, non dipende da altri, è irriducibile ad altre realtà ed esclude simultaneamente la legittimità di ogni manipolazione. Il soggetto non è, quindi, qualcosa di empirico; tanto meno è una "costruzione giuridica" per atto di volontà definita politica o

un prodotto della cultura quasi che il tempo sia la condizione dell'essere; al contrario esso è realtà ontica che si realizza sì nel tempo ma di esso rappresenta il presupposto e la condizione.

È per questo che Fabro può affermare che la filosofia ha un compito importante: quello di non consentire all'uomo di smarrirsi nel turbine della temporalità<sup>10</sup> quasi fosse un *evento*, uno dei tanti eventi di cui è piena la storia, i quali sono destinati, però, a risolversi e a dissolversi nella storia, in una specie di eterno ritorno al nulla attraverso il giuoco di un incomprensibile divenire<sup>11</sup>. Nella complessa costellazione della *filosofia moderna* l'uomo individuo è stato di volta in volta ridotto *ad evento*. Senza pretendere di offrire, a questo proposito, una rassegna completa basterà ricordare: a) l'identificazione dell'uomo con il cittadino, operata, per esempio, da Rousseau e da Hegel e, quindi, la sua riduzione a *evento politico*; b) la sua riduzione a *evento socio-economico* operata da Marx e dai suoi (un tempo) numerosi seguaci; c) la sua riduzione a *evento giuridico* teorizzata, per esempio, da Kelsen; d) la sua riduzione a *evento culturale* proposta, in parte [per la parte in cui il cosiddetto *principio dell'utile* costituirebbe il fondamento della civiltà<sup>12</sup>], da Freud e, soprattutto, poi da Heidegger; e) la sua riduzione a *evento antropologico-cultural-religioso* (meglio sarebbe dire a evento erroneamente ritenuto religioso) da parte di Karl Rahner<sup>13</sup>; f) la sua riduzione a evento "*scientifico*" di cui si fa sostenitore il positivismo, soprattutto quello *aggiornato* del nostro tempo; g) la sua riduzione a *evento vitalistico* sostenuta dal *vitalismo*, assunto a propria premessa sia dalla cosiddetta morale dell'autenticità sia dal liberalismo (politico) come sostenne, per esempio, Hobhouse<sup>14</sup>. Queste teorie, facendo dell'uomo un evento, lo dissolvono nel nihilismo e, quindi, sono premesse per la considerazione *nega-*

<sup>10</sup> Cf. C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx*, cit., p. 6.

<sup>11</sup> Quello dell'essere e del divenire è problema che (giustamente) si ripropone nella storia del pensiero umano. La filosofia contemporanea lo ha riproposto con forza. In Italia, per esempio, è stato al centro di un vivace dibattito nella seconda metà del secolo XX. In questa occasione si è sostenuta la necessità di un "ritorno" a Parmenide, assumendo come valida universalmente e non bisognosa di distinzioni la definizione eleatica secondo la quale l'essere è e il non essere non è. Soprattutto Emanuele Severino ha insistito sulla questione. Cornelio Fabro, chiamato a pronunciarsi sul "caso Severino", ha raccolto le sue riflessioni critiche a questo proposito nel volume *L'alienazione dell'Occidente* (Genova: Quadrivium, 1981), che ha indotto lo stesso Severino a riconoscere che la critica a lui svolta è la "comprensione più penetrante" del suo pensiero.

<sup>12</sup> L'uomo viene, invece, ridotto a *evento vitalistico* da parte di Freud quando egli si fa sostenitore del *principio del piacere*.

<sup>13</sup> Cornelio Fabro sottopone ad esame critico il pensiero del gesuita tedesco ne *La svolta antropologica di Karl Rahner* (Milano: Rusconi, 1974). La questione del soggetto appare essenziale e decisiva sin dalle prime pagine del libro, poiché Fabro ritiene (e dimostra) che nel pensiero rahneriano "la soggettività umana [...] diventa il punto di volta della questione dell'essere" (p. 51). Ad avviso di Cornelio Fabro, infatti, in Rahner "l'uomo [...] si costruisce spirito formalmente per (mediante, con, in ...) l'apertura all'essere del mondo e tale apertura è l'uomo stesso inteso come struttura strutturante trascendentale" (pp. 48-49). La dipendenza di Rahner dalla cultura filosofica tedesca contemporanea (soprattutto da Kant e da Heidegger) lo porta a (ignorare e) scambiare la problematica metafisica dell'ente e dell'essere con la problematica dell'essere dell'essente. È per questo che il soggetto diventa *evento antropologico-culturale* nel quadro (e sul presupposto) di una metafisica ridotta a fenomenologia esistenziale.

<sup>14</sup> Cf. L. T. HOBHOUSE, *Liberalism*, Oxford: Oxford University Press, 1964 (trad. it. Firenze: Sansoni, 1973, p. 53).

*tiva* del finito; in altre parole nella positività del finito o nel finito semplicemente (come si continua a ripetere da Anassimandro in avanti) starebbe l'essenza del male. Cornelio Fabro, invece, sottolinea la *positività* del soggetto; cerca di comprenderne la finalità (e, quindi, prima ancora l'essere); di capire il perché della sua grandezza che si manifesta non *nonostante* il (come da taluni si sostiene) ma, propriamente, *grazie al* suo potere (che è atto di libertà) di optare per il bene o per il male e, quindi, di "decidere" il suo destino o, se si vuole, di giuocare se stesso con questo e in questo esercizio della libertà. In altre parole il soggetto, per Fabro, si manifesta essenzialmente e interamente nella situazione ontologica della libertà che, da una parte, è dimostrazione della sua realtà come soggetto (singolo), come "io" concreto, e, dall'altra, prova della sua spiritualità: gli uomini, infatti, sono diversi per struttura fisica, per capacità raziozinative e poietiche, per mille altre cose; di fronte, però, alla scelta tra bene e male si trovano fundamentalmente uguali e ugualmente impegnati. È questa la "novità" cristiana che non rende gli uomini uguali né secondo la concezione greca né secondo quella che, poi, sarà la concezione illuministica: gli uomini, per il pensiero cristiano, sono uguali innanzitutto per la loro capacità di libertà e per l'uso della libertà medesima. Nell'atto di libertà essenziale, infatti, si manifesta e si giuoca tutta la persona, tutto l'uomo; si manifesta e si giuoca come singolo (per usare il linguaggio di Kierkegaard), un singolo non "costruito", al contrario "originario", vale a dire posto e ponentesi ad un tempo rispettivamente sul piano ontico e su quello etico, ma ponentesi necessariamente con atto di libertà. La libertà, quindi, gli è essenziale anche se essa non è l'intero costitutivo del suo essere ma "via" attraverso la quale il suo essere si manifesta (e non può che manifestarsi attraverso questa "via") e si realizza. È per questo che —secondo Fabro— la libertà non si rapporta tanto all'oggetto (anche se essa si applica al mondo della natura e della storia) quanto piuttosto al soggetto nella sua consistenza metafisica di spirito<sup>15</sup>.

Seconda considerazione. La ritrovata centralità del soggetto umano consente, poi, a Cornelio Fabro di dimostrare che la dialettica esaltata dalla *filosofia moderna* (soprattutto da Hegel e da Marx sia pure partendo da premesse diverse), è possibile solo alla condizione che la soggettività (che non è soggettivismo; anzi ne è l'opposto) venga riconosciuta per quello che essa è: innanzitutto come realtà spirituale individuale. Se questo non avvenisse ogni forma di dialettica, compresa quella moderna, sarebbe una pura, contraddittoria, vuota ed inutile espressione verbale: "una volta che lo spirito —scrive Fabro in opposizione soprattutto al marxismo— è ridotto ad una realtà secondaria, ad un riflesso speculare della materialità e di processi materiali, ad una *funzione* o senz'altro a un *mito*, non è più possibile parlare di dialettica, ma [si dovrebbe parlare] di puro e semplice accadere: accadere di natura e accadere di storia, di cui non si sa donde vengano né dove vadano"<sup>16</sup>. Ove la soggettività non fosse reale, sarebbe

<sup>15</sup> Cf. C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx*, cit., p. 143.

<sup>16</sup> Cf. *Ivi*, p. 21.

possibile dunque il solo deterministico accadere e, ove la soggettività fosse il prodotto della relazione (ritenuta condizione del costituirsi e del riconoscersi dell'identità), sarebbe possibile il solo "dispiegarsi" della Soggettività assoluta e unica: il mondo e la storia sarebbero l'epifania del divenire divino o, comunque, in presenza dell'opzione immanentistica, del divenire di quell'unica realtà che alcuni autori identificarono con il *Naturwesen* o con il *Gattungswesen* e che riduce tutto a fenomenologia e, soprattutto, fa della stessa natura della dialettica un problema ideologico, non filosofico<sup>17</sup>.

L'ideologia, però, non è filosofia, essendone un surrogato. Essa non risolve alcun problema, non spiega l'esperienza e non raggiunge la realtà: l'ideologia, infatti, è dogmatismo senza fondamento, senza gnoseologia, senza metafisica. Tradisce —secondo Fabro— la consegna della filosofia che in ogni tempo affida all'uomo la difesa della libertà e del senso originario del nostro essere<sup>18</sup>.

La soluzione dei problemi, di tutti i problemi, richiede la filosofia, più propriamente la metafisica. Lo richiedono anche le questioni politiche. Sul punto Cornelio Fabro è esplicito e sicuro: "ogni soluzione del problema sociale — affermò — che non abbia per presupposto l'Assoluto, che non avvenga sotto lo sguardo di Dio, è un trucco e un'illusione: anzi delitto di autolesionismo da parte dell'umanità"<sup>19</sup>.

4. La radice profonda dell'autolesionismo da parte dell'umanità sta essenzialmente nell'opzione a favore del *principio di immanenza*, ovvero a favore dell'autonomia dell'io sia che essa venga rivendicata come potere "morale" sia che venga rivendicata come potere "politico" di assoluta autodeterminazione. In tutti i casi essa (cioè l'autonomia dell'io rivendicata dalla *modernità*) comporta il rifiuto della metafisica, il misconoscimento della realtà (soprattutto di quella del soggetto), il rifiuto dell'ordine etico, la pretesa di poter "costruire" il mondo in maniera diversa rispetto all'ordine impressogli dal Creatore.

Il *principio di immanenza* comporta —scrive Fabro— *quello di appartenenza*; anzi, propriamente parlando, si tratta dello stesso principio, essendo il secondo l'altra faccia della stessa medaglia. Il *principio di appartenenza* ha un rilievo etico, politico e giuridico non indifferente. Esso, è vero, può originare —e storicamente ha originato— impostazioni apparentemente opposte. In realtà, queste risposero e rispondono sempre alla medesima ratio che è quella di affermare "il nuovo principio della libertà come negatività pura"<sup>20</sup>. Poco importa, poi, se essa è esercitata dallo Stato, legittimato dal suo stesso potere come, in ultima analisi, sostennero Rousseau e Hegel (i cui totalitarismi, pertanto, erano frutto della loro concezione "liberale" e "democratica" della politica), o se è esercitata dai cittadini secondo le regole della democrazia formale che può portare —e, di fatto,

<sup>17</sup> Cf. *Ivi*, p. 41.

<sup>18</sup> Cf. *Ivi*, p. 45.

<sup>19</sup> Cf. *Ivi*, p. 18.

<sup>20</sup> Cf. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. 2°, Roma: Studium, 1969, p. 1065.

ha più volte portato— alla tirannia del popolo [“ciò che vuole la maggioranza è la più pazza di tutte le categorie”<sup>21</sup>, aveva osservato Kierkegaard], o se esercitata dall’individuo che nella tirannia nei confronti di se stesso individua (erroneamente) il massimo grado di libertà, rivendicando, su queste basi, il “diritto” a disporre assolutamente di sé. Quello che rileva è il fatto che presupposto di tutte queste teorie (dello Stato “etico” hegeliano, della sovranità popolare, dello Stato personalistico contemporaneo) è il nihilismo, ovvero “la caduta e la perdita dei valori supremi metafisici, morali e religiosi”<sup>22</sup>. Spesso il nihilismo è oggi denominato e rivendicato con il nome di “laicità”, le cui caratteristiche sono la libertà *di* pensiero<sup>23</sup> e la libertà *di* coscienza<sup>24</sup> che taluni legano strettamente alla libertà di conoscenza, di credenza e via dicendo<sup>25</sup>. È superfluo far notare che queste libertà non sono né la libertà *del* pensiero né la libertà *della* coscienza: sono piuttosto rivendicazioni di presunti diritti dell’assurdità e dell’indifferenza proprie del peggiore “pensiero debole”. Esse seguono semplicemente alla disfatta del pensiero e del soggetto e precostituiscono le condizioni per l’impossibilità della soluzione dei problemi politici. Ha senso, infatti, in presenza del nulla (e, quindi, in assenza di tutto) parlare, per esempio, di bene comune? Come può essere risolto, ancora per esempio, il problema della convivenza in presenza della caduta della possibilità stessa del pensiero speculativo? Su quali basi può reggersi un ordinamento giuridico che fa della sola effettività o del numero la fonte della propria legittimità?

5. Il *principio di immanenza e quello di appartenenza* sono teoreticamente assurdi e di fatto disumani. Vale, perciò, per essi quanto Cornelio Fabro affermò del marxismo: non sono disumani perché atei, ma sono atei perché disumani. L’apparente esaltazione dell’uomo o dell’Umanità che diverse teorie moderne hanno fatto si è risolta nell’antiumanesimo della civiltà moderna e postmoderna: l’affermata autocoscienza dell’uomo ha portato all’assenza della coscienza; la libertà propugnata e tenacemente inseguita dalla *modernità* ha portato all’eterogenesi dei fini sia sul piano etico sia su quello politico (il massimo di libertà è finito nella massima schiavitù come è risultato evidente, sul piano politico, nei regimi comunisti ma anche in taluni regimi occidentali che al consumismo hanno affidato il ruolo di procurare consensi, di produrre denaro e, quel che più

<sup>21</sup> Cf. C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx*, cit., p. 17.

<sup>22</sup> Cf. C. FABRO, *L’odissea del nichilismo*, Napoli: Guida, 1990, p. 11.

<sup>23</sup> Michele Federico Sciacca osservò nel lontano 1962 che non è possibile (nel senso che è pretesa irrazionale) la libertà di pensiero come l’intende il laicismo. Non è libertà, infatti, pensare quello che piace (anche i pazzi, in questo caso, sarebbero “liberi” e illegittimo sarebbe privarli della capacità di agire e, ancor prima, definirli “pazzi”). L’uomo, per pensare veramente, deve pensare nella verità: solo “chi pensa conformemente alla verità —scrive Sciacca— pensa conformemente alla natura stessa del pensiero, il quale è libero quando pensa il suo oggetto proprio, cioè quando si sottopone all’ordine oggettivo e superiore della verità” (M. F. SCIACCA, *Filosofia e metafisica*, vol. II, Milano: Marzorati, 1962, p. 241).

<sup>24</sup> Sulla questione della libertà di coscienza (che non è la libertà *della* coscienza) si cf. D. CASTELLANO, *La razionalità della politica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, pp. 25-44.

<sup>25</sup> Per un’introduzione alle posizioni laiciste, presentate come semplici posizioni laiche, su diverse questioni essenziali del nostro tempo, si cf. AA.VV., *Laicità*, Torino: Einaudi, 2006.

rileva, di “promuovere” l’uomo, promuovendo la sola sua animalità); i diritti umani (non solamente quelli dell’89 francese ma anche quelli proclamati dalle Dichiarazioni nordamericane) si sono rivelati vie per la negazione del diritto<sup>26</sup>.

Non è questo un quadro pessimistico e negativo, del resto recentemente (2005) dipinto in termini equilibrati ma chiari e preoccupati da autorità che hanno denunciato i rischi del relativismo della cultura contemporanea<sup>27</sup>. È piuttosto la presa di coscienza della lunga odissea del nihilismo del quale è necessario liberarsi in fretta per poter riprendere il cammino, spesso faticoso e talvolta incerto, delle conquiste umane e civili, per le quali lo spirito ha bisogno dell’autentica filosofia fondata sull’*essere come atto* e sulla *libertà responsabile* di cui è condizione e garanzia l’Assoluto.



<sup>26</sup>Sulla questione si cf. D. CASTELLANO, *Razionalismo e diritti umani*, Torino: Giappichelli, 2003.

<sup>27</sup>Cf. J. RATZINGER, *Omelia della santa Messa* pro eligendo Romano Pontifice, 18 aprile 2005 (Testo in “L’Osservatore Romano”, Città del Vaticano, 19 aprile 2005).





CHRISTIAN FERRARO, IVE

*Centro de Altos Estudios San Bruno Vescovo  
Segni - Italia*

## La noción de libertad en el tomismo esencial de Cornelio Fabro

*Universidad Católica Argentina, 26 de mayo de 2006*

“La libertad es aquella propiedad del hombre gracias a la cual algo que podía no ser ni devenir, en cambio deviene y es, y asimismo algo que podía ser y devenir, no es ni deviene”.

La observación, de carácter fenomenológico, abre el camino para la determinación nocional de la esencia de la libertad: “La esencia creativa de la libertad —sigue Fabro— está en aquel ‘puede’, cuya verdad no se encuentra ni en un concepto ni en un juicio, ni tampoco en un discurso de la razón, sino en la ‘posición de sí’”<sup>1</sup>.

‘Esencia creativa’, ‘capacidad activa de posición de sí’, ‘iniciativa originaria de la subjetividad’... términos todos que caracterizan la noción fabriana de libertad, que nos proponemos presentar. Se trata de una noción profundamente tomista pero que, al mismo tiempo, se muestra delicadamente atenta a los reclamos y a la aventura o drama de la filosofía moderna que, de una manera u otra, se ha debatido en la búsqueda angustiada de la fundación última del ser del hombre en su originariedad constitutiva.

Precisamente, gracias al penetrante conocimiento que tenía de la filosofía moderna y a su particular sensibilidad para aferrar la problemática de base de la misma, Fabro nos ofrece una interpretación novedosa de la libertad que no sólo concuerda con la de Santo Tomás, sino que, además, llega a evidenciar aspectos que antes no habían sido suficientemente puestos de relieve. Esa puesta de relieve o descubrimiento mueve al filósofo de Udine a llamar a Santo Tomás “el más ferviente cantor y el más profundo Doctor”<sup>2</sup> de la libertad, el cual, “cuando se abandona a su genio especulativo rompe los límites de la cultura de su tiempo y sobre todo del paradigma aristotélico mismo”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>“Libertà è quella proprietà dell'uomo grazie alla quale qualcosa che poteva non essere né divenire, invece diviene ed è e parimenti qualcosa che poteva essere e divenire, non è né diviene. L'essenza creativa della libertà è in quel ‘può’ la cui verità non si trova in un concetto né in un giudizio e neppure in un discorso della ragione, ma è nella ‘posizione di sé’” (C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Segni: Edivi 2005, pp. 9-10). Cuando no indiquemos otra cosa explícitamente, las citas serán de Fabro. La traducción de todos los textos es nuestra.

<sup>2</sup>“Orizzontalità e verticalità nella dialettica dell'atto libero”, *Angelicum*, 48 (1971), p. 354.

<sup>3</sup>*Riflessioni...*, p. 38.

Fabro ha dedicado muchos escritos al tema que nos ocupa: una presentación de *todo* lo contenido en sus obras superaría los marcos de una simple exposición. Nos hemos sentido obligados, pues, a elegir una de las varias posibilidades que se nos mostraban viables para proponer una **primera aproximación** y somos plenamente conscientes de que es mucho lo que queda por tratar como también de que algunos puntos merecen un desarrollo más extenso. En concreto, más que una lectura o síntesis de los distintos artículos, a nosotros nos ha parecido mejor ofrecer una presentación a la vez panorámica y articulada de la temática fabriana de la libertad para introducir e invitar a una lectura directa y más profunda de los textos y para facilitar al lector una fundada aunque inicial visión de conjunto. Por eso en el primer momento de nuestro trabajo vamos a decir algo acerca del horizonte hermenéutico en que se mueve la reflexión fabriana. En un segundo punto, nos referiremos a tres tesis que son de importancia capital en la articulación de dicha concepción de la libertad, para luego en un tercer momento, referirnos a la determinación nocional última de la libertad que nos ofrece el tomismo esencial de Fabro<sup>4</sup>.

### 1. Apoteosis y disolución de la libertad en el pensamiento moderno

Una vez garantizada la “cualidad diferencial” del tomismo en su originalidad especulativa de asimilación sintética del horizontalismo aristotélico y del verticalismo platónico mediante la noción metafísica de participación entendida en clave de composición de acto y potencia, Fabro estaba en grado de cotejarse con las instancias más exigentes y robustas del pensamiento moderno (y contemporáneo). Contemporáneamente —estamos hablando de los años '40—, aparecía cada vez con mayor fuerza el existencialismo que, en su proyecto de acercamiento indirecto al ser mediante la analítica de la existencia y la determinación de las categorías de la subjetividad, intentaba abrir una vía que no había sido aún recorrida y ponía una nueva exigencia de libertad.

No faltaron en ese entonces tomistas que manifestasen la intención de abrir un diálogo o mostrar una apertura hacia la entonces novísima filosofía e incluso se llegó a hablar con expresión equívoca, de un “tomismo existencial”. La expresión era equívoca tanto porque no era fiel a la auténtica semántica tomista para designar al ser como acto, como porque con el término “existencia” el existencialismo entendía referirse a una realidad distinta a la mentada por los escolásticos y moverse en un horizonte nuevo<sup>5</sup>. Fabro salió al cruce de tal equívoco, aunque indicando, a la vez,

<sup>4</sup> La abundancia de citas obedece a la naturaleza fundamentalmente expositiva del presente trabajo y, por ello, al propósito de garantizar la atendibilidad científica de nuestras afirmaciones y al deseo de posibilitar un contacto más directo con el texto mismo de Fabro.

<sup>5</sup> No obstante, Heidegger rechazará el rótulo de “existencialista” y criticará a Sartre, como se sabe, por no haber sabido librarse de la distinción (modal) de *essentia* y *existentia*, que está ligada a la metafísica: “Sartre spricht dagegen den Grundsatz des Existentialismus so aus: Die Existenz geht der Essenz voran. Er nimmt dabei existentia und essentia im Sinne der Metaphysik, die seit Plato sagt: die essentia geht der existentia voraus. Sartre kehrt diesen Satz um. Aber die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz” (*Brief über den Humanismus*, en Gesamtausgabe, Bd. 9, Frankfurt am Main: ed. Klostermann, 1978, 328).

el punto en que podía haber un encuentro. Citamos el párrafo porque es importante para introducir nuestro estudio<sup>6</sup>:

Para la filosofía existencial, que vive en el clima de la filosofía moderna, la existencia es la libertad del espíritu finito que se encuentra en el mundo y debe darse por eso una estructura: la existencia es por eso la libertad considerada como “posibilidad radical” de elección y que se actúa, por tanto, en la “elección”. En esta concepción de la libertad todos los existencialistas, desde Kierkegaard a Sartre, están de acuerdo y yo creo que lo esté también S. Tomás; pero entonces es en este sentido, en el campo de la dialéctica del espíritu, no en aquél exterior de la simple efectualidad, que debe buscarse el acercamiento. Así, la noción tomista de participación retornará con una extensión y profundidad de sentido verdaderamente aptas para satisfacer las instancias legítimas de la última filosofía.

El texto es interesante por la mención de la concordancia (obviamente *in genere*) de todos los existencialistas en esta concepción de la libertad y, más aún, por la extensión audaz de la misma a Santo Tomás, y la consecuente indicación de la línea en que debe ser buscado un punto de contacto. Pero el texto es más importante aún porque marca el inicio de una *inclusio* que abre y cierra la parábola fabriana, en cuanto que la juvenil apelación a la noción de participación se encontrará con la fórmula precisa para la determinación nocional de la libertad que ofrecerá el último Fabro, como luego se verá.

Por otra parte, merece ser notada la observación acerca del “clima” en que se mueve el existencialismo. Se trata del clima de la filosofía moderna. Es en el horizonte de esa aspiración moderna y de esa búsqueda de la fundación última de la libertad originaria, siempre intentada y jamás adecuadamente satisfecha, que Fabro encontrará el lugar para activar la propuesta del tomismo esencial. Porque, en efecto, el problema de la libertad es el problema fundamental que se pone la filosofía moderna, su exigencia más sentida<sup>7</sup>. En este deseo de reivindicación de la autonomía y consistencia del yo personal la filosofía moderna y Santo Tomás casi se tocan por un momento, para después distanciarse de manera notable: aquélla para la disolución de la individualidad en el trascendental; éste, para la fundación ontológica y existencial del individuo en la trascendencia. De

<sup>6</sup> “Per la filosofia esistenziale, che vive nel clima della filosofia moderna, l'esistenza è la libertà dello spirito finito che si trova nel mondo e deve darsi perciò una struttura: l'esistenza è perciò la libertà considerata come ‘possibilità radicale’ di scelta e che si attua pertanto nella ‘scelta’ (...). In questa concezione della libertà tutti gli esistenzialisti, da Kierkegaard a Sartre, sono d'accordo, ed io credo che lo sia anche S. Tommaso: ma allora è in questo senso, nel campo della dialettica dello spirito, non in quello esteriore della semplice effettualità, che va cercato l'accostamento. Così la nozione tomista di partecipazione ritornerà in un'estensione e profondità di senso veramente adatte per soddisfare le istanze legittime dell'ultima filosofia” (*La nozione metafisica di partecipazione*, en *Opere Complete*, vol. 3, Segni: Edivi, 2005, p. 30). La observación fue añadida por Fabro en la segunda edición, que es de 1950. Negritas nuestras.

<sup>7</sup> Cf. *Riflessioni...*, p. 49.

esta fundación y reclamo de consistencia nos dejaba el Angélico una huella imborrable en la polémica antiaverroísta con su contestación irrefutable del intelecto único trascendental mediante la invocación de la pertenencia del acto a la persona concreta: *hic homo intelligit*.

No menos imperiosa se hacía la reivindicación de la consistencia primaria del sujeto luego de todo el arco del despliegue del pensamiento moderno. Fiel a la tradición racionalista, Kant identificaba la libertad con la espontaneidad racional pero anclándola al trascendental. El Yo que era interpretado de manera funcional y sólo podía ser postulado mediante la analítica trascendental como el acompañante de todas las representaciones (*Begleiter aller Vorstellungen*) pasaría luego a tomar el puesto de primer principio de la *Wissenschaftslehre* fichteana y a convertirse en objeto de la *Intellektuelle Anschauung* para asumir un protagonismo constructivo y constitutivo y finalmente diluirse en su reducción a momento de la historia como realización plena de la racionalidad impersonal en Hegel. De esa manera, el sujeto real de carne y hueso se perdía, es decir, se esfumaba (*zerfließt*) en su simple ser-referencia al Absoluto en cuanto que lo finito es lo ideal<sup>8</sup>. La afirmación de la subjetividad fundante que había abierto el camino del pensamiento moderno con el *cogito* cartesiano, terminaba, por la coherencia interna del error metodológico de la duda universal y del error sistemático de la identidad de ser y pensamiento diluyendo al individuo en un retorno a la unidad parmenideana del ser sin residuos en el proceso de la verdad de la conciencia como autoconciencia.

La voz del último Schelling a este respecto era vista por Heidegger como una voz de alarma. Para él, las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* constituían la obra más importante de la filosofía moderna. Sin embargo, la plataforma del monismo spinoziano impedía a Schelling superar el panenteísmo y lo obligaba a interpretar la libertad individual como parte de la vida divina insertándola en la *creatio ab aeterno, a parte ante*, en una suerte de predestinación trascendental anticipada<sup>9</sup>.

En esta fundación de la libertad finita en el Absoluto, el último Schelling coincidía con Hegel si bien en dirección inversa. Y será Hegel mismo quien dará a Fabro la ocasión para la activación de la perspectiva tomista de la participación en la instancia de la libertad. El texto hegeliano —de notable elegancia— es frecuentemente citado por Fabro con sus respectivos paralelos<sup>10</sup>:

Partes enteras del mundo, África y Oriente, no tuvieron jamás esta idea y no la tienen aún. Los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, incluso los estoicos... tampoco la tuvieron. En cambio, ellos solamente sabían que el hombre es libre en realidad por

<sup>8</sup> Para Hegel esta proposición define el perfil propio del idealismo: "Der Satz, daß das Endliche ideell ist, macht den Idealismus aus" (*Wissenschaft der Logik*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 21/1, ed. Meiner, Hamburg 1985, 142).

<sup>9</sup> Cf. *Riflessioni...*, p. 20.

<sup>10</sup> "Ganze Weltteile, Afrika und der Orient, haben diese Idee nie gehabt und haben sie noch nicht; die Griechen und die Römer, Plato und Aristoteles, auch die Stoiker haben sie nicht gehabt;

cuestión de nacimiento (como ateniense, espartano... ciudadano), o por fuerza de carácter, por formación, por la filosofía (el sabio es libre aún como esclavo y en cadenas). Esta idea ha venido al mundo mediante el Cristianismo según el cual el individuo *como tal* tiene un valor *infinito* en cuanto que es objeto y término del amor de Dios y en cuanto que está determinado para una relación absoluta con Dios como espíritu, es decir, a tener en sí la inhabitación de este espíritu, en una palabra, [la idea de] que el hombre como tal está determinado para la más alta libertad.

En la invocación del cristianismo para la introducción del concepto de libertad y el recurso a la relación con Dios, Fabro ve un punto de contacto con Santo Tomás. Hegel se encuentra en dicha referencia con la tradición bíblica y patristica y, de manera particular, con el Angélico para quien el hombre "factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum"<sup>11</sup>.

El reclamo de fundación de la subjetividad constituye, pues, el horizonte hermenéutico o, en todo caso, el problema o exigencia que se propone satisfacer Fabro. Desde esta perspectiva debe ser leída entonces, la novedad de la reflexión fabriana sobre la libertad, que está en continuación directa con la recuperación del *esse* tomista.

## 2. La temática fabriana de la libertad

En la introducción a sus magníficas *Riflessioni sulla libertà*, Fabro caracteriza la libertad como *atto puro di emergenza dell'io nella struttura esistenziale del soggetto come persona*. Para Fabro la libertad es ante todo un acto puro —obviamente se trata de un acto segundo, y, bajo cierto aspecto, en el sentido aristotélico de la εωπι, δοσιξ ειωξ αυωτο,—: eso nos habla de la *emergencia cualitativa de la voluntad*. Además, se trata de un acto puro de emergencia del yo, lo cual nos habla de la **estructura trascendental** de la libertad. Por último, la realización efectiva y principal de ese acto se tiene en la **elección del fin**, que es decisiva para la estructura existencial de la persona: la medida del yo es la medida que se asume en la elección del fin que el sujeto establece o determina para sí.

Para la exposición de la temática nos servimos del criterio sugerido por Fabro mismo, a saber, el de la "búsqueda del fundamento", o sea, la *resolutio*, que nos invita a pasar, con una intensificación progresiva, de los actos

---

sie wußten im Gegenteil nur, daß der Mensch durch Geburt (als atheniensischer, spartanischer isf. Bürger) oder Charakterstärke, Bildung, durch Philosophie (der Weise ist auch als Sklave und in Ketten frei) wirklich frei sei. Diese Idee ist durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum *als solches*, einen *unendlichen* Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d. i. daß der Mensch *an sich* zur höchsten Freiheit bestimmt ist" (G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [1830], § 482; ed. F. Nicolin - O. Pöggeler, Hamburg: Meiner [Philosophische Bibliothek, 33], 1991, 388).

<sup>11</sup>Se trata del magnífico prólogo a la I-II\* de la *Summa Theologiae*, que tiene un valor programático y sobre el cual retornaremos.

más superficiales a los actos más originarios, profundos y primeros. Por eso, consideraremos primero el acto de la elección; luego el principio próximo instrumental del cual emana el acto; para pasar, en último término, a considerar al sujeto como totalidad operante que se cualifica por ese acto: es decir, consideraremos el acto, su potencia y el sujeto que se perfecciona.

### 2.1. La elección del fin último en concreto

Si bien pareciera que Santo Tomás se limita a la sola consideración del fin último en abstracto, como deseo de la felicidad en general, y a hacer de él objeto de sola tendencia natural y no de elección, en realidad, es él mismo quien sugiere la posibilidad de otra manera de pensar, al poner el fin como objeto propio de la voluntad **refiriéndose a la cualificación moral de la persona**<sup>12</sup>:

Quilibet habens voluntatem, dicitur bonus in quantum habet bonam voluntatem: quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum: sed qui habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem ut obiectum proprium.

Es manifiesto que el fin como tendencia natural, el solo imperativo de la natura, no es suficiente para constituir a la voluntad como buena sino que para la rectitud de la voluntad hace falta una **conformación reflexiva, consciente y responsable** con aquel bien en el cual consiste verdaderamente la felicidad del hombre.

Con tal premisa, Fabro no duda en atribuir a Santo Tomás el reconocimiento de una "polivalencia subjetiva de la felicidad"<sup>13</sup>. Detengámonos un momento a analizar este concepto aunque sin pretensiones polémicas. Se trata del doble significado que puede tener el fin.

Una cosa es el fin en general o lo que también Santo Tomás llama la *ratio communis beatitudinis*, que todos los hombres naturalmente apetecen, y otra cosa es la felicidad en concreto, es decir, la *beatitudo talis vel talis*<sup>14</sup>. Por eso el Santo Doctor pone en guardia contra la seducción de los bienes creados<sup>15</sup>. O sea que, mientras que desde el punto de vista de la orientación natural de la voluntad solamente Dios es el fin último del espíritu finito, en realidad, desde el punto de vista de la persona concreta en el ejercicio de la libertad, es decir, desde el punto de vista existencial, Dios tiene concurrentes: "Por lo tanto, si bien desde el punto de vista metafísico formal es Dios mismo (y, para el cristianismo, la participación en la vida trinitaria mediante la gracia) el fin último objetivo del hombre,

<sup>12</sup> S. THOMAS AQ., *S. Th.*, I, q. 5, a. 4 ad 3<sup>um</sup>; Roma: ed. Leon., 1888, t. 4, p. 61 b.

<sup>13</sup> *Riflessioni...*, p. 65.

<sup>14</sup> "Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae" (S. THOMAS AQ., *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 3; ed. Parm., 1858, t. 7/2, p. 1193 a).

<sup>15</sup> Toda la q. 2 de la I-II\* habla de este asunto.

desde el punto de vista existencial —que es el único en el que se actúa la libertad— el fin último real no es más sólo Dios o bien el Absoluto trascendente (...) sino que puede ser, y tal es para la mayoría de los hombres, también lo finito y efímero”<sup>16</sup>.

Por otra parte —y la observación no escapa a Fabro—, Santo Tomás habla de un *praestituere sibi finem* que obviamente no es un simple abandonarse a la espontaneidad de la inclinación sino una tarea que debe asumir cada persona con plena responsabilidad. Y es justamente comentando a Aristóteles que el discurso del Angélico se hace más explícito al referirse a la **opción acerca del último fin**: “Quia ultimus finis est maxime diligibilis, ideo illi qui *ponunt voluptatem summum bonum* maxime diligunt vitam voluptuosam”<sup>17</sup>. Aquel ‘ponunt’ expresa claramente la capacidad activa que no es fruto de espontaneidad natural, sino de decisión responsable: de elección.

La “cualidad de la elección” envuelve a toda la persona y configura o especifica la manera de vivir de la misma. Santo Tomás es consecuente: “Et quia homo maxime afficitur ad ultimum finem, necesse est quod vitae diversificentur secundum **diversitatem ultimi finis**”; aquí obviamente se está hablando —observamos con Fabro— del fin último concreto. Y el Angélico se detiene para señalar explícitamente los distintos tipos de vida según los distintos tipos de fines: “Vita igitur voluptuosa dicitur quae finem constituit in voluptate sensus, vita vero civilis dicitur quae finem constituit in bono practicae rationis, puta in exercitio virtuosorum operum, vita autem contemplativa quae constituit finem in bono rationis speculativae, scilicet in contemplatione veritatis”<sup>18</sup>.

Con el análisis de estos textos, entre otros, Fabro concluye que también para Santo Tomás es necesario distinguir entre el fin último formal, abstracto, la felicidad en general, fin al cual cada uno tiende por impulso natural, del fin último en concreto, o sea, existencial, que cada uno debe elegir por cuenta propia.

Nuestro autor conoce, desde ya, la doctrina tradicional que reserva la elección a la sola esfera horizontal de los medios y hace del fin último objeto solamente de la *intentio*. Por eso responde explícitamente a la objeción que surge desde este punto de vista: “Y si alguno observase que tales bienes corruptibles no son tanto fines cuanto medios para alcanzar la felicidad, éste identificaría el orden formal abstracto con el orden existencial

<sup>16</sup> “Pertanto se dal punto di vista metafisico formale è Dio stesso (e per il Cristianesimo la partecipazione alla vita trinitaria mediante la grazia) il fine ultimo oggettivo dell'uomo, dal punto di vista esistenziale - ch'è anche l'unico in cui si attua la libertà - il fine ultimo reale non è più solo Dio ovvero l'Assoluto trascendente (...) ma può essere, e tale è per la maggioranza degli uomini, anche il finito e l'effimero” (“La libertà in San Bonaventura”, en *Atti del Congresso Internazionale per il VIII centenario di San Bonaventura di Bagnoregio*, vol. II, Roma 1976, pp. 530-531). Y un poco más adelante: “Pertanto, anche se sotto l'aspetto metafisico Dio non è un oggetto di scelta, a causa della sua trascendenza, diventa invece per l'uomo oggetto di scelta... nella sfera della libertà” (*ibid.*, p. 531).

<sup>17</sup> S. THOMAS AQ., *In I Ethic.*, lect. 5; ed. Leon., Roma 1969, t. 47/1, p. 18 b, lin. 53-56. *Cursiva nuestra*.

<sup>18</sup> S. THOMAS AQ., *In I Ethic.*, lect. 5; ed. cit., p. 18 b, lin. 76-78 y p. 19 a, lin. 79-83.

concreto: en efecto, yo puedo hacer este acto (pecado) de avaricia en cuanto que he puesto en la posesión de la riqueza la felicidad de mi vida”<sup>19</sup>.

En virtud de esta elección, de este “poner en algo” (placeres, dinero, carrera...) el sumo bien, la persona adquiere una cualificación moral, pues el objeto de la elección es el bien y el mal<sup>20</sup>: “Es mediante esta elección del fin último personal que se constituye la moralidad fundamental del acto humano y que la voluntad humana se dice buena o mala y es mediante el desarrollo de esta elección que se va formando y cualificando en su integridad la personalidad moral del hombre”<sup>21</sup>.

Para Fabro, por lo tanto, la inclinación natural propia de la voluntad mira a la felicidad en general, que es “todo y nada” hasta que no se la determina. Precisamente el pasaje a esta determinación, es decir, la *determinatio finis* o, mejor aún, la elección del fin último en concreto, en cuanto que *eligere est unum alteri praeoptare*<sup>22</sup>, constituye el actuarse fundamental de la libertad real existencial y exige por consiguiente el primado de la voluntad<sup>23</sup>.

## 2.2. La emergencia cualitativa de la voluntad

En la elección del fin último confluyen y se sueldan la horizontalidad y la verticalidad de la dialéctica de la libertad, que se mueve en la tensión de inteligencia y voluntad y, más precisamente, de libertad de especificación y libertad de ejercicio.

Justamente, es analizando el acto de elección, que Fabro aprovecha la ocasión para señalar nuevamente cómo Santo Tomás supera a Aristóteles<sup>24</sup> al poner una facultad cuyo acto es, en efecto, el de elegir y

<sup>19</sup> “E se qualcuno osservasse che tali beni corruttibili non sono tanto dei fini ma dei mezzi per raggiungere la felicità, costui identifica l’ordine formale astratto con l’ordine esistenziale concreto: infatti io posso fare quest’atto (peccato) di avarizia in quanto ho messo nel possesso della ricchezza la felicità della mia vita” (“Atto esistenziale e impegno della libertà”, *Divus Thomas P.*, 86 (1983), pp. 131-132).

<sup>20</sup> “*Objectum enim electionis est bonum et malum, sicut et appetitus, non autem verum et falsum quae pertinent ad intellectum*” (S. THOMAS AQ., *In VI Ethic.*, lect. 2; ed. cit., t. 47/2, p. 338 b, lin. 214-216). La negrita es nuestra.

<sup>21</sup> “È mediante questa scelta del fine ultimo personale che si costituisce la moralità fondamentale dell’atto umano e che la volontà umana si dice buona o cattiva, ed è mediante lo sviluppo di questa scelta che si viene formando e qualificando la personalità morale dell’uomo nella sua integrità” (*Riflessioni...*, p. 42).

<sup>22</sup> Cf. S. THOMAS AQ., *De Ver.*, q. 22, a. 15, sed contra 1. Santo Tomás dice claramente que este “constituir el fin en” es quehacer de la libertad, en cuanto que “*determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur*” (*In II Sent.*, d. 25, q. 1 ad 3<sup>um</sup>; ed. Mandonnet, Paris 1929, t. 2, p. 646). La negrita es nuestra.

<sup>23</sup> *Riflessioni...*, p. 65. Y en un escrito anterior: “Questo rivela che la volontà e per essa la libertà reale, e non l’intelligenza formale che le sta accanto, è l’attività fondante e fondamentale della vita dello spirito” (“La libertà in San Bonaventura”, p. 531).

<sup>24</sup> Fabro se refiere a la célebre duda aristotélica que santo Tomás cita con relativa frecuencia y que se lee en *Eth. Nic.*, lib. VI, c. 2, 1139 a 32-33: διο... ηθωορεκτικο. ξ νου/ξ ηάπροαι, ρειξ ηάο: ρεχιξ διανοητικη, (Firmin-Didot).

El Angélico sostiene decididamente —en las antípodas de Nietzsche— que la moral nace donde comienza el señorío de la voluntad: “Ibi incipit genus moris ubi primo dominium voluntatis invenitur” (*In II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 2; ed. cit., p. 620). Por eso la negación de la libertad “subvertit omnia principia philosophie moralis” (*De Malo*, q. 6; ed. Leon., t. 23, Paris 1982, p. 148 a, lin. 255-256). Así como el alma es el principio de la natura, la voluntad es el principio de la moral:



cuyo objeto el bien total de la persona total. Esta facultad implica una originariedad particular, de cuyo carácter emergente sobre la presentación del contenido se sigue una superioridad axiológica que Fabro no se cansa de reivindicar.

### *2.2.1. La emergencia de la voluntad desde la perspectiva del primado de la libertad de ejercicio sobre la libertad de especificación*

Fabro afirma decididamente el primado de la libertad de ejercicio sobre la libertad de especificación, hallando en este primado el lugar metafísico de la libertad como “contingencia positiva de la vida espiritual (...) como emergencia sobre la simple espontaneidad natural que tiene la voluntad misma hacia el bien en general”<sup>25</sup>, en cuanto que la voluntad tiene bajo su dominio el propio acto y la propia inclinación, como enseguida se verá. En este contexto Fabro hace un análisis profundo de la *Q. VI De Malo*, cuestión que él mismo llama “admirable” y considera “la enunciación más completa y profunda de la dialéctica de la libertad humana”<sup>26</sup> en la cual la postura del Angélico “alcanza su plenitud reflexiva y expresiva”<sup>27</sup>.

Esta enunciación consiste inicialmente en la distinción de las dos mociones, a saber, en cuanto a la determinación del acto y en cuanto al ejercicio del mismo, que se originan *ex parte obiecti* y *ex parte subiecti* respectivamente. Ésta última, observa Fabro, constituye la actividad de la persona como tal y surge de la voluntad misma en cuanto que ella es la facultad del fin mismo principal. Por eso, no es la indiferencia pasiva con respecto a la presentación del objeto lo que funda la libertad, sino más bien la capacidad activa originaria de la voluntad o su **poder originario activo sobre el acto del querer mismo**, con el cual puede dominar incluso a la inteligencia, reformar el juicio práctico y modificar por consiguiente todas las elecciones<sup>28</sup>.

En virtud de este dominio del propio acto la voluntad se desliga de cualquier otro imperativo eficiente que no sea el de la causa primera, el cual no es constringente sino constitutivo. Sólo Dios puede mover eficazmente a la voluntad; y esto haciéndola ser voluntad libre. Por eso la acción de Dios no es sustitutiva sino constitutiva y fundante del acto libre<sup>29</sup>. Y por eso la voluntad está por encima de todo encadenamiento pudiendo dominar incluso el intelecto. Fabro concluye que hay un punto de fuerza intacto de libertad en el centro de la voluntad por el cual ella se sustrae a la *con-*

---

“Principium naturae est anima; et quicquid inde procedit naturaliter, totum bonum est. Principium autem moris est voluntas; ideo si voluntas fuerit bona, et opus bonum” (*Sup. Ev. Matth.*, cap. 7, lect. 2; ed. Parm., 1861, t. 10, p. 79 a). Nótese la introducción de la consideración existencial con aquel “si...”, que nos remite a la cuestión del fin último en concreto.

<sup>25</sup> *Riflessioni...*, p. 31.

<sup>26</sup> *Riflessioni...*, p. 32.

<sup>27</sup> *Riflessioni...*, p. 61.

<sup>28</sup> Cf. *Riflessioni...*, p. 32, nota 37.

<sup>29</sup> “Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est: sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius” (S. THOMAS AQ., *S. Th.*, I, q. 83, a. 1 ad 3<sup>um</sup>; ed. cit., 1889, t. 5, p. 307 b).

*secutio intentionalis* por parte del intelecto<sup>30</sup>. En esto también, una vez más, Santo Tomás es explícito: “Applicare autem intentionem ad aliquid uel non applicare in potestate uoluntatis existit, unde in potestate uoluntatis est quod ligamen rationis excludat”<sup>31</sup>. La emergencia dinámica de la voluntad sobre la razón, observa consecuentemente Fabro, es constitutiva para la realización del acto libre<sup>32</sup>.

Por este primado de la libertad de ejercicio “todo el sector operativo de la conciencia y, por consiguiente, el ejercicio de las facultades mismas cognoscitivas, y sobre todo la razón práctica, pasa, según Santo Tomás, a depender de la libertad”<sup>33</sup>. Aquí nos detenemos un momento para destacar puntualmente tres esferas de dominio.

1) **La voluntad tiene el dominio sobre el propio acto.** Desde esta perspectiva Fabro habla de la “pertenencia de la libertad a la voluntad”, lo cual “debe ser tomado en sentido positivo y total a lo largo del arco del despliegue completo de la subjetividad desde el inicio hasta el final”<sup>34</sup>. La individuación del motivo de esta pertenencia la atribuye Fabro a Santo Tomás quien, “con expresión digna de las audacias de un Fichte”, habla de la “inmanencia de presencia de la potencia de la voluntad siempre en acto”<sup>35</sup>. El texto del Angélico en que se apoya Fabro es elocuente e incontestable: “Potentia uoluntatis semper actu est sibi praesens: sed actus uoluntatis, quo uult finem aliquem, non semper est in ipsa uoluntate. Per hunc autem movet seipsam”<sup>36</sup>. Es decir, por el influjo trascendental que la constituye, la voluntad es siempre señora y dueña del propio acto, de modo que “lo propio de la voluntad en cuanto voluntad es el dominio sobre sus propios actos”<sup>37</sup> y, por consiguiente, si perdiera este dominio, perdería su naturaleza propia de voluntad.

Esto nos autoriza a decir que, en el orden de la eficiencia, la voluntad se muestra —la expresión no es de Fabro, pero entendemos que expone fielmente su pensamiento— como la única causa que no tiene una causa predicamental correspondiente, como la **única causa predicamental** incausada: solamente Dios puede mover a la voluntad<sup>38</sup>. El influjo de la causa

<sup>30</sup> *Riflessioni...*, p. 33.

<sup>31</sup> S. THOMAS AQ., *De Malo*, q. 3, a. 10; ed. cit., t. 23, p. 89 a, lin. 66-69. Y ya en *De Veritate*: “Non enim uoluntas de necessitate sequitur rationem” (*De Ver.*, q. 22, a. 15; ed. Leon, t. 22/3, Roma, 1976, p. 649 a, lin. 55-56).

<sup>32</sup> Cf. *Riflessioni...*, p. 36.

<sup>33</sup> “In virtù di questa superiorità, come si è detto, tutto il settore operativo della coscienza e quindi l’esercizio delle stesse facoltà conoscitive e soprattutto la ragione pratica passa secondo S. Tommaso alle dipendenze della libertà” (*Riflessioni...*, p. 48). Como hemos ya visto, “il primo effetto di questa superiorità della volontà si rivela nel dominio ch’essa può esercitare sulla scelta del fine ultimo” (*ibid.*).

<sup>34</sup> *Riflessioni...*, p. 37.

<sup>35</sup> *Riflessioni...*, p. 38.

<sup>36</sup> S. THOMAS AQ., *S. Th.*, I-II\*, q. 9, a. 3 ad 2<sup>um</sup>; ed. cit., 1891, t. 6, p. 78 b. Y en el *sed contra*, de manera categórica, afirma: “Voluntas domina est sui actus, et in ipsa est uelle et non uelle. Quod non esset, si non haberet in potestate mouere seipsam ad uolendum” (*ibid.*, p. 78 a).

<sup>37</sup> “Hoc est enim proprium uoluntati, in quantum est uoluntas, quod sit domina suorum actuum” (S. THOMAS AQ., *De Ver.*, q. 22, a. 5 ad 7<sup>um</sup> in cont.; ed. cit., t. 22/3, p. 626 a, lin. 372-374).

<sup>38</sup> Nuevamente Santo Tomás es sumamente claro y contundente: “Nulla uirtus creata liberum

primera es obviamente de carácter trascendental y escapa del ámbito de las causas segundas, de tal manera que “vista desde el ángulo de su actividad, como autodeterminación, la voluntad es la única actividad que procede desde sí misma”<sup>39</sup>.

2) **La voluntad tiene el dominio sobre los actos y objetos de las demás facultades.** Es decir, dado que la voluntad es la facultad del bien de la persona y del fin principal, caen bajo su dominio los objetos y los actos de todas las demás facultades que son bienes y fines particulares, incluido el intelecto con su acto propio<sup>40</sup>.

En este contexto y con estas premisas adquiere una fuerza verdaderamente extraordinaria una fórmula insólita que ya Santo Tomás había usado en su juventud pero que ahora se enriquece con la introducción de la moción *quoad exercitium actus: intelligo quia volo*. Esta afirmación decisiva sella el progreso definitivo del Angélico sobre Aristóteles en la profundización de la dialéctica de la libertad y Fabro la considera, con toda razón, una frase “no menos audaz que el *cogito* moderno”<sup>41</sup>. Y no es para menos. Parece a primera vista un rechazo de la *prioridad psicológica* del intelecto, que Fabro admite, y que se expresa en el principio *nihil volitum nisi praecognitum*. En realidad, para el Angélico, y a su zaga para Fabro, en el orden efectivo real de la ejecución y posición del acto, es la voluntad la que domina al intelecto y lo dirige<sup>42</sup> de tal manera que, aún manteniendo firme el aporte del intelecto en la constitución sintética del acto libre, sería errado atribuir al intelecto el poder imperativo de desencadenar un acto de la voluntad: es, en cambio, la voluntad la que tiene el poder para forzar al intelecto a poner su acto. La voluntad se sirve del intelecto que entonces la “mueve” *non quasi eam inclinans*, sino solamente *sicut ostendens ei quo tendere debeat*<sup>43</sup>, siendo él, a la vez, inclinado y movido eficazmente por la voluntad.

Dadas las premisas y reconocido el primado dinámico que compete a la voluntad, Fabro llega a sostener que, en el servirse del intelecto, a la voluntad no corresponde tanto el ser movida cuanto el desempeñar el rol de motor originario del acto en cuanto que “con respecto a la presentación del objeto, la razón es *movens mota* y la voluntad es el *motor immobilis*”<sup>44</sup>. Se trata de una consecuencia paradójica que constituye la *facies altera* de la osada fórmula tomasiana del *intelligo quia volo*.

arbitrium cogere nec immutare potest” (*In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2 ad 3um; ed. cit., p. 650). Escapa del marco del presente estudio el propósito de exponer la auténtica visión tomista de la libertad —que, de modo semejante a lo ocurrido con la originalísima noción de *actus essendi*, ha sido víctima de la flexión formalista—.

<sup>39</sup> “...vista sotto l'angolo della sua attività, come autodeterminazione, la volontà è l'unica attività che procede da se stessa” (“Libertà ed esistenza nella filosofia contemporanea”, *Studium*, 1 (1968) p. 27).

<sup>40</sup> Cf. S. THOMAS AQ., *S. Th.*, I-II<sup>a</sup>, q. 9, a. 1.

<sup>41</sup> “... frase non meno audace del *cogito* moderno” (“Libertà ed esistenza...”, p. 24).

<sup>42</sup> De ahí que para el Angélico el intelecto y la voluntad sean profundamente distintos en lo que respecta a la realización eficaz del acto, pues “intellectus mouetur a uoluntate ad agendum, uoluntas non ab alia potentia, set a se ipsa” (*De Malo*, q. 6, ad 10<sup>um</sup>; ed. cit., t. 23, p. 151 b, lin. 570-572).

<sup>43</sup> Cf. S. THOMAS AQ., *De Ver.*, q. 22, a. 11, ad 5<sup>um</sup>; ed. cit., t. 22/3, p. 640 a, lin. 226-229.

<sup>44</sup> “... rispetto alla presentazione dell'oggetto la ragione è *movens mota* e la volontà il *motor immobilis*” (“Atto esistenziale...”, pp. 131-132).

### 3) La voluntad tiene el dominio sobre la especificación del objeto.

Fabro no sólo sostiene el primado cualitativo de la voluntad en lo que respecta a la elección del fin sino que, explicitando su tesis, llega a afirmar que la voluntad domina a la inteligencia **también en la especificación del objeto**. Si la voluntad domina el propio acto y el acto de las demás facultades, comenzando por la inteligencia, que *inter alias potentias animae altior est et voluntati propinquior*<sup>45</sup>, se sigue que está en condiciones de determinar el objeto de su tendencia el cual le es presentado por el intelecto.

Este dominio sobre la especificación es una conclusión prácticamente inevitable: “¿Cómo es que el intelecto —se pregunta Fabro— puede presentar a la voluntad las ventajas de las riquezas, de la gloria, de los placeres de esta vida, etc., sino porque la voluntad misma, por así decirlo, ha cerrado el intelecto a la derecha para abrirlo a la izquierda, sino porque ella misma, por su cuenta y bajo su responsabilidad ha elegido antes que nada ese tipo de felicidad? Entonces la conclusión nos parece inevitable: en la esfera moral del obrar la voluntad decide también sobre el objeto, es decir, no sólo *quoad exercitium actus*, sino también *quoad determinationem actus* cuando se trata del fin existencial”<sup>46</sup>.

#### 2.2.2. La causa próxima de la libertad

Los tres ámbitos de dominio que acabamos de considerar exigen la reivindicación de un círculo de actuación propio de la voluntad, que está más allá del plano formal del intelecto. Sí, hace falta, ciertamente —reconoce Fabro—, la presentación del objeto, pero el empuje activo originario es de la voluntad y le pertenece a ella independientemente de dicha presentación<sup>47</sup>. Por consiguiente, si verdaderamente se la quiere pensar como *libertad*, la libertad no debe ser pensada desde el punto de vista de la fuerza de atracción del objeto. La libertad no surge del dominio de la razón sobre la voluntad, como, en cambio, se suele decir, sino exactamente al revés: surge, como principio próximo, de aquella facultad “*quae facit libertatem in iudicando*”<sup>48</sup>. No es, pues, la indiferencia objetiva lo que funda la libertad ni tampoco la mayor o menor fuerza de atracción que ejerce o puede ejercer el objeto: si así fuera bastaría la sola presentación del objeto para forzar la posición o

<sup>45</sup> S. THOMAS AQ., *S. Th.*, II-II<sup>o</sup>, q. 83, a. 3 ad 1<sup>o</sup>; ed. cit., 1897, t. 9, p. 195 b. Nótese que esta afirmación, de plena madurez, no puede entenderse sino desde el enfoque del primado cualitativo de la voluntad, que aparece explícitamente como la potencia más alta del alma: el “*alias*” es decisivo. Para entender la frase de otra manera, habría que forzar la interpretación.

<sup>46</sup> “Com’è che l’intelletto può presentare alla volontà i vantaggi delle ricchezze, della gloria, dei piaceri di questa vita, ecc. se non perché la volontà stessa, per dir così, ha chiuso l’intelletto a destra per aprirlo a sinistra, se non perché essa stessa per suo conto e sotto la sua responsabilità ha scelto anzitutto quel tipo di felicità? Allora la conclusione ci sembra inevitabile: nella sfera morale dell’agire la volontà decide anche sull’oggetto, cioè non solo *quoad exercitium actus*, ma anche *quoad determinationem actus* quando si tratta del fine esistenziale” (“Atto esistenziale...”, p. 132).

<sup>47</sup> Cf. *Riflessioni...*, p. 36.

<sup>48</sup> El estupendo texto del Angélico merece la citación completa: “Potentia qua libere iudicamus non intelligitur illa qua iudicamus simpliciter, quod est rationis, sed *quae FACIT LIBERTATEM in iudicando, quod est VOLUNTATIS*” (*De Ver.*, q. 24, a. 6; ed. cit., t. 22/3, p. 695 b, lin. 108-111). Negritas y versales nuestras.

emisión del acto y la libertad en acto se identificaría con la racionalidad en acto<sup>49</sup> como quieren Spinoza y Hegel. Ciertamente, pues, las cosas mueven a la voluntad por razón de su bondad, pero la mueven sin sustraerle el dominio del acto: es ella la que decide acerca del fin y de los medios. Por eso, más que pensar la libertad en clave de *pondus*, convendría pensarla desde la “capacidad activa de arrojo” que se manifiesta en la voluntad.

Para Fabro no es, entonces, del todo exacto afirmar que “*tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet... totius libertatis radix est in ratione constituta*”<sup>50</sup>, es decir, poner la raíz de la libertad en la razón y reducir la voluntad a la sola función de sujeto de la misma<sup>51</sup>. En realidad, la surgente de la libertad está del lado de la voluntad. El mismo Santo Tomás lo afirma explícitamente al explicar que, cuando se usa la expresión “*liberum de voluntate iudicium, λθ “de” non denotat causam materialem, quasi voluntas sit id de quo est iudicium, sed ORIGINEM LIBERTATIS; quia quod electio sit libera, hoc est ex natura voluntatis*”<sup>52</sup>. Por lo tanto, el origen de la libertad se vincula constitutivamente con la voluntad. Se trata de una cuestión de fondo, y por eso Fabro se siente obligado a integrar las dos fórmulas tomasianas aparentemente contradictorias que acabamos de citar rectificando Santo Tomás con Santo Tomás mismo: “*Totius libertatis radix est in ratione constituta praeter ipsam libertatem*”<sup>53</sup>.

### 2.2.3. Primado objetivo-formal del intelecto y primado subjetivo-real de la voluntad

De todo lo dicho se sigue una manera nueva de valorar la dignidad de ambas facultades. Aún quedando firme el primado psicológico del intelecto, Fabro considera, sin embargo, que dicha prioridad no es suficiente para fundar una superioridad metafísica. En realidad, la superioridad metafísica debe asignarse a la voluntad en cuanto que su objeto es el *bonum*, y, por consiguiente, ella es la facultad del fin y tiene bajo su dominio efectivo todas las demás facultades.

<sup>49</sup>“Se bastasse il contenuto dell’atto a muovere la volontà, il momento volontario dell’atto che consiste nell’aspirazione formale al bene ed il momento libero che consiste nella scelta reale, sia del fine ultimo concreto come dei mezzi, finirebbero per coincidere e la libertà s’identificherebbe con la pura razionalità in atto” (*Riflessioni...*, pp. 45-46).

<sup>50</sup>S. THOMAS AQ., *De Ver.*, q. 24, a. 2; ed. cit., t. 22/3, p. 685 b, lin. 69-70 y 99-100.

<sup>51</sup>“*Radix libertatis est voluntas sicut subiectum: sed sicut causa, est ratio*” (S. THOMAS AQ., *S. Th.*, I-II<sup>o</sup>, q. 17, a. 1 ad 2<sup>um</sup>; ed. cit., t. 6, p. 118 b). Y el texto continúa con plena coherencia: “*Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni*”. Quizás una aplicación precisa de la distinción entre el ejercicio y la especificación del acto pueda ayudar a una comprensión más exacta del texto que, a simple vista, parece una concesión indebida al determinismo racionalista.

Con respecto a esto último, nosotros pensamos que es importante no soslayar el progreso en la terminología, porque ahora se concede que la voluntad es *radix libertatis*, cuando antes se decía que la raíz de toda la libertad (*totius libertatis radix*) era constituida sólo por la razón. Lamentablemente el carácter del presente estudio no nos permite extendernos sobre el particular.

<sup>52</sup>S. THOMAS AQ., *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3 ad 5<sup>um</sup>; ed. cit., p. 598.

<sup>53</sup>“Introduzione”, en S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell’amore*, trad. it. C. Fabro, Milano: Rusconi, 1983, 17. Cf. también el brillante artículo “La libertà in Hegel e S. Tommaso”, *Sacra Dottrina*, 66 (1962), p. 180.

La fórmula conclusiva propuesta por Fabro es doble, a saber, un “primato formale e oggettivo dell’intelletto, ma primato reale e soggettivo (esistenziale) della volontà”<sup>54</sup>. Es interesante notar aquí que en la primera edición del artículo que acabamos de citar, Fabro escribía que el primado de la voluntad era “materiale e soggettivo”<sup>55</sup>: la introducción del “reale” es de importancia capital, porque sugiere una manera de relacionarse con la inteligencia análoga a la manera en que el *esse* se compara a la esencia, y ancla la nueva perspectiva en la línea de la recuperación del *esse* tomasiano<sup>56</sup>. En efecto, mientras que al *esse* corresponde el momento del acto real, a la *essentia* corresponde el momento del contenido formal del *ens* para cuya constitución ambos principios confluyen. Aunque no exactamente del mismo modo, también inteligencia y voluntad concurren y colaboran para la ejecución y constitución del acto libre; y **las dos tienen razón de acto**, de manera análoga a como la *essentia* y el *esse* tienen ambos razón de acto: éste en el orden real, aquélla en el orden formal del contenido. De modo semejante entonces a como el *esse* prima sobre la esencia, la voluntad prima sobre el intelecto, que aún teniendo cierta razón de acto en el orden efectivo se compara a la voluntad de manera potencial análogamente a cómo la esencia se compara al *esse* como su potencia (subjativa) propia.

Este primado subjetivo —¡subjetivo, no “imaginario” o “arbitrario”!— de la voluntad es afirmado explícitamente por Santo Tomás, si bien con otra terminología, en un texto que contesta claramente el pretendido primado metafísico del intelecto sostenido por la escuela. Para el Angélico, la superioridad del intelecto se basa en la **prioridad** del momento objetivo-formal, mientras que la superioridad de la voluntad se expresa en el **dominio** activo-real en la esfera de la constitución existencial de la persona: “Quamvis intellectus sit superior virtus quam voluntas ratione ordinis, quia prior est et a voluntate praesupponitur; tamen voluntas etiam quodammodo superior est, secundum quod imperium habet super omnes animae vires, propter hoc quod ejus objectum est finis; unde convenientissime in ipsa summum libertatis invenitur; liber enim dicitur qui causa sui est”<sup>57</sup>. Obsérvese el “quamvis” que abre el texto y que atenúa notablemente la concesión al primado del intelecto. Véase además la restricción: “ratione ordinis”. Y nótese, por último, la prueba aducida: “quia prior est”. Pero con mayor fuerza aún la superioridad de la voluntad es confesada en un texto que no se encuentra en los manuales: “Suprema [animae] pars habet intellectum et voluntatem, quorum intellectus est *altior* secundum originem, et voluntas secundum perfectionem”<sup>58</sup>. Una afirmación categórica, en la cual el “secundum perfectionem” debe tomarse en sentido estrictísimo, es decir, **en cuanto que la voluntad tiene mayor razón de acto**.

<sup>54</sup> *Riflessioni...*, p. 53. Cf. *ibid.*, p. 26, nota 26.

<sup>55</sup> “Orizzontalità e verticalità...”, p. 353.

<sup>56</sup> “La priorità fondante dell’essere nell’ordine metafisico esige la principalità della volontà nella sfera esistenziale ovvero nella vita dello spirito” (“La libertà in San Bonaventura”, p. 527).

<sup>57</sup> S. THOMAS AQ., *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2 ad 4<sup>um</sup>; ed. cit., p. 650.

<sup>58</sup> S. THOMAS AQ., *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1 ad 1<sup>um</sup>; ed. Mandonnet, t. 1, Paris 1929, p. 34. La negrita es nuestra.

No sería justo, sin embargo, acusar a Fabro de voluntarismo irracionalista porque él mismo reconoce, siguiendo a Santo Tomás, que entre inteligencia y voluntad hay una “*circulatio mutua*” y “una especie de ósmosis trascendental”<sup>59</sup>. Ésta última fórmula, aunque metafórica, expresa brillantemente cómo en la síntesis efectiva del acto libre, por la colaboración y circulación recíprocas se puede decir que el intelecto se enriquece por el influjo de la voluntad haciéndose “inteligencia volente” y la voluntad se enriquece por el influjo del intelecto haciéndose “querer inteligente”.

Pero la síntesis de la acción conjunta no debe llevarnos a olvidar la distinción real de los principios. Precizando todavía los términos, en un artículo posterior Fabro ofrece una fórmula más articulada, que se basa en la distinción de tres planos de consideración, a saber, el formal, el metafísico y el existencial: “1) Formalmente el intelecto funda toda la actividad voluntaria, pero más como “condición” que como causa; es la voluntad la que se mueve a sí misma. 2) Bajo el aspecto metafísico, el bien que es el objeto de la voluntad, y el fin, que es la perfección final, comprende en sí la verdad y las perfecciones de todas las facultades del hombre. 3) Por eso, bajo el aspecto existencial, o sea, del dinamismo de la acción y de la formación de la persona mediante el ejercicio de la libertad, la voluntad tiene el primer puesto no sólo como principio universal activo movente, sino también, y sobre todo, como principio formal moral”<sup>60</sup>.

\* \* \*

Esta primacía eficiente y final, es decir, dinámica, existencial y sobre todo metafísica, legitima la consideración de la voluntad como *facultas personae*: “Es propio de la voluntad mover todas las facultades y al intelecto mismo, y por eso, [es propio de ella] ser la única que pueda decirse *facultas totius personae*”<sup>61</sup>. Y con no menor fuerza, afirma el insigne discípulo de Santo Tomás: “*La volontà è la facoltà totale della persona totale*”<sup>62</sup>.

### 2.3. La voluntad como *facultas totius personae* y la principalidad del Yo operante

Habiendo identificado de esta manera la voluntad, y teniendo en cuenta que es ella la facultad a la que ante todo debe atribuirse, como princi-

<sup>59</sup> “C’è perciò anzitutto una *circulatio scambievole*, quasi una specie di osmosi trascendentale, fra intelletto e volontà per abbracciare insieme tutta la realtà spirituale dell’anima” (*Riflessioni...*, p. 38).

<sup>60</sup> “1) Formalmente l’intelletto fonda tutta l’attività volontaria, ma più come “condizione” che come causa; è la volontà che muove se stessa. 2) Sotto l’aspetto metafisico il bene ch’è oggetto della volontà ed il fine ch’è la perfezione finale comprende in sé il vero e le perfezioni di tutte le facoltà dell’uomo. 3) Perciò sotto l’aspetto esistenziale, ossia del dinamismo dell’azione e della formazione della persona, mediante l’esercizio della libertà, la volontà tiene il primo posto non solo come principio universale attivo movente ma anche, e soprattutto, come principio formale morale” (*Riflessioni...*, p. 69).

<sup>61</sup> “È proprio della volontà muovere tutte le facoltà e lo stesso intelletto e di essere perciò l’unica che possa dirsi *facultas totius personae*” (“Atto esistenziale...”, pp. 135-136).

<sup>62</sup> “La libertà in Hegel e S. Tommaso”, p. 180.

pio instrumental, la elección del fin en concreto, debemos pasar ahora a la consideración existencial del Yo operante, pues en el orden *existencial* de la voluntad, el volente mismo es lo primero.

### 2.3.1. *Realización de la libertad en la elección del fin*

La consideración de la libertad según la oposición de posibilidad y realización es un punto caro a Kierkegaard y que Fabro desarrolla con frecuencia al presentar el pensamiento del filósofo danés. El punto clave es la sutua profunda que liga el momento del acto y el momento del objeto para la realización efectiva de la esencia de la libertad. En efecto, parafraseando un texto de Kierkegaard, Fabro explica: “Yo no soy verdaderamente libre más que cuando estoy “de frente a Dios”. Yo puedo elegirme a mí mismo *en el mundo*, y entonces me pierdo en lo indiferente; puedo elegirme de frente a los demás, y entonces celebro mi orgullo. Solamente cuando mi relación se dirige primero a Dios hay libertad y la determinación del espíritu en cuanto espíritu”<sup>63</sup>.

De manera análoga, entonces, a como para Hegel la conciencia se da la medida a sí misma, Fabro sostiene que el yo operante se establece en su propia cualidad moral y se da la propia medida mediante la elección. Por eso es necesario distinguir entre la libertad radical y la libertad existencial (realizada o no). Es esta segunda libertad la que da la medida del espíritu: “... la libertad es, sobre todo, “posibilidad” de elegir la verdadera elección, de elegir lo que únicamente se “debe” elegir, de elegir el Absoluto y así obtener la libertad de la “segunda vez”, la libertad como acto”<sup>64</sup>.

La auténtica medida de la libertad, es decir, la realización plena de la libertad en la fidelidad a su propia esencia de *libertad*, se alcanza solamente con la elección del Infinito positivo que es el Absoluto como Sumo Bien: “La libertà, ch'è infinita per ogni uomo come possibilità, deve diventare una realtà e diventa infinita nella realtà solo stabilendosi nel rapporto assoluto all'Assoluto”<sup>65</sup>. Pero esta medida no es la consecuencia de un pensamiento, de un silogismo, no es la conclusión de un razonamiento, sino salto: “La *scelta* cioè l'attualità dello spirito non è affare di logica, ma di libertà in cui precisamente si costituisce lo spirito in atto”<sup>66</sup>. Elijiendo al

<sup>63</sup> “Io non sono veramente libero che quando sono “di fronte a Dio”. Io posso scegliere me stesso *nel mondo* e allora mi perdo nell'indifferente; posso scegliermi di fronte agli altri, e allora celebro il mio orgoglio. Soltanto quando il mio rapporto prima va a Dio, c'è libertà e la determinazione dello spirito in quanto spirito” (“L'uomo di fronte a Dio in Søren Kierkegaard”, *Euntes Doctae*, 3 (1949) p. 300). Imposible negar la impronta de la terminología hegeliana en la última frase.

<sup>64</sup> “... la libertà è soprattutto ‘possibilità’ [se trata de la libertad radical] di scegliere la vera scelta, di scegliere ciò che unicamente si ‘deve’ scegliere, di scegliere l'Assoluto e così ottenere la libertà della ‘seconda volta’, la libertà come atto [se trata de la libertad realizada]” (“L'uomo di fronte a Dio...”, p. 301).

<sup>65</sup> “Libertà ed esistenza...”, p. 26. Como contrapartida, la elección de lo finito, si bien posibilitada por la libertad radical, es un salto en el vacío y una no-actuación de la libertad o, mejor dicho, una pérdida de la libertad: “La scelta assoluta del finito è perdita e non attuazione della libertà” (“L'uomo di fronte a Dio...”, p. 303). Kierkegaard concuerda casi ad litteram con el Angélico, para quien “velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum” (*De Ver.*, q. 22, a. 6; ed. cit., t. 22/3, p. 628 b, lin. 162-163).

<sup>66</sup> “L'uomo di fronte a Dio...”, p. 303. Según los distintos aspectos y tipos de elección, se puede hablar de “Yo humano”, “Yo cristológico” y “Yo teológico” (cf. *Riflessioni...*, pp.74-75; 253-254).



Absoluto, el espíritu finito se constituye en acto en libertad. La medida efectiva de la libertad depende de la medida efectiva de la elección actuada: "Por tanto, la actualidad de la libertad nace de la intensidad de la voluntad"<sup>67</sup> y, como observa Santo Tomás en un contexto netamente teológico y existencial: "Quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate"<sup>68</sup>.

### 2.3.2. La "circulación" subjetiva de la libertad

Por la realización de la libertad en acto todas las facultades vienen a beneficiarse de la inclinación de la voluntad, que es la facultad del fin principal. De ahí que el influjo de la voluntad no sea sólo de carácter eficiente —como, en cambio, haría pensar la terminología usada por Santo Tomás en algunos pasajes<sup>69</sup>—, sino además y ante todo, de tipo *formal*, en cuanto que la voluntad opera, si se nos permite la expresión, un *transfert* de la propia inclinación y cualidad, que "colorea" a la inteligencia misma. Observa Fabro: "Questo primato dinamico della volontà non è però di pura efficienza, ma il fine scelto investe tutta la sfera esistenziale ossia "informa", per così dire, l'attività intera del soggetto come persona (...) in una specie di "circulatio libertatis" ch'è una partecipazione dinamica"<sup>70</sup>.

Era el momento exacto para introducir la noción de participación. Y la expresión fabriana se encuentra con otra frase igualmente feliz y no menos profunda del Santo Tomás de juventud, que invoca la noción de participación en clave existencial. Se trata de la virtud de la caridad que es la forma de las virtudes y cuyo sujeto es la voluntad. Para el Angélico, el dinamismo y más aún la perfección de la voluntad debe participarse en las demás potencias y virtudes; y sin esta participación ellas no serían ni virtudes ni meritorias:

Unde non potest esse quod aliquis habitus existens in aliqua potentia animae habeat rationem virtutis (...) nisi secundum hoc quod *in illa potentia participatur aliquid de perfectione voluntatis quam caritas perficit* (...). Et hic est unus modus quo caritas est forma aliarum virtutum. Alii autem duo modi possunt accipi ex hoc quod ipsa est motor et finis, in quantum movens ponit modum suum in instrumento, et ea quae sunt ad finem, dirigitur ex ratione finis. Et ita *MODUS CARITATIS PARTICIPATUR in aliis virtutibus*, in quantum moventur a caritate, et in quantum ordinantur in ipsam sicut in finem<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> "L'attualità pertanto della libertà nasce dall'intensità della volontà" ("Libertà ed esistenza...", p. 26).

<sup>68</sup> S. THOMAS AQ., *In III Sent.*, d. 29, a. 8, q. 3, sed contra 1; ed. Mandonnet-Moos, Paris 1933, p. 945, nr. 106. La mayor de la *ratio* está concedida en la respectiva solución (cf. *ibid.*, p. 948, nr. 126).

<sup>69</sup> Cf. S. TH., I, q. 82, a. 4; ed. cit., t. 5, p. 303 a: "... sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum".

<sup>70</sup> *Riflessioni...*, p. 63.

<sup>71</sup> S. THOMAS AQ., *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 4, sol. 3; ed. cit., p. 889, nr. 175. *Cursivas* nuestras. El "modum suum" es propio de la ed. Mandonnet-Moos; la ed. Parmensis trae "motum suum" (Parm. 1857, t. 7/2, p. 304 a). Este texto es una prueba concreta de la tesis de Fabro, según la cual santo Tomás llega a superar con creces en la reflexión teológica las lagunas que pareciera dejar el uso del vocabulario intelectualista aristotélico en el orden meramente filosófico.

Nótese cómo afirma claramente Santo Tomás que el *modo*, el *estilo* de la caridad, que es una perfección de la voluntad, se participa en las demás virtudes, tanto en razón del dinamismo que impera, como (*et*) por la ordenación que proporciona. Acertadamente explica Fabro que “el bien se trasluce en el intelecto por su unión dinámica con la voluntad en la identidad del yo pensante y volente (a nivel operativo existencial) y en la identidad última del sujeto (a nivel metafísico formal)”. Y aprovechando la ocasión para reafirmar el primado de la voluntad, el Nuestro continúa: “De aquí se ve, es decir, la búsqueda del fundamento lleva a reconocer, que el condicionamiento operado por el intelecto sobre la voluntad parte, en última instancia, de la voluntad misma, es decir, **la voluntad es el fundamento y el principio inmediato del obrar**: ella se mueve, en última instancia, desde el yo, que es el fondo absoluto y, finalmente, desde el alma, que es el principio primero y último: “id quo primo vivimus, sentimus, intelligimus et volumus...” (cf. *De Anima* II, 2, 414 a 12)”<sup>72</sup>.

En la conclusión del pasaje, elegante y profunda, Fabro presenta los distintos “estratos” de la progresión en la constitución dinámica del acto libre: “En esta dialéctica, la progresión es la siguiente: el alma en este espíritu es el “fundus (*Grund*) hominis omnia in eo fundans”, es el “primum actuans”, pero “absconditum”, es decir, el acto primero a nivel metafísico trascendental (como Dios lo es a nivel de trascendencia). Sigue el Yo como primer principio existencial el cual a nivel de conciencia y libertad es el “primum operans seipsum actuans necnon manifestans”. En su [del Yo] ámbito operan el intelecto y la voluntad, el primero como actividad que atestigua la presencia de lo real (...), la segunda como actividad que produce la presencia de lo real según la conveniencia al yo y, por eso, es “primum movens se et alia, causa sui”: en ablativo y nominativo, per se y desde sí, en propio provecho y con la propia energía”<sup>73</sup>.

### 2.3.3. La estructura ontológica de la libertad

Si el alma es, como acabamos de ver, el acto primero (formal) a nivel metafísico trascendental, el yo es el primer principio existencial, que se

<sup>72</sup> “Il bene traluce nell’intelletto per la sua unione dinamica con la volontà nell’identità dell’io pensante e volente (a livello operativo esistenziale) e nell’identità ultima del soggetto (a livello metafisico formale). Di qui si vede, cioè l’indagine del fondamento porta a riconoscere, che il condizionamento operato dall’intelletto sulla volontà parte in ultima istanza dalla volontà stessa, cioè la volontà è il fondamento e il principio immediato dell’agire: essa si muove in ultima istanza dall’io ch’è il fondo assoluto e infine dall’anima ch’è il principio primo ed ultimo: ‘id quo primo vivimus, sentimus, intelligimus et volumus...’ (cf. *De Anima* II, 2, 414 a 12)” (“Atto esistenziale...”, p. 150. La negrita es nuestra).

<sup>73</sup> “In questa dialettica, la progressione è la seguente: l’anima in questo spirito è il ‘fundus (*Grund*) hominis omnia in eo fundans’, è il ‘primum actuans’, ma ‘absconditum’, cioè l’atto primo a livello metafisico trascendental (come Dio lo è a livello di trascendenza). Segue l’Io come primo principio esistenziale il quale a livello di coscienza e libertà è il ‘primum operans seipsum actuans necnon manifestans’. Nel suo ambito operano l’intelletto e la volontà, il primo come attività che attesta la presenza del reale (...), la seconda come attività che produce la presenza del reale secondo la convenienza all’io e perciò è ‘primum movens se et alia, causa sui’: all’ablativo ed al nominativo, per se e da sé, a proprio favore e con la propria energia” (“Atto esistenziale...”, p. 150).

manifiesta operante mediante el uso instrumental de las facultades *ut principia quibus*. Esta consideración del yo como totalidad operante permite a Fabro hablar incluso del *amor de sí* como “fundante trascendental” para la tensión y tendencia al bien en el plano de la voluntad y de la libertad. Tal amor de sí es fundante también para el amor de la ciudad celeste, en la elección que la persona virtuosa hace del último fin que es Dios.

En efecto, añade Fabro, “amar a Dios y hacer del amor de Dios el movente de la propia vida es posible solamente en cuanto que el hombre lleva siempre consigo, es decir, remite a su conciencia la elección de Dios, que ha hecho. Es decir, no sólo en cuanto que se autoreconoce en cada acto de virtud, sino también en cuanto que se *autopone* —al menos con la intención habitual— en la elección de tender a Dios o bien en cuanto que se “subtiende” o sobreentiende como aquél que tiende a Dios (...). Se debe entonces reconocer que, si el *amor sui* es fundante, lo es [también] el yo mismo al doble título de sujeto y objeto, no por una identidad formal, sino por una pertenencia necesaria de procesividad real. Es en esta pertenencia que consiste la estructura trascendental, o sea antropológica —que se podría llamar, mejor, “egológica” (no diría aún “egocéntrica”) de la libertad”<sup>74</sup>.

Con la expresión “estructura egológica de la libertad” Fabro quiere indicar que en la actuación de la elección libre el sujeto es intencionante e intencionado: es cointencionado, sobre todo, en la elección del fin, la cual no sería posible de otra manera. Se trata de una *quasi* reflexión de carácter estructural y no propiamente psicológica ni posterior, y que acompaña constitutivamente a todo acto de elección. Esto equivale a decir que, bajo este punto de vista, “la presencia del yo en el acto mismo de entender (*intelligo quia volo*) es anterior, pero como presencia o pertenencia del yo en el acto de querer como *objeto existencial intrínseco primero del querer*”<sup>75</sup>. De tal manera que, para Fabro, el yo se pone en tensión pero no sólo en cuanto

<sup>74</sup>“È possibile amare Dio e fare dell'amore di Dio il movente della propria vita soltanto in quanto l'uomo porta sempre con sé cioè riporta alla sua coscienza la scelta che ha fatto di Dio. Cioè in quanto non solo in ogni atto di virtù si autoriconosce ma anche in quanto si *autopone* —al meno con l'intenzione abituale— nella scelta di tendere a Dio ovvero in quanto si ‘sottende’ o sottintende come colui che tende a Dio (...). Si deve allora riconoscere che se l'*amor sui* è fondante, lo è l'io stesso al doppio titolo di soggetto ed oggetto non per un'identità formale, ma per una appartenenza necessaria di processività reale. È in quest'appartenenza che consiste la struttura trascendentale ossia antropologica - che si potrebbe meglio dire ‘egologica’ (non direi ancora ‘egocentrica’) della libertà” (“Atto esistenziale...”, p. 135).

<sup>75</sup>“La presenza dell'io nello stesso atto d'intendere (*intelligo quia volo*) è prima ma come presenza o appartenenza dell'io nell'atto di volere come l'*oggetto esistenziale primo intrinseco del volere*” (“Atto esistenziale...”, p. 136). Última cursiva nuestra. En un artículo precedente ya se leía que el Yo “... in tanto è indipendente nella scelta in quanto è assoluto (*absolutus*) e questo significa che il soggetto spirituale non è affatto isolato ma isolante cioè capace di isolare e d'isolarsi per impegnarsi nella scelta che decide del suo essere. Questo significa che l'io nella scelta dell'ultimo fine, sia che scelga il finito oppure l'Infinito, *sceglie se stesso* come primo oggetto di scelta in una coincidenza dialettica di soggetto-oggetto” (“La libertà in San Bonaventura”, p. 531). Esta tesis estaba anunciada ya, bajo el influjo de Kierkegaard, en escritos bastante anteriores, donde se habla de “retorno en sí” y “reduplicación” en la actuación de la libertad: “Essa [la libertad radical] è anzitutto la libertà di ‘voler volere’, è la riflessione sempre zampillante e compiuta dell'io che in tanto attua il suo ‘porsi-fuori’ in quanto esso è un ‘ritorno in sé’ ed una reduplicazione della propria interiorità ed aspirazione costitutiva” (“Libertà ed esistenza...”, pp. 26-27).

que está en el origen del acto de tender sino, y sobre todo, en cuanto que el acto del tender no podría ponerse... en acto si no fuera porque el yo se quiere tendiente y como poniéndose él mismo a sí mismo en tal tensión. Por lo tanto, "el yo está implicado de modo primario en el querer, en cada acto de voluntad, como *objeto inmanente del querer mismo*, porque es propio de la voluntad establecer y realizar la correspondencia entre la natura y condición actual del sujeto y la perfección que él pretende y decide alcanzar (...). En la elección del fin existencial, el yo pasa al primer plano"<sup>76</sup>.

Esta estructura trascendental de carácter egológico, implicada en la naturaleza misma de la libertad, posibilita que la elección pueda cualificar a la persona como tal: "Porque la elección implica el acto de elegirse, o bien, el autoponerse del yo como sujeto, la libertad, o bien, el ejercicio de la elección decide, es decir, constituye la cualidad ontológica del yo mismo"<sup>77</sup>. La observación es de gran importancia y viene a completar lo dicho acerca de la elección del fin último en concreto.

Desde esta perspectiva, y uniendo las precedentes reflexiones, se puede ver ahora cómo es en el acto de elección que se manifiesta la energía autoponente del yo en su carácter de absoluto existencial: "Entonces, al acto de la elección del fin existencial y a la conciencia de la elección en sentido indicativo, podemos llamarlo un "hecho trascendental", o sea, revelador *a posteriori* de una estructura *a priori*, que es la energía ponente del Yo espiritual, o sea, de la conciencia y, en última raíz, del alma humana: y así del Yo en cuanto portador (*Träger*) de la conciencia"<sup>78</sup>.

### 3. La esencia creativa de la libertad creada

Teniendo en cuenta todo lo considerado, estamos en condiciones de presentar la determinación nocional última que Fabro hace de la libertad.

<sup>76</sup> "L'io è coinvolto in modo primario nel volere, in ogni atto di volontà, come oggetto immanente del volere stesso, poiché è proprio della volontà stabilire e realizzare la corrispondenza fra la natura e condizione attuale del soggetto e la perfezione ch'egli intende e decide di raggiungere (...). Nella scelta poi del fine esistenziale l'io passa in primo piano" ("Atto esistenziale...", p. 136).

Este pasaje del Yo al primer plano en el orden existencial es sugerido también por santo Tomás, si bien al pasar y en un contexto inesperado, que es el del diálogo —hoy se diría 'intersubjetividad'— entre las sustancias separadas: "In ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus et supremus" (S. TH., I, q. 107, a. 2; ed. cit., t. 5, p. 490 b). Sin embargo, se trata del aporte explícito del pensamiento moderno y, de modo particular, del idealismo: "L'idealismo, aldilà dell'errore metodologico (il dubbio assoluto) e dell'errore sistematico (identità di essere-pensiero) e dell'errore (un 'errore-mostro') dell'io trascendentale (...) ha il merito di aver fatto dell'io il tramite dialettico nonché il soggetto-oggetto della libertà" ("La libertà in San Bonaventura", p. 528).

<sup>77</sup> "Poiché la scelta implica l'atto di scegliersi ovvero l'autoporsi dell'io come soggetto, la libertà ovvero l'esercizio della scelta decide cioè costituisce la qualità ontologica dell'io stesso" ("Libertà teologica, antropologia ed esistenziale", en *Ragione pratica, libertà, normatività*, a cura de Marcelo Sánchez Sorondo, Roma: PUL-Herder, 1991, p. 16).

<sup>78</sup> "Possiamo allora chiamarlo, l'atto della scelta del fine esistenziale e la consapevolezza della decisione nel senso indicativo, un 'fatto trascendentale' ossia rivelatore *a posteriori* di una struttura *a priori* ch'è l'energia ponente dell'io spirituale cioè della coscienza ed, in ultima radice, dell'anima umana: così dell'io, come portatore (*Träger*) della coscienza" (*Riflessioni...*, p. 148).

### 3.1. El espíritu libre como *causa sui*

El primer elemento a tener en cuenta es el uso de una fórmula aristotélica, por parte de Santo Tomás, que marca un cambio profundo con respecto al significado inicial de la misma. Al inicio de la *Metafísica* el Estagirita habla del que no es siervo sino libre, y el libre es, propiamente aquél por el que se obra: τὸ οὖ ἕνεκα<sup>79</sup>. La fórmula está en ablativo e indica la finalidad que origina la acción.

Santo Tomás, observa Fabro, conoce el significado y uso aristotélico, como se puede ver en el comentario *Ad Romanos*, cuando afirma que el siervo es “qui est causa alterius, sicut ab alio movente motus”. Y aún cuando no todos están de acuerdo en conceder que en ese mismo texto el Angélico traslade la fórmula al nominativo<sup>80</sup>, el uso del nominativo es innegable en otros textos: “Liberum autem est quod sui causa est”<sup>81</sup>.

En este uso nuevo e insólito de la fórmula, Fabro ve un claro indicio de la principalidad del yo operante, llegando a afirmar que esta expresión en nominativo es la “más atrevida que se haya jamás oído en la historia del pensamiento humano”<sup>82</sup>.

Esta fórmula indica para Fabro la principalidad del sujeto y, como principio próximo, la voluntad en cuanto actividad originaria y originante, que, en sentido eficiente, sólo depende de Dios. Y esto hasta tal punto que, explica Fabro, el uso inmediatamente posterior del ablativo vuelve a reforzar la principalidad del sujeto en la emanación del acto:

Servus proprie est qui non est causa sui: liber vero qui est sui causa [aquí se usa el nominativo; sigue ahora el ablativo]. Est ergo differentia inter operationes servi et liberi: quia servus operatur causa alterius; liber autem causa sui operatur, et quantum ad causam finalem operis, et quantum ad causam moventem: nam liber propter se operatur, sicut propter finem, et a se operatur, quia propria voluntate movetur ad opus<sup>83</sup>.

Después de todo lo dicho resulta imposible negar o pretender disminuir la fuerza de este texto. Aquí se designa al sujeto concreto como cointencionado concreto en la búsqueda del fin concreto. Esta principalidad del sujeto se transparenta y actúa mediante la energía ponente de la voluntad: *QUIA propria voluntate...* Por lo tanto, se puede hablar con todo rigor, siguiendo a Fabro, de una “emergencia positiva de la voluntad en la esfera diná-

<sup>79</sup> ARISTÓTELES, *Metaph.*, lib. I, cap. 1, 983 a 31 (ed. Ross).

<sup>80</sup> La frase completa es: “Cum enim liber est qui est causa sui, servus autem qui est causa alterius, sicut ab alio movente motus” (S. THOMAS AQ., *Super Epist. S. Pauli Lect., Ad. Rom.* cap. 1, lect. 1; ed. Parm., 1872, t. 13, p. 4 b).

<sup>81</sup> S. THOMAS AQ., *De Ver.*, q. 24, a. 1; ed. cit., t. 22/3, p. 680 b, lin. 224-225. Un texto posterior: “Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum” (S. TH., I, q. 83, a. 1 ad 3<sup>o</sup>; ed. cit., t. 5, p. 307 b).

<sup>82</sup> “L'uomo singolo come spirito è causa sui al nominativo per S. Tommaso, l'espressione più ardità che mai siasi udità nella storia del pensiero umano” (“Attualità della contestazione tomistica”, *Doctor Communis*, 28 (1974), p. 8).

<sup>83</sup> S. THOMAS AQ., *In Ev. Ioannis Lect.*, cap. 15, lect. 3, 2; ed. Parm., 1858, t. 10, p. 567 b.

mica de la estructuración existencial de la persona en el sentido tomasiano de 'causa sui'<sup>84</sup>.

### 3.2. La libertad como iniciativa profunda de la subjetividad

Pero el texto del Angélico recién citado es importante por otro motivo más. En efecto, es la esencia misma del alma la que se expresa en las facultades. De ahí que Fabro no dude un momento en llegar a sostener que para Santo Tomás la libertad no es sólo una propiedad, sino la esencia misma del espíritu humano.

En efecto, para el Santo Doctor "quandoque intellectus vel ratio sumitur prout includit in se utrumque [el intelecto y la voluntad], et sic dicitur quod voluntas est in ratione, et secundum hoc rationabile includens intellectum et voluntatem dividitur contra irascibile et concupiscibile"<sup>85</sup>. Es decir, cuando se habla de "racional" en la definición de hombre, bajo el término "racional" se encuentra incluida la voluntad. Pero, como se ha visto, para el Angélico la voluntad es la potencia más originaria y la *facultad total de la persona total*, siendo el principio próximo de la libertad: no podría serlo si no transparentase de manera cualificada el rostro escondido del espíritu que es, precisamente, la libertad: "La libertad es la esencia del espíritu humano"<sup>86</sup>. Por eso el fundamento profundo de la libertad de la voluntad es la esencia misma del alma espiritual, común a la inteligencia y a la voluntad<sup>87</sup>.

Habíamos ya observado que para Fabro la libertad es "iniciativa de la subjetividad"<sup>88</sup>. De ahí que la natura profundamente surgiva del espíritu creado, que se manifiesta mediante la actividad originaria de la voluntad, permite hacer coincidir, bajo el aspecto de la novedad que caracteriza a ambas maneras de causalidad, libertad y creación: "Vista desde el ángulo de su actividad, como autodeterminación, la voluntad es la única actividad que procede desde sí misma (...). El concepto de libertad incluye la exigencia de que el acto libre, el ímpetu y empuje del obrar sea una creación absolutamente nueva (...), por consiguiente, **libertad y creación coinciden en su punto cúlmine**"<sup>89</sup>.

<sup>84</sup> "... emergenza positiva della volontà nella sfera dinamica della strutturazione esistenziale della persona nel senso tomasiano di 'causa sui'" (*Riflessioni...*, p. 34).

<sup>85</sup> S. THOMAS AQ., *De Ver.*, q. 22, a. 10, ad 2<sup>am</sup>; ed. cit., t. 22/3, p. 636 b, lin. 35-40.

<sup>86</sup> "La libertà è l'essenza dello spirito umano" ("La libertà in Hegel e S. Tommaso", p. 166).

<sup>87</sup> "La funzione dell'intelletto nell'atto libero è per S. Tommaso di natura oggettiva cioè formale: proprio perché è principio di aspirazione al bene e perché è causa della scelta del fine concreto, la volontà diventa principio "portatore" cioè il soggetto come il principio attivo della libertà stessa. Il "fondamento" ultimo della libertà è la spiritualità dell'anima umana come tale, comune quindi all'intelletto e alla volontà" (*Riflessioni...*, p. 29, nota 32).

<sup>88</sup> "La libertà non è coerenza logica ma iniziativa della soggettività" ("La libertà in Hegel e S. Tommaso", p. 167).

<sup>89</sup> "Vista sotto l'angolo della sua attività, come autodeterminazione, la volontà è l'unica attività che procede da se stessa (...). Il concetto di libertà include l'esigenza che l'atto libero, l'impeto e la pulsione di agire sia una creazione assolutamente nuova (...), di conseguenza, libertà e creazione *al loro acme coincidono*" ("Libertà ed esistenza...", p. 27). Negrita nuestra. Es el texto en que aparece por primera vez de manera explícita la palabra "creación" en el contexto de la determinación de la naturaleza de la libertad.

### 3.3. De la creatividad por participación a la creatividad por esencia

Esta coincidencia de libertad y creatividad lleva a Fabro a sostener que la libertad creada es, en su esencia más profunda, creatividad participada, es decir, *creatividad por participación*.

Tal es, precisamente, la fórmula fabriana de la libertad. Para Fabro, en efecto, la dialéctica de la libertad debe presentarse “en la línea del *anima imago Dei* y, por consiguiente, de la “participación” de la libertad creada en la “creatividad por esencia” que es propia de Dios<sup>90</sup>. No se trata, ciertamente, de una creatividad en sentido absoluto (*per essentiam*), la cual sólo compete a Dios, sino en sentido derivado (*per participationem*) y, más precisamente, en el plano existencial de la constitución del yo: porque el ser precede al pensamiento y el espíritu finito tiene un poder creativo participado, o sea, éste mira al acto y no al objeto en sí mismo, sino en su estructura existencial<sup>91</sup>.

Si, por lo tanto, en cuanto a su término *ad quem*, la creatividad hace referencia al Yo, que es cointencionado en la elección y que se misura según la medida del objeto de la misma, en cuanto a su término *a quo*, la creatividad del espíritu finito debe entenderse como referida a la capacidad surgiva originaria que no depende intrínsecamente de las coordenadas lógico-formales de la situación precedente ni de la presentación intelectual del objeto, es decir, debe entenderse como referida a la capacidad de realizar un inicio *nuevo*: es así como el espíritu emerge sobre la natura<sup>92</sup>. Pero el alma espiritual no es inmediatamente operativa, sino que obra y manifiesta su identidad a través de sus facultades. Esta cualidad diferencial por la cual el espíritu emerge sobre la natura se manifiesta especialmente a través de la voluntad, que, por lo mismo, se convierte en expresión de la participación en la actividad creativa de Dios<sup>93</sup>.

<sup>90</sup> “... deve presentarsi, ci sembra, nella linea dell'anima imago Dei e quindi della 'partecipazione' della libertà creata alla 'creatività per essenza' ch'è propria di Dio” (*Riflessioni...*, p. 82).

<sup>91</sup> “Poiché l'essere precede il pensiero e lo spirito finito ha potere creativo partecipato ossia esso riguarda l'atto e non l'oggetto in sé ma soltanto nella sua struttura esistenziale, la libertà creata è responsabile della sua scelta non semplicemente come evento ma come rapporto al Principio che la fonda nel bene e pone perciò la linea di demarcazione del male” (“Attualità...”, p. 9).

<sup>92</sup> “La via nuova, proclamata dal pensiero moderno e dal medesimo annientata ovvero compressa di volta in volta (...) è l'affermazione della priorità assoluta della libertà in quanto è mediante la libertà che il soggetto spirituale manifesta ed attua la creatività o novità assoluta del proprio agire come spirito, nella quale l'Io si riconosce nella propria originalità rispetto alla natura e nella propria affinità e destinazione da Dio” (“La libertà in San Bonaventura”, p. 525). El recurso a la capacidad creativa para afirmar la emergencia del hombre sobre la natura es una constante: “... in quanto è padrone dei suoi atti cioè è dotato di una propria creatività che è la *libertà*. La libertà, come capacità di disporre da sé delle proprie scelte, è per S. Tommaso possibilità attiva assoluta, che sta agli antipodi sia del contingentismo oggettivo cioè fisico greco sia del contingentismo soggettivo cioè situazionale o storicistico moderno” (“Attualità...”, p. 8).

<sup>93</sup> Esta capacidad se manifiesta particularmente en la *reflexión propia de la voluntad*, que está dotada de un tipo de eficacia distinto a la reflexión del intelecto. Santo Tomás alude también a esta manera de reflexión. Pero para Fabro, mientras no se aferre la originariedad propia de la voluntad, el discurso permanecerá ligado al plano meramente formal: “E la riflessione della volontà? Sarà, per analogia, un *velle velle*, un *velle seipsam velle*, un *velle velle seipsam volentem volutum*... Si tratta però, mi sembra, di espressioni ancora formali, fin quando non si attinge la peculiarità della volontà come partecipazione *dell'attività creativa di Dio come spirito*” (*Riflessioni...*, pp. 69-70). Nótese la progresión de las fórmulas para indicar la reflexión de la voluntad, que parece evocar —salvadas las distancias— la *Tathandlung* de Fichte.

En esta concepción, entonces, de la libertad como inicio absoluto y como cualidad surgiva del espíritu, se alcanza un punto de encuentro entre Santo Tomás y el pensamiento moderno y, por lo tanto, el lugar exacto para un posible diálogo. Y Fabro hace gustoso una referencia decisiva al prólogo de la I-II<sup>a</sup>, que, como se sabe, tiene para Santo Tomás un valor programático:

Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod **ET IPSE est suorum operum principium**, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem<sup>94</sup>.

Es difícil exagerar la importancia de este texto, acertadamente elegido por nuestro autor: "... en cuanto que TAMBIÉN ÉL" es la *surgente*, la *fuerza*, el *principio* de sus obras. Con ese magistral "et", no copulativo sino comparativo, indica magníficamente el Angélico la asimilación y afinidad con Dios en su poder absoluto de principiar, y con el "ipse" pone de relieve la emergencia del sujeto responsable como totalidad operante.

Consideremos más de cerca el "poder de novedad" al que se alude cuando se habla aquí de "creatividad". Esta capacidad absoluta de "principiar" que es propia de la natura divina, es comunicada por Dios a la creatura. Para Santo Tomás, como es sabido, la causalidad divina no anula los principios operativos próximos de las cosas, sino que Dios comunica a la creatura la dignidad de la causalidad<sup>95</sup>. Pero cuanto más cercana a Dios es una natura creada, tanto más expresamente se encuentra en ella esta capacidad activa, que llega a su punto más alto, precisamente, en la libertad de la voluntad, porque la libertad es la realidad más alta de la causalidad y la causalidad más alta de la realidad:

Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus aut directus. Unde quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare (...). Natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde ei determinatam, sicut natura sensibilis,

<sup>94</sup>S. THOMAS AQ., S. Th., I-II<sup>a</sup>, Prologus. La ed. Leon. explica que el "et" es omitido *solamente* por los cod. Vaticanus 735 y 732, y el Palatinus 353. Negrita nuestra.

<sup>95</sup>"Causalitas divinae voluntatis non excludit omnes causas proximas rerum; nec hoc est ex insufficientia voluntatis, sed ex ordine sapientiae ejus quae effectus mediantibus aliis causis providere disposuit, ut sic etiam causandi dignitas creaturis communicaretur" (S. THOMAS AQ., *In 1 Sent.*, d. 45, q. 1, a. 3 ad 4<sup>um</sup>; ed. cit., p. 1038).



sed ultra hoc *habet in potestate ipsam inclinationem* ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari, et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio sed a seipsa<sup>96</sup>.

Fabro usa con agrado este texto juvenil de Santo Tomás, que es un portento de precisión, concisión y profundidad. Aquí es importante notar ante todo, que se trata de la  *semejanza de la dignidad propia de Dios*  en la creatura: por eso se habla de  *divinae dignitatis* . En segundo lugar, hay que notar que esta dignidad se dice en cuanto a la capacidad activa originaria:  *ad divinam dignitatem pertinet ut omnia MOVEAT et INCLINET... ipse a nullo alio motus vel inclinatus...*  Además, debe notarse que la capacidad de dominio crece precisamente en la medida en que crece la cercanía a Dios:  *quanto aliqua natura est Deo vicinior...*  En cuarto término, se trata aquí de la natura espiritual y, específicamente, del espíritu humano, cuya natura est  *Deo vicinissima*  (¡el superlativo es de Santo Tomás!). Por último, y esto es definitivo, se dice que en razón de esta semejanza la natura espiritual tiene en su poder la propia inclinación, la cual no le es determinada por otro, sino por y desde sí misma:  *a seipsa* .

Pero esta capacidad de fundación trascendental es posible gracias a la presencia escondida de Dios en lo más íntimo, es decir, en cuanto que comunica el  *esse*  a la persona, con pertenencia necesaria. Precisamente, es por la posesión necesaria del  *actus essendi* , que se adhiere al espíritu tan inseparablemente como la redondez al círculo, que el sujeto personal se pone e impone en el ser y en el obrar<sup>97</sup>.

En este poner la absolutez del yo en su consistencia ontológica y, así, el fundamento constitutivo de la libertad, el Fabro maduro reencontraba una brillante y original intuición juvenil: "El auténtico fundamento constitutivo de la libertad (...) es dado por la "realidad de absoluto" que compete al sujeto espiritual operante como tal, sea éste infinito o finito: si es infinito, es un "absoluto por esencia"; si es finito, es un "absoluto por participación". Pero también el espíritu finito es verdaderamente absoluto y por eso está en grado de partir la cadena de necesidad y de contingencia de la naturaleza para operar un  *inicio nuevo* "<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> S. THOMAS AQ.,  *De Ver.* , q. 22, a. 4; ed. cit., t. 22/3, p. 620 b, lin. 56-64 y 82-91.

<sup>97</sup> "Pertanto il soggetto spirituale che è l'io individuale o persona, in quanto partecipa ovvero assume in sé direttamente l'esse come actus essendi con appartenenza necessaria, si pone e s'impone come 'persona sussistente' che è in sé libera nell'agire e immortale nell'essere in ascendenza metafisica: è l'ardita concezione tomistica del necessarium ab alio che fa del conoscere nell'apprensione del vero e della libertà nella decisione del bene nell'intero ambito della persona, una sfera a sé di qualità assolute. È il rimando di fondazione originaria dell'indipendenza dell'agire nell'assoluto dell'esse quale atto primo di sussistenza nello spirito creato, librato sulle vicissitudini del tempo, che impegna in assoluto la libertà di fronte a Dio e di fronte a Cristo (Dio entrato nel tempo)" ( *Riflessioni...* , p. 53).

<sup>98</sup> "L'autentico fondamento costitutivo della libertà (...) è dato dalla 'realtà di assoluto' che compete al soggetto spirituale operante come tale, sia esso infinito o finito: se è infinito, è un 'assoluto per essenza', se è finito è un 'assoluto per partecipazione'. Ma anche lo spirito finito è veramente assoluto e perciò in grado di spezzare la catena di necessità e di contingenza della natura per operare un inizio nuovo" ("La struttura dialettica del valore", en  *Fondazione della morale. Atti*

En consecuencia, y de acuerdo con Fabro y Santo Tomás, es necesario afirmar que la presencia activa de la omnipotencia está implicada constitutivamente y de manera cualificada en la fundación de la libertad creada como iniciativa de una subjetividad finita. Precisamente *porque* en la fundación de una autonomía con respecto a sí, la presencia de la omnipotencia está mucho más involucrada, precisamente por ello es que podemos y debemos decir y repetir: *tanto más independiente y tanto más libre es la creatura cuanto más profunda es la presencia del Dios omnipotente en ella*. Cuanto más está implicada, es decir, cuanto más fuerte y actuante se muestra la causalidad divina en su influjo sobre el obrar creatural, exactamente tanto más independiente se vuelve dicho obrar, exactamente tanto más refleja dicho obrar la manera de obrar de la omnipotencia. La presencia del *ipsum esse liberum subsistens* no es nunca absorbente, no es jamás anulante, no es de ninguna manera debilitante, sino que es envolvente, fundante y potenciante: es profundamente liberante. Esta presencia actuante y actuosa alcanza dimensiones aún mayores en la elevación al orden sobrenatural, por la cual la libertad es liberada mediante el *esse gratiæ* a la libertad superior de la participación en la vida íntima de Dios<sup>99</sup>.

Precisamente, por todo lo expuesto, tiene razón el último Fabro cuando vuelve a recurrir a la noción de participación para indicarnos, de alguna manera, la esencia última de la libertad, como *creatividad participada*: el empleo del término “creatividad” indica espléndidamente el aspecto de novedad que es propio de la libertad como tal; la inserción de la noción de participación expresa, a su vez, la pertenencia originaria del acto al sujeto concreto, a la vez que la dependencia profunda y constitutiva con respecto a la omnipotencia creativa de Dios. Para Fabro, entonces, la libertad es *creatividad participada*, es decir, *acto puro de emergencia del yo en la estructura existencial del sujeto como persona*<sup>100</sup>, con lo que, como hemos dicho al inicio, se afirma el acto, el principio próximo de su emanación y el término emanante, cualificado por la elección.

\* \* \*

La introducción de la noción tomista de participación para la determinación nocional de la libertad creada como *creatividad participada*, significa que la única manera de alcanzar una auténtica fundación de la liber-

---

del V Convegno di Studi Filosofici Cristiani (Gallarate 1949), Padova, 1950; p. 338). El texto sigue hermosamente: “La libertà è perciò quel principio per via del quale in natura qualcosa c'è (o non c'è) che altrimenti non ci sarebbe (o ci sarebbe), malgrado il convergere o il divergere di tutta la natura. E la libertà, anche se finita, è quel fattore costitutivo della realtà del valore che Iddio stesso, una volta che l'abbia creata, deve rispettare e che non può supplire o sostituire”.

<sup>99</sup> La libertad, para Fabro, “nella vita della grazia viene liberata ad una libertà superiore cioè alla partecipazione propria della vita divina” (*Riflessioni...*, p. 82). Cf. M. SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina según santo Tomás de Aquino*, (Bibliotheca salmanticensis, *Estudios* 28), Salamanca, 1979, pp. 209-228.

<sup>100</sup> “Creatività partecipata: atto puro di emergenza dell'io nella struttura esistenziale del soggetto come persona” (*Riflessioni...*, p. 9).

tad que deje la libertad intacta, que la deje "libre", que la haga ser *libertad* es, precisamente, la fundación de la libertad creada en la libertad increada, de la libertad "finita" en la libertad infinita, del absoluto existencial en el absoluto real, del absoluto por participación en el absoluto por esencia. Con lo cual queda también afirmado que la libertad no tiene otro fundamento que ella misma. Sólo la omnipotencia está en condiciones de fundar la libertad de un ente finito. Sólo la libertad *per essentiam* puede fundar la libertad *per participationem*, primero en el orden ontológico como libertad radical, después en el orden existencial, como libertad realizada mediante la elección del Absoluto en el tiempo, que prepara la realización plena en la fruición del Bien Supremo en la eternidad.





MONS. MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

*Canciller de la Pontificia Academia de las Ciencias  
Ciudad del Vaticano*

## De la libertad al ser en Cornelio Fabro

*Universidad Católica Argentina, 30 de mayo de 2006\**

*"Sicut autem ens est primum quod cadit in  
apprehensione simpliciter, ita bonum est pri-  
mum quod cadit in apprehensione practicae  
rationis, quae ordinatur ad opus"*

*(SANTO TOMÁS, S. Th., I, 94, 2).*

Me siento muy honrado de participar en esta Jornada de Homenaje y agradezco vivamente la confianza que me han concedido tanto los organizadores como el Rector de la Universidad. Frente a tantos colegas ilustres que conocieron al Padre Fabro mejor que yo, no puedo menos de sentir cierta turbación. Nunca realicé un estudio científico sobre el Padre Fabro, por lo menos con los métodos rigurosos que él sugería para conocer un autor: fichaje de datos, cronología de publicaciones y creatividad referida a las fuentes. Por otra parte, existen algunas obras inéditas de Fabro. En consecuencia, pienso que es necesario disponer de tiempo para asimilar un pensamiento que no resulta nada fácil de comprender en un primer contacto. Sin embargo, aquí deseo testimoniar mi agradecimiento por todo aquello que nos ha enseñado con su propuesta filosófica. Conozco a Fabro más por empatía, simpatía, amistad y admiración, como un discípulo puede tener ante un maestro<sup>1</sup>. Para mí, Fabro es como los verdaderos filósofos —como Santo Tomás su principal maestro— quienes tienen un pensamiento fértil, flexible, vivo y dinámico porque en diálogo con su tiempo logran plasmar aquella fusión de horizontes especulativos que caracteriza a la creatividad filosófica.

Ante todo, desearía efectuar dos observaciones preliminares relativas a la propuesta filosófica del Padre Fabro. La primera consiste en que dicha propuesta no tiene ni procura tener un 'sistema'. Fabro está justamente convencido, siguiendo a Kierkegaard, que toda clasificación de lo real en función de una idea, o bien de un sistema de ideas, tiende a identificar sin rezagos verdad y libertad, fenómeno y noúmeno, y más exactamente

---

\* Esta conferencia había sido originalmente prevista para el día 26 de mayo como las demás.

<sup>1</sup> Cf. ARISTÓTELES, *De sophist. elench.*, I, 2, 165 b 3.

esencia y ser de modo que hace desaparecer todo espejismo de verdad y toda esperanza de libertad. Sin embargo, la filosofía de Cornelio Fabro contiene dos novedades especulativas. Una se refiere al tema del ser, la otra al tema de la libertad. Ambas mantienen una relación inescindible entre sí, tanto desde el punto de vista estático-entitativo como dinámico-operativo. Más aún, podemos decir que una conduce a la otra de modo casi circular. Por consiguiente, podemos recorrer el camino del ser hacia la libertad o de la libertad hacia el ser, como se diga.

La segunda observación preliminar es que la filosofía tomista de Cornelio Fabro no puede entenderse sin una recepción y asimilación crítica de las circunstancias que él considera como las instancias principales del pensamiento de los filósofos modernos. Deseo manifestar que la lectura que hace Fabro de Santo Tomás tiene en cuenta lo que él considera como las exigencias principales de la filosofía moderna y, en particular, de ciertos autores de dicha Filosofía. Por ende, es un Fabro que apunta a la cultura de nuestro tiempo y marca sus movimientos pero, sobre todo, que busca la inspiración originaria de las fuentes del pensamiento griego, moderno y contemporáneo para un trabajo continuo de reinterpretación, de reescritura y de reapropiación a fin de activar aquel potencial de sentido que reprimió el mismo proceso de sistematización y de escolarización. En este sentido resulta significativo, por ejemplo, que su obra *Introducción a Santo Tomás* se subtitule *La metafísica tomista y el pensamiento moderno*. A los efectos de apoyar esta clave hermenéutica, cabe citar el siguiente texto de Fabro: "la originalidad de la participación tomista puede enriquecerse y explicitarse con las sugerencias más audaces del pensamiento moderno, realizando bien en profundidad aquella inmanencia que queda bloqueada por el *cogito-volo* ya que expulsa el primer fundamento del acto trascendental de *esse ipsum*"<sup>2</sup>.

Sin esta recepción y asunción de los filósofos modernos en los estudios de Santo Tomás, no se puede comprender ni la interpretación del tomismo del pensador de Flumignano ni el pensamiento del mismo Fabro. Cabe mencionar también el siguiente texto de Fabro: "Puedo y debo decir que mi encuentro con Kierkegaard fue decisivo aunque no menor que el que tuve con Santo Tomás, Kant, Hegel, Marx..., ya sea para aferrar la unidad subterránea del pensamiento filosófico en las diversas épocas de la cultura, ya para buscar desde adentro la raíz o las raíces de su polimorfismo, de su elevarse y rebajarse... en los diversos siglos. Y como la metafísica de Tomás me liberó para siempre de los formalismos y de las vacuidades de las controversias escolásticas, así el existencialismo cristiano de Kierkegaard me liberó del complejo de inferioridad frente al pensamiento o, con mayor exactitud, ante la barahúnda de los sistemas a flujo continuo de la filosofía moderna y contemporánea, revelándome su trasfondo antihumano antes que anticristiano"<sup>3</sup>. Por ese motivo se puede decir

<sup>2</sup> *Essere e libertà*, Perugia: Estudios en Honor de C. Fabro, 1985, p. 42.

<sup>3</sup> C. FABRO, *Essere e libertà*, p. 64.

que Fabro es tomista y no es tomista. Por cierto, no es neo-tomista de escuela, si bien aprendió el tomismo de los Padres Dominicanos en la prestigiosa Pontificia Università San Tommaso (Angelicum) de Roma. Pero con relación a Santo Tomás, podemos decir que Fabro hace una lectura de los textos que él considera principales dentro de la obra del Angélico que no siempre coincide con todos los textos del Doctor Angélico. Quizás se podría decir que Fabro es un tomista post-kantiano, post-hegeliano, post-kierkegaardiano. O se podría decir al revés: que es un kierkegaardiano tomista. Pero es necesario probar estas afirmaciones.

### Del ser (*actus essendi*) a la libertad

La incesante, casi increíble, actividad filosófica de Fabro se expresó desde la posguerra hasta su muerte en la propuesta al lector italiano de la obra de Sören Kierkegaard, visto este último no ya en términos de teoría abstracta de la posibilidad (como pretende desde hace muchos años el Renacimiento de Kierkegaard, incluso italiano con Abagnano) sino como gran pensador cristiano. Traducciones, introducciones, ensayos interpretativos se sucedieron incesantemente durante más de sesenta años y aportaron una renovación auténtica de la imagen de Kierkegaard. Esta atención al existencialismo kierkegaardiano de lo 'Singular' tuvo un peso decisivo al fortalecer a Fabro en su lectura de Santo Tomás en términos de filósofo de la participación, en esencia ligada a la noción del ser como *actus essendi*.

En este punto, el interlocutor privilegiado, sobre todo a partir de los primeros veinte años posteriores a la guerra, fue Martin Heidegger, por su denuncia cada vez más insistente sobre el abandono, por parte del pensamiento occidental, de la vía regia del ser (*Sein*) a favor del burdo ente-existente (*Seiende*)<sup>4</sup>. Pero Fabro no deja de intentar una recuperación incluso de Hegel, a propósito del tema del inicio del filosofar (y, en conexión, del *Seyn* como comienzo del filosofar)<sup>5</sup>. Para Fabro: "el verdadero punto de partida del filosofar debe reconocerse en la presencia del ser como acto, el cual está más acá de toda dicotomía, de todo análisis o síntesis, de toda distinción entre inmediato y mediato, entre esencia y existencia, entre sujeto y objeto, y así sucesivamente. El desarrollo del discurso metafísico se cumple como un retorno al inicio, como una reconversión al punto de partida (del ser al ser), siendo el movimiento del espíritu (como apertura al ser) una 'ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ', según la feliz expresión de Aristóteles, un incremento *en y por sí mismo*, donde el 'ἔσχατος' también es 'πρότον' y viceversa".

"Es solamente reconociendo la absoluta originalidad y omnipresencia-

<sup>4</sup> "El estímulo inmediato de la presente investigación proviene de la denuncia cada vez más insistente de M. Heidegger a partir de 1927 sobre el abandono, por parte del pensamiento occidental, de la vía regia del ser (*Sein*) a favor del burdo ente-existente (*Seiende*)" (C. FABRO, "L'emergenza dello Esse tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo, en L'atto aristotelico e le sue interpretazioni", a cargo de Marcelo Sánchez Sorondo, Roma, 1990, p. 149).

<sup>5</sup> Quizás el primero en indicar esta recuperación hegeliana en el pensamiento de Fabro sea Adriano Bausola. Cf. respecto de A. BAUSOLA, "Neoscolastica e spiritualismo", en AA. VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari, 1985, pp. 302 y ss.

lidad del ser, y en consecuencia la derivación de toda distinción del ser mismo, que el proceso de adquisición metafísica puede presentarse, en debida forma, como un movimiento en cierto modo circular: siendo originario el *esse* como acto (continente inagotable, acto de presencia del ente), y no como contenido entre contenidos o como objeto determinado, configurándose (diversamente según las escuelas históricas de metafísica) como esencia o existencia (*esse essentiae* o *esse existentiae*). En la Edad Moderna, fue mérito de Hegel haber demostrado el carácter ficticio, en el plano del ser, de la oposición de tipo inmediato-mediativo (el ser primero y por encima de toda alternativa)<sup>26</sup>.

En este sentido, para Fabro, “Hegel es el primer moderno, dejando de lado los reclamos ontológico-teológicos del agustino Malebranche, respecto de escuchar la instancia teórica de un comienzo resolutorio”. Como Santo Tomás, para Fabro “Hegel marca el inicio del filosofar con el problema del ser y en la magistral pequeña *Einleitung* a la *Fenomenología* rebate enérgicamente como contrasentido el principio kantiano de la ‘crítica del conocer’ como prolegómeno a la metafísica”<sup>27</sup>.

Por ese motivo “la posición hegeliana del ‘pasaje’ del ‘ser vacío’ (*leeres Sein*) al ser completo (*erfülltes Sein*) de la conclusión de la *Ciencia de la Lógica* muestra profundas analogías con la concepción tomista del *esse*, *perfectio omnium perfectionum*, que Hegel no conoció y se encuentra sólo a distancia con la tensión *Seiendes-Sein* de Heidegger”<sup>28</sup>.

El ser de Tomás, que es el *actus essendi*, —agrega Fabro—, no es la esencia, la *Gegenständlichkeit*, la *Objektivität* contra la cual polemiza Heidegger. Fabro reconoce a Heidegger el gran mérito de haber propuesto exactamente en el mundo contemporáneo el problema de la verdad del ser del ente: en realidad, para Heidegger, se trata de “alcanzar al ser mismo (*Sein selbst*) en su ‘presencia’ (*Anwesenheit*), no ya entonces en forma de un ‘componer’ o de juzgar, sino de un ‘darse’, de un revelarse y manifestarse originario. (...) Téngase presente que no se trata de negar la *essentia* a favor del irracionalismo, ni de exorcizar la metafísica, (...), sino más bien de reconducir la *essentia* a su derivación originaria del ser y la metafísica a su fundamento genuino que es, justamente, la apertura del ente sobre el ser. Si, no obstante, más que ‘más allá’ de la metafísica y teología cristiana y de toda teología y filosofía hasta ahora históricamente surge el pensamiento de Heidegger, parece más bien ubicado “más acá” de cualquier filosofía y

<sup>26</sup> C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Brescia, 1957, pp. 401-420. Un texto paralelo de Fabro reconoce a Heidegger: “el mérito de haber recuperado en el pensamiento contemporáneo el significado del problema del ser, de haber entonces aclarado de modo radical la pertenencia esencial del ser a la verdad y de la verdad al ser en cuanto el hombre mismo, no como ente cualquiera (...) sino precisamente en cuanto hombre está ordenado al ser. Su característica como esencia pensante consiste en estar abierto al ser, de estar colocado delante de éste, de permanecer referido al ser” (“Dall'Ente di Aristotele all'‘esse’ di S. Tommaso”, en *Mélanges offerts à E. Gilson*, Toronto-Paris, 1959; ahora en *Tomismo e pensiero moderno*, Roma, 1969, p. 81).

<sup>27</sup> *Essere e libertà*, p. 35.

<sup>28</sup> *Dall'essere all'esistente*, p. 39.

<sup>29</sup> C. FABRO, “L'emergenza dello *Esse* tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo”, en *L'atto aristotelico e le sue interpretazioni*, p. 175.



teología, para experimentar aquella apertura y presencia del ser que sea una teofanía de pura experiencia y recoja en el estado incipiente a aquel ser mismo dentro del cual aparece el 'Dios' como la presencia concreta de lo Absoluto en el 'todo'; todo lo cual sucede, principalmente, debido al goce inadecuado de aquella indicación del ser como 'energeia' que en el inicio mancomuna a Aristóteles, Santo Tomás y Heidegger<sup>10</sup>.

Y quizás aquí la posición teórica de Fabro adquiere su peso especulativo definitivo. Equívoca e implicante la disolución del mismo *ens* es la posición escotista (y, antes, de Enrique de Gand y, con mayor amplitud, del avicemismo escolástico y del neotomismo), por la cual el momento decisivo es aquél del tránsito del ser posible (*esse essentiae*) a la esencia en acto, sostenida en acto por la causalidad divina (y el reducir la *potentia* sólo *ante actum*, y no también *cum actu*). Por ende, la prioridad de lo posible sobre lo real, de la esencia sobre la existencia, del pensamiento sobre el ser<sup>11</sup>. Queda claro que desde esta perspectiva no podía no conseguir el olvido del *esse* del ente denunciada por Heidegger; si la esencia posible realizándose deja de ser potencialidad, ya no se ve más la distinción entre el acto y la potencia. En la concepción de S. Tomás, en cambio, poniéndose el *ens* a modo de "sínolon de esencia real como potencia y de *esse* como acto de la potencia misma, la esencia realizada permanece aún como potencia y por lo tanto (...) *potentia cum actu* de modo que el *esse* es acto puro, el acto que es siempre y solamente acto, que funda la actualidad de la criatura como *esse* participado y define la esencia misma de Dios como *esse per essentiam*"<sup>12</sup>. En consecuencia, para Fabro, la distinción radical del *esse*, aquélla que Heidegger denomina con Escoto la "distinción ontológica", no es la distinción entre posibilidad y realidad, sino aquélla entre *essentia* y *esse* como potencia y acto.

El punto central es el concepto aristotélico de 'ἐνέργεια': tanto Heidegger como S. Tomás resistieron la tentación formalista, pero con dirección opuesta. Heidegger deplora que la 'ἐνέργεια' se haya traducido por *actualitas*<sup>13</sup>. Para dicho pensador, el único significado del ser en su posición originaria de ἐνέργεια es aquél de 'presencia', de algo que 'está presente' en la conciencia, y el *Dasein* o la realidad en acto del hombre es encontrarse en esa presencia a merced del ser.

En la concepción tomista, y sólo en ella, "el *esse* tanto infinito como finito siempre es acto y solamente acto: el Infinito es el *esse* por esencia, lo finito es y tiene el *esse* por participación". Así el ser tomista no es ni el sujeto ni el objeto sino el verdadero acto metafísico trascendental que posibilita a ambos. En este sentido, para Fabro, "el *esse* tomístico es al mismo tiempo el efecto y el vínculo propio de la creación como acto divino de producción a partir de la nada"<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Cf. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, pp. 418-420.

<sup>11</sup> Cf. C. FABRO, "L'emergenza dello Esse tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo", en *L'atto aristotelico e le sue interpretazioni*, a cargo de M. Sánchez S., Roma 1990, p. 151.

<sup>12</sup> C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, p. 420 y ss., p. 392; p. 418 y ss.

<sup>13</sup> Cf. M. HEIDEGGER, "Der Spruch des Anaximander", en *Holzwege*, p. 342.

<sup>14</sup> C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, p. 416.

Pero la táctica de S. Tomás, que sigue en la primera determinación del ente a Aristóteles, es muy sabia, metafísica y existencial al mismo tiempo: metafísica porque acoge al ente en su fundamento (que es  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  y acto al mismo tiempo) y en su conjunto existencial porque lo aprehende, con el análisis del devenir, con la expansión de la vida del espíritu, en los dos momentos de potencia y de acto. Quizás también por ello Hegel consideró al *De anima* como la obra maestra de Aristóteles<sup>15</sup>.

Y es en S. Tomás, entonces, donde el ente se presenta verdaderamente como consta: ambivalente, es decir dialéctico, resultante de ser y de esencia, de potencia y de acto, o de no-ser respecto del ser. En este punto, Fabro observa una correspondencia en la concepción de las relaciones entre *esencia* y *existencia*, entre Hegel y S. Tomás. “Incluso para Hegel — dice Fabro— la esencia (*Wessen*) representa el momento de la ‘negatividad’ que es intermedio entre el *Sein* inicial (*Dasein*) y el *Sein* mediato (*Existens*): la esencia debe aparecer ‘y así su ser es un continuo disiparse, en cuanto lo que aparece muestra lo que es esencial, y esto es en su aparición’<sup>16</sup>. Para Santo Tomás (a diferencia de toda la tradición patristica y escolástica, antes y después de él) la esencia se denomina potencia y está en potencia respecto del *esse participatum* que es el acto primero metafísico derivado de Dios, que es el *esse per essentiam*. Así la criatura, o sea, lo finito dado que se funda en la esencia que por sí misma es *non-ens* respecto del *esse*, tiene en sí el *nihil*, está fundada en el *nihil* y de por sí tiende al *nihil* pero no es un *nihil*”<sup>17</sup>. Se trata de que Santo Tomás no interpretó como Hegel el acto y la potencia aristotélica dentro de la identidad del ser y del conocer o, de cualquier modo, de la sustancia o sujeto único espinoziano, sino que los elevó a la metafísica de la participación. Así en el puesto de lo finito hegeliano, que es no-ser o los momentos de la sustancia o del devenir del sujeto, puso al ente participado como síntesis de *essentia* y de *esse*. “El Infinito tomista es *esse* puro, *Sein selbst*, actualidad perfecta. Lo finito no es mero fenómeno y momento del Infinito sino ente que participa al *esse* donde la distinción radical de lo finito a partir del Infinito es la dependencia total misma según aquella que es la pertenencia del ser como acto primero metafísico”<sup>18</sup>. Luego, la diferencia entre los dos pensadores radica en la orientación opuesta de fondo, o sea, del fundamento (*Gund*).

Si bien este no es el lugar para ahondar en la comparación de estos dos exponentes máximos del pensamiento occidental, baste ahora observar que ellos convergen en la necesidad de plantear el Absoluto metafísico,

<sup>15</sup> Cf. C. FABRO, “L’emergenza dello Esse tomistico sull’atto aristotelico: breve prologo”, en *L’atto aristotelico e le sue interpretazioni*, p. 153. Para Hegel, *Enz.* § 378.

<sup>16</sup> G. W. F. HEGEL, *Wiss. d. Logik*, Leipzig 1934, p. 3.

<sup>17</sup> C. FABRO, *Dall’essere all’esistente*, p. 41. El texto más profundo de Santo Tomás en este sentido se lee en el *De substantiis separatis*, c. 8: “Si igitur per hoc quod dico ‘non ens’ removeatur solum esse in actu, ipsa forma secundum se considerata, est non ens, sed esse participans. Si autem ‘non ens’ removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam, per aliquid participat esse; sic materia est non ens, forma vero subsistens non est non ens, sed est actus, quae est forma participativa ultimi actus, qui est esse” (ed. De Maria, III, p. 234).

<sup>18</sup> C. FABRO, *Dall’essere all’esistente*, p. 51.

pero (sobre todo en este sentido) son divergentes al extremo opuesto en cuanto Hegel concibe lo real y la Verdad absoluta como pensamiento, o sea pensamiento absoluto retomando, en clave de inmanencia y en la unicidad de la sustancia espinoziana, el "pensamiento del pensamiento" de Aristóteles, mientras que para S. Tomás Dios es el *esse per essentiam*, que es el Principio y la causa transcendente de toda realidad finita tanto material como espiritual, sea tanto de la esencia como del *esse* participado<sup>19</sup>.

Con esta propuesta de fondo, Fabro logra una posición original y convincente a favor de la primacía de la metafísica sobre la gnoseología, del ser como *prius* respecto del conocer, que venía mancomunando (ya desde hace varios años) numerosos neoescolásticos, sin encontrar la clave que encontró Fabro respecto de otros que, viceversa, habían reconocido en el problema del conocer el punto de partida inevitable del filosofar. Sin embargo, con esta recuperación crítica de Hegel, Fabro pone sobre su mismo terreno a quien, en la segunda posguerra, aparecía como el filósofo especulativo más ilustre —Heidegger— mostrando que la metafísica no se reduce sólo al tipo racionalista o barroco de la modernidad tanto extraescolástica como escolástica. De este modo Fabro indica desarrolladas en Santo Tomás propiamente aquellas instancias, cuya presunta irrealización hacía declarar sólo 'abierto' pero, por tanto, no seguido el camino de la metafísica. En realidad, las condiciones planteadas por Heidegger al problema metafísico (en especial, aquélla de no alterar el dato del ser como energía), para Fabro se satisfacen de hecho sólo en Santo Tomás. Por ese motivo, aún admitiendo la validez de la crítica drástica de Heidegger al pensamiento occidental, y en particular a la metafísica, Fabro sostiene que a dicha crítica sólo resiste —y ella solamente— la metafísica del acto de ser (*actus essendi*) de Santo Tomás que Heidegger, en su juventud extraviado por la Escolástica suareziana y el irracionalismo protestante, demuestra desconocer de modo más claro<sup>20</sup>.

La mencionada rehabilitación crítica de la instancia del ser como acto, por otra parte, hace ver a Fabro la determinación de la esencia metafísica del principio moderno de inmanencia como 'ateísmo radical'. En una importante y doctísima *Introducción al ateísmo moderno*, Fabro indica que el pensamiento moderno es ateo, porque todo deriva, si bien con diversas modulaciones y acentuaciones, de la afirmación de principio, enunciada por Descartes, "es la subjetividad humana trascendental, el acto del *cogito* en cuanto emana del sujeto, la que brinda estructura y actualidad al objeto en la relación de fundamento y de aquello que es fundado"<sup>21</sup>. Así el itinerario recorrido por la metafísica moderna tiene una sola dirección: reducir toda la realidad a la inmanencia del sujeto autoconsciente, que nosotros podemos experimentar, es decir el ser humano. Fabro sintetiza su inter-

<sup>19</sup> Cf. C. FABRO, *Le prove dell'esistenza di Dio*, Brescia 1989, p. 33. Para un análisis más articulado, nos permitimos referir a nuestro ensayo *Aristóteles y Hegel*, Buenos Aires: Herder, 1989.

<sup>20</sup> Cf. C. FABRO, "L'emergenza dello Esse tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo", en *L'atto aristotelico e le sue interpretazioni*, p. 155.

<sup>21</sup> C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, 1964 (2a edición, corregida y aumentada, 2 vol., Roma 1969).

pretación en el siguiente silogismo: “El principio de inmanencia es virtualmente ateo; ahora bien, toda la metafísica moderna se abre y cierra en el principio de inmanencia; por lo tanto, esta última es virtualmente atea”<sup>22</sup>.

El ateísmo antiguo y aquél del Renacimiento apuntaban a la realidad del mal o al materialismo; en cambio el moderno es la consecuencia lógica (si bien no siempre desarrollada explícitamente con coherencia) del principio de inmanencia referido al sujeto, propia de la reducción del ser al ser percibido, a la modificación del sujeto percibiente. Para Fabro, los esfuerzos de Descartes, Malebranche y Leibniz, de sustraerse a las consecuencias ateas del *cogito* no tuvieron éxito, a pesar de sus afirmaciones en contrario. La consecuencia lógica del *cogito* es en realidad el inmanentismo idealista, constitutivamente ateo, y el nihilismo de nuestros días que ataca por otra vía pero con el mismo diagnóstico el Papa Benedicto XVI.

Tampoco vale oponer la existencia de ateísmos con apariencia de matriz materialista o sociológica como aquéllos de Feuerbach o de Karl Marx. Fabro, con agudas y —como siempre— doctísimas anotaciones, destaca cómo en Feuerbach el tema de la relatividad del ser frente a la conciencia sensible se encuentra en la base, con el consiguiente ‘antropologismo’, del ateísmo así como sucede en Marx con la referencia del ser a la praxis, a la actividad sensible<sup>23</sup>. Remitiéndose a los motivos de la historiografía marxista, Fabro además destaca cómo el dualismo cartesiano entre las dos *res* abandonando la materia al puro mecanicismo condujo a la sucesiva reducción de todo el ser objetivo en términos naturalistas y luego inclusive al ateísmo.

En la segunda edición de la obra, esta interpretación del pensamiento moderno se contrapone luego con dura polémica a aquéllas propuestas por otros neoescolásticos acusados de adoptar puntos de vista de compromiso con el pensamiento moderno, ya que confundían los trascendentales tomista con el principio del trascendental kantiano o idealista (K. Rahner, J. Maréchal) o bien se ilusionaban con poder aprovechar el mismo idealismo para reabrir el realismo y después la trascendencia (Bontadini)<sup>24</sup>.

Fabro iniciaba en aquellos años posconciliares una suerte de fuerte llamado a la conciencia católica contra todo tipo de concesión y de compromiso que golpeaba paulatinamente a la ‘teología progresista’ y a Rahner en particular acusados de ceder al antropologismo moderno; incluso Bontadini junto con su alumno Emanuele Severino. La ocasión de esta última polémica se produjo a raíz de la gran querrela sobre el ser y el devenir. Por consiguiente, se trata de retomar la metafísica, de liberarse de ‘sistemas’ filosóficos puramente lógicos y fenomenológicos que han llevado al olvido del ser, no con un ‘retorno a Parménides’ que ignore el verdadero progreso de la especulación ocurrido durante siglos o que represente una defensa sustancial de la esencia de la ‘filosofía moderna’ (des-

<sup>22</sup> C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, pp. 921-945; 964-982.

<sup>23</sup> C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, pp. 751-775.

<sup>24</sup> C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, p. 87. El autor desarrolló con ulterioridad el argumento en las dos direcciones indicadas en: *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milán, 1974 y *L'alienazione dell'occidente*, Génova, 1981.

cargando solamente sobre sus aplicaciones todos sus 'errores'), antes bien con una reanudación de la problemática parmenídea que tenga en cuenta todas sus hermenéuticas verdaderas. Por lo tanto, se trata de asumir la participación de Platón, el doble plexo aristotélico de acto-potencia y de sustancia-accidente, el *actus essendi* de Tomás, la problemática del comienzo y de la dialéctica cualitativa de Hegel, el yo teológico y cristológico de Kierkegaard que asume la instancia kantiana del yo trascendental y todas las demás instancias verdaderas del pensamiento occidental.

El *ens* es entonces para Fabro el semantema de lo real en cuanto el mismo tiempo incluye la esencia (*id quod*) e indica el *esse* como primer acto emergente que confiere realidad, sea a la esencia cuando es puesta en acto, sea a las diversas operaciones y actividades cuando pasan al acto. La primera puesta en acto del ente, entonces, es el tránsito del ente desde la nada hasta el ser: que no es propiamente un "pasaje" ni un movimiento físico sino la constitución primaria del ente que emerge sobre la nada gracias al acto de ser participado: "Ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio" (*S. Th.*, I, q. 44, a. 1 ad 1)<sup>25</sup>. De allí la fórmula completa de la creación como participación (pasiva en la criatura y activa en Dios): "Necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum ignitum ab igne... [sed] Deus est ipsum esse per se subsistens... [at] esse subsistens non potest esse nisi unum. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse sed participant esse. Necesse est igitur omnia diversificantur secundum diversam participationem essendi [...], causari ab uno primo ente quod perfectissime est" (*S. Th.*, I, q. 44, a. 1). Esta nueva clave de la interpretación de Fabro y, en un análisis último, de su filosofía tuvo su origen en una tesis doctoral sobre el principio de causalidad, premiada por la Pontificia Academia de Santo Tomás en 1934. En ella y de modo más preciso en el artículo "La defensa crítica del principio de causa" (*Revista de Filosofía Neoescolástica*, Milán, 1936), donde se resumen las conclusiones del trabajo, Fabro demuestra cómo, entre las diversas fórmulas propuestas para obviar las instancias críticas humeano-kantianas, que venían presentándose desde algunos años atrás, la más adecuada, según la letra y el espíritu de Santo Tomás, es aquella enunciada en función de la noción de participación justo en el texto de la *Summa Theologica* que citamos con anterioridad. Muchos de sus amigos recordarán —como recuerdo yo— cuando Fabro relataba la inspiración de aquella noche del 34, una especie de fulguración especulativa, que le hizo romper el texto ya escrito siguiendo el modo tradicional precisamente por haber encontrado la nueva vía de la participación y del ser<sup>26</sup>. Cabe recor-

<sup>25</sup> Asimismo: "Omne autem quod est, esse habet. Est igitur in quocumque, praeter primum, et ipsum esse, tanquam actus; et substantia rei habens esse, tanquam potentia receptiva huius actus quod est esse" (*De substantiis separatis*, cap. 8).

<sup>26</sup> Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Prefacio a la primera edición, Roma, 1963, p. VII.

dar que Santo Tomás, por su parte, interpreta que esta idea se encuentra ya en Aristóteles, al menos en la intención si bien no en la perfecta expresión, allí donde el Estagirita afirma que “aquél que es ente en grado máximo es causa del ser de todo ente”<sup>27</sup>. Así el Doctor Angélico arriba a consecuencias impensadas por Aristóteles, desde el momento que en la cuarta vía citando al Estagirita se eleva a partir de los grados de la perfección del ser a un máximo de ser, o sea, al *Esse Separatum* o por esencia, que por ello es causa de todos los entes, es decir, causa creativa<sup>28</sup>.

El *esse* es de por sí el acto del ente que es (en cuanto, o bien es el *esse Ipsum* y es Dios, o bien tiene el acto de ser y es un ente como lo son todas las realidades finitas). En la fundación de la actualidad del ente toca, por tanto, elevarse al *esse* como acto en el sentido de Aristóteles, por el cual el acto es la perfección que está en sí y precede a la potencia (reclama el ὄν εἶναι de Parménides que se contrapone a la nada)<sup>29</sup>. Así el ente es el semantema primario respecto del uno, de lo verdadero y del bien, ya que el *esse* es el acto primero originario del cual proceden la unidad, la verdad, la bondad. Así, es en virtud del *esse* que los principios componentes de la sustancia (materia y forma, sustancia y accidentes...) se copertenecen en unidad; en consecuencia, el ente mantiene la “verdad” de su naturaleza en cuanto tiene el *esse* (según el nivel de ser que le compete). Por lo tanto, también el bien, la perfección, emerge sobre el fundamento del *ens-unum-verum*, y entonces es actuado por el *esse*: “Non est verum quod intelligere vel velle sit nobilius quam *esse* si secernantur ab *esse*: immo sic *esse* eo est eis nobilius” (*De veritate*, q. 22, a. 6, ad 1; ed. Leonina, 629 b).

La elevación del acto a nivel del *esse* como acto primero desvincula el acto del condicionamiento de la potencia así como el *esse* confiere (o sea realiza) el acto en su pureza o surgimiento absoluto y este *esse Separatum* es precisamente Dios. Es el concepto aristotélico de “acto” que promueve al *esse* a perfección primera emergente metafísica; pero es también la emergencia real del *ens-essere* que realiza la realidad del acto en su pureza originaria. Por tanto, los dos momentos de acto y de *esse* son complementarios según una pertenencia constitutiva de modo que el *ens-essere* es el *primum reale* y, por ende, es también lo inteligible primero en la resolución del fundamento: “Illud per quod aliquid cognoscitur per similitudinem lumen dici potest; probat autem Philosophus in IX *Metaph.* [1051 a 29] quod unumquodque cognoscitur per id quod est in actu; et ideo ipsa actualitas rei est lumen ipsius”<sup>30</sup>. *Lumen*, en el orden o ámbito de la esencia; y la forma en el ámbito de la actualidad es el *esse (actus essendi)*, donde el *ens* es el *primum cognitum* como fundamento de toda diferencia y cualidad del ente y de toda forma y diferencia del conocer.

Por consiguiente, una metafísica del acto y de la potencia —que en Aristóteles se puede cerrar en la inmanencia del “Pensamiento del pensa-

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, *Metaph.*, II, 1, 993 b 24-32.

<sup>28</sup> THOMAE AQUINATIS, *S. Th.*, I, 2, 3 cor.

<sup>29</sup> ARISTÓTELES, *Metaph.*, IX, 9.

<sup>30</sup> THOMAE AQUINATIS, *In librum De causis*, prop. 6; Pera, n. 168.

miento”— remite en Santo Tomás a una dialéctica de la participación, que comienza en la trascendencia del *ens* sobre el pensamiento y en el emerger absoluto del *Esse Subsistens*, no creado, sobre los entes creados que sean, materiales o espirituales. “Esencialismo” o formalismo, en cambio, es aquella filosofía que habla de los “contenidos” múltiples referidos a la diversidad de las formas (medievo), o bien de la multiplicidad de los modos, atributos, fenómenos referidos a la unidad de conciencia como sustancia única, mónada, yo trascendental, espíritu absoluto, género del ente (pensamiento moderno en general). En ambas trayectorias del pensamiento, si bien formalmente opuestas (porque la primera expresa más una tendencia al realismo exagerado de la correspondencia directa entre los planos del pensar y los grados de lo real, mientras la inmanencia moderna identifica el ser con la conciencia, el ser y el pensar), opera la dupla de esencia y existencia, el *contenido* del ente y el *hecho* de ser. Y como para los escolásticos antitomistas el ente exige la identidad real de esencia y de existencia (lo real es la esencia realizada, es decir trasladada de la posibilidad a la realidad), así análogamente para la trayectoria moderna la autoconciencia es la verdad de la conciencia (Hegel), “la existencia precede a la esencia” (Sartre), etc. En el primer caso, la esencia siempre se da como un todo que engloba y aliena al hombre singular, único real; en el segundo caso, también la esencia siempre se da como fenómeno del hecho inagotable de la existencia que hace del ser humano una “pasión inútil”. Así, el hombre de hoy desea ser absorbido en la confusión colectiva o solamente en el más acá sin nostalgia de trascendencia. Sólo exige ser hombre en lucha con el tiempo: como “ser-en-el-tiempo” (Heidegger), como “ser-en-rebelión” (*l’homme revolté* de Camus). Esto se debe a que entiende el ser como libertad y la libertad como posibilidad pura y apertura ilimitada, más aún, como identidad de esencia y de existencia, de posibilidad y realidad, de externo e interno.

El realismo tomista para Fabro funda en el acto del *esse* del *ens* el principio de la unidad de la forma: si materia y forma (por ejemplo, cuerpo y alma) están entre sí como potencia y acto, forma y *esse*, aunque ambas sean actos, están entre sí también como potencia activa y acto, e incluso *esse*, y operar están entre sí como acto y acto. Pero, como el orden de la realidad en la cual se encuentran es distinto, la esencia respecto del *esse* decae a potencia receptiva del *actus essendi* en ella participado: “cada cosa se adecua a un determinado modo de ser según el modo de ser de la propia sustancia; ahora bien, el modo de toda sustancia compuesta de materia y forma se corresponde con la forma por medio de la cual pertenece a una determinada especie. Así, entonces, la cosa compuesta de materia y forma se hace partícipe del ser mismo proveniente de Dios gracias a la propia forma, según un modo propio.

En la sustancia compuesta de materia y forma se encuentra entonces un doble orden: primero, el de la materia misma relativo a la forma; el otro, de la cosa misma ya compuesta relativo al ser participado; en realidad, el

ser de una cosa no es ni su forma ni su materia, sino algo que sobreviene a ella por medio de la forma<sup>31</sup>.

*Esse y operari*, en cambio, se mantienen ambos en el vértice del acto y se relacionan, o sea, se pertenecen como acto primero y acto segundo, como acto fundante y acto fundado, o bien, como acto comunicante y acto comunicado: *operari sequitur esse e omne agens agit simile sibi*<sup>32</sup>. Así, según la diversidad de las naturalezas (materiales o espirituales), se verifica la diversidad de las operaciones: algunas están ligadas a la condición de la materia en formas y grados distintos (por ejemplo, en los átomos y en las moléculas, y luego en el código genético de los animales superiores hasta finalizar en el cuerpo humano); otras son independientes de la materia, o sea, emergentes sobre cuerpo como el entender y el querer, propias de la actividad espiritual. En Dios, en definitiva, hay un acto puro como potencia generadora que es el principio de la comunicación inmanente de las mismas procesiones divinas, como también de la creación como participación<sup>33</sup>.

La jerarquía de lo real se articula, por lo tanto, en el interior de la dialéctica de la participación según la tensión de participante como potencia y de participado como acto. Las dos parejas para Platón y Aristóteles se oponían

<sup>31</sup> "Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae. Modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma, est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem. Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum. Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam" (*De substantiis separatis*, cap. 8).

<sup>32</sup> "Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt: semper enim actus proportionatur ei cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu: essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturae operativa potentia sit eius essentia; sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia" (*De spiritualibus creaturis*, a. 11 cor.).

<sup>33</sup> "La naturaleza de cualquier acto es comunicarse a sí mismo por cuanto sea posible. Por ello quienquiera que actúe, actúa en cuanto es en acto. Actuar en realidad no es otra cosa que comunicar, en la medida de lo posible, ello gracias a que quien actúa es en acto. La naturaleza divina, por otra parte, es acto del modo más alto y más puro. Por ende también ella se comunica a sí misma en la medida de lo posible. Se comunica en sí a las criaturas pero de modo tal que estas últimas sólo son similares a la Primera. Ello queda claro para todos: de hecho, cualquier criatura es ente [por participación] en cuanto se asemeja a aquella natura. Pero la fe católica admite también otro modo de autocomunicarse que tiene la naturaleza divina, en el sentido de que ella se comunica con una comunicación que podría llamarse natural, de manera tal que, como por quien se comunica la humanidad es el hombre, así por Quien se comunica la deidad no sólo es similar a Dios, sino que es verdaderamente Dios". O sea: "Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsum communicat quantum possibile est. Communicat autem se ipsam per solam similitudinem creaturis, quod omnibus patet; nam quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam. Sed fides Catholica etiam alium modum communicationis ipsius ponit, prout ipsamet communicatur communicatione quasi naturali: ut sicut ille cui communicatur humanitas, est homo, ita ille cui communicatur deitas, non solum sit Deo similis, sed vere sit Deus" (*De Pot.*, q. 2, a. 1).



excluyéndose; en Tomás se reclaman integrándose: "Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse; quia ipsa vita vel quidquid sic diceretur, *participat ipsum esse*, ut dicit Dionysius [*De div. nom.*: PG, 3, 820]. *Esse* autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vera intellectualibus est compositio ex actu et potentia, non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam autem dicuntur componi *ex quo est* et *quod est*: ipsum enim *esse* est *quo* aliquid est" (*S. Th.*, I, q. 75, a. 5 ad 4). La obra maestra de esta exégesis tomista es el tercer acápite del opúsculo incompleto *Sobre las Sustancias Separadas*.

Por tanto, el pensamiento no se cierra en un círculo (o movimiento circular) en la tensión entre materia y forma (agustinismo), entre particular y universal (averroismo), entre conciencia y autoconciencia (inmanentismo) sino que permanece siempre abierto en una especie de movimiento de ascenso helicoidal como la cúpula de Sant'Ivo della Sapienza del Bernini (Roma), o sea, de acto en acto: desde los actos formales en la esencia, primero accidentales y luego sustanciales, para fundarse después sobre el *esse* participado trascendental en el ente de toda forma y naturaleza hasta el *Esse per Essentiam*. Se trata siempre de la dialéctica interna al acto como perfección: "Oportet in *substantia spirituali creata esse duo*, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum: quod sic patet. Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam *essendi plenitudinem*, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae, quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus quod Deus est ipsum suum esse" (*De spit. creat.*, a. 1).

Desde esta nueva significación del ser (*esse*), Santo Tomás explica la creación del hombre a imagen de Dios (Gn I, 26 s.) como el don de un ser necesario (*post-creationem*) —por cuanto el ser humano al ser creado con un alma espiritual que es su forma substancial adherida al propio acto de ser como la redondez al círculo es intrínsecamente incorruptible— que hace al hombre tan afín con el ser por esencia que lo hace pertenecer a la especie divina aunque por participación: "secundum Philosophum, etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic *ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse*"<sup>34</sup>. La existencia de las cosas materiales, o sea, el perdurar en el tiempo, depende de la duración y del modo de perdurar de la unión del 'σύνολον' de materia y forma y, por ende, vale para el hombre mismo en su existencia corpórea. Como espíritu, en cambio, el ser humano tiene el alma que es incorruptible:

<sup>34</sup> "Según el Filósofo (*Phys.*, II), incluso en las causas formales se encuentra el antes y el después: por lo cual nada impide que una forma sea conformada por la participación de otra forma; y así Dios mismo que es el ser solamente, es en cierto modo la especie de todas las formas subsistentes que participan del ser y no son su ser" (*De Potentia*, q. 6, a. 6 ad 5).

“Puesto que, entonces, la materia recibe un determinado ser en acto por medio de la forma y no viceversa, nada obsta que exista una forma que reciba el ser en sí misma y no en algún sujeto diverso; por cierto, no es la causa la que depende del efecto sino más bien al contrario. En consecuencia, la forma subsistente así por sí misma participa en sí misma del ser, como la forma material en el sujeto”<sup>35</sup>.

De este modo, el alma subsiste en el propio *esse* que comunica al cuerpo y que retoma en sí cuando el cuerpo con la muerte deja de “existir”. A la forma espiritual el *esse* (*actus essendi*) adhiere de modo inmediato, o sea, sin la mediación de la materia y, por ello, de manera inescindible, como la redondez al círculo<sup>36</sup>. En consecuencia, el alma humana es inmortal<sup>37</sup>.

La realidad material (por tanto, también el hombre en su vida en el tiempo) es corruptible, es decir, su “existir” (*ex-sistere* en el tiempo) está a la merced de los condicionamientos del perdurar de su cuerpo y de su cerebro, tanto respecto de otros cuerpos como de la estructura propia del cuerpo mismo (el átomo y las partículas atómicas, la célula y sus correspondientes... tiene una duración finita, están destinados a desintegrarse y a morir). El alma humana, como forma subsistente e inmortal, se origina (o sea, recibe su forma y el *actus essendi*) justo directamente de Dios: si el cuerpo tiene su origen por generación, el alma humana, en cambio, es obra directa de la creación divina. Es la “cualidad” incomparable del *esse* (como acto primero y perfectísimo que pertenece por propio derecho al alma y adhiere a ella de inmediato y la constituye inmortal) lo que exige un origen especial del alma, es decir, por creación individual; puesto que tiene un *esse* propio, ella reivindica también un origen propio y directo, o sea, individual y singular que sólo puede ser de Dios.

<sup>35</sup>“Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in se ipsa, non in aliquo subiecto: non enim causa dependet ab effectu, sed potius e converso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens, esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subiecto” (*De substantiis separatis*, cap. 8).

<sup>36</sup>Para Santo Tomás se pueden llamar contingente a parte ante creationem a toda cosa creada fuera de Dios, y luego también a los seres espirituales, sean ángeles, sea el alma humana; pero a parte post creationem sólo son contingentes las realidades corporales sujetas a los ciclos de generación y corrupción: “Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest, ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum, sed aeneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc, quod circularis figura separatur ab aere. Esse autem secundum se competit formae, unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam”, i.e. “lo que conviene a un ser por sí mismo, nunca puede serle separado de él; pero lo que le conviene por otro puede ser separado de él, desde el momento en que se le separa aquello, según lo cual le convenía. Así no se puede separar del círculo la redondez, que lo conviene por sí mismo; pero un círculo de bronce puede dejar de ser redondo, destituyendo al metal de su figura circular. Ahora bien: ser por sí mismo compete a la forma; pues cada ser es ente en acto, según que tiene una forma” (*S. Th.*, I, q. 50, a. 5).

<sup>37</sup>“Anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae” i.e. “el alma comunica el ser, en el cual subsiste a la materia corporal de la que unida al alma intelectiva resulta un solo individuo, de tal suerte que ese ser propio de todo el conjunto lo es también del alma misma: lo cual no tiene lugar en las demás formas, que no son subsistentes; y por esto el alma humana conserva su ser después de la destrucción del cuerpo, mientras que no sucede lo mismo en las otras formas” (*S. Th.*, I, q. 76, a. 1 ad 5).

Así, el ser humano, pese al obstáculo positivo del pecado —original y actual— es siempre *capax Dei*, pues lo absoluto de su deseo de trascendencia es tal porque se funda en lo absoluto de su ser participado: “Cum natura rationalis sit incorruptibilis et non desinat esse, quantumcumque peccatum multiplicetur, consequens est quod habitas ad bonum gratiae semper diminuatur per appositionem peccati, ita tamen quod nunquam totaliter tollatur”; o sea “puesto que la naturaleza racional es incorruptible y no cesa de ser, se desprende que, en la medida en que se multiplique el pecado, la disposición al bien de la gracia disminuye siempre por agregación del pecado, pero de modo que jamás sea totalmente suprimida”<sup>38</sup>.

### La progresión histórica de la libertad<sup>39</sup>

En el diagnóstico de Fabro el mencionado olvido del ser como *actus essendi*, operado en particular por la filosofía moderna, condujo al malentendido de la noción de libertad radical como elemento constitutivo del espíritu y de la persona.

Cornelio Fabro intensificó durante los últimos años de su vida la reflexión sobre el tema de la libertad. También aquí Fabro intenta una recuperación crítica del gran pensamiento clásico y moderno. “El problema de la libertad —escribe— parece no estar resuelto todavía: puede decirse que la libertad es la aurora de la gloria del ser del hombre, si se añade que *hic incipit tragoedia hominis!*”<sup>40</sup>. De hecho, ya con la primera filosofía griega, es decir con el primer afirmarse del *lóγος* como diferencia del hombre sobre la *φύσις*, comienza la paradoja de que cuanto más trata el hombre de acercar la libertad a la reflexión más se aleja la primera ya que es propio de la razón apretar con las tenazas de la necesidad. Debemos al profundo Anaxágoras, que Aristóteles llama ‘sabio y prudente’ (1141 b 3), la asignación de la libertad “a los fines de la vida teórica” (A 29 - II 13, 11). El mismo Aristóteles lo sigue aquí, como también en el descubrimiento del *ἀρχή*, cuando en el inicio de la *Metafísica* afirma que “de todas las ciencias, la única libre es la filosofía” (982 b 25-28).

El pensamiento moderno, o mejor dicho, el pensamiento que podemos llamar clásico alemán, que va de Kant (1724-1804), a Fichte (1762-1814) y a Schelling (1775-1854) pasando por Hegel (1770-1831) en la interpretación de Fabro, “es la apoteosis de la libertad como esencia y vida de la razón que se ha tornado más autónoma con la afirmación de la ciencia moderna: es decir —para recordar aún el diagnóstico de Heidegger— con la identificación de verdad y certeza; y la certeza ya no más referida simplemente a la reflexión”. La discrepancia entre el inmovilismo de la filosofía (la metafísica-

<sup>38</sup> THOMAE AQUINATIS, *De Malo*, 2, 12. Asimismo: “Sicut tenebra excludit lucem sibi oppositam, non autem aptitudinem ad lucem, quae est in aere; similiter per peccatum excluditur gratia, non autem aptitudo ad gratiam” (*Loc. cit.*, ad 4).

<sup>39</sup> El primer ensayo que aborda en forma científica el tema de la libertad en C. Fabro se debe a Danilo Castellano, *La libertà soggettiva. C. Fabro oltre moderno e antimoderno*, Nápoles, 1984.

<sup>40</sup> C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Perugia, 1983, p. V.

ca) y los progresos continuos de la ciencia después de la revolución de Galileo originó la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant. Esta obra, si bien perseguía el fin de desterrar “el materialismo, el fatalismo, el ateísmo de la incredulidad iluminista, el fanatismo y la superstición junto con el idealismo” (B XXXV) mediante la recuperación y la recolocación en su puesto regio los tres pilares de la metafísica, Dios, la libertad y la inmortalidad, concluyó por considerar tales pilares como objetos de la “fe racional” (B XXX). Así, por primera vez con Kant, la libertad, al menos en apariencia, como función de la razón práctica, obtenía su autonomía, pero al mismo tiempo quedaba condicionada por el comando del ‘imperativo categórico’ en la fundación de la vida humana, que la libertad realiza. Por otra parte, se trata para Fabro de una libertad aristocrática, o sea reservada a una *élite*, aquéllos pues en condiciones de advertir y de seguir semejante imperativo, cuya sublimidad es similar a la de los cielos estrellados<sup>41</sup>. En esta dirección, si bien por caminos diversos, transitan las indagaciones inagotables de Fichte, considerado el ‘clásico de la libertad’ en la edad moderna, y las geniales *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana* de Schelling, comentadas por su par intelectual, el último Heidegger (1971).

A esta altura de la historia de la libertad en el curso del pensamiento, Fabro recupera en especial el último Hegel profundizando en éste la misma lectura abierta por Heidegger. El texto más completo y el contexto más preciso, que a menudo Fabro cita de Hegel sobre la libertad, es aquél de la *Enciclopedia*: “la libertad expresa en su conjunto la esencia y el vértice del hombre como espíritu (*Geist*), o sea, como elevación de la voluntad a la realidad absoluta de la Idea”<sup>42</sup>. Para Fabro, entonces, se podría decir que Hegel “hace su inicio (*Anfang*) y su punto de impostación (*Ansatzpunkt*) al modo mismo de su adversario más acérrimo que fue Kierkegaard, el fundador del existencialismo teológico”<sup>43</sup>. Fabro aquí asume sin rémoras la interpretación hegeliana de la libertad en la historia. Así, dice: “Para Hegel, la idea de la libertad universal no es muy antigua en la historia de la humanidad: como cualidad, o sea la cualidad característica de todo hombre, ella entró en el mundo sólo con el Cristianismo”. Esto es porque para el Cristianismo, explica Fabro repitiendo el conocido texto de Hegel (*Enz.* § 482), “el individuo (el Singular kierkegaardiano —agrega Fabro—) fue creado a imagen de Dios, tiene un valor infinito y está destinado por ello a mantener una relación directa con Dios como espíritu”. Como complemento de esta declaración, Fabro afirma “que también parece moverse con el influjo de Hegel el texto más incisivo de Kierkegaard sobre la fundación de la libertad en la omnipotencia de Dios”<sup>44</sup>. Digamos de paso que este texto de *Papirer* (VII A 181, Brescia: Morcelliana, 1980, t. 3, n. 1266, p. 240) es el que ofrece a Fabro el tema recurrente de sus *Reflexiones sobre la libertad*.

<sup>41</sup> C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, p. VI.

<sup>42</sup> G. W. F. HEGEL, *Enz.*, § 482.

<sup>43</sup> C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, p. VII.

<sup>44</sup> *L. c.*

Por ende, el ser humano que elige como fin de la propia vida lo finito oscila sobre la nada de lo finito es prisionero de la "mala infinitud" (Hegel). En cambio, quien elige a Dios se fundamenta sobre el fundamento, sobre el Absoluto, y, por lo tanto, se libera con libertad. En este aspecto, Santo Tomás tiene una reflexión insólita, totalmente moderna sobre la libertad que se conjuga bien con aquélla del ser. El punto de partida es de elevación trascendental: "Es propio de la dignidad de Dios que Él mueva e incline y dirija todas las cosas, pero de manera que Él no sea movido ni inclinado ni dirigido por ninguna otra cosa." Por tanto, he aquí la observación nueva que Fabro llama el pasaje al límite de todo el racionalismo occidental: "*cuanto más cercana a Dios está una naturaleza, menos está inclinada por otras cosas y más está en condiciones de inclinarse a sí misma*".

Entonces, Santo Tomás explica en afinidad con Hegel y Kierkegaard: "La naturaleza racional que está muy cercana a Dios no tiene inclinación hacia algunas cosas como los cuerpos inanimados ni sólo aquello que mueve esta inclinación está determinado desde afuera como por la naturaleza sensible, sino que además ésta tiene en su propio poder la misma inclinación de modo que no necesita inclinarse hacia aquello que se considera apetecible, pero puede ser inclinada y no inclinada y así la misma inclinación no se la determina otra cosa más que sí misma"<sup>45</sup>.

Pero además, si gracias a la revelación de Jesucristo sobre el misterio de la Trinidad, lanzamos una mirada en la intimidad de la vida divina inmanente por lo poco que podamos en esta tierra (*nunc per speculum in aenigmate*)<sup>46</sup>, en la procesión de la tercera persona divina, el Espíritu Santo, Santo Tomás pone justamente el acento en esta libertad como actuación de sí misma. En un texto que quizás no encuentra paralelo jamás citado por la tradición, él dice: "La libertad de la voluntad se opone a la violencia o coacción. No existe violencia ni coacción en aquello en que alguna cosa se mueva según el orden de su naturaleza sino más bien en aquello en que ella se vea impedida de seguir su movimiento natural, como cuando se impide que un objeto caiga burlando así la ley de gravedad. De allí que la voluntad libremente desea la felicidad si bien necesariamente la ansía. Así, también en Dios su voluntad libremente se ama a sí misma. Y es necesario que tanto se ame a Sí mismo cuanto sea bueno, como tanto se entienda a Sí mismo cuanto sea. Libremente, entonces, el Espíritu Santo procede del Padre, aunque no posiblemente sino por necesidad"<sup>47</sup>.

La libertad absoluta de Dios no sólo se manifiesta en la creación, sino que también se evidencia particularmente en la procesión del Espíritu Santo, desconocida para el pensamiento griego en virtud del cual tanto la materia prima para los cuerpos como el espíritu para las inteligencias esta-

<sup>45</sup> THOMAE AQUINATIS, *De Ver.*, q. 22, a. 4.

<sup>46</sup> 1 Cor 13, 12.

<sup>47</sup> "Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur: sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium; unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum. Et necessarium est quod tantum amet seipsum quantum bonus est, sicut tantum intelligit seipsum quantum est.

ban inmersos en la necesidad, que es de naturaleza cósmica en el sistema del pensamiento antiguo, mientras deviene antropológica —o sea, modelada sobre el comportamiento de la conciencia autónoma— en los sistemas modernos mediante la identidad cada vez más estrecha del *cogito-vo-lo*. Esa identidad, que a decir verdad comienza con los averroistas que Santo Tomás combatió con todas sus fuerzas<sup>48</sup>, se presume en el período clásico alemán tanto en Schelling<sup>49</sup> como (pero con otro movimiento) en Hegel, en forma de una espontaneidad creadora, por ende en las antípodas de la libertad liberada o mayor de Agustín y de Tomás, es decir, como acto por esencia que se realiza en el Bien o que realiza el Bien.

Como observábamos con C. Fabro, Kierkegaard expresaba contra Hegel —con seis siglos de distancia— la misma dialéctica de Santo Tomás contra los averroistas: “La cosa más alta que se pueda hacer para un ser, mucho más alta de todo aquello que un hombre pueda hacer de ella, es hacerlo libre. Para poder hacerlo, es necesaria precisamente la omnipotencia. Esto parece extraño porque la omnipotencia, debería hacerlos dependientes. Pero si se desea de verdad concebir la omnipotencia, se verá que ella precisamente comporta la determinación de poder retomarse a sí mismo en la manifestación de la omnipotencia, de modo que justo por esto la cosa creada pueda, por vía de la omnipotencia, ser independiente. Por ese motivo, un hombre no puede jamás liberar completamente a otro; quien tiene una potencia finita queda por tanto ligado a ella y siempre tendrá una relación falsa con aquél que desea liberar. Asimismo, existe en toda potencia finita (dotes naturales, etc.) un amor propio finito. Sólo la omnipotencia puede retomarse a sí misma mientras se dona y esta relación constituye justo la independencia de quien recibe. Entonces, la omnipotencia de Dios es idéntica a su bondad. Porque la bondad consiste en donar completamente, pero de suerte que en el retomarse a sí mismo de modo omnipotente se torna independiente aquél que recibe. Toda potencia finita nos hace dependientes, sólo la omnipotencia puede hacernos independientes, puede producir a partir de la nada aquello que tiene consistencia en sí mismo ya que la omnipotencia siempre se retoma a sí misma. La omnipotencia no permanece ligada a la relación con otra cosa porque no hay nada más con lo que se relacione; no, ella puede dar, sin perder el mínimo de su potencia, es decir, puede hacernos independientes”.

---

Libere ergo Spiritus sanctus procedit a Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate” (*De Pot.*, q. 10, a. 2 ad 5, Q. D. II, Torino 1965, p. 260 b). Altre volte la creazione manifesta più questa libertà di Dio che non la processione dello Spirito Santo: “Voluntas, in quantum est natura quaedam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem, et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum. Sed circa alia a se, voluntas Dei se habet ad utrumque quodmodo, ut dictum est. Spiritus autem Sanctus procedit ut Amor, in quantum Deus amat seipsum. Unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat” (*S. Th.*, I, 41, 2 ad 3). Cf. *De Pot.*, q. 2, a. 3.

<sup>48</sup> “Quod voluntas hominis necessitatur per suam cognitionem sicut appetitus bruti” (tesi 159) e “quod nullum agens est ad utrumlibet, immo determinatur” (*Fontes vitae S. Thomae Aq.*, ed P. M.-H. Laurent, fasc. VI, p. 607 y ss.). Para la polémica de Santo Tomás sobre este punto crucial de la independencia de la voluntad respecto del intelecto, cf. *De malo*, q. 6, a. un., primera parte.

<sup>49</sup> *Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. W. I, Bd. VII, p. 386.

“He aquí en que consiste el misterio por el cual la omnipotencia es capaz de producir no sólo la cosa más imponente de todas (la totalidad del mundo visible), sino también la cosa más frágil de todas (es decir, una naturaleza independiente respecto de la omnipotencia). Por consiguiente, la omnipotencia, que con su mano potente puede tratar tan duramente al mundo, puede en su conjunto tornarse tan ligera que lo creado goce de independencia”<sup>50</sup>.

Digamos de paso que menos profunda aparece, en cambio, la manera de concebir la relación de la omnipotencia de Dios con la libertad del ser humano en Hans Jonas. Él afirma que frente al mal en el mundo, ejemplificado por Auschwitz, ya no se puede sostener la simultánea bondad, comprensibilidad y omnipotencia de Dios. De hecho, puesta en relación con el mal, una divinidad omnipotente “o está privada de bondad o es totalmente incomprendible”<sup>51</sup>. Pero un Dios privado de bondad deja de ser Dios, mientras un Dios totalmente incomprendible es algo que ni siquiera podemos debatir. Sólo queda, entonces, abandonar el concepto de omnipotencia. Por lo cual si deseamos continuar debatiendo el tema de Dios, debemos admitir que Él no intervino para impedir Auschwitz “no porque no lo deseaba, sino porque no estaba en condiciones de hacerlo”. En realidad, al conceder al hombre la libertad, Dios renunció a su omnipotencia<sup>52</sup>.

Para Santo Tomás, en cambio, dado que la voluntad es potencia de un espíritu finito, la misma se encuentra al inicio y en forma radical “en potencia” y tiene necesidad de Dios para pasar al acto. La primera inclinación, o sea, el primer impulso a ‘querer en acto’ debe provenir de Dios. Queda claro que ningún otro agente puede influir directamente en la voluntad, desde el punto de vista subjetivo o en orden al ejercicio del acto (según la terminología de Santo Tomás) porque sólo Dios puede entrar — y, de hecho, está siempre presente— en el alma y en la voluntad. Santo Tomás aquí habla de una moción totalmente especial e inefable que la voluntad recibe de la omnipotencia de Dios para realizar su primer acto, o paso de la potencia al acto, que pone la voluntad en tensión para el sucesivo ejercicio consciente de la libertad. Tomás se remite en este punto decisivo a un texto de Aristóteles, que menciona un divino instinto o conato, no heterónimo sino autónomo en cuanto pone la voluntad como libertad. “Por consiguiente, se afirma que, como concluye Aristóteles en el capítulo *Sobre la buena fortuna*, lo que en primer lugar mueve la voluntad y el intelecto es algo que está por encima de la voluntad y del intelecto, o sea Dios”<sup>53</sup>.

Por ende, para Fabro, esta notable apelación de Hegel y de Kierkegaard al contexto bíblico de la creación del hombre como espíritu que fue creado a imagen de Dios (*Gn 1, 27*), como referencia existencial para la fundación de la libertad humana, tiene la consonancia de toda la tradición

<sup>50</sup> SØREN KIERKEGAARD, *Diario VII A 181*, tr. it. di C. Fabro, n. 1017.

<sup>51</sup> HANS JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Genoa: Il Melangolo, 1990, p. 34.

<sup>52</sup> *Ib.*, p. 35 y ss.

<sup>53</sup> THOMAS AQUINATIS, *De malo*, q. 6, a. un.

cristiana. En relación con Santo Tomás, Fabro destaca que el Doctor Angélico se remite en forma expresa a Juan Damasceno justo en el umbral, es decir, en el *Prólogo* a su moral general "...como enseña Damasceno, se dice que el hombre fue creado a imagen de Dios en cuanto la imagen indica 'un ser dotado de inteligencia, de libre albedrío y de dominio sobre sus propios actos'"<sup>54</sup>. Sin embargo, aquí Fabro propone algo más que el escueto texto del Doctor Angélico que, si bien se mueve e indica la originalidad primaria de la libertad buscada por el pensamiento moderno, no la agota (¿y cómo podría?). En este punto Fabro intenta una superación y expresa dicha originalidad primaria de la libertad como "creatividad participada", es decir "acto puro de surgimiento del Yo en la estructura existencial del sujeto como persona"<sup>55</sup>.

Entonces, con esta noción que Fabro alcanza a leer en Tomás movido por Hegel y por Kierkegaard, el horizonte operativo de la libertad y por tanto invertido respecto del clásico, incluidos Platón y Aristóteles; o sea que el nuevo horizonte de la libertad es elevado por la inmersión en la función racional de 'comandos' atribuida con propiedad por Anaxágoras al intelecto, al surgimiento de la responsabilidad en la cual cada uno, poco o muy dotado, poco o muy inteligente... se reconoce en el propio yo. Se trata —y es el significado fundante que puede tener para Fabro la libertad como creatividad participada— "que la libertad es aquella propiedad del hombre gracias a la cual algo que no podía ser ni devenir, en cambio deviene y es; como asimismo algo que podía ser y devenir, no es ni deviene". Por ende, la esencia creativa de la libertad no puede reducirse a un concepto, ni a un juicio, ni siquiera a un discurso, sino que está en la posición de sí en sí misma en cuanto acto en condiciones de mover para retener o soltar, para acoger o rechazar, para amar u odiar... aquello, y sólo aquello, que el hombre desea ser en la propia vida. En consecuencia, Fabro propone con una interpretación nueva de Santo Tomás una primacía existencial de la libertad como independencia radical del sujeto espiritual de aquello que es finito y como inicio de la libertad en sí y consigo misma: *movet seipsam et intellectum a seipsa et omnes facultates per seipsam*. Salto éste de la decisión creativa que supone a la persona como un ser absoluto por participación porque sólo un ser absoluto por participación puede ser capaz de tener una libertad como 'creatividad participada'.

### De la Libertad al Ser

Pero a esta altura alguien puede preguntarse: entonces hay dos Fabro, uno del ser y el otro de la libertad; uno que censura el pensamiento moderno porque perdió la instancia del ser y cayó en el ateísmo; el otro que exalta el pensamiento moderno como la apoteosis de la libertad hasta llegar a escribir una obra sobre *La oración en el pensamiento moderno*.

Quizás aquí hayamos arribado al núcleo más profundo de la propuesta

<sup>54</sup> THOMAE AQUINATIS, *S. Th.*, I-II, Prologus.

<sup>55</sup> C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, p. VIII.



de Fabro como último intento de síntesis del pensamiento del ser de Santo Tomás con la instancia del yo libre desarrollada por la modernidad. Se trata de la fundación de la libertad en una correspondencia directa entre el momento especulativo y el práctico en la vida de la persona.

De hecho, el ser, el modo de ser, es revelado por el operar, es decir, por el modo de operar. Así, si desde el punto de vista resolutivo *operari sequitur esse*, desde el punto de vista de la *via inventionis*, bien se puede decir: *esse sequitur operari*. Ahora el alma conoce lo verdadero en sí y tiende al bien en sí, perfecto y sin límites: de allí la sed insaciable de saber y de alcanzar la felicidad. De esta manera, el alma alcanza lo absoluto en el conocer y en el querer, y no depende del cuerpo ni se detiene ante las realidades materiales; antes bien, aspira a la ciencia y al conocimiento perfecto y a la felicidad suprema. Este surgimiento o independencia en el operar revela la independencia en el ser, de modo que el *esse* (*actus essendi*) no pertenece al compuesto sino propiamente al alma intelectual como forma en sí subsistente.

La independencia y la originalidad en el *esse* que competen a la forma subsistente se manifiestan en las operaciones espirituales, o sea, en el surgimiento absoluto del entender y del querer. El surgimiento del conocer queda evidenciado por la aprehensión directa de las pruebas de la verdad fundante del *ens* y de los elementos trascendentales relacionados con el mismo (*res, aliquid, unum, verum, bonum*). Sobre tal aprehensión se funda la evidencia del principio primero, el de contradicción, en cuanto éste explicita en el darse de la presencia del ente la pertenencia constitutiva y, por ende, fundante principalmente del *esse* al *ens*, y la presencia conjunta del *ens* al *unum, verum, bonum*... . Por lo tanto, la aprehensión del *ens* debe llamarse primaria, o sea, pre-lógica porque está dada no por una intuición o abstracción de iluminación absoluta sino en la confluencia de las facultades de aprehensión sensitiva (sentidos externos e internos) e intelectual (intelecto y memoria intelectual) aplicándose lo mismo —independencia de la abstracción fundante del *ens*— para las aprehensiones del (*ens*) *unum*, del (*ens*) *verum* y del (*ens*) *bonum*.

Con el fin de intentar una fórmula aproximativa pero orientativa sobre nuestro tema, se podría decir lo siguiente: inspirándose en Avicena, que es creacionista, Fabro afirma con Santo Tomás que “*id quod primo intellectus quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit est ens*”<sup>56</sup>. Sin embargo, esto debe entenderse en sentido fuerte, es decir, el plexo *ens* no es sólo el *primum cognitum* en el orden de los elementos conocibles, sino que también es el soporte o el principio fundante de toda actuación del sujeto y por ende, también de la actuación de la voluntad y de la libertad. En realidad, Santo Tomás afirma: “según Aristóteles en la *Metafísica*”<sup>57</sup>, una cosa es conocible en cuanto está en acto. Así, el ente —¡téngase presente!— es el objeto propio del intelecto; es entonces la primera cosa inteligible, como el sonido es el primer objeto de la audición”. Como todo participio, *ens* también indica el sujeto (la esencia) en acto, como *loquens* es el sujeto que habla.

<sup>56</sup> *De Veritate*, I, 1.

<sup>57</sup> *Met.*, IX, 9, 1051 a 29-32.

Pero mientras *loquens* y los demás participios (*ambulans, discens...*) indican actos particulares (del caminar, del aprender, del adelgazar...), el *esse* (ser) de *ens* indica el acto de todo acto, como *ens* puede llamarse el sustantivo de todos los sustantivos. Al aferrar con el *ens* lo real, ("no el ente en cuanto ente que no existe"<sup>58</sup>, sino una esencia singular concreta en acto), la persona aferra el acto de ser y lo aferra como acto en absoluto por el cual, o sea, gracias al cual, es en acto o pasa de la potencia al acto, es decir, deviene operativamente real. El pasaje de la potencia al acto tiene aquí valor absoluto, luego el *esse* que califica el *ens* tiene significado y valor absoluto inclusive en esta instancia. Por lo tanto, la persona concreta con la voluntad, que tiene por objeto el *bonum* en el sentido de real perfectivo en tanto *ens perfectum* con el acto concreto de la libertad, participa de la absolutez del *actus essendi* en carácter de *perfectio omnium perfectionum*. Luego, la persona, desde el primer paso, con la percepción dinámica del *ens*, está en contacto (participa) con el Absoluto. La voluntad, entonces, que tiene por objeto el *bonum*, el *ens perfectum et perfectivum*, es por sí misma acto del *ens*, gracias al *esse*, capacidad abierta a lo absoluto en cuanto fin de los fines (o sea fin último) y por ello dotada de libertad dominadora del acto y del objeto<sup>59</sup>. "El bien — dice Santo Tomás — en cuanto se presenta como apetecible comporta la causa final, que tiene una primacía causal, porque el agente no opera sino en razón del fin, y por el agente la materia se dispone en la forma; por tanto se dice que el fin es la causa de las causas (*causa causarum*)"<sup>60</sup>. Luego en el causar, el bien es anterior al ente, como el fin es anterior a la forma"<sup>61</sup>. Entonces, "el bien como objeto de la voluntad está en la convergencia de todas las facultades, incluida la inteligencia, para una aprehensión unitaria del *ens verum*"<sup>62</sup>.

Santo Tomás, en clima realista, tiene la fórmula existencial "intelligo quia volo"<sup>63</sup> y Hegel, con razón para Fabro, atribuye la afirmación de la libertad como acto existencial universal, o sea, propia del hombre en cuanto hombre, frente al mensaje de Cristo sobre la igualdad de todos los hombres ante Dios en el ya citado párrafo 482 de la *Enciclopedia*. Pero Hegel, a diferencia de Kierkegaard, asimiló el principio de la igualdad cristiana del hombre *imago Dei* al proyecto de la unicidad de la sustancia espinoziana sacrificando la realidad "de la persona como del Ente Singular ante Dios", reivindicada por Kierkegaard, al sujeto trascendental de la ambigüedad entre Dios e Historia.

En este punto, el último Fabro para demostrar ulteriormente la prioridad de la atracción al *ens perfectum*, al *bonum*, respecto de todas las acti-

<sup>58</sup> C. FABRO, "L'emergenza dello Esse tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo", en *L'atto aristotelico e le sue interpretazioni*, p. 159.

<sup>59</sup> Cf. "C. Fabro, Libertà teologica ed esistenziale", en *Ragione pratica, libertà, normatività*, a cargo de Marcelo Sánchez Sorondo, Roma, 1991, pp. 21-24; 60. Cf. ARISTÓTELES, *Met.*, II, 2 994 b 9 y ss.; *Eth. Nic.*, I, 5, 1097 a 56 y ss.

<sup>60</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Met.*, II, 2 994 b 9 s.; *Eth. Nic.*, I, 5, 1097 a 56 y ss.

<sup>61</sup> *S. Th.*, I, 5 ad 1.

<sup>62</sup> C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso*, Milán, 1983, p. 224.

<sup>63</sup> *De Malo*, q. 6, art. un.

tudes de la conciencia, pone de relieve una lectura de Santo Tomás de un texto de la *Ética Eumedeia* de Aristóteles, que menciona en forma expresa un *conatus* divino, o sea "tendencia inmediata ( $\delta\rho\mu\eta$ ), calificante" como punto de partida de la actividad de la conciencia y fundamento del inicio de la actividad libre<sup>64</sup>. De hecho, Santo Tomás afirma: "se debe considerar que en el hombre se verifican dos principios de movimiento: uno, interior, que es la razón; el otro, exterior, que es Dios"<sup>65</sup>. Y luego agrega: "El Filósofo mismo advierte que aquellos que son movidos por el instinto divino, no tienen necesidad de deliberar según la razón humana, sino que deben seguir el instinto interior" que es el instinto del Espíritu Santo. Así, el protagonista de la personalidad es el yo, el sujeto humano, que tiene su realización más alta en la actividad espiritual de búsqueda de la verdad y de actuación de la libertad. Entonces, la actividad del sujeto y la persona pensante u operante no son *membra disiecta*, sino que forman una totalidad dinámica que se hace presente en la conciencia sólo en forma solidaria, es decir, que los componentes se tienen unos a otros en su pertenencia recíproca. Los modernos, después de Kant, hablan más bien de percepción del yo que "debe poder acompañar todas mis representaciones"<sup>66</sup>. Tal experiencia sería para Santo Tomás una percepción del alma<sup>67</sup>, acto primero del cuerpo y de las operaciones vitales por la cual el yo se mantiene en sí unido y se afirma como centro operativo. Santo Tomás, empero, habla poco o nada del yo. Para Fabro, en cambio, Kierkegaard que muta del yo trascendental kantiano su 'yo teológico', es decir, "el yo y Dios en una relación de convergencia", presenta una "novedad de inspiración antropológica que reivindica la independencia del yo. Pero se trata de una independencia derivada del Principio omnipotente que es Dios". No obstante, independencia del yo quiere decir también "capacidad dominante del acto y del objeto". Y dado que la elección implica el acto de elegirse "o bien el autocolocarse del yo como sujeto, la libertad o el ejercicio de la elección decide, o sea constituye, la cualidad ontológica del yo mismo según el *quisque est faber fortunae suae*"<sup>68</sup>. De este modo, "el alma yace oculta en la intimidad de cada uno, pero atestigua su presencia con el actuar cuyo principio y fin es el yo"<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> C. FABRO, "Le 'liber' de bona fortuna chez Saint Thomas", in *Revue Thomiste*, 1988, p. 556 y ss.

<sup>65</sup> *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 1 c.

<sup>66</sup> IMMANUEL KANT, *Kr. V.*, § 16.

<sup>67</sup> Para Santo Tomás en la percepción de los actos hay percepción conjunta del alma y del principio de tales actos: "...perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actuum" (*De Ver.*, X, 9). Nada más cierto que este conocimiento: "secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere et actus animae sibi inesse" (*ib.*, X, 3 ad 8). Para la doctrina general vale el principio: "in hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi opera vitae exercere" (*ib.*, X, 8). Ello equivale a afirmar con certeza una percepción propia de lo espiritual de contenido positivo inderivable: "Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particulares quod est facere actu intelligibilia" (*S. Th.*, I, 79, 4; *De Ver.*, X, 9 ad 2, ad 9).

<sup>68</sup> C. FABRO, "Libertà teologica ed esistenziale", en *Ragione pratica, libertà, normatività*, a cargo de Marcelo Sánchez Sorondo, Roma, 1991, p. 16.

<sup>69</sup> C. FABRO, *Per un progetto di filosofia cristiana*, Nápoles, 1990, p. 35.

Incluso aquí el *esse* de la persona, el *actus essendi*, es objeto “*per resolutionem*” de reflexión como el acto del *ens participatum* y no directamente en sí. Pero parece que la aprehensión del propio ser como participado, es decir, como *id quod est-quod habet esse*, aprendiendo de manera conjunta en el *ens* la *essentia* y el *esse*, donde el *esse* es el acto y la esencia, es la potencia, ya sea en la apertura para la aprehensión de la existencia de Dios a partir del cual, como estímulo o impulso inmanente o justamente *conatus*, la mente se eleva a la demostración refleja de la existencia y al conocimiento dialéctico de su naturaleza. Por ende, es un instinto divino o *conatus* eficiente pero no exterior al modo de las causas eficientes físicas ya que, para Tomás, Dios está presente en el mundo por *essentiam-potentiam-praesentiam*<sup>70</sup> y tanto más en las personas donde lo es *per illapsum*<sup>71</sup>. Por ese motivo, Santo Tomás en la *Summa contra Gentiles* puede afirmar que la sustancia del ángel “es superior a las cosas sensibles y al alma misma, con la cual [alma] sin embargo *el intelecto humano asciende al conocimiento de Dios*”<sup>72</sup>. No se trata, entonces, de que para el conocimiento de Dios deba recurrirse a un inmediato “sentido de lo divino”, como pretenden las “filosofías de la intuición” (Schleiermacher), aunque es necesario también admitir una alianza estrecha entre la razón y la libertad que no es ni debe ser una dependencia pasiva de una respecto de la otra ya que la razón debe ejercitar su propio deber formal y de igual manera la libertad su final. Se trata de un método sintético: la persona opera con la razón, pero la mueve al interior de la realidad trascendente que es Dios y el alma como sujeto libre espiritual. Dicho método implica un movimiento de ascenso y descenso helicoidal. A partir del mundo y del yo, el hombre asciende a la existencia de Dios y luego moviendo desde Dios regresa al mundo y al yo para insertarlos en el fundamento común de lo Absoluto. Por último, y en consecuencia, reflexionando sobre el mundo y sobre el yo, como efectos causados por Dios, se hace de nuevo regreso a Dios como *Ipsum esse subsistens* que es plenitud originaria y posesión total de las perfecciones y actualidades que operan en el mundo y en el yo como participaciones de Dios.

Así, se amalgaman la experiencia y la ciencia primera en la respectiva función y consistencia y se opera una “brecha” de pasaje al límite que tiene la conciencia siempre alerta.

En definitiva, tal rehabilitación del ser a partir del ser humano y de una antropología fundamental, que intenta Fabro con Santo Tomás y Kierkegaard, puede llevar como consecuencia a la plena rehabilitación del ser humano que se experimenta como aquel que es pero no por esencia y luego puede develar por analogía a Aquél que es el acto de ser por esencia. Centralidad del actuar humano libre y descentralización hacia el sujeto como ser participado y recentralización hacia lo alto, o sea, como retorno

<sup>70</sup> *S.Th.*, I, q. 8, aa. 1-4. Cf. *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2.

<sup>71</sup> “*Solus Deus illabitur menti*” (*Quodlib.*, III, q. 3, a. 7, Torino, 1949, p. 46 a). O bien: “*Solus Deus illabitur animae*” (*S.Th.*, III, q. 64, a. 1 c.).

<sup>72</sup> THOMAE AQUINATIS, Lib. I, c. 3, n. 1 c. (tr. it. a. c. di T. Centi, Turín, 1978, p. 64). Cf. para C. FABRO, *Le prove dell'esistenza di Dio*, pp. 22-26.

al *Ipsum esse subsistens* que es plenitud originaria de las actualidades que operan en el yo como participación de Dios. Lo esencial que la filosofía moderna, en cambio, no logra hacer plenamente es la descentralización hacia lo profundo, o sea, lo metafísico, y la recentralización hacia lo alto, o sea, lo teológico. No así Santo Tomás que en un último texto dice en forma sintética: "Deus est et tu: sed tuum esse est participatum, suum vero essenziale"<sup>73</sup>.

Se podría agregar que las trascendencias de las cuales son capaces la actividad de la inteligencia y la de la voluntad, en esta dialéctica de descentralización ascendente hacia la propia mismidad y hacia su fundamento, de por sí no se corresponden plenamente en la praxis de la persona humana. Incluso, la dirección hacia el alma y sobretodo hacia Dios, que constituye el acto de trascendencia del ser humano por antonomasia, es diversa referida a la inteligencia y a la voluntad. La trascendencia de la inteligencia tal como se lleva a cabo en el pensamiento especulativo no responde plenamente al deseo de la posesión del bien por parte del querer radical del ser humano. En este sentido, la voluntad como capacidad radical del ser humano desea una presencia real y un contacto inmediato con Dios, Bien absoluto, sin satisfacerse con una presencia meramente mediata de la inteligencia. Fabro ha recibido esta lección de Santo Tomás leído desde la modernidad y trata de mostrar que la aspiración suprema de la libertad como capacidad radical del bien no se puede apagar en un contacto mediado por la actividad noética de la inteligencia, que es siempre en esta tierra "como en el espejo y por analogía". Luego, tal aspiración busca algo más. Se trata de una participación real en la plenitud de vida con Dios, como se puede dar en una relación interpersonal. De ahí que la relación de la razón práctica con Dios sea diversa que la de la razón teórica. Si bien la actividad de la razón teórica es necesaria y puede operar en sí cierta presencia objetiva de Dios por aquello que lo conocido está de algún modo en el cognoscente y que la actividad teórica no acaba en la fórmula dogmática sino en la realidad misma, tal actividad no puede sin embargo operar en sí una presencia real del absoluto sin mediación de la luz intelectual y de una cierta idea y (hasta imagen): Dios no sería Dios si el intelecto humano pudiese entender directamente el *Ipsum esse* o la esencia Divina. El intelecto humano, como hemos visto, puede conocer la existencia de Dios y también sus principales atributos pero no directamente su esencia. El único modo de operar una presencia inmediata de Dios consiste en trasladarse a Él mediante la oración, en dirigirse a Él mediante el movimiento propio de la libertad que es el amor<sup>74</sup>. Sólo el amor y la oración establecen una relación interpersonal con Dios adecuada a nuestra realidad ontológica, que es una situación de indigencia o cadenciada de la inmediatez por parte de la visión y de la actividad teórica. La oración constituye así la forma más alta y posible para todo ser humano de expresar el amor por Dios y la decisión de la libertad más adecuada como respuesta al don del ser recibido y como

<sup>73</sup> In *Psal.*, 34, 7.

<sup>74</sup> *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 43 y ss.

decisión personal de ponernos en transparencia con el Fundamento. La decisión por Dios que el ser humano actúa en la oración constituye la forma más alta de libertad dado su carácter de sabida respuesta y de abandono completo del propio ser al y en el Ser por esencia.

Para concluir, bien podemos decir que la vida de Fabro es un modelo de esta circularidad entre el amor y el conocimiento que propone lucidamente Santo Tomás: "Quia dilectio Dei est maius aliquid quam eius cognitio, maxime secundum statum viae, ideo praesupponit ipsam. Et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, et per hoc ad alia derivatur, per modum cuiusdam circulationis: dum cognitio, a creaturis incipiens, tendit in Deum; et dilectio, a Deo incipiens sicut ad ultimo fine, ad creaturas derivatur", esto es, "como el amor de Dios, especialmente en la vida presente, es algo mayor que el conocimiento [que de él tenemos], por esto lo presupone. Y porque el conocimiento no acaba en las cosas creadas, sino que sirviéndose de éstas tiende a una realidad superior, así el amor comienza justamente a partir de tal realidad superior, para luego abrazar desde ella las otras cosas, en una especie de movimiento circular. Así, mientras el conocimiento partiendo de las creaturas tiende a Dios, el amor, partiendo desde Dios cual fin último, abraza las creaturas"<sup>75</sup>. Podemos decir que en los últimos años Cornelio Fabro se había concentrado firmemente en ilustrar filosóficamente esta dialéctica que, a su manera, constituye el "mapa originario del espíritu" todavía inexplorado, pero durante el último año su reflexión prácticamente se llama a silencio. Quizás para imitar también en esto a su maestro, Santo Tomás.



---

<sup>75</sup> S. *Tb.*, II-II, 27 4 ad 2.

# Artículos





## Aristóteles, fuente principal del *De principiis naturae*

### 1. Introducción

El opúsculo *Acerca de los principios de la naturaleza* es la primera obra que Santo Tomás de Aquino dedica al escrutinio de la naturaleza de las substancias materiales. El desentrañamiento de su doctrina exige un estudio previo de las fuentes. Esta referencia al origen de las diversas tesis del opúsculo ofrece una inteligencia más completa de ellas, puesto que, ubicados en el origen, podemos determinar el sentido de estas tesis dentro de los límites del discurso mayor al que pertenecen. De esta manera, son las fuentes de esta obra de Santo Tomás las que ofrecen una clave de interpretación de las tesis del opúsculo. Entre las fuentes, el *corpus aristotelicum* amerita un tratamiento especial. Su ascendencia sobre la filosofía natural del Aquinate es incontestable. Por ello, este artículo estará dedicado a la identificación de los pasajes aristotélicos que inspiran las tesis del *Acerca de los principios de la naturaleza*. La búsqueda se concentrará en tres libros de Aristóteles. La afinidad temática entre los primeros dos libros de la Física aristotélica y el opúsculo justifica su centralidad. El libro V de la *Metafísica*, por otro lado, cumple, aunque posean estilos de redacción diversos, una función similar a la del opúsculo: ambos presentan un cuerpo de nociones filosóficas junto con sus respectivos significados, adquiriendo así la calidad de obras introductorias para el estudio de la filosofía.

Las restantes fuentes son secundarias y, en gran parte, también dependientes de Aristóteles. Entre ellos se destacan Averroes y Avicena, cuyo estudio puede datar incluso desde la época de Nápoles, en aquel *studium generale* imperial en contacto con el mundo árabe<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Su influencia es señalada por Montagnes y Dondaine. Cf. B. MONTAGNES OP., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris: Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1963 (=Philosophes Médiévaux VI), Annexe I: "Les sources littéraires et doctrinales du 'De principiis naturae'", pp. 169-180; cf. SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, Roma: Editori di San Tommaso, 1976, t. LXIII: Préface à De princ. nat., pp. 5-6; cf. J.-P. TORRELLO OP., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris-Fribourg (Suisse): Éditions du Cerf - Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1993 (= Vestigia 13), pp. 71-72.

## 2. Santo Tomás y la filosofía de la naturaleza Aristotélica

Son numerosos los comentarios de Santo Tomás a las obras del Estagirita<sup>2</sup>. El cuño de la filosofía del maestro griego está marcadamente impreso en la doctrina de Santo Tomás, sin ir en detrimento de las otras fuentes de su pensamiento. Al estudiar a Aristóteles ha profundizado en su filosofía de la naturaleza, signo de lo cual es la abundancia de sus comentarios a las obras físicas: ha comentado la *Física*, *Acerca del cielo*, *Acerca de la generación y la corrupción*, *Meteorológica* y *Acerca del sentido y lo sensible*<sup>3</sup>. También, por ejemplo, son múltiples sus referencias a Aristóteles en la Suma de Teología, una de sus obras maestras.

Sostiene Weisheipl que Santo Tomás conoció las obras de Aristóteles “desde su más temprana juventud”, al punto de haber entrado en contacto con los comentarios del árabe Averroes antes de realizar sus propios comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo<sup>4</sup>. Este es un punto que debemos subrayar, puesto que manifiesta que Santo Tomás conocía la doctrina filosófica aristotélica desde los textos propios —aunque traducidos al latín— y desde la guía de tan afamado comentador. Sin embargo, esto no basta para probar que el Aquinate haya asumido las nociones aristotélicas junto con su concepción del mundo material. Es en el opúsculo en torno al cual esta investigación tiene lugar donde advertimos la recepción de numerosas y nucleares tesis aristotélicas, además de en la síntesis que se encuentra en el comentario tomista a la *Física* del Filósofo.

La lectura de *Acerca de los principios de la naturaleza*<sup>5</sup>, habiendo rememorado las lecciones del Estagirita que se ocupan de las substancias materiales y su devenir, revela la filiación de los juicios vertidos por el Aquinate. Son especialmente cercanos al opúsculo los libros I y II de la *Física* y el libro V de la *Metafísica*<sup>6</sup>. Los primeros son un paso inicial obligado al indagar en la física aristotélica. McEvoy afirma que este opúsculo constituye una buena

<sup>2</sup> J. A. WEISHEIPL OP., *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Works, with corrigenda and addenda*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1983, pp. 374-381. Aquí encontramos una lista de estos comentarios, para lo cual se sirve del catálogo preparado por Eschmann (Cf. *Ibid.*, pp. 355-405).

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 375-379. Usaremos la edición de Bekker para los textos de Aristóteles: ARISTÓTELES, *Opera*, ex rec. I. Bekker, editio altera quam curavit O. Gigon, Berolini: Walter de Gruyter et socios, 1960-1970. Reemplazaremos la abreviatura que utiliza para el diptongo “ou” por el diptongo mismo; en cambio, para la conjunción de “σ” y “τ” emplearemos la abreviatura “ς” utilizada por Bekker.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 285. Puesto que comenzó a escribir su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo a los 27 años, a mediados de 1252, y lo hizo durante cuatro años, hasta 1256 (cf. *Ibid.*, pp. 53 et 71), a los 27 años ya debía conocer los comentarios de Averroes a la obra de Aristóteles.

<sup>5</sup> Cf. *De princ. nat.* 1, ed. Leonina, t. XLIII: 39 a 1 - 47 b 83. Para las citas del opúsculo mantendremos la ortografía que utiliza la edición Leonina, esto es, “e” en lugar de “ae”, “i” en lugar de “j” y “u” en lugar de “v”.

<sup>6</sup> A modo de ilustración, simplemente citemos una oración del opúsculo donde Santo Tomás se ocupa de las nociones de principio, causa y elemento, texto que explícitamente manifiesta el recurso a estos libros aristotélicos: “Licet autem principium et causa dicantur convertibiliter, ut dicitur in V Metaphisice, tamen Aristotiles in libro Phisicorum ponit quatuor causas et tria principia” (*De princ. nat.* 3: 42 b 44-47). La edición Leonina nos envía en este pasaje justamente a ARISTÓTELES, *Phys.* B 11: 198 a 22 y a *Ibid.* A 13: 191 a 20. Cf. *De princ. nat.* 3: 42 b 46 et 47 in apparatu. Lamentablemente, estamos ante una errata de esta edición, pues ambos libros sólo tienen nueve capítulos cada uno; corregimos: *Phys.* B 7: 198 a 22 et *Ibid.* A 7: 191 a 20-21.

introducción a estos libros de la *Física*<sup>7</sup>. El libro V de la *Metafísica* justifica su influencia sobre la redacción del opúsculo al constituir un léxico filosófico, al decir de Mansion<sup>8</sup>, en el cual podemos encontrar la mayoría de las nociones de las que se vale Santo Tomás en esta obra. Debemos tener en cuenta que el Aquinate redacta de tal manera su opúsculo, que gran parte de los términos utilizados son presentados con al menos una noción que los explique, por lo cual el opúsculo puede cumplir la función de un léxico filosófico, aunque no lo sea en su apariencia externa, tal como sí aparenta el libro V de la *Metafísica*. Es oportuno mencionar que el Doctor de Aquino no se limitará a una presentación de nociones, sino que el entramado de los términos y sus nociones constituyen el cuerpo de una bien redactada introducción a la filosofía de la naturaleza, en sus nociones fundamentales<sup>9</sup>.

Estos tres libros del cuerpo aristotélico son antecedentes en los que podemos encontrar muchos de los términos y de las nociones que Santo Tomás introdujo en la presente obra. Nos volcaremos a una lectura somera de estos pasajes del Estagirita con el afán de recoger estas nociones de la filosofía de la naturaleza, que adelantarán la doctrina que encontraremos en el opúsculo medieval. Pondremos así en relieve la procedencia de las bases de la filosofía de la naturaleza del Aquinate.

En nuestro repaso de la doctrina acerca de la naturaleza de Aristóteles seguiremos la guía de Augustin Mansion, probado conocedor de la doctrina aristotélica, tanto respecto de su dimensión filosófica cuanto de los detalles históricos de su composición. En primer lugar, recogemos la opinión vertida por este autor acerca de la índole del libro II de la *Física*: es una introducción a la filosofía de la naturaleza<sup>10</sup>.

<sup>7</sup>“la brève étude intitulée *De principiis naturae*, que le jeune Thomas écrivit, alors qu'il n'était pas encore un maître, sur les questions étudiées dans les deux premiers livres de la *Physique* d'Aristote [...] cet opuscule représente une introduction bien utile pour une première compréhension de ce texte difficile d'Aristote” (J. MCEVOY, “Finis est causa causarum”: le primat de la cause finale chez S. Thomas”: *Finalité et intentionalité: doctrine thomiste et perspectives modernes*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain 21-23 mai 1990. Édité par J. Follon et J. McEvoy, Paris-Leuven: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve - Librairie Philosophique J. Vrin - Éditions Peeters, 1992 [=Bibliothèque philosophique du Lovain 35], p. 98). También el portugués Borges de Meneses considera que este opúsculo se basa en esos libros de Aristóteles: “Princípios da Natureza [...] trata a teoria hilemorfica de Aristóteles e faz um comentário sobre as causas. S. Tomás faz um pequeno comentário a estas teorias, baseado nos livros da Física de Aristóteles” (R. BORGES DE MENESES, *Princípios da Natureza*, de S. Tomás de Aquino, tradução, introdução e comentários de R. Borges de Meneses, Porto: Porto Editora, 2001 [=Coleção Filosofia o Textos Porto Editora 12], p. 30).

<sup>8</sup>El libro B de la *Física* tiene un parentesco estrecho con el libro Δ de la *Metafísica*, al que a su vez Diógenes Laercio incorpora en su catálogo de obras de Aristóteles con el nombre de: Περὶ τῶν ποσυχῶς λεγομένων ἢ κατὰ πρόσθεσιν α' (DIÓGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum* V 23, recognovit brevique adnotatione critica instruit H. S. Long, Oxonii: Oxford University Press, 1964, tomos prior: 206 28). Esta serie es un léxico filosófico. Cf. A. MANSION, *Introduction a la Physique Aristotélicienne*, deuxième édition, revue et augmentée, Louvain-Paris: Éditions de l'Institut de Philosophie - Librairie Philosophique J. Vrin, 1946, p. 36 et note 69; *Ibid.*, pp. 93 et 113.

<sup>9</sup>Cf. *De princ. nat.* per totum.

<sup>10</sup>El autor también nos ofrece la división de este libro realizada por Santo Tomás en su comentario a la *Física* (cf. *In II Physicorum*, lect. 1, n. 1). El Aquinate lo divide en dos partes: la determinación del objeto de este estudio en los capítulos 1 y 2; el establecimiento del método en los capítulos 3-9. Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 80.

Es interesante mencionar que la vinculación de la obra de Tomás con estos libros de la *Física* y de la *Metafísica*<sup>11</sup> se justifica también haciendo abstracción de la obra del Aquinate. La relación entre ellos es tan estrecha que Aristóteles, autor de ambas, utilizó un capítulo del libro II de la *Física* con el fin de completar el libro V de la *Metafísica*, para lo cual le realizó mínimas modificaciones. El capítulo tres del libro II de la *Física*<sup>12</sup>, que trata sobre las causas del ser material, es encontrado con ligeras alteraciones en el capítulo dos del libro V de la *Metafísica*, constituyendo el artículo del término "causa"<sup>13</sup> en este léxico aristotélico. Además, esta dependencia también es evidente en lo que concierne a los respectivos capítulos sobre la noción de naturaleza<sup>15</sup>.

¿Por qué Aristóteles no redactó nuevamente su doctrina acerca de las causas? O mejor dicho, ¿qué es lo que le permite utilizar un pasaje escrito en un período anterior de su carrera filosófica como una parte integrante de una obra posterior? El poseer la consciencia de la unidad de su pensamiento: haber desarrollado un pensamiento tal que en el correr de los años haya podido crecer y soportar variaciones, sin nunca contradecirse, permite a un hombre retomar cualquier obra suya y reconocer las verdades dichas en ella, aunque deba matizar algunas afirmaciones<sup>16</sup>. También Santo Tomás adhirió a un cuerpo de tesis filosóficas desde el inicio de su carrera al que jamás abandonó, a pesar de corregirse en algunos puntos: en lo central, siempre expresó las mismas verdades, sin pasar en ningún punto de su desarrollo intelectual a una posición contradictoria con su trayectoria anterior. Se mantuvo fiel a las verdades por él conocidas; cre-

<sup>11</sup> Mansion considera posible que el libro B de la *Física* haya sido originalmente un pequeño tratado independiente —que se podría identificar con el n° 81 de la lista de Hesichyus: περὶ φύσεως α—. Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 81.

<sup>12</sup> Cf. *Phys.* B 3: 194 b 16 - 195 b 30.

<sup>13</sup> Cf. *Metaphys.* Δ 2: 1013 a 24 - 1014 a 25.

<sup>14</sup> Mansion señala la correspondencia casi literal que existe entre ambos pasajes aristotélicos. Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 36 et p. 207 note 4.

<sup>15</sup> Cf. *Phys.* B 1: 192 b 8 - 193 b 21 et *Metaphys.* Δ 4: 1014 b 16 - 1015 a 19. Afirma Mansion que el artículo sobre la naturaleza del libro Δ de la *Metafísica* probablemente sea anterior al libro B de la *Física*, apoyándose en E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II, S. 157. Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 36 et pp. 92-93 note 2. En el primer capítulo del libro B Aristóteles presenta prácticamente todo el contenido que encontramos en el correspondiente pasaje de la *Metafísica*, pero lo hace desde una perspectiva física, apoyándose sobre la experiencia. Cf. *Ibid.*, p. 94.

<sup>16</sup> Cuando Mansion nos habla de las series de tratados físicos, en los que Aristóteles realiza procedimientos similares, explica que éste parece consciente de la unidad de su pensamiento, razón por la que no reescribe tratados, sino que los incorpora a nuevas series: "Il n'a pas jugé nécessaire néanmoins d'unifier de façon absolue et jusqu'aux nuances la doctrine contenue dans ces exposés, empruntés à des époques diverses et à des rédactions successives. Il semble au contraire avoir réduit au strict minimum ce travail d'unification, comme s'il avait conscience davantage de l'unité de sa pensée à travers les divers stades qu'elle pouvait avoir parcourus, que des différences engendrées par ce développement lui-même. Ce développement devait, dans ce cas, lui paraître comme un accroissement suivant la même ligne, bien plutôt que comme une révolution, faisant table rase d'une partie de son passé intellectuel" (*Ibid.*, pp. 21-22). La utilización de fragmentos más antiguos, debida a la consciencia de la unidad de su pensamiento, deja lugar a la aparición de incoherencias, al menos respecto a puntos secundarios. Sería vano intentar hacer concordar todas estas incoherencias, sino que mejor es intentar determinar, entre dos pasajes paralelos, cuál expresa el pensamiento último de Aristóteles. Cf. *Ibid.*, p. 35.

ció en el conocimiento de éstas<sup>17</sup>. En este aspecto Santo Tomás puede considerarse también un discípulo de Aristóteles, pues no sólo aprendió doctrina de él, sino también un estilo de estudiar y profundizar en el conocimiento de la verdad.

### 3. El opúsculo de Tomás y el libro I de la *Física*

Consideremos la frase inicial de la *Física*; allí se destaca el objeto de esta investigación: la ciencia de la naturaleza<sup>18</sup>. Este objeto es semejante al que nos presenta el título de la obra del Aquinate: *Acerca de los principios de la naturaleza*<sup>19</sup>. Esta semejanza crece al punto de convertirse en una identificación, si atendemos, en la misma frase inicial de la *Física*, a la perspectiva desde la que será abordada esta ciencia: desde los principios, causas y elementos de la naturaleza, y en primer lugar, desde los principios<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> "Thomas, like everyone else, developed intellectually and spiritually. The amazing fact is, however, that early in life Thomas grasped certain fundamental philosophical principles that never changed. Always there was development, deeper understanding, and even rejection of earlier views. But there was never a metamorphosis in his approach to reality. There was never a 'conversion' or violent rejection of earlier thought, but only corrections and modifications that led to a fuller, more human, and more divine appreciation of the basic problems of life" (J. A. WEISHEIPL OP., *op. cit.*, p. x). Fraile también reconoce que ya en los primeros escritos del Aquinate había "un conjunto de principios fundamentales" que no abandonaría jamás, aunque considera que sufrió transformaciones notables en conceptos sumamente importantes, por lo que es necesario distinguir distintas etapas en su pensamiento y atender a la cronología de sus obras, en aras de determinar sus posiciones definitivas con respecto a estas tesis en desarrollo. Cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, 3ª ed. actualizada por T. Urdanoz, Madrid: B.A.C., 1975, t. II, 2ª parte: *Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*, pp. 270-273.

<sup>18</sup> τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης (*Phys. A* 1: 184 a 14-15). Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 46 note 20. Mansion nos recuerda que los libros A y B de la *Física* tratan acerca de la naturaleza, que es principio del movimiento, mientras que los restantes tratan acerca de los movimientos de tal manera como se estudia algo secundario con el fin de manifestar lo principal, la naturaleza: "la nature, objet propre de la science physique. C'est d'elle qu'il est question de façon expresse dans le livre deuxième tout entier, et le livre premier aussi paraît bien s'y rattacher dès ses premières lignes" (*Ibid.*, p. 51). Cf. *Ibid.*

<sup>19</sup> "De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum" (*De princ. nat.*, iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XLIII, pp. 1 et 37). Es notable que Tomás de Aquino haya sintetizado el contenido del libro A de la *Física* con una oración que revela elocuentemente su parentesco con el opúsculo: "Philosophus in primo libro determinavit de principiis rerum naturalium" (*In II Phys.*, lect. 1, n. 1). Así, el primer libro de la *Física* queda emparentado con el *De principiis naturae*.

<sup>20</sup> δῆλον ὅτι καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχάς. (*Phys. A* 1: 184 a 14-16). Mansion nos informa que el prólogo de *Meteorológicas* muestra el plan de la serie física que comienza con la *Física* misma. La frase inicial comienza así: Περὶ μὲν οὖν τῶν πρῶτων αἰτίων τῆς φύσεως καὶ περὶ πάσης κινήσεως φυσικῆς (*Meteorol. A* 1: 338 a 20-21). Santo Tomás, en su comentario a este prólogo, afirma que con la primera parte de la frase —"acerca de las causas primeras de la naturaleza"— se alude a los dos primeros libros de la *Física*, y que con la segunda —"acerca de todo movimiento natural"— a los restantes libros de la *Física*: "primo ponit de quo sit actum in duos primos libros eius, agitur de causis naturae: et hoc tangit, concludens ex determinatione praecedentium librorum, cum dicit: de primis quidem igitur causis naturae; ut intelligantur primae causae naturae prima principia, quae sunt materia, forma et privatio, et etiam quatuor genera causarum, scilicet materia, forma, agens et finis, in sequentibus autem libris physicorum agitur de motu in generali" (*In I Meteorol.*, lect. 1, n. 3). Cf. *Ibid.*, nn. 1-9. Cf. A. MANSION, *op. cit.*, pp. 49-50 et *Ibid.*, note 28-29. Esta visión del objeto de los primeros dos libros de la *Física* es concorde con este inicio de la *Física*. También la edición dirigida por Ross de las obras de Aristóteles nos confirma, por un lado, estas referencias y, por otro lado, añade a qué libros del Estagirita se refiere el resto de esta oración inicial: ἔτι δὲ περὶ τῶν κατὰ τὴν ἄνω

Hemos de tener en cuenta que al tratar de la naturaleza, a la que llama “φύσις”, su predicación no es unívoca. En el libro primero de la *Física* naturaleza significa cosas distintas. A veces es *principio*, otras es *elemento*<sup>21</sup>, *entidad*<sup>22</sup>, *materia primera* o *esencia*<sup>23</sup>.

En otra cuestión, Aristóteles tiene por verdadero el que “las cosas que son por naturaleza, o todas o algunas, están en movimiento”<sup>24</sup>. Por un lado, no aclara qué son estas cosas naturales y, por otro lado, no busca demostrar por qué están en movimiento, puesto que la explicación de los seres naturales parece darla por sabida, mientras que el fundamento del movimiento de éstas le parece que surge de la experiencia común. Santo Tomás no sólo no busca demostrarlo: ni siquiera afirma explícitamente esta doctrina, siendo de una evidencia manifiesta. Luego simplemente procede a explicar qué clases de movimientos hay —movimientos hacia la forma substancial y hacia la forma accidental<sup>26</sup>—. Aristóteles se ve obligado a hacer explícita esta constatación natural de los movimientos naturales para oponerla a la opinión contraria<sup>27</sup>, con la que se encuentra al estar recolectando las opiniones de los físicos antiguos con respecto al movimiento.

El Estagirita afirma como punto de partida, por medio de una inducción evidente, que todos los cuerpos, o al menos una parte de ellos, están en movimiento<sup>28</sup>. Los principios, verdades primeras indemostrables de los

---

φορὰν διακεκοσμημένων ἀστρων καὶ περὶ τῶν στοιχείων τῶν σωματικῶν, πόσα τε καὶ ποῖα, καὶ τῆς εἰς ἄλλα μεταβολῆς, καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τῆς κοινῆς εἴρεται πρότερον (*Meteorol.* A 1: 338 a 21-25). De la siguiente manera traduce e identifica las restantes partes de esta frase: “the stars ordered in the motion of the heavens” a *Acerca del cielo* I y II, “and the physical elements—enumerating and specifying them and showing how they change into one another—and becoming and perishing in general” a *Acerca de la generación y la corrupción* y, quizá, a *Acerca del cielo*, libros III y IV. Cf. ARISTOTLE, *Meteorology*, trans. by E. W. Webster in *The Works of Aristotle*, trans. into English under the editorship of W. D. Ross by arrangement with Oxford University Press 2<sup>nd</sup> ed., Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc., 1990, t. VII, vol. I, p. 445 et notes 1-3.

<sup>21</sup> τοῦτον γὰρ τὸν τρόπον καὶ τῶν φύσει ὄντων τὰ στοιχεῖα φασι εἶναι φύσιν (*Metaphys.* Δ 4: 1014 b 32-33).

<sup>22</sup> ἔτι δ' ἄλλον τρόπον λέγεται ἡ φύσις ἢ τῶν φύσει ὄντων οὐσία (*Metaphys.* Δ 4: 1014 b 35-36).

<sup>23</sup> φύσις δὲ ἢ τε πρώτη ὕλη [...] καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία (*Metaphys.* Δ 4: 1015 a 7-11). Cf. A. MANSION, *op. cit.*, pp. 56-57.

<sup>24</sup> τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἕνια κινούμενα εἶναι (*Phys.* A 2: 185 a 13). En el libro A de la *Física* Aristóteles sostiene la presencia del devenir en la realidad natural. Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 54.

<sup>25</sup> Según Mansion, no explica qué son estos seres porque parece que esto está escrito para sus discípulos que ya saben perfectamente a qué se refiere. Cf. *Ibid.*, p. 57.

<sup>26</sup> Cf. *De princ. nat.* 1: 39 b 47-54.

<sup>27</sup> Parménides y Meliso sostuvieron que el ser era uno e inmóvil. Sobre Parménides dice san Hipólito al rastrear el origen de todas las herejías en las doctrinas de los filósofos, en su *Refutatio omnium haeresium*: καὶ γὰρ καὶ Π. ἐν μὲν τὸ πᾶν ὑποτίθεται αἰδίον τε καὶ ἀγέννητον [...] ὁ αὐτὸς δὲ εἶπεν αἰδίον εἶναι τὸ πᾶν καὶ οὐ γεγόμενον [...] καὶ ἀκίνητον (*Die Fragmente der Vorsokratiker* 28 A 23, griechisch und deutsch von H. Diels, hrsg. von W. Kranz, unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951, Zürich: Weidmann, 1996-2004, Band I, S. 221). Cf. etiam *Ibid.*, 28 A 22: Band I, S. 221 27-28. Diógenes Laercio nos trae un testimonio acerca de la posición de Meliso respecto a esta cuestión: ἐδόκει δὲ αὐτῶι τὸ πᾶν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἀκίνητον καὶ ἐν (*Die Fragmente der Vorsokratiker* 30 A 1: Band I, S. 258 18). Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* A 2: 184 b 25 - 185 a 12.

<sup>28</sup> Cf. A. MANSION, *op. cit.*, pp. 58-59.

que parte Aristóteles en las deducciones de sus explicaciones sobre el mundo de la naturaleza<sup>29</sup> son la experiencia —ἐμπειρία— o aún la inducción —ἐπαγωγή—. El recurso a esto es un método propio de la física, con un valor superior al de los análisis más extensos de la dialéctica. La experiencia incluye las constataciones repetidas que la engendran y sobre las que se apoya<sup>30</sup>.

Como explica Mansion, la experiencia se encuentra en un nivel medio entre la percepción sensible y las concepciones científicas. La repetición de las percepciones sensibles engendra el estado habitual llamado memoria —μνήμη—. Al acrecentarse la memoria, se produce la experiencia, la que deviene una noción universal, noción que es principio de la deducción, que lleva a la ciencia<sup>31</sup>. La inducción propia de la física posee unas características particulares: hay una constatación repetida de hechos que presentan una cierta similitud entre sí; esta inducción expresa hechos generales del mundo físico (ya ella sola, ya con la concurrencia de un razonamiento deductivo). Son hechos ya interpretados por un observador inteligente, interpretación por lo general espontánea<sup>32</sup>.

En el libro I de la *Física* Aristóteles había señalado que por experiencia podemos saber que al menos algunos seres se mueven. En el libro II va más allá en sus consideraciones: la existencia de la naturaleza es evidente, recogiendo esta afirmación de la experiencia vulgar y de ciertas nociones del lenguaje. No lo demuestra y afirma que es ridículo demostrar lo evidente. Lo llamativo es que aquí se trata de la existencia de un principio que trasciende la experiencia, lo que no ocurría con la afirmación del movimiento. Según Mansion, toda su teoría de la naturaleza participará de la debilidad de su principio<sup>33</sup>.

La afirmación, en otro orden de cosas, de que todas las cosas son una es analizada por Aristóteles<sup>34</sup>. Al hacerlo, advierte que el ser se entiende de diversas maneras; así algo puede ser substancia, cantidad o cualidad, según los ejemplos que Aristóteles aporta. Distingue luego a la substancia de las dos otras formas de ser, cuando dice: “pues ninguna de éstas existe separadamente, excepto la substancia”<sup>35</sup>. Finalmente, podemos asumir que la cantidad y la cualidad fueron nombradas en representación de todo el género de los

<sup>29</sup> Este sentido de principio es señalado por Aristóteles en su léxico filosófico: ἐτι ὄθεν γνωστὸν τὸ πρῶτον, καὶ αὕτη ἀρχὴ λέγεται τοῦ πράγματος, οἷον τῶν ἀποδείξεων αἱ ὑποθέσεις (*Metaphys.* Δ 1: 1013 a 14-16).

<sup>30</sup> Cf. A. MANSION, *op. cit.*, pp. 216-217. En este sentido, Platón es inferior a Demócrito por su falta de experiencia (ἀπειρία) que le llevó a cometer errores a la hora de estudiar las cosas físicas. Cf. *Ibid.*

<sup>31</sup> Cf. A. MANSION, *op. cit.*, pp. 217-218. Aristóteles explica: γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις. αἱ γὰρ πολλαὶ μῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύνανται ἀποτελοῦσιν [...] γίνεται δὲ τέχνη, ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐνοημάτων μιᾶ καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις (*Metaphys.* A 1: 980 b 29 - 981 a 7).

<sup>32</sup> Cf. A. MANSION, *op. cit.*, pp. 219-220.

<sup>33</sup> Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 101.

<sup>34</sup> Cf. *Phys.* A 2: 185 a 20-32.

<sup>35</sup> οὐθὲν γὰρ τῶν ἄλλων χωρίζον ἐστὶ παρὰ τὴν οὐσίαν (*Phys.* A 2: 185 a 31).

accidentes, dada la característica que le reconoce a ambas dos, extensible a todos los restantes accidentes. Gracias a esta característica es que no pueden existir separadamente “pues todas esas cosas se dicen de la substancia como su sujeto”<sup>36</sup>. El Aquinate también reconoce que los accidentes advienen a los sujetos<sup>37</sup>, los cuales se encuentran en potencia del ser accidental<sup>38</sup>.

El filósofo griego explica que lo uno y lo múltiple pueden darse en una única substancia, esto es, algo puede ser uno y múltiple a la vez, sin oposición, puesto que algo que es uno en acto puede ser múltiple en potencia: ser uno no es algo unívoco, sino que se “es uno en potencia o en acto”<sup>39</sup>. La doctrina del acto y la potencia está presente desde el comienzo en el opúsculo de Santo Tomás. En su inicio mismo distingue los seres en acto de aquéllos en potencia de ser<sup>40</sup>, para después aclarar que éstos —ser en acto y ser en potencia— se refieren tanto al ser substancial como al accidental<sup>41</sup>.

El Estagirita distinguió el ser del accidente y el ser del sujeto que recibe el accidente, pero sin llevar esta separación a extremos absurdos, pues, bien sabe que un accidente no puede existir fuera de algo que lo reciba: todo accidente es encontrado en un sujeto que lo recibe. Se trata de dos clases de ser distintas. Ejemplifica esta doctrina con el accidente blanco y el sujeto que recibe esa blancura: “pues distinto será el ser para el blanco y el [ser] para el que ha recibido [el blanco], y no estará el blanco, cerca, en modo alguno separado: pues, no en tanto que separado, sino que en el ser es distinto el blanco y [aquello] en lo que existe”<sup>42</sup>. Santo Tomás recoge esta doctrina al reconocer, en primer lugar, dos clases de ser —el ser substancial y el accidental<sup>43</sup>— y al señalar, en segundo lugar, que los accidentes están en el sujeto<sup>44</sup>.

Aristóteles, al tratar la cuestión del no ser, nos dice que puede haber un no ser, aunque parezca una contradicción, a condición de que no sea un no

<sup>36</sup> πάντα γὰρ καθ' ὑποκειμένου τῆς οὐσίας λέγεται (*Phys.* A 2: 185 a 31-32). En el léxico filosófico dice que algo puede ser uno por sí mismo o por accidente: “Ἐν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ' αὐτὸ (*Metaphys.* Δ 6: 1015 b 16-17). La substancia es uno por sí mismo. Los accidentes de una substancia se dicen uno por accidente: πάντα γὰρ ταῦτα ἐν λέγεται κατὰ συμβεβηκὸς, τὸ μὲν δίκαιον καὶ τὸ μουσικὸν ὅτι μιᾶ οὐσίᾳ συμβεβηκεν (*Ibid.*, 20-22). Finalmente afirma, con un ejemplo, que el accidente es una posesión o afección de la substancia: πλὴν οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ἀμφω ὑπάρχει. ἀλλὰ τὸ μὲν ἴσως ὡς γένος καὶ ἐν τ' οὐσίᾳ τὸ δὲ ὡς ἕξις ἢ πάθος τῆς οὐσίας (*Ibid.*, 32-34).

<sup>37</sup> Cf. *De princ. nat.* 1: 39 a 28 - b 30.

<sup>38</sup> Cf. *De princ. nat.* 1: 39 a 20-21.

<sup>39</sup> ἔστι γὰρ τὸ ἐν καὶ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ (*Phys.* A 2: 186 a 3). Cf. *Ibid.*, 185 b 25 - 186 a 3.

<sup>40</sup> “Nota quod quoddam potest esse licet non sit, quoddam uero est. Illud quod potest esse dicitur esse potentia, illud quod iam est dicitur esse actu” (*De princ. nat.* 1: 39 a 1-4).

<sup>41</sup> Cf. *De princ. nat.* 1: 39 a 5-12.

<sup>42</sup> ἄλλο γὰρ ἔστι τὸ εἶναι λευκῶν καὶ τὸ δεδεγμένω, καὶ οὐκ ἔστι παρὰ τὸ λευκὸν οὐθέν χωρισόν· οὐ γὰρ ἢ χωρισόν, ἀλλὰ τῶ εἶναι ἕτερον τὸ λευκὸν καὶ ὡς ὑπάρχει (*Phys.* A 3: 186 a 28-31). Tampoco la naturaleza ni las propiedades que le convienen poseen un ser independiente de la substancia corporal: sólo se separan del substrato en el pensamiento que los conoce. Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 100 et p. 248.

<sup>43</sup> “Sed duplex est esse, scilicet esse essentialia rei siue substantiale [...] est autem aliud esse accidentale.” (*De princ. nat.* 1: 39 a 4-7). Cf. *Ibid.*, b 38-39.

<sup>44</sup> “dicuntur esse accidentia in subiecto” (*De princ. nat.* 1: 39 a 25).



ser absoluto, sino un cierto no ser<sup>45</sup>. Esta amplitud, esta multiplicidad del ser es recogida por Santo Tomás. Este cierto no ser aristotélico es encarnado en la privación que Santo Tomás describe en el opúsculo. La privación es un principio del ser natural, que no es una absoluta negación<sup>46</sup>, sino que es un no ser que está en un determinado sujeto<sup>47</sup>, apto para llegar a ser determinada forma<sup>48</sup>. Como nos dice Mansion, sin este desarrollo de la privación y los otros principios aristotélicos, sólo tendríamos una metafísica de lo absoluto y una física atomista, mecánica, que describiera el desplazamiento de los corpúsculos: ilusión, no realidad, de movimientos<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> οὐθὲν γὰρ καλύει μὴ ἀπλῶς εἶναι ἀλλὰ μὴ ὄν τι εἶναι τὸ μὴ ὄν (*Phys.* A 3: 187 a 5-6).

Mansion nos explica que Aristóteles da respuesta al inmovilismo de Parménides al presentar la privación como principio del movimiento. El ser proviene de un no ser, y esto accidentalmente: "Il est évident, que de façon absolue rien ne vient du non-être, mais l'être vient de façon accidentelle du non-être: il dérive en effet de la privation, celle-ci est en soi un non-être, bien qu'accidentelle-ment elle soit réalisée dans un être; l'être produit est produit en partant de ce non-être pré-supposé nécessairement à sa production; cependant cette dérivation n'est pas essentielle mais accidentelle, parce que le non-être préexistant n'entre pas dans la constitution de l'être produit [...] L'être nouveau ne vient donc pas de l'être préexistant en tant que celui-ci est être, mais il en dérive en tant que cet être préexistant inclut en lui-même un non-être qui se trouvera comblé par la détermination nouvelle, issue du devenir" (A. MANSION, *op. cit.*, p. 76). Más adelante, Mansion explica que Aristóteles no se atribuye la formación de la teoría hylemórfica, la que reconoce platónica, pero sí opone su propio desarrollo de la privación a la ausencia de ésta en el pensamiento de su maestro: "il ne revendique aucune originalité quant à la doctrine de la composition hylémorphique des corps; au contraire, ici, comme ailleurs, il prétend la retrouver dans l'enseignement et dans les écrits de son maître. Ce qui'il lui reproche, c'est de n'avoir pas reconnu le rôle de la privation, non-être relatif qui s'identifie en fait —accidentellement donc— à la matière" (*Ibid.*, pp. 78-79). Subrayemos la noción de privación que formula Mansion: "no-ser relativo" (*Ibid.*, p. 79). Al faltar la noción de privación en Platón, su teoría no pudo resolver las dificultades en torno al movimiento, propias del discurrir de sus antecesores, predicando de la materia un no ser que pareciera que es un no ser absoluto. Cf. *Ibid.*

<sup>46</sup> "cum generatio sit ex non esse, non dicimus quod negatio sit principium, sed priuatio" (*De princ. nat.* 2: 40 b 24-26).

<sup>47</sup> "generatio non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente quod est in aliquo subiecto, et non in quolibet sed in determinato [...] ideo dicitur quod priuatio est principium" (*De princ. nat.* 2: 40 b 34-39).

<sup>48</sup> "priuatio non dicitur nisi de determinato subiecto, in quo scilicet natus est fieri habitus" (*De princ. nat.* 2: 40 b 30-32). Comparemos esta tesis con la siguiente noción de privación que se encuentra en el léxico filosófico: «στέρησις λέγεται ἔτι ἢ πεφυκὸς καὶ ὅτε πέφυκεν ἔχειν μὴ ἔχ» (*Metaphys.* Δ 22: 1022 b 27-28). En el texto citado Santo Tomás opone la posesión —"habitus"— a la privación. El libro Δ de la *Metafísica* entrega una noción de *hábito*: "Ἐξίς δὲ λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ὡς ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἔχομένου, ὡς περ πρᾶξις τις κινήσις" (*Metaphys.* Δ 20: 1022 b 4-5). También el léxico nos ofrece un sentido de *poseer* que se asemeja mucho al de *hábito* utilizado aquí por Santo Tomás: Τὸ ἔχειν λέγεται πολλαχῶς, ἕνα μὲν τρόπον τὸ ἄγειν κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν κατὰ τὴν αὐτοῦ ὁρμήν (*Ibid.*, 23: 1023 a 8-9).

<sup>49</sup> Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 79. Sin embargo, esta doctrina de la multiplicidad del ser podría tener sus orígenes en el mismo Platón, conforme a la interpretación realizada por Robin: "entre un non-être radical et cet être souverainement réel qu'est le Bien, se place toute une échelle d'intermédiaires: en premier lieu les fictions des arts qui imitent, ainsi la représentation peinte d'un animal ou d'un meuble; puis les choses naturelles ou fabriquées, de la réalité desquelles l'illusion nous était donné, ces deux groupes étant d'ailleurs rendus visibles par une même lumière, celle du soleil; les objets mathématiques, qui viennent ensuite, ont droit à ce rang puisqu'ils représentent le nombre, la figure, les proportions des choses de la nature ou des arts, mais à leur tour ces intelligibles sont des *images* d'intelligibles supérieurs, qui, eux, sont des *réalités*: les "Idées" ou les "Formes", avec le Bien qui les illumine" (L. ROBIN, *Platon*, nouv. édit., Paris: Presses Universitaires de France, 1968, pp. 81-82). De esta manera encontraríamos una salida al dualismo señalado por Mansion en estas enseñanzas de Platón, desarrolladas por Aristóteles.

Los contrarios son principios de todas las cosas para los antiguos físicos, tesis que también Aristóteles sostiene<sup>50</sup>. El Estagirita propone a los contrarios como aquellos principios desde los cuales se generen todas las cosas, sin que ellos sean generados a partir de otros principios<sup>51</sup>. Más adelante sugiere que la privación y la forma son opuestos, ya que considera a las cosas que se generan como compuestas ya por el substrato y la forma, ya por el substrato y la privación, a la que llama “opuesto”<sup>52</sup>. ¿Opuesta a qué? A la forma<sup>53</sup>. El Aquinate también reconoce que entre los principios del ser natural<sup>54</sup> contamos con cosas que se oponen, tal como son la privación y la forma. En el opúsculo afirma que, por un lado, una forma no puede coexistir con su privación<sup>55</sup>, y por otro lado, sugiere, mediante la composición de un ejemplo, que privación y forma se oponen entre sí<sup>56</sup>.

Aristóteles subraya que hay un orden en la generación de las cosas, orden en el cual las cosas actúan sobre otras en la medida que sus propias naturalezas se lo permitan. Por haber conocido este orden, constituido con la armonía del conjunto de las naturalezas de las sustancias naturales<sup>57</sup>, Aristóteles rechaza la tesis de que todas las cosas puedan provenir de cualquiera otra<sup>58</sup>. Santo Tomás se hace eco de esta doctrina al señalar que la privación, que es un cierto no ser, no es cualquier no ser, una simple negación de la forma buscada<sup>59</sup>, caso en el cual todo podría venir de cualquiera otra cosa, sino que lo

<sup>50</sup> Cf. *Phys.* A 5: 188 a 26-30. Este capítulo de la *Física* trata acerca de las características de los principios (contrarios y primeros) y sobre la generación desde la privación, no desde cualquier no ser. Concluye con la afirmación contundente de que los principios tienen que ser contrarios: ὅτι μὲν οὖν ἐναντίας δεῖ ἀρχὰς εἶναι, φανερόν (*Ibid.*, 189 a 10-11).

<sup>51</sup> δεῖ γὰρ τὰς ἀρχὰς μήτε ἐξ ἀλλήλων εἶναι μήτε ἐξ ἄλλων, καὶ ἐκ τούτων πάντα (*Phys.* A 5: 188 a 27-28). Cf. A. MANSION, *op. cit.*, pp. 69-70.

<sup>52</sup> λέγω δὲ ἀντικείμεθα μὲν τὸ ἀμουσον, ὑποκείμεθα δὲ τὸν ἀνθρώπου (*Phys.* A 7: 190 b 13-14). Cf. *Ibid.*, 10-23.

<sup>53</sup> En el léxico llama opuestos a la privación y la posesión, y a los puntos a partir de lo cual y hacia lo cual transcurren las generaciones, es decir, llama opuestos a la privación y a la forma. Cf. *Metaphys.* Δ 10: 1018 a 20-22. Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 75. Cf. *Ibid.*, pp. 66-79.

<sup>54</sup> “Sunt igitur tria principia nature, scilicet materia, forma et priuatio” (*De princ. nat.* 2: 40 a 1-2).

<sup>55</sup> “materia a priuatione non denudatur; in quantum enim est sub una forma, habet priuationem alterius et e conuerso” (*De princ. nat.* 2: 40 b 20-22).

<sup>56</sup> “farina cum sit materia respectu panis, importat in se priuationem forme panis, quia ex hoc quod dico farinam significatur indispositio siue inordinatio opposita forme panis” (*De princ. nat.* 2: 41 a 61-64).

<sup>57</sup> Mansion observa que la palabra naturaleza puede designar la existencia de toda la escala de naturalezas, desde las inanimadas hasta las vivientes o a la totalidad del universo material. Cf. A. MANSION, *op. cit.*, pp. 106-107.

<sup>58</sup> οὐδὲ γίνεται ὅτιοῦν ἐξ ὀτουοῦν (*Phys.* A 5: 188 a 33-34). Cf. *Ibid.*, 31-34. Más adelante señala que las cosas que se generan son contrarias o son intermedios entre contrarios: ὡς πᾶντ' ἔν εἶη τὰ φύσει γινόμενα ἢ ἐναντία ἢ ἐξ ἐναντίων (*Ibid.*, b 25-26). Cf. *Ibid.*, 21-26. Esta semejanza entre el generador y el generado era señalada de alguna manera por su maestro: ya Platón hablaba de la generación natural, en la que un cuerpo engendra un fruto semejante a sí mismo, lo que ocurre —parece sugerir Platón— en una acción conforme a esa naturaleza; habría un fruto común a una especie. Aquí especie aparece emparentada con naturaleza: Δίκαιον γέ τοι ἔστιν, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τὸν λέοντος ἔκγονον λέοντα καλεῖν καὶ τὸν ἵππου ἔκγονον ἵππον [...] ἀλλ' ὃ ἔν ἢ τοῦ γένους ἔκγονον τὴν φύσιν, τοῦτο λέγω (PLATO, *Cratyl.* 393bc, in *Opera*, recogn. et adnotat. crit. instrux. I. Burnett, Oxonii: e Typographeo clarendoniano, 1937-1946 [= *Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*], t. I).

<sup>59</sup> “non dicimus quod negatio sit principium, sed priuatio” (*De princ. nat.* 2: 40 b 25-26).

que se genera sólo puede venir de un cierto no ser, de la privación. La privación tiene una referencia a la naturaleza del sujeto en el que se encuentra, puesto que es la condición de carecer de algo para cuya posesión se ha nacido<sup>60</sup>. Esta referencia al nacimiento es una referencia a lo que se posee desde el origen: parece una forma de designar a la naturaleza que posee cada ser natural desde su generación hasta su destrucción. De esta manera, la privación aparece enlazada con la naturaleza, designando en la primera todo lo que falte a la segunda para alcanzar su desarrollo completo. Santo Tomás no deja de lado la lección aristotélica de que no puede provenir todo de todo; al fundar la generación en la privación, la funda en ese orden de las naturalezas que Aristóteles describió en el pasaje citado de la *Física*.

El Estagirita ilustra la intervención de los contrarios en la generación de las cosas con la generación de una estatua a partir de un trozo de bronce. Cuando aun no ha sido configurada —no ha recibido la forma—, el bronce se encuentra como no configurado, privado de esa configuración<sup>61</sup>. Tomás de Aquino, al comparar los tres principios de la substancia material entre sí, utiliza este mismo ejemplo, identificando la materia con el bronce, la privación con el hecho de no estar figurado y la forma —su contrario— con la figura<sup>62</sup>. También había utilizado este mismo ejemplo en el capítulo anterior, cuando afirmó que el bronce que aun no ha recibido la forma de la estatua es llamado materia, una materia que al estar privada de la forma de la estatua se la considera como indispueta o desfigurada<sup>63</sup>.

Con respecto al tema de los géneros, Aristóteles destaca que la substancia es un género único de lo que es<sup>64</sup>. Santo Tomás distingue el género de la substancia de aquél de la cantidad, aclarando que sólo coinciden en el hecho de ser entes, es decir, ambas son, aunque en sentidos diversos<sup>65</sup>. Aristóteles descarta la posibilidad de que haya más de una contrariedad en el género de la substancia<sup>66</sup>, ni en cada uno de los restantes géneros de accidentes, siendo en verdad estas distinciones entre contrarios en un mismo género distinciones entre contrarios anteriores o posteriores, según que se acerquen o se alejen más de un contrario que sea primero y principio en ese género<sup>67</sup>.

<sup>60</sup> "Sed priuatio non dicitur nisi de determinato subiecto, in quo scilicet natus est fieri habitus" (*De princ. nat.* 2: 40 b 30-32).

<sup>61</sup> ὁ ἀνδριὰς καὶ τῶν ἐσχηματισμένων τι ἐξ ἀσχημοσύνης (*Phys.* A 5: 188 b 19-20).

<sup>62</sup> "Materia est enim id in quo intelligitur forma et priuatio, sicut in cupro intelligitur figura et infiguratum" (*De princ. nat.* 2: 41 a 54-56).

<sup>63</sup> Cf. *De princ. nat.* 1: 40 a 71-74.

<sup>64</sup> ἡ γὰρ οὐσία ἐν τι γένος ἐστὶ τοῦ ὄντος (*Phys.* A 6: 189 b 23-24). Cf. *Ibid.*, a 14.

<sup>65</sup> "substantia et quantitas, que non conueniunt enim in aliquo genere sed conueniunt solum secundum analogiam: conueniunt enim in eo solum quod est ens, ens autem non est genus, quia non predicatur uniuoce sed analogice" (*De princ. nat.* 6: 46 b 13-18).

<sup>66</sup> "μα δὲ καὶ ἀδύνατον πλείους εἶναι ἐναντιώσεις τὰς πρώτας. ἡ γὰρ οὐσία ἐν τι γένος ἐστὶ τοῦ ὄντος, ὡς ἐ τῷ πρότερον καὶ ὕστερον διοίσουσιν ἀλλήλων αἱ ἀρχαὶ μόνον, ἀλλ' οὐ τῷ γένει" (*Phys.* A 6: 189 b 22-25).

<sup>67</sup> Πρότερα καὶ ὕστερα ἓνια μὲν, ὡς ὄντος τινὸς πρώτου καὶ ἀρχῆς ἐν ἐκάστῳ γένει, τῷ ἐγγύτερον (εἶναι) ἀρχῆς τινὸς ὠρισμένης ἢ ἀπλῶς καὶ τ' φύσει ἢ πρὸς τι ἢ πού ἢ ὑπὸ τινος, οἷον τὰ μὲν κατὰ τόπον τῷ εἶναι ἐγγύτερον ἢ φύσει τινὸς τόπου ὠρισμένου (οἷον τοῦ μέσου ἢ τοῦ ἐσχάτου) ἢ πρὸς τὸ τυχόν, τὸ δὲ πορρώτερον ὕστερον (*Metaphys.* Δ 11: 1018 b 9-14).

Santo Tomás en el capítulo cinco del opúsculo enumera las diversas maneras en que las causas pueden clasificarse. Su primer criterio de clasificación es semejante a esta distinción entre contrarios anteriores y posteriores en relación con un contrario primero y principal, pues distingue entre causas más cercanas y otras más lejanas, en un mismo género causal<sup>68</sup>.

Luego, Aristóteles analiza las formas lingüísticas en las que se expresa el llegar a ser. Distingue en ellas las formas simples de las compuestas. En las simples el punto desde el que parte la generación es el substrato o la privación, mientras que en las compuestas se expresa el substrato con la privación<sup>69</sup>. Este mismo criterio de distinción es utilizado por el Aquinate para expresar una nueva manera de dividir las causas<sup>70</sup>. De esta manera, causa simple será aquella que sólo exprese la causa por sí misma o la causa por accidente, mientras que la causa compuesta expresa la causa por sí misma y la causa por accidente<sup>71</sup>. Señalemos que el substrato del que habla Aristóteles también es una causa por sí misma para Santo Tomás, así como la privación es una causa por accidente<sup>72</sup>, lo que acentúa la semejanza entre estas dos clasificaciones. Entendemos que Santo Tomás extendió esta distinción, que Aristóteles aplicó a los principios del ser material (substrato, privación y forma), a todas las otras causas del ser natural.

Más adelante, Aristóteles afirma que los principios deben permanecer para siempre<sup>73</sup>. Santo Tomás se alejaría del Estagirita en esta cuestión, pues

<sup>68</sup> "Dicitur enim aliquid causa per prius et aliquid per posterius" (*De princ. nat.* 5: 45 a 4-5). Cf. *Ibid.*, a 1 - b 13.

<sup>69</sup> φαμέν γάρ γίνεσθαι ἐξ ἄλλου ἄλλο καὶ ἐξ ἑτέρου ἕτερον ἢ τὰ ἀπλᾶ λέγοντες ἢ τὰ συγκείμενα. λέγω δὲ τοῦτο ὧδί. ἐστὶ γὰρ γίνεσθαι ἀνθρώπων μουσικόν, ἐστὶ δὲ τὸ μὴ μουσικόν τι γίνεσθαι μουσικόν ἢ τὸν μὴ μουσικόν ἀνθρώπον ἀνθρώπων μουσικόν. ἀπλοῦν μὲν οὖν λέγω τὸ γιγνώμενον τὸν ἀνθρώπον καὶ τὸ μὴ μουσικόν [...] συγκείμενον δὲ καὶ ὃ γίγνεται καὶ τὸ γιγνώμενον, ὅταν τὸν μὴ μουσικόν ἀνθρώπον φῶμεν γίνεσθαι μουσικόν ἀνθρώπων (*Phys.* A 7: 189 b 32 - 190 a 5).

<sup>70</sup> Cf. *De princ. nat.* 5: 45 b 38-46.

<sup>71</sup> "Item causarum quedam est simplex et quedam composita. Simplex causa dicitur quando solum dicitur causa illud quod per se est causa, uel etiam solum illud quod est per accidens" (*De princ. nat.* 5: 45 b 38-41).

<sup>72</sup> La privación es un principio por accidente por estar presente en la materia, que es un principio por sí mismo: "priuatio dicitur esse principium non per se sed per accidens, quia scilicet concidit cum materia" (*De princ. nat.* 2: 40 a 9-10). Recordemos, además, que el Aquinate sabe llamar causas a los principios de la generación: "Causas autem accipit tam pro extrinsecis quam pro intrinsecis" (*Ibid.*, 3: 42 b 47-48), recogiendo esta denominación del mismo Aristóteles: ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται: πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί (*Metaphys.* Δ 1: 1013 a 16-17). Sin embargo, luego afirma que la privación no es una causa porque tan sólo es un principio por accidente. Esto no va en detrimento de nuestra afirmación de que la privación es causa por accidente, ya que Santo Tomás habla en ese párrafo de las causas por sí mismas: "Priuatio autem non nominatur inter causas, quia est principium per accidens, ut dictum est. Et cum dicimus quatuor causas, intellegimus de causis per se, ad quas tamen cause per accidens reducuntur, quia omne quod est per accidens reducitur ad id quod est per se" (*De princ. nat.* 3: 42 b 52-58). Cf. *Ibid.*, 42-58. La confirmación de que la privación es una causa por accidente la recibimos más adelante: "Et propter hoc priuatio ponitur inter principia et non inter causas, quia priuatio est id a quo incipit generatio; sed potest etiam dici causa per accidens, in quantum concidit materie" (*Ibid.*, 43 a 81-85).

<sup>73</sup> Cf. *Phys.* A 6: 189 a 19-20. El recurso al comentario de Santo Tomás a la Física no se revela provechoso en este asunto, pues parece que nada aclara sobre esta frase particular. Cf. *In I Phys.*, lect. 11, nn. 87-88.

afirma que la privación está presente en el llegar a ser de la substancia material, pero desaparece una vez generada ésta<sup>74</sup>, mientras que la materia y la forma están presentes en ambas situaciones<sup>75</sup>. La forma, entendemos, está presente en el llegar a ser como causa final de la acción del agente sobre la materia<sup>76</sup>; puesto que compone junto a la materia a la substancia material, también se la encuentra en lo ya generado. Por otro lado, no creemos que en la intención de Aristóteles podamos encontrar la afirmación de la permanencia de la privación en la substancia generada, coexistiendo con la forma de la que es privación, ya que esto es absurdo. Además, más adelante en este mismo libro, Aristóteles, al hablar acerca del llegar a ser, aclara que una vez generada la cosa, la privación no permanece<sup>77</sup>.

Esto se confirma cuando el Filósofo habla de ese algo subyacente en el que tiene lugar el llegar a ser<sup>78</sup>. Allí repite que ese substrato permanece, mientras que lo que constituía privación no<sup>79</sup>. Quizá se deba entender en la afirmación aristotélica —“es necesario que los principios permanezcan siempre”<sup>80</sup>— que una vez consumada la generación de la que se trate, una nueva privación estará presente en el sujeto, no ya la privación de la forma adquirida, sino de otra que potencialmente pueda ser recibida. De esta manera, siempre estarían presentes en las substancias naturales los tres principios: materia y forma constituyéndolos, y la privación de otra forma substancial.

Aristóteles distingue dos clases de llegar a ser principales: el llegar a ser absolutamente, como es el caso de las substancias, y el llegar a ser algo particular, como es el caso de cualquiera de los accidentes<sup>81</sup>. Es por esto que el llegar a ser se dice de muchas maneras. Santo Tomás asume esta doctrina y la explica en el opúsculo<sup>82</sup>. El filósofo griego no deja de advertir que en la

<sup>74</sup> “privatio est principium in fieri et non in esse” (*De princ. nat.* 2: 40 b 44-45).

<sup>75</sup> “Sed in hoc [privatio] differt ab aliis, quia alia sunt principia et in esse et in fieri” (*De princ. nat.* 2: 40 b 39-41).

<sup>76</sup> Cf. *De princ. nat.* 3: 42 a 16-21. Mansion nos aclara que en Aristóteles, la naturaleza, entendida como forma, es un fin. Si un movimiento continuo culmina en un término último, este término es un fin para ese movimiento. Hay que entender que los movimientos naturales son tales por relación con la forma. Entonces, la naturaleza-forma es fin. Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 199.

<sup>77</sup> τῶν δὲ γινόμενων ὡς τὰ ἀπλᾶ λέγομεν γίνεσθαι, τὸ μὲν ὑπομένον γίνεσθαι τὸ δ' οὐχ ὑπομένον· ὁ μὲν γὰρ ἀνθρώπος ὑπομένει μουσικός γινόμενος ἀνθρώπος καὶ ἔστι, τὸ δὲ μὴ μουσικὸν καὶ τὸ ἄμουσον οὔτε ἀπλῶς οὔτε συντιθέμενον ὑπομένει (*Phys.* A 7: 190 a 9-13).

<sup>78</sup> δεῖ τι αἰεὶ ὑποκεῖσθαι τὸ γινόμενον (*Phys.* A 7: 190 a 14-15). Mansion nos recoge esta doctrina presente en *Phys.* A 7: “Aristote, qui montre ici pour la première fois l'existence et la nécessité d'un principe pareil dans les substances changeantes, ne lui donne jamais dans ce chapitre le nom de matière, il l'appelle le sujet ou le substrat (ὑποκείμενον, ὑποκειμένη φύσις)” (A. MANSION, *op. cit.*, p. 74). Cf. *Ibid.*, pp. 71-75.

<sup>79</sup> οὐ γὰρ ταῦτόν τὸ ἀνθρώπου καὶ τὸ ἀμούσων εἶναι. καὶ τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' οὐχ ὑπομένει· τὸ μὲν μὴ ἀντικείμενον ὑπομένει [...] οὐδὲ τὸ ἐξ ἀμοιβῶν συγκείμενον, οἷον ὁ ἄμουσος ἀνθρώπος (*Phys.* A 7: 190 a 17-21).

<sup>80</sup> τὰς δ' ἀρχὰς αἰεὶ δεῖ μένειν (*Phys.* A 6: 189 a 19-20).

<sup>81</sup> πολλαχῶς δὲ λεγομένου τοῦ γίνεσθαι, καὶ τῶν μὲν οὐ γίνεσθαι ἀλλὰ τὸδε τι γίνεσθαι, ἀπλῶς δὲ γίνεσθαι τῶν οὐσιῶν μόνον (*Phys.* A 7: 190 a 31-33).

<sup>82</sup> “Et quia generatio est motus ad formam, duplici forme respondet duplex generatio: forme substantiali respondet generatio simpliciter, forme uero accidentali generatio secundum quid.

generación de los accidentes hay un sujeto subyacente<sup>83</sup>, mientras que en la generación de las substancias, aunque no haya un sujeto al que le advenga la substancia nueva, ya que la substancia no se predica de otra substancia<sup>84</sup>, sin embargo, sí hay un substrato en la generación substancial que está presente en el comienzo de la generación y permanece en lo ya generado<sup>85</sup>. Esta doctrina está bien presente en el opúsculo de Santo Tomás, quien llama a ese algo subyacente que permanece materia. Si trata acerca de la generación substancial, esta materia será distinguida con el nombre de *a partir de la cual*; en cambio, si trata de la generación accidental esta materia es llamada *en la cual* o sujeto<sup>86</sup>. Además, el Aquinate advierte que se dice que los accidentes están en el sujeto, pero no se dice que la forma substancial esté presente en otro sujeto<sup>87</sup>. Entre los ejemplos de substrato de la generación substancial, el Filósofo señala a la semilla como substrato de los animales<sup>88</sup>. Esto coincide con la elección del Doctor, quien recuerda que la semilla del hombre es la materia a partir de la cual se genera otro hombre<sup>89</sup>.

Encontramos una afirmación del hilemorfismo de las substancias naturales cuando Aristóteles describe el compuesto de un substrato y la forma. Allí utiliza un silogismo hipotético. Si hay causas y principios por sí mismos, no por accidente, de las cosas que son por naturaleza, estas cosas llegaran a ser a partir de un substrato y una forma<sup>90</sup>. Hay estas causas —con-

---

Quando enim introducitur forma substantialis, dicitur aliquid fieri simpliciter; quando autem introducitur forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter sed fieri hoc" (*De princ. nat.* 1: 39 b 47-54). Mansion señala la procedencia aristotélica de esta distinción escolástica: "On distingue, en effet, en langage aristotélien, le cas où l'on devient quelque chose, de celui où l'on devient de façon absolue. La scolastique rendra la même idée par les expressions génération secundum quid et génération simpliciter" (A. MANSION, *op. cit.*, p. 71).

<sup>83</sup>κατὰ μὲν τ'ἄλλα φανερόν ὅτι ἀνάγκη ὑποκεῖσθαι τι τὸ γιγνόμενον· καὶ γὰρ ποσὸν καὶ ποῖόν καὶ πρὸς ἕτερον καὶ ποτὲ καὶ ποῦ γίνεται ὑποκειμένου τινός (*Phys.* A 7: 190 a 33-35).

<sup>84</sup>διὰ τὸ μόνην τὴν οὐσίαν μηθενὸς κατ' ἄλλου λέγεσθαι ὑποκειμένου (*Phys.* A 7: 190 a 35-36).

<sup>85</sup>ὅτι διὲ καὶ αἱ οὐσίαι καὶ ὅσα ἄλλα ἀπλῶς ὄντα ἐξ ὑποκειμένου τινός γίνεται, ἐπισκοποῦντι γένοιτ' ἔν φανερόν (*Phys.* A 7: 190 b 1-3). Mansion confirma estos dos niveles de la materia para los dos tipos de generación: la materia primera, totalmente indeterminada, y la materia segunda, ya determinada, todavía habiendo en ella poder para una ulterior determinación: "La matière étant, d'une façon générale, le substrat dont une chose est faite, si l'on descend jusqu'à l'élément le plus profond, qui lui-même n'est plus composé, mais est à la base de toute composition et de tout devenir, on se trouve en présence de la matière dite première. C'est une puissance pure, n'ayant d'elle-même aucune détermination substantielle ou accidentelle, et par là jouant un rôle important dans la génération de la substance corporelle. Mais à un échelon plus élevé on a la matière qui a été appelée matière seconde; elle n'est plus indétermination pure, mais est en puissance par rapport à une détermination ultérieure" (A. MANSION, *op. cit.*, pp. 240-241).

<sup>86</sup>"materia que est in potentia ad esse substantiale dicitur materia ex qua, que autem est in potentia ad esse accidentale dicitur materia in qua" (*De princ. nat.* 1: 39 a 16-19).

<sup>87</sup>Cf. *De princ. nat.* 1: 39 a 23-26.

<sup>88</sup>αἰ γὰρ ἔστι τι ὃ διὲ ὑποκεῖται, ἐξ οὗ γίνεται τὸ γιγνόμενον, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα ἐκ σπέρματος (*Phys.* A 7: 190 b 3-5).

<sup>89</sup>"aliquid enim est in potentia ut sit homo, ut sperma hominis et sanguis menstruus [...] illud quod est in potentia ad esse substantiale [...] potest dici materia, sicut sperma hominis" (*De princ. nat.* 1: 39 a 9-15).

<sup>90</sup>φανερόν οὖν ὡς, εἴπερ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τῶν φύσει ὄντων, ἐξ ὧν πρῶτων εἰσὶ, καὶ γεγῶνασι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ' ἕκασον ὃ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν, ὅτι γίγνεται πᾶν ἐκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς (*Phys.* A 7: 190 b 17-20).

firma el filósofo al analizar una substancia<sup>91</sup>—, luego, todo lo que llega a ser proviene de un substrato y una forma<sup>92</sup>. Más adelante manifiesta la dependencia intrínseca de las materias con respecto a las formas, y destaca que hay distintas materias existentes en el mundo material a las que corresponden distintas formas<sup>93</sup>. Santo Tomás afirma que la materia y la forma se dicen del compuesto tal como las partes se predicán de su todo<sup>94</sup>. Previamente, no sólo había destacado la causalidad mutua entre materia y forma, expresión de la necesidad que cada una tiene por la otra en orden a la existencia en el mundo material, sino que también había dicho expresamente que la materia y la forma son relativas una a otra, apoyándose en la autoridad de Aristóteles, justamente en este libro II de su *Física*<sup>95</sup>.

El fundador de la escuela peripatética afirma que en un sentido los principios son dos, pues tiene en cuenta sólo a los contrarios, pero en otro sentido, más completo, son tres<sup>96</sup>, puesto que los contrarios no se afectan entre sí<sup>97</sup>, sino que actúan sobre un substrato, por presencia o ausencia<sup>98</sup>. La forma aquí tiene una función doble: cuando está presente informa la materia; cuando ausente, la determina por la privación<sup>99</sup>. Santo Tomás, por un lado, afirma que los principios son estos tres: materia, forma y privación<sup>100</sup> y, por otro lado, rescata esta doble concepción de la forma en un ejemplo de causa eficiente. Allí, la forma que por la acción de la causa eficiente está presente en la materia, ausente este actor eficiente, tampoco estará presente, dejando privada a la materia afectada<sup>101</sup>.

Aristóteles indica que la naturaleza subyacente es conocida mediante analogía<sup>102</sup>, puesto que es semejante a un sujeto de accidente, antes de reci-

<sup>91</sup> σύγκειται γὰρ ὁ μουσικὸς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου καὶ μουσικοῦ τρόπου τινά· διαλύσεις γὰρ τοὺς λόγους εἰς τοὺς λόγους τοὺς ἐκείνων (*Phys.* A 7: 190 b 20-23).

<sup>92</sup> δῆλον οὖν ὡς γίνονται ἔν τὰ γινόμενα ἐκ τούτων (*Phys.* A 7: 190 b 23). Cf. A. MANSION, *op. cit.*, pp. 66-79.

<sup>93</sup> ἔτι τῶν πρὸς τὴ ὕλη· ἄλλω γὰρ εἶδει ἄλλη ὕλη (*Phys.* B 2: 194 b 8-9). Mansion destaca que entre forma y materia hay una oposición tal que estos términos se completan entre sí, necesitando. Cf. A. MANSION, *op. cit.*, pp. 248-249.

<sup>94</sup> Cf. *De princ. nat.* 4: 44 a 42-43.

<sup>95</sup> "Materia enim dicitur causa forme in quantum forma non est nisi in materia; et similiter forma est causa materie in quantum materia non habet esse in actu nisi per formam: materia enim et forma dicuntur relative ad inuicem, ut dicitur in II Phisicorum" (*De princ. nat.* 4: 44 a 37-42).

<sup>96</sup> διὸ ἐστὶ μὲν ὡς δύο λεπτέον εἶναι τὰς ἀρχάς, ἐστὶ δ' ὡς τρεῖς (*Phys.* A 7: 190 b 29-30).

<sup>97</sup> ὑπ' ἀλλήλων γὰρ πάσχειν τἀναντία ἀδύνατον (*Phys.* A 7: 190 b 33).

<sup>98</sup> καὶ δῆλόν ἐστὶ ὅτι δεῖ ὑποκεῖσθαι τὶ τοῖς ἐναντίοις καὶ τἀναντία δύο εἶναι. τρόπον δὲ τινα ἄλλον οὐκ ἀναγκαῖον· ἰκανὸν γὰρ ἐστὶ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ποιεῖν τ' ἀπουσία καὶ παρουσία τὴν μεταβολήν (*Phys.* A 7: 191 a 4-7). Cf. *Ibid.*, 190 b 29 - 191 a 7. Cf. *Metaphys.* Δ 2: 1013 b 11-16. Puede ser que a este sentido de principio como substrato haga referencia Aristóteles cuando habla de aquello primero desde lo que llega a ser otro y que existe en ese otro: ἡ δὲ ὄθεν πρῶτον γίνεταί ἐνυπάρχοντος (*Metaphys.* Δ 1: 1013 a 4).

<sup>99</sup> Cf. *Phys.* A 7: 191 a 6-7. Mansion observa que el sujeto es el receptor pasivo de la forma nueva y que la oposición no se da entre dos contrarios positivos, sino entre la ausencia y la presencia sucesivas de una misma forma. Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 73.

<sup>100</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 40 a 1-2.

<sup>101</sup> "Non autem est impossibile ut idem sit causa contrariorum, sicut gubernator est causa salutis nauis et submersionis, sed huius per absentiam, illius quidem per presentiam" (*De princ. nat.* 4: 43 b 5-8).

<sup>102</sup> ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπισητῆ κατ' ἀναλογίαν (*Phys.* A 7: 191 a 7-8).

birlo, o en general, como la materia y lo informe antes de adquirir forma<sup>103</sup>. Santo Tomás también reconoce que la materia *primera* no puede conocerse por sí misma, puesto que carece de forma, a partir de la cual se constituyen los conocimientos y las definiciones. Por ello, en acuerdo con su maestro filosófico, declara que esta materia sólo es conocida por comparación<sup>104</sup>, puesto que con las formas y las privaciones mantiene las mismas relaciones que un sujeto con una forma accidental y su privación<sup>105</sup>.

El Estagirita escapa al lazo de la expresión “nada llega a ser de lo que no es” advirtiendo que lo que no es tiene un doble sentido. Los que no lo advierten, afirman que tampoco se puede llegar a ser desde lo que es —“lo que es” también tiene un doble sentido al que no tienen en cuenta—, cayendo al fin de cuentas en un inmovilismo universal<sup>106</sup>. El gran mérito de Aristóteles en esta cuestión es haber advertido que el ser y el no ser se entienden de diversas maneras, puesto que se dan en la realidad de las cosas según estas diversas maneras. Los anteriores pensadores sólo consideraban el ser y el no ser en sentido absoluto, mientras que el Estagirita distingue este sentido de no ser de otros no ser, que no son en un cierto sentido, no absolutamente<sup>107</sup>. Aristóteles salva la aporía de que nada llega a ser del no ser absoluto o de lo que ya es absolutamente, diciendo que lo que es llega a ser desde un cierto no ser, que es la privación<sup>108</sup>.

El filósofo griego hace mención de otra manera de resolver esta dificultad, apelando a las nociones de acto y potencia, que, sin embargo, no desarrolla aquí<sup>109</sup>. Ello no obsta a que el Aquinate sí desarrolle esta doctrina en

<sup>103</sup> Cf. *Phys.* A 7: 191 a 7-14.

<sup>104</sup> “Et quia omnis diffinitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima per se non potest cognosci uel diffiniri, sed per comparisonem” (*De princ. nat.* 2: 41 a 78-81).

<sup>105</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 41 a 74-85.

<sup>106</sup> Cf. *Phys.* A 8: 191 a 24-34. Mansion nos refiere la crítica del Estagirita a Anaxágoras, común con la de sus predecesores: “Aristote signale la source de ses erreurs et la trouve dans son point de départ; c’est le raisonnement qui lui est commun avec tous ses contemporains et ses prédécesseurs: du non-être il ne peut rien venir; donc tous les changements qui s’observent dans le monde, ne sont que des apparences dues aux déplacements d’ordre divers de la matière primitive immuable; en effet, tout autre changement supposerait un devenir réel, c’est-à-dire une production d’être venant du non-être” (A. MANSION, *op. cit.*, p. 68); cf. *Ibid.*, p. 102. Aristóteles los muestra equivocados señalando un término medio entre el ser y el no ser: “son exposé va tendre à les détruire en montrant qu’il peut y avoir un moyen terme entre la production qui fait venir l’être du non-être, et celle où, l’être venant de l’être, il n’y a plus de devenir réel” (*Ibid.*).

<sup>107</sup> Es necesario tener en cuenta que ya en Platón, maestro de Aristóteles, hay cabida para distintas clases de seres: las Ideas, que eran las cosas verdaderas, y las cosas sensibles, que no eran más que un reflejo cambiante de aquéllas. Pero al ser un reflejo, una semejanza de las cosas verdaderamente reales, en algo participaban de su realidad. Podemos pensar que fue éste un antecedente importante de la doctrina de la multiplicidad de sentidos en los que se habla de ser en Aristóteles. Cf. L. ROBIN, *op. cit.*, pp. 74-75.

<sup>108</sup> ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοὶ φαμεν γίνεσθαι μὲν οὐδὲν ἀπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός, ἐκ γὰρ τῆς ζερήσεως, ὃ ἐστὶ καθ’ αὐτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεται τι (*Phys.* A 8: 191 b 13-16). Cf. *Ibid.*, a 24 - b 17.

<sup>109</sup> εἰς μὲν δὴ τρόπος οὗτος, ἄλλος δ’ ὅτι ἐνδέχεται ταῦτά λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν· τοῦτο δ’ ἐν ἄλλοις διώριζαι δι’ ἀκριβείας μᾶλλον (*Phys.* A 8: 191 b 27-29). De Echandiá, traductor de la *Física*, con buen tino nos envía aquí a *Metaphys.* Δ 7: 1017 a 35 - b 9. Allí se dice que lo que es puede ser en potencia o en acto, aun hablando de las substancias: ἐτι τὸ



el comienzo mismo del opúsculo, al advertir que hay cosas que son en sentido absoluto, las que son en acto, y hay otras que no son en un sentido absoluto, pero que pueden ser. Estas últimas son las que son en potencia<sup>110</sup>.

Más adelante encontramos a Aristóteles comparando su doctrina acerca de la materia, la privación y la forma con la de otros<sup>111</sup>. En esta ocasión afirma que hay algo bello, divino y deseable —que nosotros entendemos que es la forma<sup>112</sup>—, hay también su contrario y “lo que naturalmente se lanza a esto y lo desea según su propia naturaleza”<sup>113</sup>. Cuando Santo Tomás expone la causa agente y la causa final, recoge esta tendencia presente en las substancias naturales hacia sus fines<sup>114</sup>. Al llamarla tendencia natural manifiesta su origen en la naturaleza<sup>115</sup>. En este sentido, la naturaleza expresa a una inteligencia el fin natural de una substancia, a través de la intelección del entramado de sus tendencias naturales.

El Estagirita niega que la materia se genere ni se destruya. Para ello necesitaría que hubiera algo subyacente desde lo que llegase a ser, pero esa es justamente su función: ser el “substrato primero en cada cosa, inherente [a la cosa] a partir de lo cual llega a ser, de manera no accidental”<sup>116</sup>. No habría materia alguna si fuera necesaria una materia anterior para que pudiera haber alguna materia<sup>117</sup>. Santo Tomás extiende esta prueba de la no generación y de la incorruptibilidad de la materia a la forma<sup>118</sup>. Si se generaran, la materia y la forma necesitarían a su vez, otra materia y otra forma, las cuales también necesitarían otras, en una cadena infinita, imposible de poner en acto<sup>119</sup>. Santo Tomás termina por afirmar que sólo el compuesto es generado, propiamente hablando<sup>120</sup>.

#### 4. El opúsculo de Tomás y el libro II de la *Física*

En el comienzo del libro II de la *Física* Aristóteles indica las clases de cosas materiales que existen. Entre ellas enumera las cosas que son por naturaleza, como los animales, las plantas y los cuerpos simples<sup>121</sup>, y tam-

---

είναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν τὸ μὲν δυνάμει ῥητὸν τὸ δ' ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων τούτων (*Ibid.*, a 35 - b 2).

<sup>110</sup> Cf. *De princ. nat.* 1:39 a 1-4.

<sup>111</sup> Cf. *Phys.* A 9: 191 b 35 - 192 a 34.

<sup>112</sup> Aristóteles confirma que lo deseable es la forma, pero no por ella misma ni por su contrario, sino que es deseada por la materia. Cf. *Phys.* A 9: 192 a 20-23.

<sup>113</sup> τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐπίσθεσι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν (*Phys.* A 9: 192 a 18-19). Cf. *Ibid.*, 16-19.

<sup>114</sup> Cf. *De princ. nat.* 3: 42 a 16 - b 41.

<sup>115</sup> “Et hoc intendere nichil aliud erat quam habere naturalem inclinationem ad aliquid.” (*De princ. nat.* 3: 42 a 39 - b 41).

<sup>116</sup> λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάσῳ, ἐξ οὗ γίνεται ἐνυπάρχοντος ἡ κατὰ συμβεβηκός (*Phys.* A 9: 192 a 31-32). Cf. A. MANSION, *op. cit.*, pp. 74-75.

<sup>117</sup> Cf. *Phys.* A 9: 192 a 25-34.

<sup>118</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 41 b 90-96.

<sup>119</sup> “si igitur materia uel forma generaretur, materie esset materia et forme forma in infinitum.” (*De princ. nat.* 2: 41 b 94-96).

<sup>120</sup> “Unde generatio non est nisi compositi proprie loquendo” (*De princ. nat.* 2: 41 b 96-97).

<sup>121</sup> Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐξί φύσει, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας, φύσει μὲν τὰ τε ζῶα καὶ τὰ μέρη

bién considera a aquellas que no son por naturaleza, tales como las producidas por el arte<sup>122</sup>. Todas estas cosas de diversa especie también son consideradas por Santo Tomás en su opúsculo, y nos sirven como ejemplo de cada una de las formas distintas de ser que el Aquinate encuentra en la realidad material. Su presencia está diseminada por todo el opúsculo<sup>123</sup>. Aristóteles afirma que las cosas que son por accidente no tienen el principio de su producción en sí mismas y recuerda el ejemplo de la casa<sup>124</sup>. Santo Tomás también sostiene la tesis de que los productos del arte son accidentales (no en el sentido de azarosos, sino de artificiales)<sup>125</sup>.

La palabra naturaleza es dotada con distintos significados en Aristóteles. Esta puede designar la materia primera o la forma<sup>126</sup>. Más adelante la utiliza para designar la generación, pues habla de una naturaleza que es un proceso hacia la naturaleza, entendida como forma<sup>127</sup>. Mansion nos acerca el fragmento del léxico filosófico en el que Aristóteles habla de la naturaleza<sup>128</sup>. Primero enumera cinco sentidos de *naturaleza*<sup>129</sup>. Luego se limita a

---

αὐτῶν καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ἀπλᾶ τῶν σωμάτων, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ καὶ ὕδωρ· ταῦτα γὰρ εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα φύσει (*Phys.* B 1: 192 b 8-12). Cf. A. MANSION, *op. cit.*, pp. 97-98.

<sup>122</sup> κλίνη δὲ καὶ ἱμάτιον, καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ἐστίν, ἢ μὲν τετύχηκε τῆς κατηγορίας ἐκάστης καὶ καθ' ὅσον ἐστὶν ἀπὸ τέχνης, οὐδεμίαν ὀρυμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον (*Phys.* B 1: 192 b 16-19) Aristóteles tiene en cuenta las cosas artificiales, en tanto que son productos del arte, para oponerlas a lo que es por naturaleza. Por otro lado, en tanto que suponen una materia segunda, una naturaleza completa subyacente, entran en el objeto de estudio de la física. Cf. *Ibid.*, 16-23. Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 97 note 10 et p. 126.

<sup>123</sup> Así se habla del hombre, del esperma y de la sangre menstrual, del bronce y de la estatua, del fuego y del aire, de las piedras, de la harina y el pan, del agua y del resto de los licuables, de la cítara y sus cuerdas, del cuchillo, de los miembros del hombre, de la tierra, de la sangre, de las manos, la carne y los huesos, de las letras de las palabras dichas, de un barco, de un varón y de un niño, de la mujer, del olivo, de la casa, del leño y del escabel, del burro, del perro y de una constelación astral, de la orina, la bebida y del cuerpo del animal, de la anciana y de los instrumentos y, finalmente, del caballo. Cf. *De princ. nat.* 1: 39 a 5; *Ibid.*, 10-11; 40 a 71-73; 2: 40 b 22-23; 30; 41 a 61-64; 86-87; 3: 42 a 31-33; b 70; 43 a 90; 92; 103-104; b 112-113; 119-120; 4: 43 b 6-8; 44 a 56; b 92; 45 a 111-112; 5: 45 b 31-32; 6: 46 b 11; 28-29; 31-32; 47 a 47-48; b 69-70.

<sup>124</sup> ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἐκαστον τῶν ποιουμένων· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἔχει τὴν ἀρχὴν ἐν ἑαυτῷ τῆς ποιήσεως, ἀλλὰ τὰ μὲν ἐν ἄλλοις καὶ ἔξωθεν, οἷον οἰκία καὶ τῶν ἄλλων τῶν χειροκμήτων ἕκαστον (*Phys.* B 1: 192 b 27-30). Cf. *Ibid.*, 23-32. Mansion nos acerca esta doctrina y nos recuerda que se puede considerar a los objetos del arte bajo dos aspectos: en tanto que artificiales o en tanto que están constituidos por una o varias substancias naturales: "Au contraire, lorsqu'on retrouve celles-ci dans des objets façonnés par l'art et qu'on les appelle lit, vêtement, statue, on ne leur reconnaît plus comme tels aucune tendance pareille, on ne la leur attribue plus pour autant qu'ils sont des produits de l'art, mais parce que, sous la forme imprimée par l'artiste, on aperçoit la substance naturelle qui demeure: bois, laine, pierre, ou les éléments qui y entrent" (A. MANSION, *op. cit.*, p. 99).

<sup>125</sup> "omnes enim forme artificiales sunt accidentales" (*De princ. nat.* 1: 40 a 79).

<sup>126</sup> ἓνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται, ἢ πρώτη ἐκάστω ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον (*Phys.* B 1: 193 a 28-31). Cf. *Ibid.*, b 2-4. Cf. *Metaphys.* Δ 4: 1014 b 26-28.

<sup>127</sup> ἔτι δ' ἡ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν ἄνω μορφῆς (*Phys.* B 1: 193 b 12-13). Cf. *Ibid.*, 12-18. También en el léxico dice que la especie y la substancia, que también son naturaleza, son el fin de la generación: φύσις δὲ ἢ τε πρώτη ὕλη [...] καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενέσεως (*Metaphys.* Δ 4: 1015 a 7-11).

<sup>128</sup> Cf. *Metaphys.* Δ 4: 1014 b 16 - 1015 a 19.

<sup>129</sup> Cf. *Metaphys.* Δ 4: 1014 b 16 - 1015 a 11.

tres: uno principal y propio: substancia, la esencia de los seres que tienen en sí mismos el principio del movimiento<sup>130</sup>; dos secundarios: en un sentido la materia, llamada naturaleza por ser el sujeto receptivo, en otro, devenir o crecimiento: los movimientos que derivan de la naturaleza en el primer sentido<sup>131</sup>. Este último sentido parece etimológicamente anterior, pero no puede ser traducido por naturaleza ya. También se puede considerar un nuevo sentido, metafórico ahora, de naturaleza, por el que toda esencia, cualquiera que sea, es llamada naturaleza<sup>132</sup>.

En un texto no muy claro que cierra el capítulo uno del libro II, el Estagirita deja pendiente la cuestión de si la privación es un principio en la generación absoluta, puesto que —aquí lo extraño— “la forma y la naturaleza se dicen de dos maneras: y la privación es en cierto modo forma”<sup>133</sup>. Por otro lado, ya ha quedado claro en el capítulo siete del libro I que la privación —también llamada el opuesto de la forma— es un principio no sólo de la generación accidental, sino también de la generación substancial<sup>134</sup>. Al margen de esta obscuridad en el texto aristotélico, Santo Tomás ha afirmado la participación de la privación en la generación, sin nunca descartarla para la generación substancial<sup>135</sup>.

En el capítulo dos del libro II de la *Física* el autor precisa el objeto de estudio de la filosofía de la naturaleza. Se debe estudiar a la naturaleza en su doble sentido de materia y forma, ya que no se estudian cosas que carezcan de materia, ni que estén constituidas exclusivamente por ella<sup>136</sup>.

<sup>130</sup> ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά (*Metaphys.* Δ 4: 1015 a 13-15).

<sup>131</sup> ἡ γὰρ ὕλη τῷ ταύτης δεκτικῇ εἶναι λέγεται φύσις, καὶ αἱ γενέσεις καὶ τὸ φύεσθαι τῷ ἀπὸ ταύτης εἶναι κινήσεις (*Metaphys.* Δ 4: 1015 a 15-17).

<sup>132</sup> Cf. *Metaphys.* Δ 4: 1015 a 11-13. Para ver esta exposición de los distintos sentidos de naturaleza en el libro Δ de la *Metafísica*, cf. A. MANSION, *op. cit.*, pp. 92-94.

<sup>133</sup> ἡ δὲ γε μορφή καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται: καὶ γὰρ ἡ ζέρεσις εἶδος πῶς ἐστὶν (*Phys.* Β 1: 193 b 18-20) Cf. *Ibid.*, 18-21.

<sup>134</sup> En primer lugar aclara que está hablando tanto de la generación accidental cuanto de la absoluta: ὧδ' οὖν ἡμεῖς λέγομεν πρῶτον περὶ πάσης γενέσεως ἐπελθόντες (*Phys.* Α 7: 189 b 30-31). Luego dice que el llegar a ser admite varias clases: πολλαχῶς δὲ λεγομένου τοῦ γίνεσθαι (*Ibid.*, 190 a 31). Explicita las dos clases principales: κατὰ μὲν τ' ἄλλα φανερόν ἐστι ἀνάγκη ὑποκεῖσθαι τι τὸ γινόμενον (*Ibid.*, 33-34); ὅτι δὲ καὶ αἱ οὐσίαι καὶ ἕσα ἄλλα ἀπλῶς ὄντα ἐξ ὑποκειμένου τινὸς γίνεται, ἐπισκοποῦντι γένοιτ' ἂν φανερόν (*Ibid.*, b 1-3). A continuación encierra a ambas especies de generaciones dentro del género de las generaciones: ὥστε δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ γινόμενον ἴπαν ἀεὶ σύνθετόν ἐστι (*Ibid.*, b 10-11), perteneciendo todas las conclusiones que se siguen al género entero de las generaciones, entre la que se encuentra la siguiente conclusión: los principios de lo generado, en un sentido, son tres, substrato, forma y el opuesto: οὗτ' αὖτ' αἱ ἀρχαὶ δύο διὰ τὸ ἕτερον ὑπάρχειν τὸ εἶναι αὐτοῖς, ἀλλὰ τρεῖς: ἕτερον γὰρ τῷ ἀνθρώπῳ καὶ τῷ ἀμούσῳ τὸ εἶναι, καὶ τῷ ἀσχηματίζῳ καὶ χαλκῷ (*Ibid.*, 190 b 36 - 191 a 3). Cf. A. MANSION, *op. cit.*, pp. 71-77.

<sup>135</sup> Cf. *De princ. nat.* 1: 40 a 68-71 et *Ibid.*, 2: 40 a 1-4.

<sup>136</sup> ἐπεὶ δ' ἡ φύσις διχῶς, τό τε εἶδος καὶ ἡ ὕλη, ὥς ἂν ἐπερὶ σιμότητος σκοποῖμεν τί ἐστὶν, οὕτω θεωρητέον. ὥς οὗτ' ἀνευ ὕλης τὰ τοιαῦτα οὔτε κατὰ τὴν ὕλην (*Phys.* Β 2: 194 a 12-15). Mansion resalta estos dos sentidos de naturaleza: “[la nature] Celle-ci est donc un principe interne de certaines substances; mais quel est-il? Matière ou forme, puisque ce sont là les principes constitutifs des corps suivant Aristote? Elle est l'une et l'autre, répond-il, et par cette réponse il

La naturaleza también significa fin<sup>137</sup>, como se insinuaba en aquella expresión de movimiento hacia la naturaleza<sup>138</sup>, puesto que el término de un movimiento es un fin. De esta manera, también el fin estará en el campo de estudio de esta disciplina filosófica. Por último, también incluye el Estagirita el estudio del agente de la generación del fin, puesto que al considerar al fin tuvo en cuenta también todo lo que estuviera ordenado a tal fin, como es la causa agente<sup>139</sup>.

En el opúsculo de Santo Tomás la palabra *naturaleza* sólo es utilizada en cinco oportunidades. En la primera podría designar a la naturaleza en tanto que forma substancial por la que una substancia recibe su acto de ser<sup>140</sup>. En dos de ellas parece que designa a la substancia natural como un todo substancial<sup>141</sup>. En la tercera ocasión parece que posee el sentido metafórico del término naturaleza, aquel por el cual naturaleza se identifica con la noción de esencia<sup>142</sup>, sentido mencionado en el léxico filosófico<sup>143</sup>.

prétend en même temps se rattacher à la tradition philosophique antérieure et la dépasser. Dans la systématisation qu'il fait des doctrines de ses prédécesseurs, ce qu'eux reconnaissent comme nature, il le range dans la classe de la matière. Mais leur point de vue est incomplet: la nature au sens principal, c'est la forme" (A. MANSION, *op. cit.*, p. 101). Cf. *Ibid.*, pp. 101-105 et pp. 196-198.

<sup>137</sup> ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἔνεκα (*Phys.* B 2: 194 a 28-29). Explica Mansion que la naturaleza en tanto que forma, es fin de los movimientos naturales: "Or, sous-entend-il, les mouvements naturels sont dans ce cas par rapport à la forme; donc la nature-forme est fin" (A. MANSION, *op. cit.*, p. 199). Si entendemos a la naturaleza-forma como fin, la naturaleza-materia es estudiada en tanto que es un medio con relación a ese fin. Cf. *Ibid.*, pp. 199-201.

<sup>138</sup> Cf. *Phys.* B 1: 193 b 12-13. No dejemos de observar que ya Platón, maestro de Aristóteles, hablaba de las generaciones naturales, de las que se siguen con naturalidad unos frutos y otros se reciben como monstruos: ἀλλ' ὃ 'ν ἡ τοῦ γένους ἕκγονον τὴν φύσιν, τοῦτο λέγω (PLATO, *Cratyl.* 393c). Cf. *Ibid.*, 393bc. De tales monstruos también dio cuenta Aristóteles, aunque Santo Tomás no haya incluido en el opúsculo su tratamiento. Mansion expone en su estudio la cuestión de los fenómenos naturales en general, en los que la generación se produce o "según la naturaleza" siempre o casi siempre, o, raramente, "contra la naturaleza", llegando a existir las monstruosidades. Presenta numerosos pasajes aristotélicos en los que se describe o menciona la generación de lo deforme, como por ejemplo: ἔστι γὰρ τὸ τέρας τῶν παρὰ φύσιν τι (*De generat. anim.* Δ 4: 770 b 9-10). Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 115 note 14 et *Ibid.*, pp. 111-121.

<sup>139</sup> ἔτι τὸ <γνωρίζειν> οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος <εἶν> τῆς αὐτῆς <φυσικῆς>, καὶ ὅσα τούτων ἔνεκα (*Phys.* B 2: 194 a 27-28). Mansion recoge diversos pasajes de Aristóteles er. los que la naturaleza muestra su faceta eficiente: "la nature est cause efficiente des phénomènes naturels [...]. Dans quelques passages, Aristote reconnaît explicitement à la nature, à côté de ses fonctions de matière, de forme et de fin, le rôle de cause motrice" (A. MANSION, *op. cit.*, pp. 226-227). Expresamente transcribe el siguiente: τῆς φύσεως διχῶς λεγομένης καὶ οὐσης τῆς μὲν ὡς ὕλης τῆς δ' ὡς οὐσίας. καὶ ἔστιν αὐτῆ καὶ ὡς ἡ κινουσα καὶ ὡς τὸ τέλος (*De part. anim.* A 1: 641 a 25-27), y menciona también textos de *De anima* y de *Metaphysica*. Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 227 note 3.

<sup>140</sup> "id quod iam constitutum est in esse perfecto a natura" (*De princ. nat.* 1: 40 a 80-81). Como la naturaleza es el medio por el que esta substancia posee el ser completo, aquí la naturaleza es la forma, por la que la substancia recibe el acto de ser: "unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. forma tamen potest dici quod est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens" (*Summ. c. Gent.* II 54 n. 6) Cf. *Ibid.*, per totum.

<sup>141</sup> "Sunt igitur tria principia nature, scilicet materia, forma et priuatio" (*De princ. nat.* 2: 40 a 1-2) et "patet tria esse nature principia, scilicet materia, forma et priuatio" (*Ibid.*, 3: 41 b 1-2). Aquí naturaleza es materia y forma, más precisamente, el compuesto substancial de materia y forma.

<sup>142</sup> "licet materia non habeat in sua natura aliquam formam uel priuationem" (*De princ. nat.* 2: 41 b 109-110). Aquí se está hablando de la materia primera: es muy claro que no se considera que posea ella una naturaleza en tanto que principio de movimiento, ni que ella por sí sola sea una substancia completa. Por lo tanto, es naturaleza dicha aquí en el sentido de determinaciones o aspectos formales, de los cuales la materia primera carece en absoluto.

<sup>143</sup> Cf. *Metaphys.* Δ 4: 1015 a 11-13. Mansion entiende que este sentido de οὐσία puede significar

En la última, por el contrario, parece subrayar la eficiencia propia de la substancia natural<sup>144</sup>.

Aristóteles se apresta a estudiar las causas de los fenómenos naturales, para lo cual buscará los porqué<sup>145</sup>. Elabora entonces los distintos sentidos de la palabra causa: puede ser el “constitutivo interno de lo cual algo está hecho”<sup>146</sup>; o “la forma y el modelo, esto es, la definición de la esencia y sus géneros”<sup>147</sup>; o “el principio primero de donde proviene el cambio o el reposo”<sup>148</sup>; o causa es “el fin, esto es, aquello para lo cual”<sup>149</sup>. Santo Tomás presenta a estas causas en los primeros cuatro capítulos del opúsculo: a la materia y a la forma en los dos primeros, al identificar los principios del ser natural<sup>150</sup>; la causa agente<sup>151</sup> y el fin<sup>152</sup> en el capítulo tercero.

no sólo substancia, sino también esencia: “On peut encore y ajouter le sens métaphorique suivant lequel on attribue par extension la dénomination de nature à toute essence quelle qu'elle soit” (A. MANSION, *op. cit.*, p. 93). Cf. *Ibid.* cf. supra.

<sup>144</sup> “Cum ergo nature operatio procedat ab imperfecto ad perfectum et ab incompleto ad completum” (*De princ. nat.* 4: 44 a 51-53). Puede entenderse que aquí naturaleza es la eficiencia de una substancia que produce un nuevo ser, ya substancial ya accidental, y esto lo hace de manera completa y perfecta, hasta el final: alcanzando el fin.

<sup>145</sup> Cf. *Phys.* B 3: 194 b 16-20. Mansion comenta este pasaje: “puisqu'il s'agit dans la science de la nature de trouver le pourquoi des choses physiques, il faut en rendre compte (*ἀποδοῦναι*) en les rapportant aux quatre causes. Mais parmi elles, c'est à la cause finale qu'il s'attache avec le plus d'insistance, surtout à la fin du livre” (A. MANSION, *op. cit.*, pp. 206-207). Esta sección de la Física tiene como fin: “faire ressortir l'importance de la cause finale dans la philosophie de la nature, et de mettre en avant la valeur de l'idée comme explication du monde matériel” (*Ibid.*, p. 207).

<sup>146</sup> αἰτίον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίνεται τὸ ἐνυπάρχοντος (*Phys.* B 3: 194 b 24). Cf. *Ibid.*, 195 a 19-21; cf. *Ibid.*, 7: 198 a 21-22. Cf. *Metaphys.* Δ 2: 1013 a 24-25. Al describir la actividad de la naturaleza, según su función de materia, Mansion nos recuerda la definición de materia que Aristóteles propuso en el libro A: “La matière d'une chose est le sujet immédiat dont, comme d'une partie immanente, elle est produite de façon non accidentelle” (A. MANSION, *op. cit.*, p. 241). Cf. *Phys.* A 9: 192 a 31.

<sup>147</sup> τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τὴν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη (*Phys.* B 3: 194 b 26-27). Cf. *Ibid.*, 195 a 21-22; cf. *Ibid.*, 7: 198 a 16-18. Cf. *Metaphys.* Δ 2: 1013 a 26-29. Mansion nos indica cómo es expresada la causa formal en las descripciones de los cuatro géneros causales: “Il suffit de parcourir les diverses énumérations des quatre genres de causes, pour voir que la forme y est d'ordinaire représentée par des termes exprimant l'essence ou l'idée de la définition: τὸ τί ἦν εἶναι, οὐσία, λόγος, etc.” (A. MANSION, *op. cit.*, p. 250). La forma, de acuerdo a su causalidad, se limita a ser la determinación de una cosa. Cf. *Ibid.*, p. 247.

<sup>148</sup> ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως (*Phys.* B 3: 194 b 29-30). Cf. *Ibid.*, 195 a 22-23; cf. *Ibid.*, 7: 198 a 19-20. Cf. *Metaphys.* Δ 2: 1013 a 29-32. Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 233 note 19.

<sup>149</sup> ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὐ ἔνεκα (*Phys.* B 3: 194 b 32-33). Cf. *Ibid.*, 195 a 23-25; cf. *Ibid.*, 7: 198 a 20. Cf. *Metaphys.* Δ 2: 1013 a 32-33 et *Ibid.*, 18: 1022 a 14-22. Mansion nos resume la doctrina sobre la causalidad del fin: “La fin n'est autre que le résultat de l'activité, quand celle-ci mène de soi au bien de l'agent pris individuellement ou dans son espèce, ou encore au bien de l'ensemble auquel appartient l'agent. Le bien se trouve dans la conservation de l'être, son accroissement ou son épanouissement. [...] C'est le cas de la nature; la causalité de la fin, —causalité qui s'identifie avec la finalité naturelle,— prendra en quelque sorte un détour: elle devra résider dans la nature elle-même, entendue comme nature-forme, en tant que celle-ci détermine et dirige l'activité de l'agent naturel et la dirige de façon que, dans les circonstances ordinaires et normales elle aboutisse à un résultat qui est une fin, parce que constituant un bien” (A. MANSION, *op. cit.*, pp. 280-281).

<sup>150</sup> La materia es descripta en numerosos pasajes: Cf. *De princ. nat.* 1: 39 a 9 - b 34; *Ibid.*, 2: 41 a 53 - b 119; la forma en: *Ibid.*, 39 b 36-54; *Ibid.*, 40 a 74-81 et passim.

<sup>151</sup> Cf. *De princ. nat.* 3: 41 b 3 - 42 a 14.

<sup>152</sup> Cf. *De princ. nat.* 3: 42 a 16 - b 41.

Aristóteles afirma y Santo Tomás, en el inicio del capítulo cuatro del opúsculo, repite, que una misma cosa tiene varias causas<sup>153</sup>. Aristóteles continúa diciendo que hay cosas que son causas una de la otra y viceversa y el Aquinate le sigue los pasos en esta exposición<sup>154</sup>. Luego, el Estagirita dice que una causa puede causar una cosa o su contrario según que esa causa esté presente o ausente<sup>155</sup>. Santo Tomás afirma lo mismo, puesto que está siguiendo muy de cerca esta exposición<sup>156</sup>, aunque haya interpuesto este pasaje entre los dos anteriores y no lo haya colocado a continuación, como hizo Aristóteles tanto en la *Física* como en la *Metafísica*<sup>157</sup>.

Más adelante, el Estagirita observa que en una misma especie de causas, unas son anteriores y otras posteriores y agrega que lo que contiene a algo particular es causa de este particular<sup>158</sup>. Santo Tomás recoge esta tesis<sup>159</sup> y explica la frase que agregó Aristóteles diciendo que las causas más universales son las más lejanas —que es lo mismo que decir anteriores<sup>160</sup>— y las más particulares son las más cercanas —es decir, posteriores<sup>161</sup>. Concluye afirmando que todo lo que es superior es forma de las cosas que son inferiores<sup>162</sup>.

El filósofo griego continúa su análisis advirtiendo que hay causas que lo son por accidente<sup>163</sup>. El santo Doctor se hace eco de esta doctrina<sup>164</sup>.

<sup>153</sup> συμβαίνει δὲ πολλαχῶς λεγομένων τῶν αἰτίων καὶ πολλὰ τοῦ αὐτοῦ αἴτια εἶναι, οὐ κατὰ συμβεβηκός (*Phys.* B 3: 195 a 4-5) et “Uiso igitur quod quatuor sunt causarum genera, sciendum est quod non est impossibile quod idem habeat plures causas” (*De princ. nat.* 4: 43 b 1-3). Cf. *Metaphys.* Δ 2: 1013 b 4-6. Mansion señala que son cuatro los géneros de causas que explican el porqué de los fenómenos físicos. Cf. A. MANSION, *op. cit.*, pp. 206-208.

<sup>154</sup> ἔστι δὲ τινα καὶ ἀλλήλων αἴτια, οἷον τὸ πονεῖν τῆς εὐεξίας καὶ αὐτῆ τοῦ πονεῖν· ἀλλ’ οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ὡς τέλος τὸ δ’ ὡς ἀρχὴ κινήσεως (*Phys.* B 3: 195 a 8-11) et “Sciendum est etiam quod possibile est ut aliquid idem sit causa et causatum respectu eiusdem, sed diuersimode: ut deambulatio est causa sanitatis ut efficiens, sed sanitas est causa deambulationis ut finis, deambulatio enim est aliquando propter sanitatem” (*De princ. nat.* 4: 43 b 9-14). Cf. *Metaphys.* Δ 2: 1013 b 9-11.

<sup>155</sup> ἔτι δὲ τὸ αὐτὸ τῶν ἐναντίων ἐστὶν αἴτιον· ὁ γὰρ παρὼν αἴτιον τοῦδε, τοῦτο καὶ ἀπὸν αἰτιώμεθα ἐνίστε τοῦ ἐναντίου, οἷον τὴν ἀπουσίαν τοῦ κυβερνήτου τῆς τοῦ πλοίου ἀνατροπῆς, οὗ ἦν ἡ παρουσία αἴτια τῆς σωτηρίας (*Phys.* B 3: 195 a 11-14). Cf. *Metaphys.* Δ 2: 1013 b 11-16. Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 73.

<sup>156</sup> “Non autem est impossibile ut idem sit causa contrariorum, sicut gubernatur est causa salutis nauis et submersionis, sed huius per absentiam, illius quidem per presentiam” (*De princ. nat.* 4: 43 b 5-8).

<sup>157</sup> Cf. *Phys.* B 3: 195 a 3-14; *Metaphys.* Δ 2: 1013 b 4-16 et *De princ. nat.* 4: 43 b 1-14.

<sup>158</sup> λέγεται γὰρ αἴτια πολλαχῶς, καὶ αὐτῶν τῶν ὁμοειδῶν προτέρως καὶ ὑσέρως ἄλλο ἄλλου [...] καὶ αἰεὶ τὰ περιέχοντα πρὸς τὸ καθ’ ἕκαστα (*Phys.* B 3: 195 a 29-32). Cf. *Metaphys.* Δ 2: 1013 b 30 - 1014 a 3 et *Ibid.*, 11: 1018 b 9-12.

<sup>159</sup> “Dicitur enim aliquid causa per prius et aliquid per posterius [...] et similiter in causa formali et in aliis causis” (*De princ. nat.* 5: 45 a 4-8).

<sup>160</sup> Cf. *De princ. nat.* 5: 45 b 14-19.

<sup>161</sup> “Hoc autem obseruandum est quod semper illud quod uniuersalius est causa remota dicitur, quod autem specialius causa propinqua” (*De princ. nat.* 5: 45 b 19-21).

<sup>162</sup> “Omnia enim superiora sunt forme inferiorum” (*De princ. nat.* 5: 45 b 25-26).

<sup>163</sup> ἔτι δ’ ὡς τὸ συμβεβηκός καὶ τὰ τούτων γέννη (*Phys.* B 3: 195 a 32-33). Cf. *Ibid.*, a 33 - b 3. Cf. *Metaphys.* Δ 2: 1013 b 34 - 1014 a 3. Cf. A. MANSION, *op. cit.*, pp. 295-297.

<sup>164</sup> “Causa per accidens est illa que accidit cause per se” (*De princ. nat.* 5: 45 b 32-33). Cf. *Ibid.*, 29-37.

Aristóteles, luego, sostiene que las causas por sí mismas y las accidentales pueden decirse en potencia o en acto y Santo Tomás lo sigue<sup>165</sup>. El Estagirita también señala que podemos predicar acerca de un mismo causado dos causas de un mismo género a la vez, una causa accidental y otra por sí misma<sup>166</sup>, o podemos predicarlas por separado<sup>167</sup>. Santo Tomás también sostiene esto, y llama a esta clase de predicación causa compuesta, distinguiéndola de la simple que se refiere a una causa accidental o a una por sí misma<sup>168</sup>. Además, nos recuerda otra clasificación que utiliza los mismos términos, aunque posee otro sentido, proveniente de Avicena<sup>169</sup>. Aristóteles dice que las causas en acto son y no son simultáneas con sus causados en acto<sup>170</sup>, mientras que las causas que son en potencia no siempre son en potencia a la vez que su causa<sup>171</sup>. Santo Tomás entiende que es necesario que la causa en acto sea simultánea con su causado en acto, aunque señala que esto no es necesario en las cosas que sólo están en potencia<sup>172</sup>.

Aristóteles concluye este capítulo ofreciendo dos consejos acerca del método del filósofo de la naturaleza. En primer lugar debe buscar siempre la causa más importante en un mismo género<sup>173</sup>, consejo que Santo Tomás expone coloridamente<sup>174</sup>. En segundo lugar, el Filósofo indica que se debe hablar en un mismo nivel lógico, con un mismo grado de universalidad, en un mismo sentido, al comparar una causa con su causado<sup>175</sup> y Santo Tomás tampoco olvida esta advertencia<sup>176</sup>.

<sup>165</sup> πάντα (αἰτία) δὲ καὶ τὰ οἰκείως λεγόμενα καὶ τὰ κατὰ συμβεβηκός τὰ μὲν ὡς δυνάμενα λέγεται τὰ δ' ὡς ἐνεργοῦντα (*Phys.* B 3: 195 b 3-5); cf. *Ibid.*, 3-10; πάντα δὲ (αἰτία) ἢ ἐνεργοῦντα ἢ κατὰ δύναμιν (*Ibid.*, 16); cf. *Ibid.*, 13-16. Cf. *Metaphys.* Δ 2: 1014 a 7-9. "Item causarum quedam est actu, quedam potentia" (*De princ. nat.* 5: 46 a 56-57). Cf. *Ibid.*, 56-61.

<sup>166</sup> ἔτι δὲ συμπλεκόμενα καὶ ταῦτα κάκεινα λεχθήσεται, οἷον οὐ Πολύκλειτος οὐδὲ ἀνδριαντοποιός, ἀλλὰ Πολύκλειτος ἀνδριαντοποιός (*Phys.* B 3: 195 b 10-12). Cf. *Metaphys.* Δ 2: 1014 a 13-15.

<sup>167</sup> ἢ ὡς συμπλεκόμενα ταῦτα ἢ ὡς ἀπλῶς λεγόμενα (*Phys.* B 3: 195 b 15-16). Cf. *Ibid.*, 12-16 et *Metaphys.* Δ 2: 1014 a 18-19.

<sup>168</sup> "Composita autem dicitur quando utrumque [causam per se et causam per accidens] dicitur causa, ut si dicamus 'edificator medicus est causa domus'" (*De princ. nat.* 5: 45 b 44-46). Cf. *Ibid.*, 38-46.

<sup>169</sup> Cf. *De princ. nat.* 5: 45 b 46 - 46 a 55.

<sup>170</sup> τὰ μὲν ἐνεργοῦντα καὶ τὰ καθ' ἕκαστον ἕνα ἔστι καὶ οὐκ ἔστι ὧν αἰτία (*Phys.* B 3: 195 b 17-18).

<sup>171</sup> τὰ δὲ κατὰ δύναμιν οὐκ αἰεὶ (*Phys.* B 3: 195 b 20). Cf. *Ibid.*, 16-20. Cf. *Metaphys.* Δ 2: 1014 a 20-25.

<sup>172</sup> "Et sciendum quod loquendo de causis in actu, necessarium est causam et causatum simul esse, ita quod si unum sit, et alterum [...] Sed hoc non est necessarium in causis que sunt solum in potentia" (*De princ. nat.* 5: 46 a 61-68).

<sup>173</sup> δεῖ δ' αἰεὶ τὸ αἴτιον ἐκάστου τὸ ἀκρότατον ζητεῖν (*Phys.* B 3: 195 b 21-22). Cf. *Ibid.*, 21-25.

<sup>174</sup> "Et nota quod semper debemus reducere questionem ad primam causam; ut si queratur 'Quare est iste sanus?', dicendum est 'Quia medicus sanavit'; et iterum 'Quare medicus sanavit?', 'Propter artem sanandi quam habet'" (*De princ. nat.* 5: 45 b 9-14).

<sup>175</sup> ἔτι τὰ μὲν γένη τῶν γενῶν, τὰ δὲ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον (*Phys.* B 3: 195 b 25-26). También dice que lo que está en acto se tiene que comparar con lo que está en acto y lo que en potencia con lo que está en potencia. Cf. *Ibid.*, 25-28.

<sup>176</sup> "Sciendum est autem quod causa uniuersalis comparatur causato uniuersali, causa uero singularis comparatur causato singulari" (*De princ. nat.* 5: 46 a 69-71).

Aristóteles afirma que la generación no ocurre desde cualquier cosa hacia cualquier cosa y lo ejemplifica. Santo Tomás toma de Aristóteles este ejemplo de que el hombre proviene de la semilla del hombre y el olivo desde la semilla del olivo, comulgando con la doctrina<sup>177</sup>. Aristóteles, por otro lado, advierte que en la generación muchas veces la causa formal, la eficiente y la final son una específicamente, y agrega que esto suele ser así para todas las cosas que se generan y corrompen<sup>178</sup>. Santo Tomás tiene en cuenta esta enseñanza y la ejemplifica con el fuego<sup>179</sup>.

En el capítulo octavo del libro II de la *Física* el Estagirita presenta diversas pruebas del finalismo natural. Todas las cosas naturales obran por un fin, sean cosas inteligentes o no. No es otra la doctrina del Aquinate cuando afirma que los agentes naturales tienen una inclinación natural al fin<sup>180</sup>. Follon, al explicar estas pruebas del finalismo en la naturaleza de Aristóteles, advierte con perspicacia que este orden de los seres irracionales hacia su propio fin es una premisa vital para concluir en la existencia de Dios ordenador. Si Santo Tomás realizó este camino completo, ¿por qué el Filósofo no lo hizo también? La razón la encontramos en su teología natural, según la cual Dios es un ser absolutamente independiente de las substancias corporales, contemplándose a sí mismo como el objeto óptimo de conocimiento. En este sentido, ordenar los seres generables y corruptibles no sólo constituiría un descenso en la dignidad de su acto, sino también un cambio en Aquel que es eterno. Por otro lado, Follon señala distintos pasajes de distintas obras en los que Aristóteles concibe que este Dios podría regir la actividad de la naturaleza. He aquí una contradicción en la que Aristóteles caería. Pareciera que el Estagirita no es consciente de esta contradicción o no es capaz de resolverla<sup>181</sup>.

Cuando Aristóteles trata la cuestión de la necesidad se pregunta si hay

<sup>177</sup> οὐ γὰρ ὁ τι ἔτυχεν ἐκ τοῦ σπέρματος ἐκάστου γίνεταί, ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ τοιοῦδι ἐλαία ἐκ δὲ τοῦ τοιοῦδι ἀνθρώπος (*Phys.* B 4: 196 a 31-33) et "fit generatio a simili in specie, sicut homo generat hominem et oliua oliuam" (*De princ. nat.* 4: 45 a 110-112). Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 73.

<sup>178</sup> τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ κίνησαν. τὸ οὐ ἔνεκα. ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἐν πολλάκις: τὸ μὲν γὰρ τί ἐστὶ καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἐν ἐστὶ. τὸ δ' ὄθεν ἢ κίνησις πρῶτον τῶ εἶδει ταῦτὸ τούτοις (*Phys.* B 7: 198 a 23-26). Cf. *Ibid.*, 24-28. Hay una cierta identidad entre la causa formal y la final, e inclusive entre éstas y la causa eficiente: "il y a une certaine identité entre la cause formelle et la cause finale, voire entre celles-ci et la cause efficiente, mais dans ce cas elle se réduit à une identité spécifique, la même essence se trouvant réalisée dans des sujets différents" (A. MANSION, *op. cit.*, p. 208). Cf. *Ibid.*, p. 227.

<sup>179</sup> "Et est sciendum quod tres cause possunt incidere in unum, scilicet forma, finis et efficiens, sicut patet in generatione ignis" (*De princ. nat.* 4: 44 b 95-97). Cf. *Ibid.*, 44 b 95 - 45 a 103.

<sup>180</sup> ἔστιν ἄρα τὸ ἔνεκα τοῦ ἐν τοῖς φύσει γινομένοις καὶ οὖσιν (*Phys.* B 8: 199 a 7-8). Cf. *De princ. nat.* 3: 42 a 37 - b 41.

<sup>181</sup> Cf. J. FOLLON, "Le finalisme chez Aristote et S. Thomas": *Finalité et intentionalité: doctrine thomiste et perspectives modernes*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain 21-23 mai 1990, ed. cit., pp. 24-28. Con el fin de explicar por qué Aristóteles no prueba la existencia de Dios a partir de la finalidad natural el autor ofrece la hipótesis de que los dos filósofos estudiaron el finalismo con dos perspectivas diferentes. Aristóteles lo habría estudiado tal como estudió las otras causas, desde una perspectiva biológica y cosmológica, que explica la generación y el actuar de los vivientes y de los otros cuerpos. Santo Tomás, en cambio, habiendo contemplado el finalismo desde la teología natural, lo utilizaría como prueba de la existencia de Dios. Cf. *Ibid.*, p. 39.



necesidad condicional o absoluta<sup>182</sup>. Mansion comentando este pasaje distingue tres clases de necesidad en Aristóteles: la de las cosas necesarias para que una substancia continúe con su crecimiento, la necesidad propia de lo producido con violencia y la necesidad de aquello que no puede ocurrir de otra manera. En este final del libro II Aristóteles sólo tiene en cuenta la primera y la tercera clase de necesidad. La necesidad absoluta sólo está presente en el motor inmóvil y en los astros, aunque puede extenderse a aquellos fenómenos del mundo sublunar que descubrimos constantes<sup>183</sup>. El Estagirita describe la necesidad hipotética: si el fin será, también será lo que le precede<sup>184</sup>. La materia no causará el fin, sino como causa material<sup>185</sup>. Esta necesidad es una necesidad condicional<sup>186</sup>. Y parece que atribuye la necesidad también al fin, puesto que dice que podría haber una necesidad del concepto<sup>187</sup>, habiendo dicho antes que el fin es principio del concepto<sup>188</sup>. No es la necesidad del fin la única que reconoce Aristóteles en el mundo de los fenómenos: en un pasaje muy escueto afirma que “en la materia, pues, está la necesidad”<sup>189</sup>. Mansion nos explica que Aristóteles concibe una necesidad propia de la materia, siendo ésta una necesidad bruta que, a pesar de ser independiente de la finalidad, muchas veces obra en acuerdo con ella<sup>190</sup>. También aclara el investigador belga que el fin domina a la materia de manera tal que ésta pasa a ser necesaria, en función de ese fin<sup>191</sup>. Por otro lado, no deja de señalar que la necesidad de la materia completa lo que la necesidad hipotética no determina, tal como puede

También Seeck denuncia otra contradicción en el Estagirita: no es compatible su concepción de la naturaleza con la de un motor inmóvil: “Einer der tiefgreifendsten Widersprüche bei Aristoteles besteht zwischen seinem Physisbegriff und seiner Konzeption des Unbewegten Bewegers” (G. SEECK, “Leicht-Schwer und der Unbewegte Bewegter (*De caelo* IV 3 und *Phys.* VIII 4)”: *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum im Göterburg, August 1966. Hrsg. von Ingemar Düring, Heidelberg: Lothar Stiehm Verlag, 1969, S. 210-216, *apud* G. SEECK [Hrsg.], *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 [= Wege der Forschung CCXXV], S. 391). Cree Seeck que Aristóteles, en la cronología de sus obras, se dirige desde el motor inmóvil, al cual nunca habría propuesto absolutamente, hacia la naturaleza de los elementos. Esta naturaleza daría razón de los movimientos, volviendo superflua e infértil el recurso al motor inmóvil. Cf. *Ibid.*, S. 397-399.

<sup>182</sup> Τὸ δ' ἐξ ὑποθέσεως ὑπάρχει ἢ καὶ ἀπλῶς; (*Phys.* B 9: 199 b 34-35).

<sup>183</sup> Cf. A. MANSION, *op. cit.*, pp. 283-284.

<sup>184</sup> εἰ τὸ τέλος ἔσαι ἢ ἔστι, καὶ τὸ ἐμπροσθεν ἔσαι ἢ ἔστιν (*Phys.* B 9: 200 a 20). Mansion nos aclara: “La nécessité hypothétique se présente de manière toute différente: c'est celle des conditions requises en vue d'une fin à atteindre. Cette fin est “l'hypothèse” qui les rend nécessaires: de là l'épithète assez inattendue, qui sert à caractériser cette forme de nécessité. Ainsi, ce n'est pas la fin qui est nécessaire, ce sont les conditions qui sont nécessaires à la fin; elles n'entraînent pas nécessairement son existence, mais elles la conditionnent négativement, vu que leur absence la rendrait impossible” (A. MANSION, *op. cit.*, p. 285).

<sup>185</sup> οὐ μέντοι διὰ ταῦτ' ἐστὶ τὸ τέλος ἀλλ' ἢ ὡς ὕλην (*Phys.* B 9: 200 a 26-27).

<sup>186</sup> ἐξ ὑποθέσεως δὴ τὸ ἀναγκαῖον, ἀλλ' οὐκ ὡς τέλος (*Phys.* B 9: 200 a 13-14).

<sup>187</sup> ἴσως δὲ καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἐστὶ τὸ ἀναγκαῖον (*Phys.* B 9: 200 b 4-5).

<sup>188</sup> τὸ τέλος τὸ οὐ ἔνεκα, καὶ ἡ ἀρχὴ ἀπὸ τοῦ ὀρισμοῦ καὶ τοῦ λόγου (*Phys.* B 9: 200 a 34-35). Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 288.

<sup>189</sup> ἐν γὰρ τ' ὕλη τὸ ἀναγκαῖον (*Phys.* B 9: 200 a 14) et φανερόν δὴ ὅτι τὸ ἀναγκαῖον ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον καὶ αἱ κινήσεις αἱ ταύτης (*Ibid.*, 30-32).

<sup>190</sup> Cf. A. MANSION, *op. cit.*, p. 289.

<sup>191</sup> Cf. *Ibid.*, p. 287. También afirma que la finalidad utiliza a las dos clases de necesidad: “dans l'ordre des phénomènes intermittents il s'en trouve aussi où la finalité se sert en quelque sorte, non

ser no la posesión de ojos en los hombres, sino el color de los mismos, indiferentes en función del fin de la visión. Por último, también tiene en cuenta aquellos fenómenos, no constantes, en los que la materia se opone al fin natural, dando razón de los monstruos y diversas deformidades<sup>192</sup>.

En el libro V de la *Metafísica* presenta Aristóteles una noción semejante a la de necesidad hipotética y la describe así: para alcanzar un determinado bien —que es un fin—, es indispensable la presencia de ciertas causas, presencia que está caracterizada como una cierta necesidad<sup>193</sup>. También tiene en cuenta la necesidad absoluta cuando señala que hay cosas que no son necesarias por otras, sino que por causa de aquéllas, éstas cosas son por necesidad. Así lo simple es necesario, sin tener en otro la causa de su necesidad<sup>194</sup>.

Santo Tomás afirma que la necesidad es doble: hay una necesidad absoluta y una necesidad condicional<sup>195</sup>. Sostiene que la necesidad absoluta proviene de la materia y no tiene impedimentos; también la llama “necesidad de la materia”<sup>196</sup>. La necesidad condicional proviene de una causa posterior en la generación, como es el fin, y está sujeta a que el fin se realice: si se realiza, sus causas materiales y eficiente son necesarias<sup>197</sup>.

Aristóteles afirma que la materia no es causa del fin sino al revés<sup>198</sup>. Mansion señala una cierta influencia del fin sobre la materia, por la que ésta formaría el ser de la substancia. Con esta influencia bien puede estar refiriéndose Mansion a la causalidad del fin sobre la materia, llamándola a ejercer su causalidad material sobre la nueva substancia o el nuevo ser accidental<sup>199</sup>. Santo Tomás considera que el fin es causa de las otras causas, en cuanto que es causa de sus causalidades: así, es causa de la causalidad material de la materia<sup>200</sup>.

---

seulement de la nécessité hypothétique qui lui est propre, mais encore de la nécessité brute de la matière” (*Ibid.*, p. 288).

<sup>192</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 289-290.

<sup>193</sup> ὅταν γὰρ μὴ ἐνδέχῃται ἔνθα μὲν τὸ ἀγαθὸν ἔνθα δὲ τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι ἀνευ τινῶν, ταῦτα ἀναγκαῖα καὶ ἡ αἰτία ἀνάγκη τίς ἐστὶν αὕτη (*Metaphys.* Δ 5: 1015 b 4-6). Cf. *Ibid.*, 1015 a 20-24.

<sup>194</sup> τῶν μὲν δὴ ἕτερον αἴτιον τοῦ ἀναγκαῖα εἶναι, τῶν δὲ οὐδέν, ἀλλὰ διὰ ταῦτα ἕτερα ἐστὶν ἐξ ἀνάγκης (*Metaphys.* Δ 5: 1015 b 9-11). Aristóteles indica que lo simple no puede ser de modos diversos. Luego afirma que si hay seres eternos e inmóviles, nada hay contra ellos que sea violento o contrario a su naturaleza. Cf. *Ibid.*, 11-15.

<sup>195</sup> “duplex est necessitas, scilicet necessitas absoluta et necessitas conditionalis” (*De princ. nat.* 4: 44 b 79-81).

<sup>196</sup> “Necessitas quidem absoluta est que procedit a causis prioribus in uia generationis, que sunt materia et efficiens [...] et hec dicitur absoluta, quia non habet impedimentum; hec etiam dicitur necessitas materie” (*De princ. nat.* 4: 44 b 81-87).

<sup>197</sup> “Necessitas autem conditionalis procedit a causis posterioribus in generatione, scilicet a forma et fine [...] et ista est conditionalis [...] Et hec dicitur necessitas finis” (*De princ. nat.* 4: 44 b 87-94).

<sup>198</sup> ἡ τινὸς ἔνεκα αἴτιον γὰρ τοῦτο τῆς ὕλης, ἀλλ’ οὐχ αὕτη τοῦ τέλους (*Phys.* Β 9: 200 a 33-34).

<sup>199</sup> “L’influence de la cause finale a pour résultat de plier cette matière à former l’être de nature, qui sans elle n’existerait pas, mais que à elle seule elle ne pourrait produire. Prééminence de la forme sur la matière, finalité dans l’une, engendrant la nécessité dans l’autre” (A. MANSION, *op. cit.*, p. 287).

<sup>200</sup> “Unde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficiens esse efficiens; similiter facit materiam esse materiam [...] cum materia non suscipiat formam nisi per finem [...] Unde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis” (*De princ. nat.* 4: 44 a 29-36).

## 5. El opúsculo de Tomás y el léxico filosófico de Aristóteles

En el libro V de la *Metafísica* encontramos la doctrina aristotélica acerca de las distintas maneras en que las cosas son una<sup>201</sup>. Es de especial relevancia el final de este capítulo seis, donde encontramos una clasificación graduada de la identidad. Allí, de mayor a menor, el Estagirita establece cuatro grados principales según los cuales dos cosas pueden ser idénticas, siendo la más perfecta la identidad en el número, siguiéndole la identidad en la especie, luego la identidad genérica y, por último, la identidad según analogía<sup>202</sup>. Cabría suponer que en esta última categoría podríamos imaginar múltiples grados nuevos, según que esta analogía sea fundada en semejanzas más o menos perfectas, nunca alcanzando la identidad de género.

Esta doctrina es la base del capítulo sexto del *Acerca de los principios de la naturaleza*. En este último capítulo Santo Tomás presenta esta misma graduación en cuatro niveles de identidad entre las cosas, con el fin de señalar que el grado de identidad entre los principios de cosas distintas será el mismo que aquél de las cosas principiadas por estos principios<sup>203</sup>. En el capítulo nueve de este libro de la *Metafísica* Aristóteles completa la cuestión de los grados de identidad de las cosas diciendo que las cosas que son idénticas según la especie, el género o por analogía son *diferentes*, no así lo que es idéntico en número<sup>204</sup>.

En el artículo de *elemento* Aristóteles nos ofrece una definición de éste, junto con una pequeña exposición en torno a esta noción<sup>205</sup>. Santo Tomás cita la misma definición, señalando la fuente, y luego la explica<sup>206</sup>, usando en algunos casos los mismos ejemplos, como en el caso del agua que se divide en partes de la misma especie y el ejemplo de las letras que son elementos componentes de las palabras<sup>207</sup>.

Aristóteles observa en el capítulo siete del libro V de la *Metafísica* que el ser puede significar tanto las cosas que son en potencia como aquéllas que

<sup>201</sup> Cf. *Metaphys.* Δ 6: 1015 b 16 - 1017 a 6.

<sup>202</sup> ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμὸν ἔστιν ἓν, τὰ δὲ κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἀριθμῶ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία, εἶδει δ' ὧν ὁ λόγος εἷς, γένει δ' ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας, κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο (*Metaphys.* D 6: 1016 b 31-35). Cf. *Ibid.*, 1016 b 31 - 1017 a 3.

<sup>203</sup> "Quaedam enim sunt idem numero [...] quedam sunt diuersa numero et sunt idem in specie [...] Quedam autem differunt specie sed sunt idem genere [...] quedam autem sunt diuersa in genere sed sunt idem solum secundum analogiam [...] conueniunt enim in eo solum quod est ens, ens autem non est genus, quia non predicatur uniuoce sed analogice" (*De princ. nat.* 6: 46 a 5 - b 18). Cf. *Ibid.*, 46 a 1 - 47 b 83. Montagnes considera que Santo Tomás tenía ante sus ojos la traducción árabo-latina de la *Metafísica* de Aristóteles, en su *Versio Nova*. Cf. B. MONTAGNES OP., *op. cit.*, Annexe I: "Les sources littéraires et doctrinales du 'De principiis naturae'", pp. 169-180.

<sup>204</sup> Διάφορα δὲ λέγεται ὅσ' ἕτερα ἔστι τὸ αὐτὸ τι ὄντα, μὴ μόνον ἀριθμῶ, ἀλλ' ἢ εἶδει ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ (*Metaphys.* Δ 9: 1018 a 12-13).

<sup>205</sup> Στοιχείον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρῶτου ἐνυπάρχοντος ἀδιαιρέτου τῷ εἶδει εἰς ἕτερον εἶδος (*Metaphys.* Δ 3: 1014 a 26-27). Cf. *Metaphys.* Δ 3: 1014 a 26 - b 15.

<sup>206</sup> "Unde Aristotiles in V Metaphisice dicit quod 'elementum est id ex quo componitur res primo, et est in ea, et non diuiditur secundum formam'" (*De princ. nat.* 3: 43 a 95-98). Cf. *Ibid.*, a 99 - b 123.

<sup>207</sup> Cf. *Metaphys.* Δ 3: 1014 a 27-31 et *De princ. nat.* 3: 43 b 114-120.

son acto. Observamos que el opúsculo de Santo Tomás se inaugura con esta misma tesis<sup>208</sup>. También allí el Estagirita distingue entre ser por accidente y ser por sí mismo<sup>209</sup>. Es justamente esta distinción la que Santo Tomás recoge en el inicio del opúsculo, luego de aquella entre ser en acto y ser en potencia. La distinción entre ser accidental y substancial, entre ser en otro o ser en sí es usada por el Aquinate a lo largo de todo el opúsculo<sup>210</sup>. También el artículo de substancia en el léxico nos ofrece, entre varios sentidos de *substancia*, este mismo sentido: substancia es lo que no se dice de otro substrato, sino que las otras cosas se dicen de ella<sup>211</sup>.

El artículo acerca de las cosas *idénticas* o *mismas* expone varios sentidos de lo *mismo* o *idéntico*. En esta exposición Aristóteles subraya la cercanía que existe entre aquellas cosas que son una y aquéllas que son idénticas y las mismas<sup>212</sup>. Son idénticas las cosas cuya materia sea una y la misma ya según la especie ya según el número; también son las mismas las cosas que se encuentran en la misma substancia<sup>213</sup>. El Aquinate utiliza dos de estos sentidos de identidad. En el capítulo dos del opúsculo indica que la privación y la materia son idénticas, estando presentes en el mismo sujeto<sup>214</sup>; este es el tercer sentido de identidad que recogimos de Aristóteles. El Aquinate subraya también la identidad de aquellas cosas que son las mismas porque su materia es una en número, segundo sentido aristotélico señalado. Al hablar de la materia primera, que es una en número, distingue dos maneras de ser una en número, distinción ausente en este pasaje de la *Metafísica*<sup>215</sup>.

El Estagirita nos ofrece varios sentidos del término potencia. Por uno de ellos se llama *potente* a las cosas que pueden llegar a ser o no. El Aquinate señala que las cosas que no son pero que pueden llegar a ser, son en potencia. No afirma que estas cosas en potencia necesariamente lleguen a ser, de manera que la cercanía entre ambos pasajes es manifiesta<sup>216</sup>.

<sup>208</sup> ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν τὸ μὲν δυνάμει ῥητὸν τὸ δ' ἔντελεχεῖα τῶν εἰρημένων τούτων (*Metaphys.* Δ 7: 1017 a 35 - b 2). "Nota quod quoddam potest esse licet non sit, quoddam uero est. Illud quod potest esse dicitur esse potentia, illud quod iam est dicitur esse actu" (*De princ. nat.* 1: 39 a 1-4).

<sup>209</sup> Τὸ ὄν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ' αὐτό (*Metaphys.* Δ 7: 1017 a 7-8).

<sup>210</sup> "Sed duplex est esse, scilicet esse essentielle rei siue substantiale [...] est autem aliud esse accidentale" (*De princ. nat.* 1: 39 a 4-7). Cf. *Ibid.*, a 27 - b 30; 2: 40 a 8-10; 40 b 50 - 41 a 52; 3: 42 b 54-58; 43 a 79-85; 5: 45 b 29-33; 39-41.

<sup>211</sup> ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα (*Metaphys.* Δ 8: 1017 b 13-14). Cf. *Ibid.*, 23-24.

<sup>212</sup> καὶ τὰ μὲν οὕτως λέγεται ταῦτά, τὰ δὲ καθ' αὐτὰ ὁσαχῶσπερ καὶ τὸ ἔν (*Metaphys.* Δ 9: 1018 a 4-5). Esta cercanía se constata al recuperar una frase del artículo correspondiente a lo uno, donde hace referencia al modo en que la materia es una: καὶ τρόπον δὴ παραπλήσιον ὥσπερ ἡ ὕλη μία (*Ibid.*, 6: 1015 a 27-28).

<sup>213</sup> καὶ γὰρ ὦν ἡ ὕλη μία ἢ εἶδει ἢ ἀριθμῶ ταῦτα λέγεται καὶ ὦν ἡ οὐσία μία (*Metaphys.* Δ 9: 1018 a 5-7).

<sup>214</sup> "Unde materia et priuatio sunt idem subiecto, sed differunt ratione; illud idem quod est est est infiguratum ante aduentum forme" (*De princ. nat.* 2: 40 a 5-7).

<sup>215</sup> "materia prima dicitur una numero in omnibus. Sed unum numero dicitur duobus modis [...] Dicitur etiam aliquid unum numero quia est sine dispositionibus que faciunt differre secundum numerum" (*De princ. nat.* 2: 41 b 98-106). Cf. *Ibid.*, 98-108.

<sup>216</sup> <τὸ δυνατὸν λεχθήσεται> ἔτι δὲ ταῦτα πάντα ἢ τῶ μόνον ἢ συμβῆναι γενέσθαι ἢ μὴ γενέσθαι (*Metaphys.* Δ 12: 1019 b 11-13). Cf. *De princ. nat.* 1: 39 a 1-3.

El sentido del término *cantidad* presentado por Aristóteles en el léxico es utilizado por Santo Tomás en el opúsculo. La cantidad es entendida aquí como algo que es divisible en partes que pertenecen y existen en ese algo divisible, compartiendo la misma naturaleza. Cuando el Aquinate analiza la definición de *elemento*, indica que estos pueden dividirse según la cantidad, aunque no según la especie<sup>217</sup>.

En el capítulo dieciséis del léxico filosófico se sitúa el artículo de lo *perfecto*. Se dice perfecto de una cosa y de una substancia cuando poseen todas las partes propias que naturalmente pueden tener<sup>218</sup>. También llama perfecto a lo que ha alcanzado el fin y lo posee<sup>219</sup>. El Aquinate carga con ambos sentidos al término perfecto al decir que en la naturaleza se procede de lo imperfecto a lo perfecto, poniendo como ejemplo al hombre, que es posterior al niño según la substancia y según el colmo de sus posibilidades de crecimiento<sup>220</sup>.

El Estagirita provee una noción de *término* de la cual el Doctor se va a valer. Aristóteles dice que el *término* es el fin de cada cosa, hacia lo que el movimiento y la acción se dirigen, como también puede ser la causa final. Santo Tomás llama a la forma generada término de la generación, lo que es el fin de ese movimiento<sup>221</sup>.

Al cerrar el libro V, Aristóteles ofrece un último sentido para el término *accidente*. Por éste se llama accidente a aquello que existe en otro por sí mismo, aquello que no puede no estar presente en la substancia, aunque no pertenezca a su esencia. Es este el accidente necesario o propio. Santo Tomás distingue en el opúsculo entre los accidentes necesarios y los no necesarios<sup>222</sup>.

## 6. Conclusión

El opúsculo *Acerca de los principios de la naturaleza* es una obra sólida, bien fundada, que ofrece al que estudia la filosofía de la naturaleza el complemento ideal a la *Física* de Aristóteles. Establecimos la afinidad intelectual de estas dos obras por medio de un instrumento: el cotejo, línea a línea, de estos textos aristotélicos y del opúsculo. De esta manera la investigación de este artículo estuvo dedicada a rastrear semejanzas de cualquier

<sup>217</sup> Ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα ὧν ἐκάτερον ἢ ἕκαστον ἐν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι (*Metaphys.* Δ 13: 1020 a 7-8). Cf. *De princ. nat.* 3: 43 b 114-118.

<sup>218</sup> Cf. *Metaphys.* Δ 16: 1021 b 21-23.

<sup>219</sup> Cf. *Metaphys.* Δ 16: 1021 b 23-25.

<sup>220</sup> "Cum ergo nature operatio procedat ab imperfecto ad perfectum et ab incompleto ad completum, imperfectum est prius perfecto generationem et tempus, sed perfectum est prius in complemento" (*De princ. nat.* 4: 44 a 51-55). Cf. *Ibid.*, 49-58.

<sup>221</sup> «Πέρασ λέγεται» καὶ τὸ τέλος ἐκάστου (τοιούτου δ' ἐφ' ὃ ἡ κίνησις καὶ ἡ πράξις [...]) καὶ ἐφ' ὃ καὶ τὸ οὐ ἔνεκα (*Metaphys.* Δ 17: 1022 a 6-8) et "loquor de forma generati, quam diximus esse terminum generationis" (*De princ. nat.* 3: 42 a 9-8).

<sup>222</sup> λέγεται δὲ καὶ ἄλλως συμβεβηκός, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἐκάστῳ καθ' αὐτὸ μὴ ἐν τ' οὐσία ὄντα, οἷον τῶν τριγώνων τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν (*Metaphys.* Δ 30: 1025 a 30-32) et "Sed duplex est accidens, scilicet necessarium quod non separatur a re, ut risibile hominis, et non necessarium quod separatur, ut album ab homine" (*De princ. nat.* 2: 40 b 15-18).

índole entre el opúsculo y los libros I y II de la *Física* y el libro V de la *Metafísica* del Estagirita. Encontramos múltiples coincidencias, tanto de género filosófico cuanto de redacción: a cada paso se repiten los préstamos que el Aquinate realiza de aquél a quien él llamó el *Filósofo*. En el opúsculo las tesis se duplican manifestando la plena adhesión de Santo Tomás al sistema físico de Aristóteles. Aún los ejemplos muchas veces son los mismos. Aristóteles se erige como la fuente principal del opúsculo; en especial, a causa de estos tres libros de la *Física* y la *Metafísica*.



BEATRIZ BOSSI LÓPEZ

Universidad Complutense  
Madrid - España

## La gracia de la medida: Afrodita, salvadora del placer

### I.

He elegido el placer como tema de esta comunicación porque la antigüedad, al menos en las figuras de Platón y Aristóteles<sup>1</sup>, creía que el autocontrol respecto de los placeres está en la raíz de la construcción del carácter. En el *Filebo* Platón se plantea una pregunta que nos hacemos nosotros también hoy día, a saber, cuál es la fórmula de la verdadera felicidad humana. Filebo está tumbado y casi no participa de las conversaciones ni se molesta en argumentar a favor del placer erótico, que le parece el mejor de los bienes a los que puede dedicarse en la vida. Sócrates dialoga con Protarco para explorar la cuestión de los ingredientes de la *eudaimonía*. Esta palabra suele traducirse como "felicidad" pero significa algo diferente de un mero sentimiento subjetivo de placer; se trata más bien de la satisfacción profunda y serena que se alcanza cuando uno ha sabido llevar las capacidades humanas a su máximo desarrollo. La etimología de la palabra tiene una cierta relación con lo religioso, ya que está ligada a la dote natural que un buen *daimon* (una de esas divinidades intermedias que suele

---

<sup>1</sup> A fin de marcar el contexto amplio de mi comunicación, he elegido cinco supuestos básicos que compartieron los principales pensadores de la antigüedad (y que hoy podríamos clasificar como de orden ontológico, gnoseológico, psicológico, político, o ético). Son los siguientes: 1. cada ente es porque hay algo *uno* que lo hace ser aquello que es; 2. es posible conocer la realidad: el *lógos* que conforma la naturaleza con caracteres matemáticos es el mismo *lógos* que nos constituye como sujetos pensantes; 3. el todo es superior a la parte, porque, al integrarla, le da una función propia: para ser feliz un hombre necesita saber que pertenece a una ciudad o grupo estructurado que cuenta con él para su funcionamiento, recibe de él una educación y se debe, de algún modo, a él. Esta relación es esencial para que el hombre halle la felicidad, sea en la vida *poiética* del trabajo, sea en la vida práctica del obrar moral, sea en la vida contemplativa de la investigación; 4. El bien consiste en una medida que es preciso descubrir en cada situación, por lo que "nada en exceso" es un principio ampliamente conocido y aceptado; 5. Esta regla de oro ha de combinarse con el "conócete a ti mismo" para poder calcular la medida adecuada en que se sitúa el bien en cada caso, teniendo en cuenta las inclinaciones personales que se desvían, a fin de contrarrestarlas. Podemos cuestionar estas hipótesis, pero al menos debemos tener en claro que la negación de algunos de estos supuestos resulta igualmente hipotética. Platón sabía, por ejemplo, que su doctrina de las Formas constituía un principio hipotético indemostrable, (Cf. *Fedón* 101 d) pero creía que era capaz de ser armonizado con los hechos o con convicciones caras a su filosofía, como la idea de que el cambio encuentra su principio explicativo en la permanencia. Sin las Formas, no nos es posible pensar conceptualmente ni cultivar la dialéctica (Cf. *Parménides*, 135 c).

establecer una cierta mediación entre dioses y hombres) ha tenido la gentileza de aportar.

Dos candidatos contrarios luchan por el primer puesto. Por una parte, el placer, que pertenece al orden de lo "ilimitado", en cuanto es indeterminado y requiere una medida que lo limite. Por la otra, la inteligencia o el saber, que pertenecen al orden de lo limitado, y que operan estableciendo diferencias y uniones, números y medidas. Sólo la inteligencia puede gobernar el deseo multiforme del apetito, persuadiéndolo o castigándolo, según convenga. La felicidad consistirá en una proporcionada mezcla de "aguas austeras y saludables", i.e., los saberes, con algunas gotas de ciertos placeres verdaderos que emanan de "la fuente de miel" (61 c 4-8)<sup>2</sup>.

Situado en el surco del platonismo, Aristóteles desarrolló la idea de que la educación del deseo es la clave para enderezarlo ("se educa a los niños sirviéndose del placer y del dolor como timón", *Ética Nicomaquea*, 1172 a 20-21)<sup>3</sup>. Sin él, no es posible elegir el buen fin de la acción —propio de la virtud ética—, ni tampoco acceder a la sabiduría práctica. Ambos filósofos están convencidos de que el cálculo certero de los placeres auténticos es clave para la serena y reposada felicidad de los sabios, y que, por el contrario, una vida que se deja arrastrar por el ciego apetito, en la ignorancia del bien, una vida a golpe de impulsos indiscriminados, no puede guardar fidelidad a nada ni a nadie, ni puede establecer lazos emocionales profundos o estables, y por tanto, queda inhabilitada para conocer la verdadera amistad, el afecto profundo y la concordia política.

Me propongo explorar, a grandes rasgos, cuáles son los pilares de la doctrina platónica del placer, con el objetivo de ofrecer, como alternativa hermenéutica, una visión matizada, no dualista, que no rechaza al placer de plano, y que resultó provechosa para Aristóteles. Por su parte, el Estagirita se esforzó por rebatir la interpretación "académica" del placer como un proceso de "movimiento" o de "génesis", que impide incluir a los placeres corporales restauradores en la jerarquía de los bienes. Pero hay que decir que a pesar de ello, Platón no los considera absolutamente rechazables, si están medidos por la inteligencia: "*solamente a veces algunos aceptan la naturaleza de los bienes*" (32 d).

Platón hace decir a Sócrates que Afrodita, viendo el exceso (*hybris*) y la perversión de todos los que no tienen en sí límite alguno, ni para los placeres ni para su satisfacción, les impuso su ley y su orden como límites. Recordemos que Afrodita, la diosa del placer amoroso y madre de Eros, es hija de la medida, porque ella misma nace de la espuma del mar gracias a la intervención de su hermano Tiempo —*chronos*— quien supo poner límite al eterno copular de su padre Cielo (Urano) sobre la Tierra (Gea)

<sup>2</sup>Sócrates sugiere que el ideal es el resultado de la combinación de ambos ingredientes puestos en común, lo que Protarco interpreta como una vida de placer, con aprehensión inteligente y sabiduría (*Filebo*, 22 a 1-3).

<sup>3</sup>"Parece que es de suma importancia para la virtud ética gozar con lo que se debe gozar y odiar lo que se debe, porque ello se extiende a lo largo de toda la vida y tiene peso y fuerza para la virtud y la felicidad, pues, por una parte, prefieren las cosas agradables y por otra, huyen de las dolorosas" (*Ética Nicomaquea*, X, 1, 1172 a 21-26).



para liberar a los dioses del seno de su madre. Ante el comentario de Sócrates, Filebo se queja de que esto los arruina o los extingue (*apoknaisai*), pero Sócrates considera que los salva (*apososai*) (26 b 7 - c 1). Es lógico pensar que al imponerle sus ciclos y sus ritmos, sus umbrales y sus tiempos naturales, la diosa promotora del placer erótico evitó que el placer destruyese al hombre<sup>4</sup>. Es fácil darse cuenta de que la estrategia de Platón consiste en usar a la diosa venerada por “el amante de los jóvenes” (eso quiere decir el nombre “Filebo”) como un ejemplo de lo que nosotros hemos de hacer con el placer, a imitación suya: si deseamos protegerlo, hemos de integrarlo y armonizarlo en una vida plena, mixta, combinada con otras actividades, que la inteligencia organiza y rige, por medio de la medida. En tal sentido tenemos en Platón lo que podría ser un claro testimonio del nacimiento de lo que hoy llamamos “inteligencia emocional”. O la inteligencia atiende al conjunto de las emociones y les da sus ocasiones oportunas o no es inteligencia.

## II.

A. Uno de los objetivos del *Gorgias* consiste en intentar demostrar a Calicles, famoso partidario de procurarse el poder, las riquezas y el placer en forma absoluta e ilimitada, que el placer no es el fin de la vida humana, en virtud de dos razones principales: 1. no todo placer es bueno (hay placeres que avergüenzan al propio Calicles) y 2. La búsqueda indiscriminada del placer sin medida conduce más bien al displacer y al dolor, de modo que el placer puede constituirse en un espejismo que engaña y seduce pero que, en última instancia, se revela como mucho más pobre de lo que se espera de él.

La satisfacción de los apetitos no es buena o mala en sí misma, sino que su valor depende de su contribución al estado general del alma (504 d). De modo que Sócrates deja asentados dos puntos esenciales:

1. por una parte, la tesis de que placer y bien no son lo mismo (506 c 6) y
2. por otra, la tesis de que la búsqueda del placer se subordina a la del bien y no viceversa (506 c 9).

La *excelencia* o *virtud* está presente en algo debido a un cierto *orden* (506 d 5-8). Sócrates está convencido de que el moderado (*ton sophrona*) hace todo noblemente y por ello, es bienaventurado y feliz, en tanto que el intemperante obra mal y es infeliz (507 c 1 - 5). Espera refutar a Calicles demostrando que para el alma es mejor la disciplina y el control de los apetitos que su gratificación sin límite. El que quiera ser feliz no dejará que sus deseos sean satisfechos sin freno, “llevando la vida de un pirata”, incapaz de tener amigos y conciudadanos (507 e - 508 a). Por otra parte, si la justicia y la moderación son la causa de la felicidad, cometer injusti-

---

<sup>4</sup>Protarco, por su parte, en una concesión mediadora, acepta que lo que Sócrates afirma encaja con una comprensión inteligente del asunto (26 c 3).

cia es peor que padecerla, porque si el sujeto invierte el orden natural según el cual la razón domina y los apetitos son moderados por ella, daña su alma, se impide producir actos que traen la felicidad, y por ello se queda solo, respecto de quienes podrían ayudarle a recobrar el equilibrio. En cambio, si el orden interior se mantiene, el sujeto es capaz de generar actos virtuosos que le harán feliz, a pesar de los perjuicios que otros puedan provocarle.

Vivir para satisfacer los propios apetitos es una tarea interminable que pone al sujeto en el esfuerzo constante de llenar un barril sin fondo (dice "una jarra agujereada"), en un trajín que castiga al sujeto bajo la apariencia de gratificarlo. Calicles no es capaz de comprenderlo sino que busca siempre quedarse con "la parte del león" (508 a 4-8). Sócrates arremete acentuando la *oposición* entre dos tipos de disciplinas: mientras unas complacen el cuerpo y el alma (la cocina contenta el paladar, la cosmética aparenta belleza y la retórica demagógica lisonjea al pueblo), las otras los mejoran (la medicina procura la salud, la gimnasia trae el vigor, la filosofía investiga la verdad), no gratificándolos *sino combatiendo los impulsos desordenados*. Las primeras son indignas, en tanto que las segundas son nobles. La clave está en el dominio inteligente al servicio del bien. Dar riqueza o poder no ayudará a quienes no saben cómo usarlos. Es preciso encauzar los apetitos sin sobrealimentarlos, persuadiéndolos o refrenándolos (517 b 5-7). Lejos de expresar una posición arbitrariamente puritana o represora, estas medidas se deben a la auténtica persecución de la felicidad, como estado de excelencia acompañada de un sentimiento de satisfacción o placer. Por el contrario, concederse placeres ilimitadamente demanda un esfuerzo enorme e infructuoso: el deseo tiende a agrandarse y cuanto mayor es, es más difícil de satisfacer, ya que los más intensos placeres son precedidos por los más intensos dolores o estados de necesidad. Y como comenta Santo Tomás:

"inhiera más la pena en aquél que persigue el exceso de deleites, pues por ello le sucede que se entristece por una pequeña falta de deleites"<sup>5</sup>.

Para Platón, los buenos placeres son siempre de intensidad moderada.

B. En el *Protágoras* Sócrates sugiere que debemos buscar la mayor cantidad posible de auténticos placeres, mediante el uso de una especie de "técnica calculativa" que los mide y que nos libera del poder de las apariencias para traernos la serenidad y nos evita vivir deambulando "para arriba y para abajo", cambiando, y arrepiintiéndonos a cada paso (356 d 4 - e 4)<sup>6</sup>. Tenemos aquí una de las primeras formulaciones del principio de que "el placer es salvado —y no destruido— por la medida". Placer verdadero y bien coinciden. No para cualquiera, ni todo el tiempo, sino para el sabio

<sup>5</sup> *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacheam Expositio*, Torino, Marietti, 1964, en traducción: *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 2000, 1068.

<sup>6</sup> En el *Gorgias* (500 a) se presenta como "técnica para distinguir los buenos placeres de los malos".

virtuoso que tiene la recta disposición de su alma. No se trata de un idealismo temprano por parte de Platón, sino de una doctrina defendida hasta el final. Este "hedonismo sapiencial", lejos de contraponerse al antihedonismo sensual del *Gorgias*, se apoya en él.

Es notorio que Sócrates no ofrece ningún argumento para demostrar que el obrar bien produce la felicidad, sino que lo da por hecho: "el hombre bueno hará bien y noblemente todo lo que haga, y uno que hace el bien será bienaventurado y feliz" (*Gorgias* 507 c 3-5). ¿Ignora Platón que el bien "moral" de hecho puede ser desagradable, incómodo o inclusive doloroso? Ciertamente no, un hombre bueno puede ser traicionado, el bien puede encontrarse escondido en circunstancias amargas, al punto que el hombre bueno y sabio debe "forzarse a sí mismo" a escogerlo (*Prot.* 345 e 6 - 346 b 5). La justicia trae su propia recompensa porque preserva la capacidad de obrar bien, que es la fuente de la felicidad: al menos a la larga, hacer el bien es siempre placentero para el sabio y virtuoso. Todos buscan el bien real<sup>7</sup>, pero algunos creen que éste coincide con la exacerbación del placer sensual. Puesto que esta creencia es falsa, ya que la gratificación sensual a ultranza provoca más dependencia, insatisfacción y vergüenza que placer, es preciso mantener el orden interior que hace a los hombres mejores, *atendiendo a la totalidad*.

C. En la *República*, el hombre justo es capaz de armonizar las partes y llegar a hacerse "amigo de sí mismo" porque ya no está a merced de múltiples deseos contrarios sino que ha logrado unificarse bajo el mando de uno solo: la inteligencia (443 b 9 - e 2). El orden justo que la razón establece con la autoridad que le confiere la visión de conjunto, da a cada parte lo suyo, de modo que pueda llevar a cabo su función de la mejor forma posible y placenteramente, en armonía interna. La ontología es el fundamento de la ética: lo superior debe gobernar a lo inferior y ponerle límite, no para someterlo arbitrariamente, sino para integrarlo.

D. En el *Filebo* Sócrates sostiene:

"Todo lo que nos parezca que llega a ser 'más y menos', y que acepta ser 'fuerte o suave', y lo que admite lo 'demasiado', y todo lo semejante, todo eso se debe colocar en la especie de 'lo ilimitado' como en una sola forma [...] en cuanto a lo que no acepta estas clasificaciones, sino todas las opuestas a ellas, como, en primer lugar, 'lo igual y la igualdad', y después de lo igual, 'lo doble' y todo lo que con relación a un número sea otro número, o una medida con relación a otra medida, al incluir todo eso completamente en 'el límite' podría parecer que obramos bien" (24 e - 25 b).

<sup>7</sup>[...] "el bien es aquello que toda alma persigue y por lo cual hace todo, adivinando que existe, pero está sumida en dificultades frente a eso, y sin poder captar suficientemente qué es". (*Rep.* 505 d 9 - e 3).

Y con respecto al placer establece que:

“El placer es ilimitado por sí mismo y entra en un género que no tiene, ni jamás tendrá, en sí y por sí, ni comienzo, ni medio, ni fin” (31 a).

Sin embargo, hacia el final del diálogo, Platón distingue, por una parte, 1. los placeres “mixtos” (así llamados porque están mezclados con dolor o necesidad), i.e., los que admiten magnitud e intensidad, frecuencia y escasez, como “los que llevan *lo más y lo menos* por el cuerpo y el alma” y son del género de lo *ilimitado*, y por la otra, 2. los placeres “puros” o absolutos, que no lo admiten, y por tanto son del género de lo *limitado* o mesurado (52 c-d). Conforme con este criterio, ciertos placeres estéticos e intelectuales no admitirían, en sí mismos, exceso alguno. Sin embargo, en el *Timeo*, Platón extiende la necesidad de la moderación, inclusive a las actividades intelectuales, de modo que la razón ha de ponerse límite a sí misma cuando, por ejemplo, el cuerpo requiere de alimento, ejercicio, descanso, etc. Por tanto, según el tipo de contexto en que nos encontramos, Platón parece oscilar entre poner al placer *tout court* en el reino de lo ilimitado, (primera parte del *Filebo*), o restringirlo como tal sólo al placer sensual restaurador (segunda parte del *Filebo*), en un intento por liberar los placeres intelectuales y estéticos “puros” de la clasificación de “males”. Esta observación es importante porque, como veremos, Aristóteles critica la idea de que el placer no pueda ser un bien por admitir gradaciones: también la salud y la virtud admiten gradaciones cualitativas y sin embargo, son bienes. Existe cierta controversia en cuanto a la interpretación de estos dos géneros o especies de “lo ilimitado” y “lo limitado”. Por mi parte, en términos generales, adhiero a la posición tradicional de D. Ross y de A. E. Taylor<sup>8</sup>. Se trata de conceptos *funcionales*, que marcan aspectos de lo real, ya que todo lo que hay en el mundo sensible es mezcla de ambos principios, y por tanto no deben ser aplicados en forma absoluta.

Si esto es así, en defensa de Platón habría que decir que *todas las cosas del mundo sensible* admiten gradaciones y son mezcla de estos dos principios originarios, por lo que nada es absolutamente bueno ni absolutamente malo, pero en principio (en abstracto, podríamos agregar quizás), la razón es limitadora y por eso, es buena en sí misma (proporciona armonía y equilibrio en el alma si administra bien la energía psíquica) en tanto que el placer es ilimitado y, por ello, malo (ya que, en su acepción sensual más extendida, tiende a desequilibrarnos y a poner en peligro las operaciones intelectuales que pueden gobernar adecuadamente la vida moral).

<sup>8</sup>W. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951 y A. E. TAYLOR *Plato, Philebus and Epinomis*, London, 1956 entienden el par *peras-apeiron* como antecedente de lo que serán forma y materia en Aristóteles; G. STRIKER *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebos*, Göttingen 1970, los toma como agrupando un conjunto de conceptos; J. C. B. GOSLING *Plato: Philebus*, Oxford, 1975 cree que se aplican a las *technai* matemáticas. SAYRE *Plato's Late Ontology, A Riddle Resolved*, Princeton, 1983 considera que *apeiron* corresponde a lo que Aristóteles llama “lo grande y lo pequeño”, i.e., la Díada indefinida. En *Metafísica* (1004 b 32-34) indica que para algunos “límite” y “ausencia de límite” son principios reducibles a “unidad” y “pluralidad”.

Frente a un Filebo que reencarna la fascinación que el placer ilimitado ejerciera en Calicles, Sócrates insiste en que no hallaremos otra forma de explicar la *maldad* de ciertos placeres, sino porque son *falsos* (40 e 6-10). Esta tesis "socrática" ha traído grandes controversias entre los investigadores y muchos coinciden más bien con el punto de vista que Platón pone en boca de Protarco, para quien "todos los placeres son verdaderos para el sujeto que siente placer". Aunque Sócrates reconoce este punto, sin embargo, insiste en su defensa de la identificación "maldad-falsedad". La falsedad (y la maldad) estriba en el carácter engañoso de ciertos placeres que parecen prometer la panacea y en verdad, cuando son satisfechos, nos dejan decepcionados. Protarco apunta que, en tales casos, lo que es falso no es el placer en sí, sino la creencia o la opinión que lo precede. Pero este Sócrates de la vejez de Platón que parece identificar "el mal del placer" con "la falsedad de la creencia que lo precede o acompaña", acaso insiste en extender la *falsedad* a la *experiencia misma de placer* porque cree que es realmente muy difícil separar el placer que sentimos, de las creencias y opiniones precedentes respecto de su intensidad. Ciertamente, la psicología demuestra que la creencia anticipatoria positiva o negativa respecto de la futura intensidad de un placer determinado tiene poder para "modificar" (aumentar o disminuir) la experiencia de placer o displacer, respecto de quien tiene creencias contrarias. (En este hecho se basa el bombardeo de la propaganda de nuestros días).

Además, observemos que esta actitud de Sócrates parece revelar que el personaje platónico permanece fiel a su tesis fundamental, según la cual el mal es ignorancia, y la virtud, sabiduría, como afirmara el Sócrates de la juventud de Platón<sup>9</sup>.

En la *República*, Sócrates sostiene que el filósofo es el que ha tenido experiencia de placeres auténticos y estables que brindan serenidad (el contacto con lo que *es per se*) y también ha tenido experiencia de placeres engañosos y efímeros que traen confusión y ansiedad (el contacto con lo que *no es per se*), por lo que está en mejores condiciones de juzgar unos y otros que la mayoría, de modo que ha de intentar persuadir a la masa, acerca del verdadero valor de los placeres. Porque *sabe* en qué consiste el bien y el mal, el filósofo puede aproximarse a la excelencia (o "llegar a ser" bueno, como dice en el *Protágoras*, pues, en sentido estricto, sólo Dios es bueno porque sólo Dios es sabio).

Por otra parte, el placer plantea un problema añadido en el origen: si es por sí mismo ilimitado y pertenece al género de lo que "no tiene comienzo, medio, ni fin", escapa a toda cognoscibilidad. Lo que lo hace cognoscible es precisamente su mezcla con el principio unificador y limitador,

<sup>9</sup> La afirmación de que "los placeres no son malos de otro modo que por el hecho de ser falsos" (40 e 6-10) es un signo de que aquí se conservan intactas ciertas tesis fundamentales del *Protágoras*: el placer en cuanto tal es un bien en sí mismo, pero hay placeres verdaderos y otros falsos, y "el arte de medir" es capaz de distinguirlos. Por otra parte, esta conclusión del *Filebo* también coincide con el planteo del *Gorgias*, porque a pesar de que el sujeto pueda creer que goza, si su afán es desmedido, se carga de un esfuerzo inútil y pesado para el conjunto de su vida.

(la Inteligencia, en el comienzo del diálogo, personificada luego como la diosa Afrodita), el cual, al ponerle ritmos y medida, lo "organiza", por decirlo de algún modo, en ciclos o momentos manejables para el hombre.

Los placeres *reales* son aquellos que no van precedidos ni acompañados de dolores. En el orden sensible menciona ciertos colores, figuras, la mayoría de los perfumes y ciertas voces suaves y claras<sup>10</sup>, y en el inteligible, los placeres puros relativos a los conocimientos, sea teóricos o técnicos (52 b 8). Por contraste, los placeres violentos y arrogantes de la mayoría, que admiten magnitud e intensidad, frecuencia y escasez, pertenecen al género de lo ilimitado, y no apuntan a la verdad.

El placer es siempre *genesis* (generación, movimiento) y nunca *ousia* (ser estable). Sócrates apunta que la "generación" es instrumental respecto del "ser" o "ente" que sería su fin superior (54 a 5). Si todo placer fuera *genesis* no podría ser un bien. Pero, en sentido estricto, sólo el placer sensual restaurador intenso precedido de necesidad o de dolor, siendo un proceso genético, no puede ser, sin más, incluido en la jerarquía final de los bienes. Inversamente, el bien no puede ser identificado "exclusivamente con el placer" (*hedone monon*) porque entonces los otros bienes del alma (las virtudes y la inteligencia) no serían buenos ni nobles y habría que decir que el que sufre es malo *aunque sea el mejor de todos*, y que el que goza, en la medida en que goza, sobresale en perfección (55 b 1 - c 1). (Estas descripciones, sin duda, nos recuerdan las valoraciones de la mayoría, en las sociedades del "primer mundo" de nuestros días).

Platón realiza una ingeniosa personificación de los placeres y de la razón-sabiduría, quienes entran en diálogo directo. Preguntados los placeres si preferirían vivir con la sabiduría o al margen de ella, ellos responderían que lo mejor para ellos es convivir con quien los conoce (63 c 1-3), en la confianza de que quien los conozca sabrá llevarlos a su plena satisfacción<sup>11</sup>. Ante la misma pregunta, la inteligencia y la sabiduría discriminan: los placeres verdaderos y puros son "parientes nuestros" y toman parte en el cortejo de toda virtud, (63 e 3-6) pero en cuanto a los *otros* placeres el rechazo es tajante:

¿Cómo admitir a los que "nos proporcionan infinitas trabas, alborotando las almas en las que vivimos, con su loco frenesí, y no permiten, en principio, que lleguemos a nacer, y hacen perecer a la inmensa mayoría de nuestros hijos nacidos, ya que al descuido le sigue el olvido?" (63 d 4 - e 3).

En conclusión, el bien es realmente placentero para el sabio, que es el único realmente hedonista, en el *buen* sentido de la palabra, i.e., no por-

<sup>10</sup> Cuando habla de figuras y colores no se refiere a las de los animales o pinturas sino a la belleza de las líneas rectas o circulares y a sus superficies o sólidos geométricos, los cuales no son bellos por relación con otra cosa (*pros heteron*) sino bellos en sí, a los que siguen placeres naturales (51 c 1 - d 9).

<sup>11</sup> Hallamos ecos de esta perspectiva en *Rep.* 590 d: "[...] para cualquiera es mejor ser gobernado por lo sabio y divino, sobre todo conteniéndolo en su interior como propio, pero si no, dándole órdenes desde afuera".

que busque el placer, sino porque, buscando el bien, es el único que está en condiciones de hallarlo verdaderamente.

### III.

Aristóteles<sup>12</sup> llama "accidentales" a los placeres restauradores o placeres que remedian la necesidad, puesto que cuando nos encontramos en el estado normal no los buscamos, y entonces podemos disfrutar de cosas que son placenteras absolutamente (*haplos*) (1152 b 34; 1153 a 2-4), que no admiten exceso y son "naturales", en cuanto estimulan la actividad de una naturaleza dada (1154 b 15-20).

En su tratamiento del placer en el libro VII de la *Ética Nicomaquea* Aristóteles se propone demostrar tres cuestiones principales: a) *que no todo placer es malo*: el sabio y el moderado evitan los excesivos (1153 a 31-35) pero no huyen de los necesarios; b) *que el placer es un bien*, entre otras razones, porque es lo opuesto al dolor, el cual o es un mal en sí mismo o lo es en cuanto impide una actividad, y por tanto es algo de lo que hay que huir. De modo que el ideal no es un estado neutral, como quería Espeusipo (1153 b 1 - 7), ya que la felicidad, según la mayoría, ha de incluir el placer, y si hay varios tipos de placeres es preferible incluirlos *en su justa medida*, cuidando de que *no sean un obstáculo para la mejor actividad*<sup>13</sup>; c) *que un placer determinado puede acompañar al mayor de los bienes*: la felicidad consiste en una actividad no impedida, la contemplación, cuyo placer es el mayor de todos.

Coincide con Platón en la preferencia por una vida mixta de pensar y placer, y ofrece una explicación de tal situación: necesitamos placeres de distintos órdenes porque que hay dos principios contrarios en nosotros, en cambio, Dios, siendo simple, goza de un placer único, la contemplación. El placer reside más en el reposo que en el movimiento: "el cambio es dulce a todas las cosas, como dijo el poeta (se refiere a Eurípides, *Orestes*

<sup>12</sup>En general la mayoría de los intérpretes consideran que la diferencia entre el tratamiento del libro VII y el del libro X corresponde al que existe entre un borrador temprano más rápido y una versión terminada más refinada y filosófica. Mientras en el libro VII dice que el placer es una *energeia* (1153 a 9-15), en el libro X dice que "acompaña, completa o perfecciona la *energeia*" pero no debe ser identificada con ella. Si tomamos *energeia* como "actualización" y no como "actividad" que es la traducción corriente, es posible armonizar ambas definiciones y acentuar el contraste con la *bexis* o disposición de la cual depende. El momento de placer coincide con la actualización de una potencia, no con el proceso que la precede. La sensación de saciedad no es idéntica al llenado de alimento. "No impedida" significa "conforme con el perfecto estado de la facultad o potencia y de su objeto". Así por ejemplo, el ejercicio físico es placentero cuando no es impedido por el mal estado del cuerpo. Según Aristóteles, no hace falta agregar "percibida" porque una sensación placentera es siempre, de suyo, percibida. No obstante, en *Retórica* 1369 b 33-35 Aristóteles, en un tratamiento del asunto probablemente anterior a *EN*, utiliza la fórmula de los "académicos" para definir el placer como movimiento —*kinesis*— del alma, o intensa restauración —*katastasis*— hacia el estado natural.

<sup>13</sup>Aristóteles parece aquí coincidir con el Platón del *Fedón* quien también rechaza los placeres sensibles porque atrapan la atención y apartan el alma de la contemplación. Para el Estagirita, un bien es más elegible combinado con otro que separadamente, lo que prueba que el placer es un bien. Los que dicen que un hombre, en los más grandes infortunios, será feliz si es bueno, hablan por hablar (1153 b 9-21). Curiosamente, Santo Tomás atribuye esta opinión a "los estoicos" (obra citada, 1056).

234) debido a algo malo, pues así como el hombre cambiante es malo, también lo es la naturaleza que necesita cambio, ya que no es ni simple ni buena" (Cf. 1154 b 20-29).

Ya en el libro X (1172 b 28-35) Aristóteles dice que Eudoxo, para defender la tesis de que el bien coincide con el placer, afirmaba que el placer hace más deseable cualquier bien al que se añada, y que, en cambio, Platón refuta que el placer sea el bien precisamente con el mismo argumento. Alude al pasaje del *Filebo* 60 b en el cual Sócrates afirma que el placer acompañado de sabiduría es más elegible que solo, pero si fuera el bien absoluto o el bien supremo, no sería mejorable con ningún agregado. Ahora bien, a mi modo de ver, Aristóteles no parece estar criticando a Platón en este pasaje porque dice:

"El bien no se vuelve más elegible añadiéndole algo. Está claro que nada sería el bien si llegara a ser más elegible acompañado de alguno de los bienes *per se*. ¿Qué cosa hay de esta naturaleza, de la que nosotros participemos (*koinonoumen*)? Pues esto es lo que se investiga" (1172 b 31-35).

Sin embargo, en su comentario al pasaje del libro X, Santo Tomás sostiene:

"Aristóteles rechaza el razonamiento de Platón. Es evidente que según esta razón, nada en los asuntos humanos será un bien en sí, puesto que cualquier bien humano se hace más elegible añadido a algún bien en sí. No puede encontrarse *algo* de lo que llegue a participar la vida humana que no se haga mejor por el añadido de algo distinto. Nosotros buscamos ese *algo* que llegue a participar de la vida humana, pues los que dicen que el placer es un bien entienden que es *un bien humano*, pero no *el bien divino mismo* que es la esencia misma de la bondad (*In Dec. Lib. 1422*).

Este comentario obedece a que Santo Tomás conoce el rechazo de Aristóteles por el Bien en sí platónico y su búsqueda de un bien alcanzable por el hombre, un bien práctico. Por otra parte, tiene presente que para Aristóteles el hombre feliz necesitará de los bienes del cuerpo y de los externos (cierta riqueza, poder, contactos, amigos) a fin de que su actividad (ciencia, filosofía o política) no se vea impedida por la carencia de ellos.

Sin embargo, creo que la formulación aristotélica de la "autosuficiencia del bien supremo" es lo bastante ambigua para atender a ambos puntos de vista: el (platónico) *abstracto* y el (suyo propio) *concreto*:

"Tomamos 'autosuficiente' como aquello que *sólo* hace la vida elegible y no carente de nada. Esto parece ser la felicidad; y lo más elegible de todo, aunque no se le sume nada más, pues si se le suma, será evidentemente todavía más preferible en unión con el más pequeño de los bienes: lo que se añade constituye un agregado de bienes, y de los bienes, siempre es preferible el más grande" (*EN 1097 b 15-20*).



La crítica al propio Platón se concentra, más bien, contra dos tesis:

1. la visión del placer restaurador como "ilimitado" (y por tanto como algo que no puede ser admitido en la jerarquía de los bienes en sí) porque admite grados de intensidad, por una parte, y
2. la descripción del mismo como un proceso productivo (*genesis*) o movimiento (*kinesis*) por la otra.

Que el placer admite "grados" de intensidad, no es para él una prueba de que no es un bien, porque con ese criterio, ni la virtud ni la salud serían bienes, ya que éstos también admiten grados (1173 a 15-28)<sup>14</sup>.

Asimismo, Aristóteles se opone a la descripción del placer como "movimiento", ya que lo concibe como una "totalidad", como el acto de ver, que es completo en cualquier momento de su duración (1174 a 15-17)<sup>15</sup>.

Todo movimiento es un medio para un fin, pero el placer es un fin en sí mismo, completo en cualquiera de sus momentos y, siendo un todo indivisible (1174 a 19 - b 10), no admite generación (1174 b 12). Definido como "actualización no impedida de un hábito natural", el placer perfecciona la actividad, como un fin que se agrega "por encima" de ella favoreciéndola, aumentándola y estimulándola (1174 b 31-33).

¿Por qué esta insistencia en recalcar la diferencia entre movimiento (*kinesis*) y "actualización" (*energeia*)? Porque sólo en la medida en que el placer, inclusive el sensible restaurador, es concebido como un todo final, (y no como mero movimiento instrumental o proceso generativo), puede ser admitido entre los bienes, aunque sea en el último escalón y en su justa medida. El placer es, por tanto, una actualización unitaria, global, final e instantánea. También constituye un mecanismo natural para que no nos olvidemos de nutrirnos y de perpetuar la especie.

Platón y Aristóteles están de acuerdo en que el bien pertenece al orden de lo final y determinante y en que son bienes los placeres puros, como los de la vista, el oído, el olfato y los placeres intelectuales. Coinciden tam-

<sup>14</sup> Tomás de Aquino (obra citada, 1427) observa que debiera considerarse que ciertos placeres son simples, sin mezcla, y no admiten el más y el menos, como el que sigue a la contemplación de la verdad, en tanto que otros, mixtos, por la combinación de elementos sensibles que causa el placer, pueden convenir más o menos a la naturaleza del que se deleita, con lo que parece estar adviniendo la diferencia que establece el mismo Platón en el *Filebo* (52 c-d). Peor coincide con Aristóteles al comentar que no corresponde decir que los últimos no son determinados ni buenos. Por su parte, Gauthier-Jolif, en su comentario *ad locum*, explican que si el placer de la contemplación es "más grande" que el placer de comer, por ejemplo, no es porque el placer es algo indeterminado que admite diferentes grados, sino porque es un género que engloba especies diferentes, donde cada una, aunque perfectamente determinada en sí misma, realiza "más o menos" el concepto (*Aristote, L'Éthique a Nicomaque*, Tome II, Commentaire, Louvain-Paris, 1970, p. 825).

<sup>15</sup> En la *Metafísica* 1048 b 18-35, Aristóteles explica la diferencia entre una *energeia* y una *kinesis*: en el caso de la primera el fin está incluido en la acción misma y la acción es instantánea: hacerlo y haberlo hecho se cumplen al mismo tiempo; en el caso de la segunda es algo exterior a ella. Como ejemplo de la primera pone el ver, el comprender y el pensar; como ejemplo de la segunda, el construir, el caminar y el adelgazar: el paso de la disposición a la actividad no es un proceso sino una manifestación instantánea. En su comentario *ad locum* Santo Tomás comenta que aunque se pueda llegar al placer rápida o lentamente no se deleita uno velozmente (obra citada, 1429): el deleite es cierto todo, completo en el primer instante en el cual comienza a ser (1439). También dice que el placer no es la saciedad o la generación sino algo que se sigue de esto (obra citada, 1430).

bién en que el hombre sabio y virtuoso es el patrón y medida de bienes y placeres auténticos, y en que son placeres “propriadamente humanos” aquellos que perfeccionan las acciones del hombre perfecto y feliz.

Pero para el Platón del *Filebo* los placeres restauradores, tomados como procesos generadores (de salud o de plenificación), no son bienes en sí mismos, aunque sean ingredientes necesarios de la vida y de la felicidad humana. Para Aristóteles tales placeres accidentales, aunque puedan admitir el exceso, son, [...] sin embargo, bienes, si son tomados en su justa medida.

Platón deriva de la ontología las categorías morales: los placeres restauradores no son bienes porque constituyen procesos de *generación* (¿de salud o de enfermedad, como el alimento o la bebida? ¿De procreación o de descontrol, como el placer erótico?) que pertenecen al género de lo *ilimitado*, en tanto que los placeres *puros* son buenos porque, estando libres del dolor y la necesidad sensibles, son *per se* medidos, porque pertenecen al género de lo *limitado*<sup>16</sup>.

Aristóteles se sitúa directamente en el plano moral: son malos los placeres que siguen o acompañan a acciones moralmente malas y son buenos los que siguen a acciones moralmente buenas<sup>17</sup>, de modo que los placeres restauradores pueden ser buenos o malos (1173 b 28 y ss.). Aunque no todo placer es deseable (1174 a 1-8), hay algunos deseables en sí mismos por su naturaleza y por sus causas (1173 b 25-31).

Aristóteles intenta refutar a Platón usando sus mismas armas, i.e., compartiendo sus mismos principios: el placer es un bien porque *no es movimiento*, en cuanto constituye algo total y completo en toda su duración presente, ni tampoco es generación de otra cosa.

Sin embargo, observemos que, aunque la consideración de los placeres corporales restauradores es, de algún modo, diferente, no hay consecuencias éticas divergentes. Para ambos autores la clave está en la moderación: el bien es la medida. No podemos olvidar que Aristóteles define la virtud o excelencia como un *meson*, un término medio entre el exceso y el defecto, relativo a nosotros, que fija el sabio-prudente. Sin embargo, Aristóteles adopta el punto de vista que Platón pone en boca de Protarco en el *Filebo* ya que entiende que todos los placeres son *reales*, y que el prudente juzga acerca de su *bondad*, no de su realidad<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Ver nota 8 de este trabajo.

<sup>17</sup> “Diferentes son los placeres que proceden de < fuentes u orígenes > nobles respecto de los que proceden de los vergonzosos; y no es posible sentir el placer propio del hombre justo sin ser justo...” (*Ética Nicomaquea*, 1173 b 28-30). “En cada actividad hay un placer propio, es bueno el que corresponde a una actividad buena, y malo el que a una mala, pues los deseos de lo bueno son laudables y los de lo malo, reprobables” (Cf. *EN*, 1175 b 26-28). Santo Tomás comenta que lo delectable, en sentido absoluto, para el hombre, es lo que le resulta agradable según la razón (obra citada, 1432).

<sup>18</sup> Podría parecer que esta posición es contraria a la tesis de los placeres falsos, que mantiene Platón en el *Filebo*, pero sólo se trata de una contradicción aparente, ya que “falsos” quiere decir “malos”: son falsos, no porque el sujeto no goce con ellos —en tal sentido todos los placeres, en cuanto experimentados, son verdaderos—, sino en cuanto engañan al sujeto respecto de lo que “prometen” o de las expectativas que despiertan. Para Platón este mundo de objetos atractivos para el cuerpo es un mundo de sombras inconstantes, el mundo de la caverna, el mundo de la aparien-

Por otra parte, cabe destacar que Aristóteles resulta más “humano” que Platón, por así decir, en su modo de describir y explicar por qué los placeres sensibles parecen más elegibles que los intelectuales: 1. [...] “el placer expele la pena: debido a penas excesivas < algunos > persiguen el placer excesivo, y en general, el corporal, como si fuera un remedio [...]” (1154 a 26-29); 2. los placeres corporales son perseguidos debido a su intensidad por aquellos que no son capaces de disfrutar de otros placeres y muchos están constituidos de tal modo que un estado neutral es para ellos doloroso; 3. la juventud es una etapa de “embriaguez” en la cual se buscan los placeres intensos, y 4. los impulsivos (*melancholikoi*) por naturaleza siempre necesitan alivio o remedio, pues su cuerpo está permanentemente excitado por su temperamento y siempre están en estado de intenso deseo: el placer expulsa la pena, sea el contrario, sea uno cualquiera, si es intenso, y por estas causas se vuelven viciosos y malos (1154 b 5-12).

En su *Comentario ad locum* Santo Tomás, agrega que cuando algunos hombres no tienen otros deleites en los cuales recrearse, porque no perciben los placeres intelectuales, y se incitan espontáneamente a su concupiscencia, no se los puede increpar mientras no se hagan daño a sí mismos ni a los demás. Pero si les hacen daño, es algo malo y censurable<sup>19</sup>.

Finalmente, en cuanto a aquello “malo” en su naturaleza, que es causa del deseo de cambio, dice:

“Así como es propio del hombre malo, cambiar fácilmente, y no tener su mente fija en algo, así la naturaleza que necesita el cambio, no es simple ni perfectamente buena, pues el movimiento es el acto de lo imperfecto [...]”<sup>20</sup>.

#### IV.

De este modo, espero haber mostrado, siquiera parcialmente, cómo es posible que, en contraste con nuestra época, que glorifica el cambio por el cambio mismo, para estos sabios antiguos y medievales, sólo aquellos que fundan sus vidas en elecciones deliberadas y ordenadas al bien, pueden gozar de los auténticos placeres y de la felicidad de relaciones personales estables. Porque, a pesar de estar, ellos también, compuestos del elemento inestable, en lugar de dejarse llevar indiscriminadamente por los

---

cia. Los hombres deberán levantar su mirada hacia los cuerpos celestes como modelo de afinación virtuosa y regular (*Timeo* 47 b-c). Para Aristóteles en este mundo imperfecto y sublunar “todo tiene en sí mismo algo divino, a saber, la inclinación de su naturaleza, que depende del primer principio, o aún la forma misma, que es el principio de esta inclinación” (TOMÁS DE AQUINO, obra citada, 1060). Asimismo Tomás entiende que aquello en lo que convergen los malos, a saber, en apeteer el placer, parece pertenecer más a la naturaleza que a la malicia (1423).

<sup>19</sup> SANTO TOMÁS, obra citada, 1072; 1075; 1078.

<sup>20</sup> SANTO TOMÁS, obra citada, 1079; se refiere a *Física*, 201 b 31-32. En cuanto a la opinión de Aristóteles según la cual nadie elegiría tener durante toda su vida una mente infantil (aunque los niños estimen disfrutar sobremedida) ni disfrutar haciendo algo muy vergonzoso toda su vida, aún si jamás tuviera que apenarse, Santo Tomás entiende que lo dice contra los epicúreos, quienes “sos-tenían que los placeres deshonestos no deben evitarse” (obra citada, 1436).

impulsos de su imaginación, se detienen a considerar lo que la hora reclama para el bien propio y común, y así gobernados por la inteligencia, pueden limitar sus placeres con “la gracia de la medida”, a imitación de Afrodita.



MARISA MOSTO

*Pontificia Universidad Católica Argentina  
Buenos Aires - Argentina*

## **La disolución de las identidades en la cultura contemporánea.**

**(Intento de explicación histórico-filosófica)**

*“El desgarramiento de la conciencia,  
conciente de sí mismo y que se expresa  
en la carcajada de burla sobre el ser allí, así  
como sobre la confusión del todo y sobre sí  
mismo; es al mismo tiempo el eco de toda  
esta confusión que todavía se escucha. Esta  
vanidad de toda realidad y de todo concepto  
determinado (...) es la reflexión dual del  
mundo real en sí mismo.”*

G. W. F. Hegel,  
*Fenomenología del Espíritu.*

### **Introducción**

La posmodernidad tiene fecha, hora y lugar de nacimiento: el 15 de julio de 1972, a las 3.32 p.m., en St. Louis, Missouri, EE. UU. Para ser más exactos esa es la ubicación espacio-temporal del fin de la arquitectura moderna, “cuando a varios bloques del infame proyecto Pruitt-Igoe se les dio el tiro de gracia con dinamita. Previamente habían sido objeto de vandalismo, mutilación y defecación por parte de sus habitantes negros, y aunque se reinvertieron millones de dólares para intentar mantenerlos con vida (reparando ascensores, ventanas y repintando) se puso fin a su miseria. Bum, bum, bum”<sup>1</sup>.

Así se abrió paso la posmodernidad en la arquitectura, ámbito en el cual surgió el término “posmoderno”, que luego fuera adoptado por otras áreas culturales. La posmodernidad se inicia entonces, con un acontecimiento de “destrucción”. Pero su tarea de demolición no acabó allí. Posmoderno es sinónimo de otras destrucciones: del fin de las utopías modernas, del sentido teleológico de la historia, del sujeto, de la frontera entre lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, lo real y la simulación, etc., etc.

Prestemos atención ahora a lo que nos dice Paul Hazard con respecto a los comienzos de la modernidad iluminista a la que ese “pos”, viene a reemplazar: “Había que destruir, se pensaba, el edificio antiguo, que había

---

<sup>1</sup> CHARLES JENCKS, *El lenguaje de la arquitectura posmoderna*, Barcelona: Gustavo Gili, 1981, p. 9.

abrigado mal a la gran familia humana; y la primera tarea era un trabajo de demolición. La segunda era reconstruir y preparar los cimientos de la ciudad futura”<sup>2</sup>. Bum, bum, bum

Así, la modernidad iluminista se anuncia, también como un intento de destrucción del antiguo orden. Sigue Paul Hazard: “No menos imperiosamente, y para evitar la caída en un escepticismo precursor de la muerte, era menester construir una filosofía que renunciara a los sueños metafísicos, siempre engañosos, para estudiar las apariencias que nuestras débiles manos pueden alcanzar y que deben bastar para contentarnos; había que edificar una política sin derecho divino, una religión sin misterio, una moral sin dogmas. Había que obligar a la ciencia a no ser más un simple juego del espíritu, sino decididamente un poder capaz de dominar la naturaleza; por la ciencia se conquistaría sin duda la felicidad. Reconquistando así el mundo, el hombre lo organizaría para su bienestar, para su gloria y para la felicidad del porvenir”<sup>3</sup>.

Destrucción del antiguo orden, el misterio, la autoridad. Ciencia, razón, acción, construcción, pilares del nuevo espíritu con que comienza la modernidad iluminista.

Tanto la posmodernidad como la modernidad iluminista inician su itinerario cultural, con un acto de demolición. Grandes caudales de energía han sido orientados reactivamente en los cinco últimos siglos. No debería asombrarnos que al final de la destrucción se expanda el desierto, según la expresión de Nietzsche, profeta de la posmodernidad.

Continuamos en una inercia de exterminio. “Exterminio” es sinónimo de destrucción. Etimológicamente *ex-terminar* (*exterminare*), significa sacar de los límites (*ex*), de los términos (*termini*). Quitarle a un ser sus límites naturales equivale a anular su identidad y su modo propio de relacionarse con los demás seres. Este movimiento disolvente afecta actualmente el mundo en que vivimos. Las catástrofes ecológicas presentes y anunciadas, tienen que ver con el no respeto al orden interno de los seres y a su modo natural de relación. El mundo humano también sufre un proceso de deterioro de las identidades: arte, cultura, sexualidad, política, pierden sus contornos propios y cada vez nos resultan más difíciles de definir. Asistimos a una “contaminación respectiva de todas las categorías, sustitución de una esfera por otra, confusión de los géneros. Así, el sexo ya no está en el sexo, sino en cualquier parte fuera de él. La política no está en la política, infecta todos los campos: la economía, la ciencia, el arte, el deporte... El deporte, a su vez, ya no está en el deporte, está en los negocios, en el sexo, en la política, en el estilo general de la *performance*. Todo se ve afectado por el coeficiente deportivo de excelencia, de esfuerzo, de record y de auto-superación infantil. Cada categoría pasa así por una transición de fase en la que su esencia se diluye en dosis homeopáticas y después infinitesi-

<sup>2</sup> PAUL HAZARD, *La crisis de la conciencia europea*, Madrid: Alianza, 1988, p. 11.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Cf. F. NIETZSCHE, “Entre hijas del desierto”, *Poesía completa*, Madrid: Trotta, 1998, p. 61.

males, en la solución de conjunto hasta desvanecerse y dejar únicamente una huella imperceptible como en la memoria del agua<sup>5</sup>.

Tres personajes de la literatura encarnan los momentos históricos a que nos referimos. Según Paul Hazard, el caballero del verde gabán, Don Diego de Miranda, simboliza en *Don Quijote* el ideal de la sabiduría clásica. Su estilo es la sobriedad, la medida, la libertad razonable, la justicia, la concordia, la paz, la humildad, la devoción y la confianza infinita en la misericordia de Dios<sup>6</sup>.

Fausto de Goethe encarna un tiempo después el arquetipo del héroe moderno. El hombre decidido a transformar el mundo, a poner el pensamiento en acción para llevar a cabo proyectos descomunales. El héroe de la desmesura, la arbitrariedad, la discordia, la soberbia. Rompe límites naturales y humanos decidido a dominar a la naturaleza más que servirla. "En el principio era la palabra" —dice Fausto leyendo el Evangelio de San Juan— Aquí me detengo ya perplejo. ¿Quién me va a ayudar a proseguir? No puedo en manera alguna dar un valor tan elevado a la Palabra; debo traducir esto de otro modo. (...) ¿Es el pensamiento el que todo lo obra y crea? (...) Debería estar así: En el principio era la fuerza. (...) En el principio era la Acción<sup>7</sup>.

Contemplación y medida. Acción y desmesura, aunque redimida por Goethe y su época, desmesura al fin. Esto impondrá Fausto al mundo. El precio es la vida de Margarita, Filemón y Baucis, parientes cercanos del caballero del verde Gabán, que se interponían en su camino. La primacía del sujeto en la filosofía moderna que va de Descartes, pasando por Kant a Hegel, encuentra su correlato literario en la figura de Fausto. Fausto quiere acabar con el mundo antiguo y construir con su saber un nuevo mundo para bien de los hombres. Pero tiende a instrumentalizar lo individual en beneficio de un proyecto subjetivo abstracto. Realiza un trabajo de destrucción y construye sobre los escombros un nuevo mundo a escala de la racionalidad y la ciencia. Persigue la utopía de instaurar definitivamente un mundo verdaderamente humano confiado en la misericordia infinita del hombre.

Pero el mal vuelve a emerger por todos los poros con una nueva fuerza demoledora, liberada por la tecnología y un vigoroso potencial de esclavización del hombre por el hombre, proveniente de la racionalización de la vida. Surge así la figura de Josef K., un ser humano que se siente impotente frente a Dios y frente a los hombres. Un sujeto altamente vulnerable, sin nombre, pusilánime, sumiso y desesperado ante el poder divino o humano. "La obra de Kafka es una elipse, cuyos focos, muy alejados entre sí, están determinados por un lado, por la experiencia mística (...) y por otro lado por la experiencia del hombre moderno de la gran ciudad"<sup>8</sup>. El hombre de Kafka ya no cree en el orden del mundo y la infinita misericordia de Dios

<sup>5</sup> JEAN BAUDRILLARD, *La transparencia del mal*, Barcelona: Anagrama, 1991, pp. 14-15.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 18.

<sup>7</sup> J. W. VON GOETHE, *Fausto*, Buenos Aires: Sudamericana, 1999, p. 63.

<sup>8</sup> W. BENJAMIN, *Correspondencia con G. Scholem*, Madrid: Taurus, 1987, p. 246.

ni en las capacidades de la acción humana guiadas por la razón, para transformar la tierra en pos de la justicia universal. Es un hombre inconsistente en un mundo arrasado de su dimensión humana y sagrada, digitado en sus raíces más profundas por coordenadas racionales y técnicas.

¿Cuáles son los hilos histórico-filosóficos que atraviesan este proceso?  
¿Cuáles los caminos de salida?

### 1. Adán vs. Anaximandro

*"Soy el espíritu que siempre niega, y con razón, pues todo cuanto tiene principio merece ser aniquilado, y por lo mismo, mejor fuera que nada viniese a la existencia. Así pues, todo aquello que vosotros denomináis pecado, destrucción, en una palabra, el Mal, es mi propio elemento."* (Mefistófeles)

J. W. von Goethe, *Fausto*.

Si contemplamos el estado de disolución de las identidades en que nos encontramos nos vemos tentados de admitir una cierta vigencia en los hechos, del antiguo mito de Anaximandro. Expliquemos un poco esta afirmación con mayor detenimiento.

Leon Chestov<sup>9</sup>, siguiendo una tradición que se remonta a Nietzsche y Erwin Rhode<sup>10</sup>, sostiene que en la historia del pensamiento hay dos relatos acerca del origen del mal y que cada uno de ellos define de manera distinta su naturaleza.

El primero es el conocido relato bíblico de la caída como rebelión y el mal como desorden. El otro se basa en el siguiente fragmento de Anaximandro de Mileto:

“ἔξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τὸς οὔσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι «κατὰ τὸ χρεῶν» διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου ταξίν»”<sup>11</sup>

Al que Chestov traduce de esta manera: “Del mismo lugar de donde viene el nacimiento de los seres particulares procede su pérdida. El castigo los alcanza en el tiempo que ha sido fijado, y cada uno recibe la retribución que corresponde a su impiedad”<sup>12</sup>.

Comenta Chestov: “La aparición de las cosas particulares, y sobre todo de los seres vivientes, es considerada como una audacia impía para la cual son muerte y destrucción la retribución justa.”<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Cf. LEON CHESTOV, *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Buenos Aires: Sudamericana, 1965, p. 7 y ss.

<sup>10</sup> Cf. WERNER JAEGER, *Paideia*, México: FCE, 1980, p. 158 y ss.

<sup>11</sup> SIMPLICIO, *Fís.*, 24, 17 (repetición de 101a).

<sup>12</sup> LEON CHESTOV, *op. cit.*, p. 8.

<sup>13</sup> LEON CHESTOV, *op. cit.* Cf. también la traducción de Nietzsche: “De donde las cosas tienen su nacimiento, hacia aquello ellas deben caer en la perdición, según la necesidad, pues ellas deben



Para hacer justicia a Anaximandro transcribimos también la traducción y el comentario del prestigioso conocedor de la cultura griega, Werner Jaeger: "De donde tuvo lo que es su origen, allí es preciso que retorne en su caída de acuerdo con las determinaciones del destino. Las cosas deben pagar unas a otras castigo y pena de acuerdo con la sentencia del tiempo"<sup>14</sup>.

"Desde Nietzsche y Erwin Rhode mucho se ha escrito sobre esta sentencia y se han intentado múltiples interpretaciones místicas. La existencia de las cosas como tales, la individualización, sería un pecado original, una sublevación contra el principio originario eterno, por la cual las criaturas deben sufrir una pena. Desde que ha sido reestablecido el texto correcto (mediante la adición de ἀλλήλοισ que faltaba en las antiguas ediciones) resulta claro que no se trata de otra cosa que de la compensación de la pleonexía de las cosas. No se trata de una culpa de las cosas. Ésta es una concepción ajena a los griegos"<sup>15</sup>.

Sea cual fuere la interpretación que corresponda correctamente a lo que nos haya intentado transmitir el fragmento de Anaximandro, lo cierto es que en la historia de la filosofía hay una tradición que identifica el mal con la finitud y considera la superación del límite de lo finito y, con él, el de las identidades como un bien.

A continuación recorreremos algunos de los momentos principales de este espíritu filosófico que llega hasta nuestros días. Dejamos los comentarios al relato bíblico, a la otra explicación del origen del mal, para la parte correspondiente a una posible dialéctica de restauración de las identidades.

## 2. Momentos históricos de un mismo espíritu: libertad y negación del límite

2.1. Es evidente que la disolución de lo particular encuentra antecedentes importantes en los sistemas eticistas helénicos y en el neoplatonismo, para citar sólo las líneas de pensamiento más conocidas. Pero comenzaremos nuestro pequeño recorrido a partir de una idea medieval, que retor-

---

expiar y ser juzgadas por su injusticia según el orden del tiempo." En, *La filosofía de la época trágica de los griegos*, 1873.

<sup>14</sup> WERNER JAEGER, *Paideia*, México: FCE, 1980, p. 158.

<sup>15</sup> *Ibidem*. Continúa comentando Jaeger: Es una personificación mediante la cual Anaximandro se representa la lucha de las cosas como la contienda de los hombres ante un tribunal. Tenemos ante nosotros una ciudad jónica. He ahí el mercado donde se pronuncia el derecho y el juez sentado en su silla fija la pena (τάττει). El juez es el tiempo. Lo conocemos por las ideas políticas de Solón. Su brazo es inexorable. Cuando uno de los contendientes ha tomado demasiado del otro, le es quitado de nuevo el exceso y dado a aquel que ha conservado poco. La idea de Solón es ésta: la diké no es dependiente de los decretos de la justicia terrestre y humana: no procede de la simple intervención exterior de un decreto de la justicia divina como ocurría en la antigua religión de Hesíodo. Es inmanente al acaecer mismo en el cual se realiza en cada caso la compensación de las desigualdades. Sin embargo su inexorabilidad es el "castigo de Zeus", "el pago de los dioses". Anaximandro va mucho más allá. Esta compensación eterna no se realiza sólo en la vida humana, sino también en el mundo entero, en la totalidad de los seres. La evidencia de este proceso y su inmanencia en la esfera humana lo induce a pensar que las cosas de la naturaleza, con todas sus fuerzas y oposiciones, se hallan también sometidas a un orden de justicia inmanente y que su ascensión y su decadencia se realizan de acuerdo con él."

nará una y otra vez con distintos rostros, hasta instalarse en la cultura contemporánea. Nos referimos a la noción de libertad de indiferencia, a la libertad entendida como ausencia de determinación, presente en la teología medieval nominalista. Sirve para apoyar nuestra tesis la siguiente reflexión de S. Pinckaers: "Conocemos la libertad de indiferencia como un hecho y un postulado de nuestra experiencia humana; pero para el teólogo nominalista es en Dios donde ésta obtiene su realización plena. En efecto, sólo en Él, que es el creador, la libertad se une a la omnipotencia y se hace absoluta. De esta forma, la misma representación de Dios sufrirá modificaciones: la reflexión de Dios partirá de su voluntad libre y soberana, mucho más que de su sabiduría, su verdad y su bondad. (...) Vamos a encontrar en la doctrina nominalista sobre Dios todas las características de la libertad de indiferencia, pero tomarán un relieve particular, especialmente marcado en Ockham, que tiene la lucidez y la audacia de llevar hasta sus consecuencias extremas la lógica de su sistema. La libertad de Dios es soberana, absoluta y se identifica, se puede decir, con el ser de Dios: para Dios es lo mismo ser y ser absolutamente libre. Nada puede limitar esta libertad excepto el principio de contradicción. Nada y sobre todo, ninguna naturaleza. A Dios siendo creador por su pura voluntad, no se le puede oponer en la creación e incluso en el hombre, naturaleza o inclinación natural alguna que se impusiera a Él y que pudiese restringir su acción u orientarla. Además no se puede hablar en Dios mismo de naturaleza ni de cualidades naturales, que su sabiduría le prescribe respetar, pues su libertad es su cualidad suprema"<sup>16</sup>.

La dificultad de orden metafísico que subyace a este espíritu es la de la convivencia de la libertad divina con la identidad de los seres creados o de cualquier orden de naturalidad. ¿Cómo pueden convivir lo absoluto y lo determinado? Pregunta Nietzsche invirtiendo la ecuación: "¿Cómo puede existir Dios si existo yo?"<sup>17</sup>. Mi ser pondría un límite al Ser absoluto. Para que Dios sea libre, la identidad del ser debe presentar una maleabilidad infinita. El poder divino se enciende en la debilidad de la creatura.

2.2. Compárese el sentido de la comprensión de la omnipotencia divina de Ockham con la siguiente descripción del espíritu del Iluminismo de Rudolf Eucken: "El movimiento revélase, ante todo, en el sentido que el hombre no tolera nada fuera de su círculo de vida, no deja que nada se sustraiga a su acción, la cual le impele a apropiarse de todo lo existente y a incorporarlo a su actividad. De este modo, en el curso de la historia, el ámbito de la vida del hombre se ha ido ensanchando tanto en lo grande como en lo pequeño. Esta fuerza se traduce en la idea de lo infinito, que se diferencia claramente de la mera falta de fin, pues esta última no quiere decir otra cosa sino que a un determinado estado siempre se le puede añadir algo, pero de este modo el límite no desaparece sino que retrocede;

<sup>16</sup> S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 1988, pp. 436-437.

<sup>17</sup> Citado por George Steiner, *Presencias reales*, Barcelona: Destino, 1989, p. 170.

no se consigue un nuevo punto de vista ni un fuerte impulso para transformar la condición actual. A este concepto eminentemente negativo opusieron los pensadores del siglo de las Luces, con energía el de la infinitud como un valor positivo. En él veían o buscaban una elevación sobre el reino de la limitación recíproca de los elementos particulares, el acceso a una vida total superior, a aquel reino que le contiene en sí, a una totalidad que no sufre nada fuera de ella. (...) Así el sentimiento del infinito dibuja en el fondo de la historia el camino de una nueva época. (...) Aún más revolucionaria es la tendencia a vencer toda limitación interior de nuestra actividad; y esto porque no sufre ni un supuesto independiente de ella, ni algo extraño y oscuro dentro de ella, sino que la actividad, para posesionarse de sí misma, se fundamenta a sí misma y proscribte todo elemento extraño que impida una transformación en la propia vida. (...) De este modo, queda demostrado que en el reino humano se desarrolla un movimiento de la vida que trasciende la naturaleza: una superación de sus ligaduras, una elevación a la libertad y a la originalidad. Pero este movimiento no se efectúa si permanecemos en una actitud meramente contemplativa sino que pide acción y decisión”<sup>18</sup>.

Nos encontramos frente al mismo dilema, planteado ahora desde el sujeto humano. El ansia de liberación como superación de los límites, el acceso a una totalidad *in-finita*, que no sufra nada fuera de ella. El sujeto intenta expandir su poderío sobre una naturaleza amorfa, externa o interna, que no le oponga resistencia. Pero el punto de llegada será inevitable: aquí late la futura autodisolución del ser particular. La totalidad no aceptará tampoco identidades subjetivas internas. El ser humano terminará perdiendo los límites que le confieren la identidad de sujeto dentro del todo.

También se vincula la posibilidad de superación del límite a la expansión de la actividad. “En el principio era la Acción”, dice Fausto y acepta como única limitación su voluntad, su fantasía y el potencial técnico-científico.

Franz von Baader, por su parte sintetiza de manera magistral la presencia de este anhelo si bien a otra escala, en las principales figuras antropológicas del iluminismo. “Los abstractos filósofos del concepto —sostiene—, piensan asegurar la libertad del concepto mediante la ausencia del sentimiento, así los abstractos filósofos del sentimiento, la libertad del sentimiento, mediante la ausencia del concepto”<sup>19</sup>. El hombre interiormente dividido del racionalismo es la contracara del deseo de dominio de lo racional sobre los límites de la naturaleza y el empobrecido hombre empirista es en realidad una declaración de victoria del cuerpo sobre el espíritu.

2.3. Hegel lleva la liberación de los límites a su raíz metafísica. El bien es la anulación de la finitud: “En el deber ser empieza la superación respecto a la finitud, esto es infinitud. (...) El deber ser, por otro lado, es el superar el límite, pero un superar que es por sí mismo sólo finito. Tiene por tanto su lugar y su valer en el campo de la finitud. (...) El deber moral

<sup>18</sup> R. EUCKEN, “Superación del límite”, *Hombre y mundo, una filosofía de la vida*, II, 2, 2, g, Madrid: Aguilar, 1957.

<sup>19</sup> FRANZ VON BAADER, *Werke*, Band I, Leipzig: 1851, p. 324.

es un deber ser dirigido contra la voluntad particular, contra el deseo egoísta y el interés arbitrario; puesto que la voluntad en su movilidad puede aislarse de lo verdadero, lo verdadero se mantendrá como un deber ser"<sup>20</sup>.

La liberación de la finitud acaba con la falsedad de la identidad como rasgo fundamental del ser. Hegel: "El curso del mundo vence, pues, sobre lo que, por oposición a él, constituye la virtud; vence sobre la virtud para la que la abstracción carente de esencia es la esencia. Pero no vence sobre algo real, sino sobre la invención de diferencias que no lo son, sobre esas pomposas frases sobre el bien más alto de la humanidad y lo que atenta contra él, sobre el sacrificarse por el bien y el mal uso que se hace de los dones; —tales esencias y fines ideales se derrumban como palabras vacuas que elevan el corazón y dejan la razón vacía, que son edificantes, pero no edifican nada; declamaciones que sólo proclaman de un mundo determinado este contenido: que el individuo que pretexto obrar persiguiendo tan nobles fines y que emplea tan excelentes tópicos, se considera como una esencia excelente;— es una inflación que agranda su cabeza y la de los otros, pero la agranda hinchándola de vacío"<sup>21</sup>.

El curso del mundo terminará por imponer el deber ser, en términos de la disolución de la identidad personal. La identidad personal es una mentira insostenible frente a la verdad del mundo como totalidad. La virtud que desde Píndaro se definiera como la realización de lo propio, es un ardid del ser finito en un intento desesperado de huir de su destino irrevocable. Anaximandro *vicit*.

2.4. El pensamiento metafísico —luego de Schopenhauer, Nietzsche y el triunfo del positivismo— ha sufrido un fuerte descrédito en la cultura contemporánea. Si Hegel resolvió la dificultad de convivencia entre lo absoluto y lo determinado a favor de lo absoluto, la negación de la metafísica y el tono nominalista predominante en la cultura actual llevan a una cosmovisión en la que la realidad es un conjunto de seres débiles, inconsistentes y fragmentados entre sí: la liberación histórica coincide con el desprecio del absoluto y de los seres individuales<sup>22</sup>. La ruptura con el pensamiento metafísico no fue equivalente al retorno de la síntesis subjetiva, sino el abandono de toda síntesis y subjetividad. El pensamiento se transforma en fábula y el sujeto en género.

Así describen el mundo natural y humano Gilles Deleuze y Félix Guattari:

Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho el ello. En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos y sus conexiones. Una máquina-órgano empalma con una máqui-

<sup>20</sup>G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires: Solar Hachette, 1968, p. 119 y ss.

<sup>21</sup>*Fenomenología del Espíritu*, México: FCE, 1985, p. 229.

<sup>22</sup>Para este tema se recomienda, GILLES LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Barcelona: Anagrama, 1986.

na fuente: una de ellas emite un flujo que la otra corta. El seno es una máquina que produce leche, y la boca, una máquina acoplada a aquella. (...)

Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada. (...)

Lo mismo que para el amor es para la esquizofrenia: no existe ninguna especificidad ni entidad esquizofrénica, la esquizofrenia es el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como realidad esencial del hombre y la naturaleza. (...)

El deseo no cesa de efectuar el acoplamiento de flujos continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentarios y fragmentados. El deseo hace fluir, fluye y corta... Bolsa de aguas y cálculos de riñón; flujo de cabellos, flujo de baba, flujo de esperma, de m. o de orina producidos por objetos parciales, constantemente cortados por otros objetos parciales, que a su vez producen otros flujos, cortados por otros objetos parciales. Todo objeto supone la continuidad de un flujo, todo flujo la fragmentación del objeto. Sin duda cada máquina-órgano interpreta el mundo entero según su propio flujo, según la energía que le fluye: el ojo lo interpreta todo en términos de ver —el hablar, el oír, el cagar, el besar... Pero siempre se establece una conexión con otra máquina, en una transversal en la que la primera corta el flujo de la otra o ve su flujo cortado por la otra. (...) Realizar el proceso, no detenerlo ni hacerlo girar en el vacío, ni darle una finalidad. Nunca se irá bastante lejos en la desterritorialización, en la descodificación de los flujos<sup>23</sup>.

Lo real es un ello genérico que intenta sacudirse las mentiras de los códigos culturales que lo aprisionan. Cuando el capitalismo se encontraba logrando una interesante tarea de decodificación al transformar todo valor en valor de cambio, surge el psicoanálisis con una nueva visión recodificadora de categorías humanas. Tal es el interés del anti-edipo, demoler la cosmovisión freudiana de lo real. Revelar el carácter genérico-funcional del ello que es la otra cara de la esquizofrenia individual. Toda finitud es falsa, carece de identidad más allá del fragmento del ello que manifiesta. Todo mapa humano es una mentira que intenta codificar el ello, poner límites a lo que carece de ellos.

Baudrillard da un paso más. Si en la filosofía del posestructuralismo francés aún pervive la figura del deseo (Deleuze-Guattari, Foucault, Lacan), en su filosofía la categoría "deseo" pasa a ser también un código cultural.

<sup>23</sup> JEAN BAUDRILLARD, *El anti-Edipo*, Barcelona: Paidós, 1954, p. 11; Cf. también GILLES DELEUZE - F. GUATTARI, *Rizoma*, Valencia: Pre-textos, 1977.

Jean Baudrillard: "Si hay deseo —es la hipótesis de la modernidad— entonces nada debe romper la armonía natural, y el maquillaje es una hipocresía. Si el deseo es un mito —es la hipótesis de la seducción— entonces nada prohíbe que sea representado por todos los signos sin limitaciones de naturalidad. (...) ¿Cómo responder a la apariencia pura, sino reconociendo su soberanía? ¿Desmaquillar, arrancar ese velo, conminar a las apariencias a desaparecer? Absurdo: es la utopía de los iconoclastas. No hay Dios tras las imágenes e incluso la nada que encubren debe quedar en secreto. La seducción, la fascinación, el resplandor estético de todos los grandes dispositivos imaginarios reside en eso: en la desaparición de toda instancia, ya sea la de la cara, la desaparición de toda sustancia, ya sea la del deseo —en la perfección del signo artificial—"<sup>24</sup>.

Anulación del rostro humano y protagonismo del artificio. Todo es cultura, nada es *natura*, ni siquiera el deseo que había servido de coartada como último bastión de la metafísica. Lo que es, es simulacro sin referente, producto de la actividad humana. Ya no queda nada por desintegrar. Hemos desintegrado a todo Otro, Esto y Nosotros. Pareciera que hemos llegado al final del callejón sin poder dar un nuevo paso hacia adelante.

En el fondo la revolución se ha producido en todas partes, aunque de ninguna forma como se esperaba. En todas partes lo que ha sido liberado lo ha sido para pasar a la circulación pura, para ponerse en órbita. Con cierta perspectiva podemos decir que la culminación ineluctable de toda liberación es fomentar y alimentar las redes. Las cosas liberadas están entregadas a la conmutación incesante y, por consiguiente, a la indeterminación creciente y al principio de incertidumbre.

Nada (ni siquiera Dios) desaparece ya por su final o por su muerte, sino por su proliferación, contaminación, saturación y transparencia, extenuación y exterminación, por una epidemia de simulación, transferencia a la existencia secundaria de la simulación. Ya no un modo fatal de desaparición, sino un modo fractal de dispersión.

Ya nada se refleja realmente, ni en el espejo, ni en el abismo (que sólo es el desdoblamiento al infinito de la conciencia). La lógica de la dispersión viral de las redes ya no es la del valor, ni, por tanto, de la equivalencia. Ya no hay revolución, sino una circunvolución, una involución del valor. A la vez una compulsión centrípeta y una excentricidad de todos los sistemas, una metástasis interna, una auto virulencia febril que les lleva a estallar más allá de sus propios límites, a trascender su propia lógica, no en la pura tautología sino en un incremento de potencia, en una potencialización fantástica donde interpretan su propia pérdida<sup>25</sup>.

La cultura humana se ha revelado de tal modo como arbitrariedad y

<sup>24</sup> JEAN BAUDRILLARD, *De la seducción*, Madrid: Cátedra, 1987, pp. 90-91.

<sup>25</sup> JEAN BAUDRILLARD, *La transparencia del mal*, Barcelona: Anagrama, 1991, pp. 10-11.

artificio, que ya nada alberga un valor sagrado o tan solo un valor. La *liberación* ha hecho *proliferar las redes*. Lo fractal nos confunde y nos asfixia. No es un punto de llegada deseable. Estamos aplastados por nuestros propios escombros. Entramos en la era de Josef K.

Procederemos a continuación a poner bajo una lente de aumento más poderosa las razones histórico-filosóficas que han llevado a cabo esta tarea de vaciamiento del sentido de lo real, de desacralización del mundo y de empobrecimiento de la vida, que generan la sensación de claustrofobia en que nos hallamos, sepultados bajos las ruinas de nuestra cultura. Nos ayudaremos en esta tarea con los principales autores de la Escuela de Frankfurt.

### 3. Pérdida del aura. Empobrecimiento de la experiencia y asfixia espiritual

Walter Benjamín publicó en 1936 su famoso opúsculo, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Allí analiza la obra de arte y su nuevo modo de recepción dentro de la cultura de masas. Una de las tesis centrales del ensayo es la constatación de la pérdida del "aura" de la obra de arte en las nuevas manifestaciones culturales: "Resumiendo todas estas deficiencias en el concepto de aura, podemos decir: en la época de la reproducción técnica de la obra de arte lo que se atrofia es el aura de ésta. El proceso es sintomático; su significación señala por encima del ámbito artístico"<sup>26</sup>.

¿Qué entiende Benjamin por "aura"? Benjamin:

Conviene ilustrar el concepto de aura, que más arriba hemos propuesto para temas históricos, en el concepto de un aura de los objetos naturales. Definimos ésta como la manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar). Descansar en un atardecer de verano y seguir con la mirada una cordillera en el horizonte o una rama que arroja su sombra sobre el que reposa, eso es aspirar el aura de las montañas, de esa rama. De la mano de esta descripción es fácil hacer una cala en los condicionamientos sociales del actual desmoronamiento del aura. Estriba éste en dos circunstancias que a su vez dependen de la importancia creciente de las masas en la vida de hoy. A saber: acercar, espacial y humanamente las cosas es una aspiración de las masas actuales tan apasionada como su tendencia a superar la singularidad de cada dato acogiendo su reproducción. (...) Quitarle su envoltura a cada objeto, triturar su aura, es la signatura de una percepción cuyo sentido para lo igual en el mundo ha crecido tanto que incluso, por medio de la reproducción, le gana terreno a lo irrepetible. Se denota así en el ámbito plástico lo que en el ámbito de la teoría advertimos como un aumento de la importancia de la estadística. La orientación de la realidad a las masas y

<sup>26</sup> WALTER BENJAMIN, "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1989, p. 22.

de éstas a la realidad es un proceso de alcance ilimitado tanto para el pensamiento como para la contemplación<sup>27</sup>.

La definición del aura como 'la manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar)' no representa otra cosa que la formulación del valor cultural de la obra artística en categorías de percepción espacio-temporal. Lejanía es lo contrario que cercanía. Lo esencialmente lejano es lo inaproximable. Y serlo es de hecho una cualidad capital de la imagen cultural. Por propia naturaleza sigue siendo 'lejanía por cercana que pueda estar'. Una vez aparecida conserva su lejanía, a la cual en nada perjudica la cercanía que pueda lograrse de su materia<sup>28</sup>.

W. Benjamin vincula el "aura" con la manifestación y la percepción del algo sagrado, lejano, inaprensible, misterioso, singular, en la naturaleza y en la obra de arte. La cultura de masas avanza hacia una pérdida del "aura". Por su parte, Horkheimer amplía la tesis de la eliminación de la percepción del aura y la remite explícitamente a un proceso de desacralización general de lo real, dependiente del progresivo avance de la instrumentalización de los seres a que conduce el positivismo anti-metafísico, punto de llegada de la idea de razón formal autónoma o subjetiva. La ruptura con la trascendencia, la ausencia de participación, vacía de sentido al pensamiento, el arte y a la experiencia humana en general:

Quando estaban vivas las grandes concepciones religiosas y filosóficas, los hombres pensantes alababan la humildad y el amor fraterno, la justicia y el sentimiento humanitario, no porque fuese realista mantener tales principios, y en cambio riesgoso y desacertado desviarse de ellos, o porque tales máximas coincidieran mejor con su gusto, presuntamente libre. Se atenían a tales ideas porque percibían en ellas elementos de la verdad, porque las hacían armonizar con la idea de *lógos*, bajo la forma de Dios, de espíritu trascendente o de naturaleza como principio eterno. No sólo se entendía así a las metas supremas, atribuyéndoles un sentido objetivo, una significación inmanente, sino que hasta las ocupaciones e inclinaciones más modestas dependían de una creencia en la deseabilidad general y en el valor inherente de sus objetos o temas.

Los orígenes mitológicos, objetivos, que la razón subjetiva va destruyendo, no sólo se refieren a los grandes conceptos generales, sino que evidentemente forman también la base de comportamientos y actos personales y enteramente psicológicos. Todos ellos —hasta llegar a los sentimientos más oscuros— se desvanecen al verse despojados de su contenido objetivo, de ese vínculo con la verdad supuestamente objetiva. Así como los juegos de

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 24-25.

<sup>28</sup> WALTER BENJAMIN, "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1989, p. 26.



los niños y las quimeras de los adultos tienen su origen en la mitología, toda alegría veíase otrora ligada a la creencia en una verdad suprema. (...)

Estas antiguas formas de vivir que arden lentamente debajo de la superficie de la civilización moderna proporcionan aún en muchos casos el calor inherente a todo encantamiento, a toda manifestación de amor hacia alguna cosa por la cosa misma y no como medio para obtener otra. El placer de cultivar un jardín se remonta a épocas antiguas en que los jardines pertenecían a los dioses y se cultivaban para ellos. La sensibilidad ante la belleza, tanto en la naturaleza como en el arte, se anuda mediante mil tenues hilos a esas representaciones supersticiosas. Cuando el hombre moderno corta esos hilos, ya sea burlándose de ellos, ya sea ostentándolos, podrá conservar todavía por un rato el placer, pero su vida interior se habrá extinguido.

La alegría que sentimos en presencia de una flor o por la atmósfera de un cuarto, no podemos atribuirla a un instinto estético autónomo. La receptividad estética del hombre se ve ligada en su prehistoria con diversas formas de idolatría; la creencia en la bondad o la santidad de una cosa preceden a la alegría por su belleza. Esto no vale menos respecto a nociones tales como las de libertad o humanidad. (...)

En opinión de la razón formalizada, una actividad es racional únicamente cuando sirve a otra finalidad, por ejemplo a la salud o al relajamiento que ayudan a refrescar nuevamente la energía de trabajo. Dicho en otras palabras, la actividad no es más que una herramienta, pues sólo cobra sentido por su vinculación con otros fines. (...)

No es posible afirmar que el placer que un hombre experimenta al contemplar, por ejemplo, un paisaje, duraría mucho tiempo si a priori estuviese persuadido de que las formas y los colores que ve no son más que formas y colores; que todas las estructuras en que formas y colores desempeñan algún papel son puramente subjetivas y no guardan relación alguna con un orden o una totalidad cualquiera plena de sentido; que sencilla y necesariamente no expresan nada<sup>29</sup>.

La pérdida del aura *señala por encima del ámbito artístico* (Benjamin) y está relacionada con la desacralización de lo real producida por la razón devenida en razón instrumental (Horkheimer) y con el cambio en la percepción en la sociedad actual que tiende a *acercar lo lejano y negar la singularidad* (Benjamin) o estandarizar.

En la obra mencionada, Benjamin hace un balance positivo de la pérdida del aura, con el que Adorno por su parte no coincide<sup>30</sup>. Para Benjamin

<sup>29</sup> MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Bs. As.: Sur, 1969, pp. 44-48.

<sup>30</sup> Cf. T. W. ADORNO, *Sobre Walter Benjamin*, Madrid: Cátedra, 1995, p. 138 y ss. Para Adorno,

el avance de la sociedad de masas se encuentra estrechamente relacionado con el protagonismo histórico del proletariado y los cambios sociales que tiene a su cargo, dentro de la cosmovisión marxista. La mirada optimista de Benjamin sobre la historia se empañará luego del pacto entre Hitler y Stalin. Es conocido el trágico final de Benjamin luego de este acontecimiento. Pero partió no sin dejarnos su testamento intelectual: las *Tesis sobre filosofía de la historia*<sup>31</sup>. Allí el protagonismo del mal en la historia aparece por todos los poros del tan anteriormente aplaudido proceso: "Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él vemos a un ángel que parece estar alejándose de algo mientras lo mira con fijeza. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas desplegadas. Ese aspecto debe mostrar necesariamente el ángel de la historia. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Donde se nos presenta una cadena de acontecimientos, él no ve sino una sola y única catástrofe, que no deja de amontonar ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies. Querría demorarse, despertar a los muertos y reparar lo destruido. Pero desde el Paraíso sopla una tempestad que se ha aferrado a sus alas, tan fuerte que ya no puede cerrarlas. La tempestad lo empuja irremisiblemente hacia el futuro, al cual le da la espalda, mientras que frente a él las ruinas se acumulan hasta el cielo. Esa tempestad es lo que llamamos progreso"<sup>32</sup>.

Progreso y destrucción se dan la mano generando una tierra llena de escombros. El intento por desentrañar el mecanismo del mal en la historia de los últimos siglos que denunciaron las *Tesis*, está presente en la obra que más tarde escribieran T. W. Adorno y M. Horkheimer, *La dialéctica del Iluminismo*. Los movimientos "acercar y estandarizar" que explicaban la pérdida del aura aparecen allí, como partes esenciales de un proceso histórico más amplio, presentado en todos sus detalles, el iluminismo racionalista cuyo punto de llegada es el positivismo que se erige en modelo del saber.

Pasemos, entonces, a apreciar en esos detalles las causas histórico-filosóficas del proceso de disolución de las identidades llevado a cabo "de Fausto a Josef K." con la ayuda de Adorno y Horkheimer.

#### 4. Un punto clave en el proceso: La racionalidad instrumental

En la *Dialéctica del Iluminismo*, Adorno y Horkheimer proponen establecer en el iluminismo las raíces histórico-filosóficas de la situación humana de posguerra: la instrumentalización del hombre tanto en las sociedades autoritarias como en la sociedad de consumo, la perversión de la industria cultural, el empobrecimiento de la experiencia. La introducción a la obra enumera los rasgos centrales del iluminismo, corriente cultural de la cual se saben herederos y con cuya crítica esperan rescatar de su autodestrucción.

---

Benjamin sobreestima la pérdida del aura y subestima al arte autónomo, en cuya capacidad crítica y de resistencia al positivismo burgués, confía.

<sup>31</sup> En WALTER BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia*, México: La nave de los locos, 1982.

<sup>32</sup> WALTER BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia*, México: La nave de los locos, 1982, p. 113.

Uno de los aspectos esenciales del iluminismo es el desarrollo del saber como poder. El ser humano al experimentar su vulnerabilidad frente a la naturaleza desconocida busca seguridad en el saber como forma de dominio. Miedo e intento de dominio son parte de un binomio que resultó ser el motor de la historia de los últimos siglos. El saber transformado en técnica dominaría la rebelde naturaleza creando una vivienda segura para el ser humano. Ecos fáusticos. Pero un verdadero domino sólo puede darse si existe una proporcionalidad entre el sujeto dominante y el objeto de dominio. Si el objeto desborda con su consistencia ontológica al sujeto, no hay manera de encontrar seguridad. Fue imperativo, pues, "acercar" al objeto, como el felino que avanza hacia su presa. Trocar cualidad por cantidad y funcionalidad.

"Acercar", superar la lejanía, es una manera poética de hablar de la inmanentización, de la búsqueda de la equivalencia entre razón-percepción y mundo, la anulación del misterio. "El intelecto que vence a la superstición debe ser el amo de la naturaleza desencantada"<sup>33</sup>. (...) "A partir de ahora la materia debe ser dominada más allá de toda ilusión respecto a fuerzas superiores a ella o inmanentes en ella, es decir, de cualidades ocultas. Lo que no se adapta al criterio del cálculo y de la utilidad es, a los ojos del iluminismo, sospechoso"<sup>34</sup>.

Acercar, reducir la realidad a esquemas subjetivos de comprensión: "El iluminismo reconoce a priori como ser y acaecer, sólo aquello que se deja reducir a una unidad; su ideal es el sistema, del cual se deduce todo y cualquier cosa. (...) La sociedad burguesa se haya dominada por lo equivalente. Torna comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas. Todo lo que no se resuelve en números y en definitiva en lo uno, se convierte para el iluminismo en apariencia; y el positivismo moderno confina esto a la literatura. Unidad es la palabra de orden, desde Parménides a Russell. Se continúa exigiendo la destrucción de los dioses y de las cualidades"<sup>35</sup>.

Lo real es traducido en los términos de la definición que el sujeto le impone. La multiplicidad, riqueza y singularidad de lo real, son estandarizadas en la síntesis subjetiva. Este mecanismo se vuelve contra el sujeto. La mirada instrumental sobre las cosas se proyecta también sobre el ser humano: "La abstracción, instrumento del iluminismo se conduce sobre sus objetos igual que el destino, cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo el dominio nivelador de lo abstracto, que vuelve todo repetible en la naturaleza, y de la industria para lo cual lo anterior prepara, los liberados mismos terminaron por convertirse en esa "tropa" en la cual Hegel señaló los resultados del iluminismo"<sup>36</sup>. La tropa de Hegel: "Como al hombre todo le es útil, lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable. En la misma medida en que

<sup>33</sup> T. ADORNO - M. HORKHEIMER, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires: Sudamericana, 1987, p. 16.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 19-20.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 26-27.

se cuida de sí, exactamente en la misma medida tiene que consagrarse también a los otros, y en la medida en que se consagre a los otros cuida también de sí mismo; una mano lava la otra. Donde quiera que se encuentre, ocupa el lugar que le corresponde, utiliza a los otros y es utilizado"<sup>37</sup>.

Hacer el mundo equivalente al sujeto para poder así dominarlo, incluyó el sometimiento al ser humano como parte integrante del mundo que se quería dominar. La organización social es un elemento absolutamente esencial de la vida humana que no podía mantenerse al margen de la racionalización. De este modo, el sujeto debe ser un instrumento del todo social al que pertenece. Como en *Un mundo feliz*, ocupar eficientemente y sin demoras su lugar en la colmena.

La instrumentalización lleva al debilitamiento de las identidades. El trato instrumental empobrece la experiencia y el empobrecimiento de la experiencia debilita la identidad. A su vez el debilitamiento de la identidad anula el punto firme de apoyo desde donde podría surgir un cambio. De este modo el espíritu de dominio neutraliza toda amenaza que pudiera provenir de la libertad. "El espíritu se transforma de hecho en ese aparato de dominio y autodomínio que la filosofía burguesa, equivocándose, ha visto en él desde siempre. (...) Cuanto más complicado y más sutil es el aparato social, económico y científico, al cual el sistema de producción ha adaptado tiempo ha el cuerpo que lo sirve, tanto más pobres son la experiencias de las que este cuerpo es capaz. La eliminación de las cualidades, su traducción en funciones, pasa de la ciencia, a través de la racionalización de los métodos de trabajo, al mundo perceptivo de los pueblos, y asimila éste de nuevo al de los batracios. La regresión de las masas consiste hoy en la incapacidad de oír con los propios oídos aquello que aún no ha sido oído, de tocar con las propias manos algo que aún no ha sido tocado. La nueva forma de ceguera que sustituye a toda forma mítica vencida"<sup>38</sup>.

El proceso consigue adaptar a los miembros que lo integran. En la adaptación los sujetos pierden su capacidad crítica y se someten a las demandas externas; sucumbiendo sin saberlo, a la falsa alternativa entre identidad y supervivencia, eligen la supervivencia. Sosiegan así al desasosegado instinto de conservación. Pero lo que en realidad ocurre es el sacrificio de la identidad individual en beneficio de la supervivencia del sistema. El individuo, dice Adorno ahora en *Dialéctica negativa*, se paraliza fascinado e inconsciente ante el hechizo de lo colectivo:

Los hombres, cada individuo, siguen estando hoy bajo un hechizo. Es la figura subjetiva del espíritu universal, que potencia desde el interior su hegemonía sobre el proceso vital externo. Aquello contra lo que los individuos nada pueden y que los niega es en lo que se convierten (...). Los individuos se comportan de acuerdo con lo inevitable espontáneamente y como a priori. Por más que el principio nominalista les simule su particularismo, en

<sup>37</sup>G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE, 1985, p. 331.

<sup>38</sup>T. ADORNO - M. HORKHEIMER, *Dialéctica del Iluminismo*, pp. 52-53.

realidad actúan colectivamente. Si en algo tiene razón la insistencia hegeliana en la universalidad de lo particular, es en que lo particular, bajo su forma pervertida de particularismo impotente y abandonado a lo universal, resulta impuesto por el principio de la falsa universalidad. La doctrina hegeliana de la sustancialidad de lo universal se apropia el hechizo subjetivo. Lo que aquí se presenta como lo superior metafísicamente debe su aura ante todo a su impenetrabilidad e irracionalismo, a lo contrario del espíritu que es según la metafísica. En el fondo de los sujetos hay, más allá todavía de su psicología, una capa de determinismo que no hace más que prolongarse al nivel psicológico; ese sustrato está al servicio de la situación antagónica que amenaza con aniquilar las capacidades de transformarla a partir de los sujetos. (...) Si ya no se le siente (al hechizo), es porque apenas nada ni nadie se halla tan libre de él como para que pueda aparecer en esa diferencia. Por el contrario, la humanidad sigue arrastrándose como en las esculturas de Barlach o en la prosa de Kafka: una fila interminable de cautivos encorvados, encadenados uno a otro, incapaces de levantar la cabeza bajo el peso de lo que existe. (...) La conducta animal se diferencia de la humana por su carácter ineludible, y aún en el caso de que se haya transmitido a la especie animal hombre, se convierte en ésta en algo cualitativamente distinto. Aquí interviene precisamente la capacidad de reflexión, que puede en principio romper el hechizo, pero que está a su servicio. Esta perversión es la que lo amplifica y convierte en el mal radical, carente de la inocencia de ser simplemente así. (...) Una vez que los hombres son entregados sin resistencia al monstruo de lo colectivo, pierden su identidad<sup>39</sup>.

La finalidad del hechizo es conservar las cosas como son:

Hechizo e ideología son la misma cosa. La ideología tiene su totalidad en su origen biológico. El *sese conservare* de Spinoza, la auto conservación, es realmente la ley natural de todo lo que vive. Su contenido es la tautología de la identidad: lo que tiene que ser es lo que ya existe así como así. La voluntad se retrotrae a su sujeto y éste se convierte en fin como mero medio de sí mismo. Ya aquí se realiza el paso a la falsa conciencia; si el león tuviese conciencia, su furia contra el antílope, al que quiere devorar, sería ideología. El concepto de finalidad a que la razón se eleva por la consecuencia de su propia conservación debería emanciparse del ídolo del espejo. El fin sería entonces lo que es distinto del sujeto como medio. Sin embargo, la auto conservación lo oscurece, fijando los medios como fines que no requieren la legitimación ante la razón. Cuanto más se desarrollan las

<sup>39</sup>T. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus, 1986, pp. 342-344.

fuerzas productivas, tanto menos evidente se hace la finalidad en sí mismas que la auto conservación. (...) El hecho de que la auto conservación a través de los tiempos fuera difícil y precaria, hace que los impulsos del yo, instrumento suyo, posean una violencia casi irresistible, incluso después que la auto conservación se hiciera fácil en principio gracias a la técnica; una violencia mayor que la de los impulsos objetuales, por más que el especialista en ellas, Freud, lo haya ignorado. Si el hechizo conduce a la metafísica que hoy domina realmente, ello se debe a la irracionalidad objetiva que supone un esfuerzo superfluo al nivel alcanzado por las fuerzas productivas. El estadio actualmente alcanzado por la fetichización tecnológica de los medios como fines denota la victoria de esa tendencia hasta el absurdo manifiesto: comportamientos ya superados, aunque en otro tiempo racionales, son invocados tal como fueron por una lógica de la historia, que ha dejado de ser lógica<sup>40</sup>.

Lo interesante que ha sacado a la luz la Escuela de Frankfurt es que la idea de razón de la modernidad iluminista, esparcida en la historia por el pensamiento positivista y su eficacia técnico-científica, ha introducido en todas las áreas de la vida el valor de lo instrumental como único valor. Su fuerza es la del instinto de conservación que atraviesa la mirada humana haciendo cambiar la faz de la tierra en la modificación cualitativa de todas las relaciones.

Las conclusiones filosóficas de Adorno, el sometimiento de lo particular al hechizo de lo universal, la eliminación de las cualidades determinadas en beneficio de una totalidad abstracta y, en definitiva, anónima las encontramos también en el ámbito de la sociología.

## 5. Todo lo sólido se desvanece en el aire<sup>41</sup>

*“¿Es posible que todo sistema, todo individuo contenga la pulsión secreta de liberarse de su propia idea, de su propia esencia, para poder proliferar en todos los sentidos, extrapolarse en todas las direcciones?”*

Jean Baudrillard<sup>42</sup>

### 5.1 El trabajo

El sociólogo norteamericano Marshall Berman, en el libro que da título a esta parte del trabajo, sostiene que una de las consecuencias del crecimiento de la burguesía, altamente emparentado con el progreso científico

<sup>40</sup>T. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus, 1986, pp. 347-348.

<sup>41</sup>Expresión de Karl Marx tomada del *Manifiesto del partido comunista* y que Marshall Berman utiliza para dar título a su libro sobre la modernidad publicado por Siglo XXI, Madrid, 1991.

<sup>42</sup>JEAN BAUDRILLARD, *La transparencia del mal*, Barcelona: Anagrama, 1991, pp. 12-13.

y técnico que hiciera expandir la producción y con ella el capital, ha sido la disolución de las identidades. La rueda producción-consumo-capital, exige la dialéctica de la construcción-destrucción-construcción, sin la cual se detendría. No es económicamente rentable producir bienes duraderos y si duran hay que convertirlos en desechos poniendo en órbita un nuevo producto, más atractivo. Pero leamos a Marx, en quien M. Berman se apoya. Según Marx, el sistema de producción capitalista ha tenido una gran responsabilidad en los movimientos de liquidación de las identidades:

La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario. Dondequiera que ha conquistado el Poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus superiores naturales las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel pago al contado. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. (...) La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al sabio, los ha convertido en sus servidores asalariados.

La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares y las redujo a simples relaciones de dinero. (...) La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. (...) Todas las relaciones sociales estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas admitidas y veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado...<sup>43</sup>

Resuenan nuevamente conceptos ya vertidos: disolución de límites, pérdida del aura, instrumentalización de los vínculos, profanación de lo sagrado. La razón instrumental, arma de la voluntad de poder, conclusión de la filosofía, aparece aquí como motor de la economía y con ella de la inserción de grandes cambios sociales.

Por otra parte, el sistema de producción, nuestra organización económica, no sólo revoluciona y transforma profanando las coordenadas objetivas con que se relacionaba el hombre sino al mismo sujeto que las diseña. Nuestra organización productiva necesita de hombres con identidades débiles, fácilmente adaptables a los cambios vertiginosos de las reglas del juego económico. Sostiene el sociólogo polaco, Zygmunt Bauman, que

<sup>43</sup> K. MARX, *Manifiesto del partido comunista*, Buenos Aires: Anteo, 1971, pp. 35-37.

este radio de movilidad creciente es una novedad histórica: “La cadena invisible que unía a los trabajadores con su lugar de trabajo impidiéndoles movilidad, era, según Cohen, *el corazón del fordismo*. La ruptura de esa cadena era el cambio decisivo, la divisoria de aguas de la experiencia vital asociada con la decadencia y la acelerada desaparición del modelo fordista. Como observa Cohen, *quien empieza su carrera en Microsoft no tiene idea de dónde la terminará. Comenzarla en Ford o en Renault significaba en cambio tener la certeza casi total de concluirla en el mismo sitio*”<sup>44</sup>.

La movilidad exige capacidad de adaptación. La capacidad de adaptación, maleabilidad. “De acuerdo con los últimos cálculos, un joven estadounidense con un relativo nivel de educación puede esperar cambiar de empleo al menos once veces en el transcurso de su vida laboral —y el ritmo y la frecuencia de cambio seguramente habrán aumentado antes de que la vida laboral de la presente generación concluya—. *La flexibilidad* es el eslogan de la época, que cuando es aplicado al mercado del trabajo presagia el fin del *empleo tal y como lo conocemos*, y anuncia en cambio el advenimiento del trabajo regido por contratos breves, renovables o directamente sin contratos, cargos que no ofrecen ninguna seguridad por sí mismos sino que se rigen por la cláusula de *hasta nuevo aviso*. La vida laboral está plagada de incertidumbre”<sup>45</sup>.

El sistema actual pide, al parecer, una “virtud” bien determinada: la capacidad de adaptación a los cambios. Una demanda de readaptación permanente sólo puede ser satisfecha si el sujeto carece de cualidades demasiado definidas que representarían un obstáculo en el proceso. “De su definición, se deduce que la autenticidad, como la verdad, sólo puede ser una: no puedes *ser auténtico* al mismo tiempo que adoptas y abandonas diferentes colores y formas, a menos que tu signo distintivo (si así se lo puede considerar) sea la *ausencia* de autenticidad. Y es esta última clase de autenticidad la que ha pasado a ser considerada como el más valioso de los recursos y, consecuentemente, como el valor más codiciado: la ausencia de compromiso y, particularmente, de un compromiso duradero con cualquier forma particular; la abertura al futuro (sorprendentemente por definición), la facilidad para cambiar de *identidad* frecuentemente y sin tardanza cuando se dé la oportunidad. ¡Vergüenza para todos aquellos que sólo pueden ser *auténticos* de una manera única e innegociable! La buena vida (una vida menos vulnerable) estriba en experimentar y en volver a comenzar una y otra vez. La gente que se incorpora a nuestro mundo tiende a retrasar y a aplazar lo más posible todo tipo de formas de compromiso: el tipo de estudios que quieren seguir (evitando siempre los caminos que conduzcan a especializaciones estrictamente circunscritas), el tipo de trabajo que querrían llevar a cabo o la empresa para la que preferirían trabajar, el cónyuge, la familia

<sup>44</sup>ZYGMUNT BAUMAN, *Modernidad líquida*, Buenos Aires: FCE, 2002, p. 64. Cf. DANIEL COHEN, *Richesse du monde, pauvreté des nations*, Paris: Flammarion, 1997, pp. 82-83.

<sup>45</sup>ZYGMUNT BAUMAN, *op. cit.*, p. 157.



por fundar; todos esos pasos, en fin, que en su momento parecía necesario dar para avanzar en el camino de la autenticidad”<sup>46</sup>.

Ya en 1947, Erich Fromm, desde la psicología social, alertaba sobre lo mismo en su obra *Ética y psicoanálisis*. Seis años antes, en *El miedo a la libertad*, Fromm había definido la noción de carácter social: “éste surge de la adaptación dinámica de la naturaleza humana a la estructura social”<sup>47</sup>. Por lo tanto, según Fromm, el tipo de sociedad en la que se vive exige por parte de los hombres un proceso de adaptación que haga posible su subsistencia y el resultado de este proceso es la adquisición de determinadas características compartidas por los miembros de dicha sociedad. Cada época histórica tiende, mediante su modo de ser propio a desarrollar un perfil humano distinto. En la época actual, dice Fromm, ahora en *Ética y psicoanálisis*, se instala una modalidad de carácter que denomina carácter mercantil que produce un tipo humano novedoso definido justamente por la ausencia de cualquier rasgo estable de personalidad. “La orientación mercantil, sin embargo, no desarrolla algo que está potencialmente en la persona (a menos que sostengamos la absurda afirmación de que *nada* es parte de la dotación humana); su naturaleza misma es que no desarrolla ninguna clase de relación específica y permanente, sino que la variabilidad misma de las actitudes es la única cualidad permanente de tal orientación. En esta orientación se desarrollan aquellas cualidades que pueden venderse mejor. No predomina ninguna actitud particular, sino el vacío que puede llenarse lo más prontamente posible con la cualidad deseada. Esta cualidad, no obstante, deja de serlo en el sentido estricto de la palabra; es únicamente un papel que ha de interpretar el individuo, una supuesta cualidad rápidamente sustituible tan pronto como otra sea más deseable. (...) La premisa de la orientación mercantil es la *vacuidad*, la ausencia de cualquier cualidad específica que no pueda ser sustituida, ya que todo rasgo persistente de carácter estaría expuesto a entrar en conflicto algún día con las exigencias del mercado. Algunos de estos papeles no concuerdan con las peculiaridades de la persona, razón por la cual deben eliminarse, no los papeles, sino las peculiaridades. La personalidad mercantil debe estar libre, libre de toda individualidad”<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> BAUMAN, Z. - TESTER, K., *La ambivalencia de la modernidad*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 166.

<sup>47</sup> ERICH FROMM, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires: Paidós, 1980, p. 325.

<sup>48</sup> ERICH FROMM, *Ética y psicoanálisis*, México: FCE, 1980, pp. 91-92.

## 5.2 El ocio

*"Allí van, los empobrecidos de espíritu hacia el infierno que es su reino de los cielos."*

T. W. Adorno<sup>49</sup>

Para Guy Debord nuestro estilo de ocio es reflejo y contrapartida de nuestro modo de producción, de nuestro modo de trabajo. En *La sociedad del espectáculo*, sostiene que el espectáculo, característico del ocio actual, implica la colonización del ocio por el sistema de producción. La instrumentalización de la vida humana en el trabajo y impulsa a vivir el ocio dentro del marco de evasión que impone la industria cultural. Trabajo y espectáculo se reclaman mutuamente y ayudan a conservar el *satus quo*. Esto es así porque el hombre-espectador se distancia de los demás en los momentos de ocio, pues si bien puede estar en compañía de otros, el grupo permanece alienado en la imagen ("el espectáculo reúne lo separado en tanto y en cuanto está separado"<sup>51</sup>) y también se separa de sí mismo: no entra en contacto con su realidad individual. ¿Dónde pues situar la iniciativa para un cambio del esquema social o personal si el sujeto está ausente? El espectáculo es nuestro contemporáneo "opio de los pueblos"<sup>52</sup>. La historia, en la sociedad del espectáculo, retrocede a la circularidad del tiempo mítico. El iluminismo se caracterizaba por una creencia en el progreso histórico. Hoy, relatan los profetas de nuestro tiempo, asistimos al fin de la historia. El fin de la historia está íntimamente relacionado a la desaparición del protagonismo del sujeto en beneficio de la conservación de las estructuras. El sujeto está fuera de sí en el trabajo y en el ocio. ¿Dónde situar la libertad para un cambio perfecto?

En esta línea de análisis, el sociólogo Pierre Bourdieu pone una lente de aumento sobre la relación entre las reglas de juego del espectáculo televisivo y la posibilidad de pensamiento crítico. La aceleración de la imagen televisiva hace imposible el pensamiento, ejerce una suerte de *violencia simbólica* sobre los espectadores<sup>53</sup>. Las reglas de juego del espectáculo se introducen en otros ámbitos de la vida cultural "como un caballo de Troya" que hace peligrar la supervivencia de la cultura<sup>54</sup>. A Bourdieu le interesa la vigencia del sistema democrático dentro de la cultura de la imagen y como sociólogo quiere revelar la estructura oculta que mueve los hilos del espectáculo. Reconoce la validez del viejo principio acerca de que un mayor conocimiento de lo real abre un horizonte de mayor libertad al hombre y al ciudadano.

<sup>49</sup> T. W. ADORNO, *Minima moralía*, Madrid: Taurus, 1987, parágrafo 8, p. 36.

<sup>50</sup> GUY DEBORD, *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires: La marca, 1995, parágrafo 6.

<sup>51</sup> *Ibidem*, parágrafo 29.

<sup>52</sup> *Ibidem*, parágrafo 44.

<sup>53</sup> PIERRE BOURDIEU, *Sobre la televisión*, Barcelona: Anagrama, 1997, p. 38 y ss.

<sup>54</sup> *Sobre la televisión*, p. 86 y ss.

Es alarmante la vigencia del pensamiento de Ludwig Feuerbach con que Debord encabeza *La sociedad del espectáculo*: "Y sin duda nuestro tiempo ...prefiere la imagen a la cosa, la copia al original, la representación a la realidad, la apariencia al ser... Lo que es *sagrado* para él no es sino la ilusión, así lo que es profano es la *verdad*. Mejor dicho: lo sagrado se engrandece ante sus ojos a medida que disminuye la verdad y crece la ilusión, al punto de que *la mayor ilusión* es también para él *lo más sagrado*"<sup>55</sup>. Traslademos estas afirmaciones que fueron hechas a propósito de la religión, al ámbito de la sociedad del espectáculo y el reino de lo virtual y nos será prácticamente imposible no reconocer su actualidad.

¿Para qué mirar de frente el abismo de nuestra realidad, vaciada de su aura, si podemos distraernos con la imagen?

Esta es la tesis que desarrolla Jean Baudrillard, en *Cultura y simulacro*<sup>56</sup>. Asistimos a la época de 'la presesión de los simulacros'. Las imágenes ocultan el vacío de lo real. Mirar cara a cara el vacío sería insoportable: "No hay que querer apartar las apariencias (la seducción de las imágenes). Es necesario que este intento fracase para que la ausencia de verdad no salga a la luz"<sup>57</sup>. La imagen gana espacio al desierto: "Al igual que los barrocos somos creadores desenfrenados de imágenes, pero en secreto somos iconoclastas. No aquellos que destruyen las imágenes sino aquellos que fabrican una profusión de imágenes donde no hay nada que ver. La mayoría de las imágenes contemporáneas, video, pintura, artes plásticas, audiovisual, imágenes de síntesis, son literalmente imágenes en las que no hay nada que ver, imágenes sin huella, sin sombra, sin consecuencias. Lo máximo que se presiente es que detrás de cada una de ellas ha desaparecido algo. Y sólo son eso: la huella de algo que ha desaparecido"<sup>58</sup>.

Frente a la instrumentalización de la vida y la falta de atractivo de lo real, preferimos la aceleración y la imagen, a la nada. Somos como aquellos esclavos de Platón que estaban convencidos de que fuera de la caverna no había nada y se acostumbraron a vivir en un mundo de sombras.

La industria cultural no es aséptica depende de una cosmovisión determinada. Dice Max Horkheimer: "Lo que hay que aclarar es que, no es que la goma de mascar perjudique a la metafísica, sino que la goma de mascar es metafísica. No criticamos a la cultura de masas porque dé demasiado al hombre o porque le haga la vida demasiado segura (...) sino porque hace que los hombres reciban demasiado poco y demasiado malo"<sup>59</sup>.

Como los sofistas, a quienes acusaba Platón de ser mercaderes de golosinas para el alma, hoy compramos a la sociedad del espectáculo, la goma de mascar con la que nos alimentamos. El sistema de vida empaqueta al hombre dentro de una gran estafa con respecto a sus posibilidades vitales.

El modo de producir exige hombres maleables. Y el sistema social los

<sup>55</sup> Prefacio a la segunda edición de LUDWIG FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*.

<sup>56</sup> Cf. JEAN BAUDRILLARD, *Cultura y simulacro*, Barcelona: Kairós, 1987.

<sup>57</sup> JEAN BAUDRILLARD, *De la seducción*, Madrid: Cátedra, 1987, p. 60.

<sup>58</sup> JEAN BAUDRILLARD, *La transparencia del mal*, Barcelona: Anagrama, 1991, p. 23.

<sup>59</sup> Cf. Introducción de T. W. ADORNO a: ALDOUS HUXLEY, *Un mundo feliz*, México: Porrúa, 1994.

entrena para ello mediante el sometimiento a la aceleración de la vida cotidiana, mediante el sistema de educación que cada vez es menos autónomo —menos académico y más funcional— respondiendo a las demandas de la organización, y mediante la industria cultural que contribuye ampliamente a la descentralización del sujeto, disolviendo su núcleo interior de resistencia. Como se ve el análisis social nos lleva muy cerca del hechizo de lo colectivo, de T. W. Adorno.

\* \* \*

Hemos tratado de presentar distintas líneas de fuga que convergen en el horizonte de la disolución de las identidades: el espíritu de dominio, la racionalidad instrumental y la organización del trabajo y el ocio en la sociedad contemporánea. Estas eran las ideas que teníamos en mente cuando afirmamos una cierta victoria en los hechos del Mito de Anaximandro: al parecer, todo lo que nace está condenado a perecer, incapaz de permanecer en los límites de su propia identidad.

### 6. La recuperación del rostro humano

Nuestro punto de partida es una visión *metafísica* diametralmente opuesta a la que subyace al derrotero filosófico que venimos desarrollando. Sostenemos una idea del ser que afirma la consistencia ontológica de los entes particulares. Lo real es lo concreto que posee un modo de ser propio, henchido de cualidades que nos invitan a entrar en comunión con ellas para el enriquecimiento de nuestra experiencia. Pero nuestra percepción de lo real se haya altamente mediada y embotada por las características de la cultura.

Entrar en una óptica metafísica diferente exige una transfiguración de la percepción en el plano *antropológico*.

Una primera etapa en esta tarea de transfiguración, pensamos, ha de ser “cinética” y “micrológica”. ¿Será posible hacer un rebaje en la aceleración en que nos encontramos por la inercia del proceso histórico? Si somos incapaces de hacerlo no creo que haya posibilidad de salida.

La velocidad y el vertiginoso cambio alterativo, se ha convertido en un valor al servicio de la eficiencia y sobre todo de la competencia. Esta constelación de valores transforma todas nuestras relaciones. Las vuelve superficiales y las hace gravitar hacia la instrumentalización pervirtiéndolas. De este modo, se pervierte nuestra relación con el conocimiento, la naturaleza, el arte, la comunidad, con Dios.

¿Cómo podríamos pensar, meditar, entrar en la espesura en la velocidad? La contemplación y creación estéticas también requieren de un ritmo propio que no puede ser impuesto arbitrariamente. La velocidad es un ácido disolvente de la pureza de los distintos órdenes. Las relaciones interpersonales, la relación con Dios, piden tiempo.

Quizás lo que en mayor medida nos hace falta en primer lugar sea tiempo; tiempo para vivir conforme a las necesidades de nuestra naturaleza. Lo primero entonces es un acto de sumisión a los ritmos temporales de los distintos procesos vitales.

La desaceleración nos abre a la micrología, a la posibilidad de reconstruir nuestra relación con lo finito, con lo concreto. Nos abre a la posibilidad de sumergirnos en la realidad, de romper la parcialidad de nuestra mirada y ser capaces de empatía; de salir del despotismo de la eficiencia en términos cuantitativos y embargarnos en una dimensión cualitativa de nuestro ser en el mundo. De tener una experiencia real de lo existente, de rescatar la pluridimensionalidad de la experiencia humana y con ella la verdadera experiencia de lo infinito.

Aquí llegamos entonces a una sutil diferencia con el mito de Anaximandro. Mientras en esa línea de pensamiento, lo finito se disuelve en lo infinito, aquí buscamos el valor infinito en lo finito, desde una perspectiva metafísica que admita la convivencia sin antagonismos entre lo absoluto y lo determinado, en la que se mantiene la lejanía del Principio, su no-confusión con los seres y a la vez su presencia y cercanía en el sostenimiento amoroso de los seres. Todo lo cual brilla en el aura. No sólo su lejanía sino también su proximidad. La proximidad y lejanía que colma de valor a los seres y nos posibilita una experiencia plena, no sólo en tanto que los seres remiten a su Origen, sino también en tanto que estos efectivamente tienen un valor en sí, más allá de lo instrumental. Este es el misterio de la participación: efectivamente Dios participa, da, pone algo en la realidad con lo que nosotros somos capaces de vincularnos. Desde allí podríamos recuperar el aura, las raíces en la lejanía de los seres y su valor singular en la cercanía.

Esto nos permite entrar ahora en una perspectiva *ética*: la fuente máxima de recentralización, apaciguamiento y experiencia del infinito, es la percepción del rostro humano.

Lévinas: "El rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto (...) Y toda significación en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación de otra cosa. Aquí, por el contrario es, en él solo, sentido".

En la percepción del carácter sagrado del rostro, se instala para el dinamismo humano el punto de partida de la ética, su llamado al cumplimiento del "deber-ser". Con esto de "sagrado" hemos dado un paso adelante del que somos conscientes y que se relaciona con el tema de la *imagen y semejanza*. Podemos percibir su carácter de sagrado porque es *imagen y semejanza*, aunque ese paso al Origen no sea evidente y requiera una alta dosis de revelación y clarividencia. Para la mirada despierta, la percepción del rostro humano es una experiencia sagrada, aunque no sea dicha con estas palabras. Y lo sagrado pide atención, respeto y cuidado, que no son sino otros nombres de la virtud.

El miedo al abismo del misterio, a lo no-dominable acabó por generar los fantasmas de los que pretendía huir: una organización del mundo inabarcable, impersonal, fuera de la escala humana y asfixiante.

Quizás habría que invertir esa relación primitiva. Trocar el miedo por la confianza a partir de la experiencia de lo sagrado del orden que nos trasciende.

Introducimos, entonces, otro elemento: desaceleración, micrología, experiencia del infinito y confianza. Se objetará que la confianza sería sencilla de obtener si no existiera la sospecha de que algo no anda bien en el orden del mundo. Y es verdad.

Aquí llegamos a la otra explicación del origen del mal. El relato bíblico sitúa a éste en la desobediencia de Adán. Su desobediencia significó la ruptura del orden. Apostó a la independencia de lo dado y a la rebeldía frente a las reglas del juego. No coincidimos con la identificación de la caída con el "saber" como afirma Chestov. El saber es un gran don cuando no intenta llegar equipararse con el misterio. Ni siquiera con el misterio del mal. Ya aconsejó Dios a Job sobre este tema. El tema del mal sigue siendo un gran signo de interrogación para el hombre. Conocemos sus consecuencias.

Sólo podemos tener confianza si aceptamos que bajo el desorden permanece el orden que pide ser liberado en nuestra experiencia del infinito, para desplegar toda su fuerza fecunda.

Tendríamos que recobrar la sana ingenuidad del caballero del verde gabán y su idea del saber como contemplación y servicio. Pero también lo positivo de los otros héroes y antihéroes. El sentimiento protagónico de Fausto y la conciencia de la miseria de Josef K. Sumisión, protagonismo y conciencia de la propia miseria son los rasgos humanos que pide la situación actual para estar a la altura de sus necesidades.



### Bibliografía

- ADORNO, T. W., *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus, 1986.
- ADORNO, T. W., *Minima moralia*, Madrid: Taurus, 1987.
- ADORNO, T. W., *Sobre Walter Benjamín*, Madrid: Cátedra, 1995.
- ADORNO, T. W. - HORKHEIMER, M., *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires: Sudamericana, 1987.
- BAUDRILLARD, J., *La transparencia del mal*, Barcelona: Anagrama, 1991.
- BAUDRILLARD, J., *De la seducción*, Buenos Aires: REI, 1987.
- BAUDRILLARD, J., *Olvidar a Foucault*, Valencia: Pre-textos, 1986.
- BAUDRILLARD, J., *Cultura y simulacro*, Barcelona: Kairós, 1987.
- BAUMAN, Z. - TESTER, K., *La ambivalencia de la modernidad*, Barcelona: Paidós, 2002.
- BAUMAN, Z., *Modernidad líquida*, Buenos Aires: FCE, 2002.
- BENJAMIN, W., *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires: Taurus, 1989.
- BENJAMIN, W., *Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus, 1998.
- BENJAMIN, W., *Correspondencia con G. Scholem*, Madrid: Taurus, 1987.
- BERMAN, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid: Siglo XXI, 1991.
- BOURDIEU, P., *Sobre la televisión*, Barcelona: Anagrama, 1997.
- CHESTOV, L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Buenos Aires: Sudamericana, 1965.
- DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires: La marca, 1995.
- DELEUZE G. - GUATTARI F., *Rizoma*, Valencia: Pre-textos, 1977.
- DELEUZE, G. - GUATTARI F., *El anti-Edipo*, Barcelona: Paidós, 1985.
- FROMM, E., *El miedo a la libertad*, Buenos Aires: Paidós, 1980.
- FROMM, E., *Ética y psicoanálisis*, México: FCE, 1980.
- GOETHE, J. W. VON., *Fausto*, Buenos Aires: Sudamericana, 1999.
- HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea*, Madrid: Alianza, 1988.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE, 1985.
- HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Sur, 1969.
- HUXLEY, A., *Un mundo feliz*, México: Porrúa, 1994.
- JAEGER, W., *Paideia*, México: FCE, 1980.
- JAY, M., *La imaginación dialéctica*, Madrid: Taurus, 1984.
- JENCKS, CH., *El lenguaje de la arquitectura posmoderna*, Barcelona: Gustavo Gili, 1981.
- KAFKA, F., *El proceso*, Buenos Aires: Need, 1996.
- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 1999.
- LEVINAS, E., *Ética e infinito*, Madrid: La balsa de la Medusa, 2000.
- LIPOVETSKY, G., *El imperio de lo efímero*, Barcelona: Anagrama, 1990.
- LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Barcelona: Anagrama, 1990.
- LÖWY, M., *Walter Benjamin, Aviso de incendio*, Buenos Aires: FCE, 2002.
- MARCUSE, H., *Eros y civilización*, Barcelona: Seix Barral, 1968.

- MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Bs. As: Hyspamérica, 1984.
- MARX, K., *Manifiesto del partido comunista*, Buenos Aires: Anteo, 1971.
- ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1943.
- PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 1988.
- SCIACCA, M. F., *La libertad y el tiempo*, Barcelona: Miracle, 1967.
- STEINER, G., *Presencias reales*, Barcelona: Destino, 1989.
- SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Madrid: Rialp, 1991.
- VATTIMO, G., *Más allá del sujeto*, Barcelona: Paidós, 1989.
- VATTIMO, G., *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990.
- VIRILIO P., *El arte del motor*, Buenos Aires: Manantial, 1996.



JOSÉ TOMÁS ALVARADO MARAMBIO

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
Viña del Mar - Chile

## Consecuencias normativas de la naturaleza

En la concepción tradicional la naturaleza humana tiene como consecuencia que hay cierto tipo de acciones y de hábitos, que son el fruto de la repetición de estos actos, que hacen que una vida humana pueda contar como una vida lograda, plena o “feliz”. La naturaleza humana es —en estas concepciones— el fundamento ontológico de que existan acciones intencionales que objetivamente favorecen la plenitud humana como asimismo de que existan otras acciones intencionales que objetivamente impidan esta plenitud<sup>1</sup>. Parece, sin embargo, al menos *prima facie* que la existencia de esencias o naturalezas en general y, en especial, la existencia de una naturaleza humana, no implican de por sí que esta naturaleza ha de ser una guía para establecer las cuestiones normativas, o algunas cuestiones normativas, sobre lo que se debe hacer o lo que no se debe hacer. En este trabajo no se pone en cuestión que existan realmente “naturalezas” o “esencias” de las entidades que componen el mundo. Tampoco se pone en cuestión el modo normal en que estas “naturalezas” o “esencias” son usualmente tratadas en Metafísica Analítica contemporánea, esto es, como el conjunto de todas las propiedades poseídas por un individuo en todos los mundos posibles en los que este individuo existe<sup>2</sup>. Aunque sea aceptable hablar de una “naturaleza”, y más en particular de una “naturaleza humana”, hay todavía concepciones, en efecto, en las que la existencia de “hechos” no implica de ningún modo la existencia de “valores” o de “normas”. La famosa “falacia de Hume” sostiene precisamente esto: no es posible inferir de un conjunto de enunciados de hecho, esto es, de un conjunto de enunciados que describen cómo está constituido el mundo, un enunciado en el que se postula cómo *debe* ser el mundo<sup>3</sup>. La cuestión es que

---

<sup>1</sup>Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2: *Omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationem naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae*; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097a 15 - 1098b 10.

<sup>2</sup>Cf. S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell, 1980; A. PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, 1974. En la concepción alternativa de David Lewis debe entenderse como el conjunto de propiedades poseída por cada uno de los miembros de la clase constituida por un individuo y todas sus contrapartes. Cf. D. LEWIS, *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell, 1986.

<sup>3</sup>Cf. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, libro III, parte I, sección I (ed. P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1978). Señala Hume en el clásico pasaje: *I cannot forbear adding to these*

debe haber algún antecedente normativo para que pueda deducirse una consecuencia normativa de una o varias premisas. Si una proposición es una norma, vale decir, si es que se trata de una proposición regida por un operador deóntico como “es obligatorio” o “está permitido”, una justificación *deductiva* de esta norma ha de contener al menos una norma, entendida de la misma manera precisa. Las premisas desde las que será deducida la norma deben contener al menos una norma<sup>4</sup>.

Esta observación de carácter formal no obsta, naturalmente, para que una proposición normativa pueda ser justificada de una forma no deductiva. Hay que insistir aquí en que cuando se habla de una “norma” se está hablando de una forma muy determinada de proposición. No se trata de cualquier proposición que puede tener relevancia en la práctica para, por ejemplo, explicar por qué un agente obra de una manera determinada. Cualquier proposición puede tener relevancia práctica en este sentido. Es más, el motivo por el que resulta “relevante” proferir una proposición para un hablante es siempre el hecho de que tal proposición posee importancia práctica para alguien y será un “motivo” para la acción intencional de algún agente. Una norma aquí es una proposición estrictamente definida por poseer un operador deóntico. Pues bien, en la tradición filosófica se ha postulado que el “primer principio de la razón práctica” es exactamente una regla mediante la cual pueden ser introducidas normas desde proposiciones indicativas en las que no ocurren operadores normativos<sup>5</sup>. No se trata de justificaciones deductivas. Se trata simplemente de un principio que debe ser justificable por motivaciones independientes y no por una deducción. El principio es el siguiente:

$$(1) \quad \forall p ((p \text{ es bueno}) \rightarrow Op)$$

Es también plausible pensar que:

$$(2) \quad \forall p (Op \rightarrow (p \text{ es bueno}))$$

---

*reasonings an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of proposition, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it (p. 469 en la edición citada).*

<sup>4</sup>Esta observación formal vale de la misma manera para la justificación deductiva de enunciados modales.

<sup>5</sup>Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2: *Primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, Bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae.*

Por lo que se puede también postular el bicondicional cuantificado:

$$(3) \quad \forall p ((p \text{ es bueno}) \leftrightarrow Op)$$

En esta serie de principios, en especial en el principio contenido en la proposición (1) según el cual el bien es obligatorio, se está cuantificando sobre proposiciones que enuncian estados de cosas que, luego, deben considerarse como el objeto de las acciones intencionales de los agentes racionales a los que obliga el principio. 'O', por otro lado es un operador normativo "es obligatorio que". Una formulación equivalente del principio (1) es que el mal está prohibido<sup>6</sup>.

La idea es que las nociones de bien y de mal traen consigo inmediatamente consecuencias normativas. Si se quiere, las nociones de bien y de mal poseen como parte de su contenido un componente deóntico, pues parte de la noción de bien es que constituye el objeto de una norma y parte de la noción de mal es que constituye el objeto de una prohibición. Si el prurito humeano es que no está justificado derivar proposiciones con un operador deóntico a partir de proposiciones sin operador deóntico, el principio (1) está garantizando exactamente lo que resultaba sospechoso para Hume, pues "p es bueno" no contiene en sí ningún operador deón-

---

<sup>6</sup>Obligatorio y prohibido son conceptos contrarios (no contradictorios). Ser obligatorio que p tiene como contradictorio el estar permitido no-p, pero la proposición contraria es que está prohibido p. Dos proposiciones A y B son contrarias si es que, (i) si A es verdadera, entonces B es falsa, y (ii) si A es falsa, entonces no se sigue que B sea verdadera. Sea, en efecto, que es obligatorio que p, entonces obviamente será falso que p esté prohibido (se sigue del hecho de que p sea obligatorio que p está permitido y la permisón de p es la contradictoria de la prohibición de p). Pero, si es falso que p sea obligatorio no se sigue que p esté prohibido, pues bien podría suceder que esté permitido tanto que p como que no-p. Lo mismo sucede si es que se supone desde la prohibición de p respecto de la obligación de hacer p. Ahora bien, las nociones de bien y mal pueden considerarse contrarias en el sentido preciso de que si el estado de cosas p es bueno se sigue que no es malo, pero si p no es bueno, no se sigue que sea malo. Al menos *prima facie*. El estado de cosas p puede ser indiferente. Lo mismo sucede si es que se parte del supuesto de que p es malo. Si p es malo, entonces obviamente p no es bueno, pero si p no es malo, no se sigue que sea bueno, pues p puede ser un estado de cosas indiferente.

Ahora bien, si los estados de cosas buenos son obligatorios (en virtud del principio (1)) y si los estados de cosas obligatorios son buenos (principio (2)), entonces se sigue que:

$$\begin{aligned} \forall p (\neg(p \text{ es bueno}) \leftrightarrow \neg Op) \\ \forall p ((p \text{ no es bueno}) \leftrightarrow \neg P\neg p) \end{aligned}$$

Por otro lado, se sigue de que lo bueno es obligatorio que lo no malo está permitido:

$$\forall p ((p \text{ no es malo}) \leftrightarrow Pp)$$

La proposición contradictoria de ser p no malo tendrá asignada la proposición contradictoria de ser p permitida, esto es:

$$\forall p ((p \text{ es malo}) \leftrightarrow O\neg p)$$

De este principio se sigue trivialmente que lo malo está prohibido:

$$\forall p ((p \text{ es malo}) \leftrightarrow O\neg p)$$

tico. A su vez, no hay ninguna derivación deductiva del principio (1)<sup>7</sup>. Se podría decir que se trata de un juicio a priori y, en principio, analítico, en el que sólo se debe considerar el significado de qué es una norma y qué es para un estado de cosas el ser bueno para validar la equivalencia de ser p bueno y ser p obligatorio, tal como se sostiene en la proposición (3). Ahora bien, alguien podría aquí señalar que la dificultad humeana subsiste con la justificación de la evaluación “p es bueno” en virtud de la cual es posible —dado el principio (1)— decir que p es obligatorio. Pues bien, puede haber dificultades específicas para la justificación de las valoraciones, pero el punto es que tales dificultades *no* tienen que ver con el paso desde enunciados sin operadores deónticos a enunciados con operadores deónticos, que es la dificultad planteada por Hume. En otras palabras, dada la equivalencia contenida en (3) no hay ninguna dificultad teórica especial que deba preocuparnos por la llamada falacia de Hume. No hay dificultad en postular el paso desde enunciados de “hecho” a enunciados normativos, si es que caben valoraciones. Toda la cuestión, por lo tanto, en la que debe centrarse la discusión es la de la justificación de las valoraciones.

Será conveniente ahora hacer un par de precisiones sobre las nociones de (i) “norma”, (ii) “valoración” e (iii) “imperativo”<sup>8</sup>. (i) Una norma es una proposición en la que ocurre un operador deóntico característico. Si se quiere hablar con aún más precisión, puede tomarse una norma en sentido estricto como una proposición *regida* por un operador deóntico<sup>9</sup>. (ii) Una valoración o proposición valorativa es una proposición de forma indicativa en la que se atribuye “bondad” a un estado de cosas -y derivativamente, a un objeto, a un evento, a una acción. Hay muchas otras nociones que también son valoraciones, como decir que algo es “justo”, “valiente”, “fuerte”, “moderado”, “templado”, “humilde”, etcétera. De la misma manera, existe un conjunto bastante amplio de conceptos valorativos negativos, partiendo por “maldad” (injusticia, crueldad, traición, debilidad, destemplanza, soberbia, orgullo, crueldad, etcétera). Se han distinguido en este respecto las nociones de valoraciones “gruesas” (*thick*) y “delgadas” o “finas” (*thin*). Las valoraciones “gruesas” incluyen muchos elementos no valorativos, como decir que alguien es “valiente”. Se supone que no tiene sentido aplicar tal valoración a alguien en el que no ha existido necesidad de sobreponerse al miedo por tener que enfrentar adversarios poderosos. La aplicación de la valoración en este caso requiere suponer un tipo de situación en la que se encuentre el sujeto y en la que

<sup>7</sup> Con la excepción de la derivación que podría hacerse de cualquiera de los otros principios: el mal está prohibido, lo no malo está permitido o lo no bueno no es obligatorio. Se entiende que el contenido de cualquiera de estos principios es idéntico al contenido del principio de que lo bueno es obligatorio y no resulta más básico que éste.

<sup>8</sup> Esta distinción está expuesta y defendida en detalle en G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, Paris: Emmanuel Vitte, 1967, pp. 164-182.

<sup>9</sup> Así, por ejemplo, en la proposición  $q - Op$ , sólo debe tomarse como norma en sentido estricto el consecuente  $Op$  que está regido por el operador deóntico ‘O’ y no el condicional. La idea usual de una norma con un antecedente de hecho al que se le asigna un consecuente normativo no sería una “norma” en este sentido estricto.

resulte significativo decir que es o no valiente<sup>10</sup>. Para los efectos de este trabajo no se va a considerar esta distinción. Se tomarán como nociones valorativas sencillamente bondad y maldad. Lo que sea aplicable a las nociones valorativas “finas” será aplicable *a fortiori* a las nociones valorativas “gruesas”. (iii) Por último, un imperativo —en sentido estricto— es una oración en la que la forma verbal se encuentra en modo imperativo. La diferencia fundamental entre normas y valoraciones, por una parte, y los imperativos, por otra, es que los imperativos (por su forma gramatical) no son susceptibles de verdad o falsedad. No tiene sentido, en efecto, un bicondicional de esta forma, siguiendo las líneas de la convención T de Tarski<sup>11</sup>:

(4) “¡Cierra la puerta!” es verdadera si y sólo si ¡cierra la puerta!

En cambio estos bicondicionales son perfectamente aceptables con normas o valoraciones que tengan por objeto el mismo contenido proposicional:

(5) “La puerta debe estar cerrada” es verdadera si y sólo si la puerta debe estar cerrada.

(6) “Es bueno que la puerta esté cerrada” es verdadera si y sólo si es bueno que la puerta esté cerrada.

Algunos filósofos han manifestado prevenciones sobre la atribución de “verdad” (y falsedad) a enunciados normativos o valorativos, pero estas prevenciones no tienen que ver con el carácter gramatical de normas y valoraciones, sino que tienen que ver con el hecho de que no habría estados de cosas en el mundo que pudieran hacer verdaderos o falsos tales enunciados<sup>12</sup>. No hay dificultades en la verdad de estas clases de proposiciones, al menos no en lo que respecta a su forma.

Cuando se habla de valoraciones, por lo tanto, se habla de atribuciones a estados de cosas de bondad o maldad. La dificultad sistemática de un “derecho natural”, por lo tanto, tiene que ver con la fundamentación de tales valoraciones y el rol que cumple en tal fundamentación una naturaleza humana. No se trata de una dificultad “formal” que provenga de la necesidad de explicar cómo es que pueden derivarse normas de hechos, ni una dificultad formal sobre cómo puede atribuirse inteligiblemente “verdad” a imperativos. Estas dificultades pueden ser resueltas, como se ha visto. Se trata de determinar qué tipo de engarce poseen en la realidad las

<sup>10</sup> Cf. B. WILLIAMS, *La ética y los límites de la filosofía*, Caracas: Monte Ávila, 1991 (=1985).

<sup>11</sup> Cf. A. TARSKI, “The Concept of Truth in Formalized Languages” en *Logic, Semantics, Metamathematics*, Indianapolis: Hackett (trad. J. H. Woodger), 1997, pp. 152-278; “The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics” en S. Blackburn & K. Simmons (eds.), *Truth*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 115-143.

<sup>12</sup> Cf. por ejemplo, J. MACKIE, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth: Penguin, 1977.

valoraciones mediante las cuales se puede sostener que ciertos estados de cosas son buenos o malos, preferibles o no preferibles a otros estados de cosas. Este engarce en la noción de naturaleza ha parecido casi obvio para muchos filósofos, pues la misma noción de naturaleza ha sido entendida como incluyendo un componente evaluativo que luego tiene consecuencias normativas. Pero esto requiere una explicación más detallada.

Supóngase el caso de un vegetal. Intuitivamente parece obvio que hay un conjunto de propiedades que son las que hacen que este vegetal sea un vegetal de cierta especie y no de otras diferentes. Hay también ciertas propiedades que hacen que este vegetal sea un vegetal y no un pedazo de material inerte o un insecto o un mamífero. La idea de una esencia o naturaleza tiene que ver con la determinación de este conjunto de propiedades. Para comprender cuál es ese conjunto de propiedades resulta iluminativo apelar a los mundos posibles en los que los vegetales de la misma especie pasan por todo tipo de vicisitudes (en realidad, pasan por *todas* las vicisitudes por las que *puede* pasar un vegetal). Hay ciertas propiedades que un vegetal de esa especie no puede dejar de poseer. Un aspecto crucial en esta determinación tiene que ver con la discriminación de las propiedades que poseen prioridad desde el punto de vista causal explicativo. Así, por ejemplo, un vegetal de esta especie, por ejemplo, posee un follaje de características precisas, pero hay mundos posibles en los que un ejemplar de la especie nunca logra desarrollar follaje. Es obvio, por lo tanto, que la posesión de cierto follaje no es la esencia de esa especie de vegetal. Lo mismo sucede si es que se atiende a las flores, los frutos, el tamaño y configuración del tronco de un árbol y de sus ramas. Parece obvio, que la esencia de un vegetal de esa especie habrá de ser un conjunto de propiedades que se encuentra ya cuando el vegetal no ha desarrollado ni tronco, ni ramas, ni follaje, ni flores, ni frutos y que es causalmente explicativo de todos esos elementos que se encuentran en el ejemplar "maduro" de la especie. Hoy día se tiende a identificar tal esencia con la información genética que se encuentra codificada en moléculas de ADN en el núcleo de las células de un vegetal, porque creemos —razonablemente, dada la evidencia que poseemos sobre los fenómenos biológicos— que es tal conjunto de información, codificado como una larga molécula de proteínas, aquello que es causalmente responsable en un vegetal del tronco, las ramas, el follaje, las flores y los frutos de ese vegetal. Es lo que hace que esa entidad sea un vegetal y es lo que hace que esa entidad sea precisamente esa clase de vegetal. Para muchos filósofos hay que agregar otro elemento en esta imagen que parece menos obvia hoy día para nuestros investigadores. La esencia del vegetal en cuestión, esto es, aquello que es responsable desde un punto de vista causal explicativo del desarrollo de un ejemplar maduro de esa clase de vegetal, es precisamente un principio causal-explicativo de esa clase de ejemplar maduro de vegetal. La esencia del vegetal es esencia porque explica aquello a lo que conducen *la mayor parte de las veces* los procesos naturales, si es que no son impedidos. La natura-

leza o esencia de un vegetal ha de poseer un "ímpetu" dirigido hacia cierto punto de desarrollo por el cual se evalúa si un ejemplar es o no "maduro" o "sano". El carácter "maduro" y "sano" de esa clase de vegetal es el fin hacia el cual está tendiendo el conjunto de procesos naturales de los que la esencia o naturaleza del vegetal es causalmente responsable. Ese carácter sano y maduro del vegetal es una evaluación que se hace de los vegetales de esa especie. La esencia o naturaleza parece tener una remisión intrínseca hacia ese punto de desarrollo que evaluativamente se ha juzgado como maduro o sano. La noción de naturaleza parece, por lo tanto, incluir un elemento evaluativo ineliminable.

Es posible que, para algunos, estos elementos evaluativos en la noción de naturaleza sean criticables. Creo, por lo demás, que no son apropiados y coherentes con una concepción de la realidad materialista. Sucede, sin embargo, que es un hecho que estamos empleando tal noción de naturaleza o esencia todo el tiempo en nuestro acceso ordinario a la realidad. Hay estados de un organismo humano que juzgamos como "enfermedad" y como "patológicos". Hay estados de un cuerpo humano que juzgamos como "saludables". Estos juicios tienen por fundamento una determinada concepción evaluativa sobre qué es un ejemplar "sano" y "maduro" de ser humano. Podría alguien sostener que estas ideas son tomadas en perfecta continuidad con lo que sucede en los seres vivos no humanos y que no presenta ninguna peculiaridad. Sucede, sin embargo, que para esos entes vivos no humanos está operando también una concepción teleológica de naturaleza. Sucede, además, que no sólo hablamos de "salud" y "enfermedad" para aspectos puramente fisiológicos en los que sería esperable una fuerte continuidad con niveles de vida no humana, sino que también hablamos de "salud" y "enfermedad" para aspectos que tienen que ver con la vida psíquica. Hay enfermedades mentales que tienen que ver con una "pérdida del sentido de realidad" o que tienen que ver con una severa "falta de motivación para vivir" y que consideramos como enfermedad en un ser humano. Juzgamos como enfermo en un ser humano una profunda infelicidad o una profunda incapacidad para ser feliz, como también juzgamos como enfermo en un ser humano el carecer de ciertas creencias fundamentales sobre cómo está constituido el mundo. Juzgamos enfermedad en un ser humano el que su visión del mundo adolezca de fallas graves de coherencia lógica. A seres humanos así los sometemos a una "terapia" que los libre de su "enfermedad". ¿Por qué? Porque hay ciertas evaluaciones básicas sobre en qué consiste un ejemplar de ser humano "sano" y "maduro" que nos parecen poco menos que obvias y a los que estimamos teleológicamente tendida la naturaleza humana. Naturaleza humana es aquel conjunto de propiedades que son causalmente explicativas de los desarrollos que conducen a un tipo de ser humano sano y maduro según tales estándares valorativos. Al menos ésta es la concepción común que explica gran parte de nuestras instituciones sociales. Esto no es una validación de tal concepción, pero se debe tener presente que una

teoría distinta tiene como precio declarar infundadas tales instituciones.

A este modelo "clásico" de naturaleza en el que parece estar intrínsecamente imbricado un elemento evaluativo se ha venido a oponer otro en el que la finalidad deja de ser un elemento relevante para las explicaciones causales de los desarrollos naturales. Este otro modelo se ha identificado con la ciencia moderna y tiene como paradigma la física. En un modelo mecánico se toman en consideración las masas, las velocidades y las posiciones de objetos físicos para explicar causalmente el desarrollo posterior de ese sistema de objetos. Las leyes de la mecánica permiten describir el desarrollo del sistema para todo instante futuro  $t_{n+1}$ , si es que se conoce el estado completo del sistema para un instante  $t_n$ . El sistema físico queda perfecta y completamente descrito si es que se conocen todas las masas, velocidades y posiciones (el *momentum* y la posición de cada objeto físico del sistema). Esa descripción permite conocer lo que pasará en el futuro con necesidad —si es que el sistema se mantiene cerrado y si es que la descripción es realmente completa. No existe aquí ninguna necesidad de introducir valoraciones sobre el estado "sano" y "maduro" del sistema físico. No juzgamos que un sistema físico sea "enfermo" (o "sano", por los mismos motivos) si es que deja de realizar el punto contemplado por el juicio evaluativo, pues no hay nada que constituya la "salud" o la "enfermedad" de un sistema físico. Esto es, por supuesto, completamente independiente del hecho de que el sistema físico sea o no determinista. Un sistema físico cuyas leyes dejen márgenes de desarrollo indeterminados no requiere de la introducción de evaluaciones sobre el punto hacia el que conduce el desenvolvimiento del sistema.

Para los antiguos parecía obvio que toda naturaleza, ya sea la naturaleza explicativa del desenvolvimiento de organismos vivos o ya sea la naturaleza responsable del desarrollo de dinamismos en entidades inertes, requería para su inteligibilidad de la existencia de finalidades constituidas por estados de cosas que sean evaluativamente privilegiados. Para los antiguos era obvio que una naturaleza se comprende sólo desde el bien y la belleza. Para los modernos, en cambio, parece obvio que la naturaleza por la que se explican causalmente los desarrollos de los procesos naturales no requiere nada más que las leyes de la física y conjuntos de objetos dotados de masa, velocidad y posición. A esta lista de propiedades físicas fundamentales se han ido añadiendo otras, como la carga electromagnética, pero el principio sobre cómo debe operar una explicación causal sigue siendo idéntico. No se necesitan aquí evaluaciones sobre el bien y la belleza del punto al que conducen los procesos naturales. Pues bien, la naturaleza humana puede ser fuente de justificación de principios normativos si y sólo si la naturaleza humana posee un componente evaluativo. Para esto no se requiere, naturalmente, que *toda* naturaleza sea comprendida del modo clásico con un elemento evaluativo, pero sí se requiere que *no toda* naturaleza sea comprendida de la forma moderna, pues al menos una naturaleza debe tener un elemento evaluativo intrínseco, la naturaleza humana.



Hay que tener presente aquí que ninguna de estas concepciones de qué es una naturaleza difiere en la matriz fundamental, que puede ser formulada de manera fructífera haciendo apelación a mundos posibles. La esencia de una clase natural  $K$  es la clase de todas las propiedades poseídas de manera simultánea por las entidades que instancian  $K$  en todos los mundos posibles. Así:

$$(7) \quad \Box \forall x \Box (Kx \leftrightarrow (P_1x \ \& \ P_2x \ \& \ \dots \ \& \ P_nx))$$

Un objeto cualquiera pertenece a la clase natural  $K$  si y sólo si cae bajo la batería de propiedades  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$ . Por lo tanto, la clase de propiedades  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$  es la *esencia* de un  $K$ , pues en todos los mundos posibles vale que la propiedad de ser un  $K$  es la propiedad de caer bajo  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$ . La diferencia viene dada por aquello a lo que la batería de propiedades  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$  da lugar causal-explicativamente. En el caso de la concepción clásica de naturaleza aquello a lo que da lugar la naturaleza debe ser objeto de una evaluación (debe ser un estado de cosas bueno y bello), mientras en la concepción moderna no hay necesidad de tal evaluación. Con todo, no en todos los mundos posibles la batería de propiedades  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$  da lugar a un ejemplar sano y maduro. La famosa fórmula de que la naturaleza desarrolla sus potencialidades “en la mayor parte de los casos” (*ut in pluribus*) tampoco es aquí muy fructífera, pues no es plausible pensar que la mayoría de los mundos posibles en los que se da un ejemplar de cierta naturaleza ha de desarrollarse el ejemplar maduro. Lo más plausible es que en la gran mayoría de los mundos posibles no sucede tal cosa porque el principio de desenvolvimiento natural es impedido de diferentes maneras. Los mundos posibles despliegan la totalidad de las formas en que una naturaleza podría ser impedida y esos mundos posibles son infinitamente tantos como los infinitos mundos posibles en los que la naturaleza sí desarrolla al ejemplar maduro. La conexión con el desarrollo de un ejemplar sano y maduro podría, tal vez, quedar recogido con un condicional contrafáctico de este tenor: si hay una instancia de un  $K$ , entonces —en todos los mundos posibles suficientemente cercanos al mundo en el que se evalúa el condicional— la naturaleza de esa entidad  $K$  es causalmente responsable del desarrollo de un ejemplar sano y maduro. La esencia de un  $K$  quedaría como sigue:

$$(8) \quad \Box \forall x \Box [Kx \leftrightarrow ((P_1x \ \& \ P_2x \ \& \ \dots \ \& \ P_nx) \ \& \ ((P_1x \ \& \ P_2x \ \& \ \dots \ \& \ P_nx) \ \Box \rightarrow \ Hx))]$$

Esto es, es necesario para todo objeto (vale decir, en todos los mundos posibles vale para todos los objetos existentes en tales mundos) que si es un  $K$ , entonces cae bajo la batería de propiedades  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$  y si algo cae bajo tal batería de propiedades  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$  (lo que es equivalente a decir que es un  $K$ ), entonces ese algo llegaría a ser un  $H$ . Se supone aquí que la propiedad de ser una instancia de un  $H$  designa la propiedad —estructu-

ral— de ser un ejemplar maduro y sano de esa naturaleza y del que la naturaleza es un principio causal-explicativo. El condicional contrafáctico que se encuentra en el lado derecho de la ecuación (8) se evalúa como todos los condicionales contrafácticos, esto es, es verdadero si y sólo si en todos los mundos posibles suficientemente cercanos en los que el antecedente es verdadero, sucede que el consecuente es también verdadero. Esta evaluación depende de una determinada métrica sobre la semejanza o disemejanza de los mundos posibles que puede variar de acuerdo al contexto de evaluación. Aquí la cercanía de los mundos posibles en los que se evalúa el condicional contrafáctico viene dada por el hecho de que el despliegue de la naturaleza no es “impedido” por ningún obstáculo externo. No parece posible expresar esta condición más que de esta manera intuitiva, pues se trata de la condición de que infinitas circunstancias que podrían impedir el despliegue de la naturaleza no se den. Hay que destacar también aquí que la proposición (5) no está diciendo que en todos los mundos posibles si se da un K, entonces se da una instancia que satisface la batería de propiedades  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$  y que además llega a ser un H en ese mundo, debido a esa batería de propiedades. Lo que está diciendo la proposición (8) es que vale para todos los mundos posibles que algo es un K si y sólo si (i) cae bajo la batería de propiedades  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$  y (ii) si la naturaleza (esto es, la batería de propiedades  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$ ) no es impedida entonces se *desarrollaría* un ejemplar sano y maduro de tipo H. No se requiere que el ejemplar sano y maduro se desarrolle en el mismo mundo posible en el que se da un K —sea  $w_1$ — sino que sólo se requiere que en la clase de todos los mundos posibles accesibles desde  $w_1$ , lo que significa aquí, en todos los mundos posibles suficientemente cercanos en los que el desarrollo de la naturaleza no es impedido, ese objeto K llegue a ser un H (en ejemplar sano y maduro de tal naturaleza) aunque ese objeto no llegue a ser un H en el mundo posible  $w_1$  desde el que se evalúa el condicional contrafáctico<sup>13</sup>.

Hay que tener presente que también en la concepción moderna de naturaleza sucede que ésta es causalmente explicativa de los desarrollos de los sistemas físicos. Estos desarrollos pueden verse impedidos por efectos externos al sistema físico considerado, por lo que vale perfectamente un condicional contrafáctico como el contenido en el lado derecho de la ecuación (8). El estado de cosas al que conduce el desarrollo de la naturaleza del sistema físico en cuestión puede ser descrito como el encontrarse tal sistema físico en un estado H. Esto es, la formulación (8) puede ser con-

<sup>13</sup> Otro aspecto importante es que no todas las concepciones de la causalidad son de utilidad aquí. Por ejemplo, aquí se está suponiendo que existe una dependencia contrafáctica entre ser un K y llegar a ser un H (en ejemplar sano y maduro de la naturaleza K) *porque* ser un K es causalmente explicativo de ser un H. Hay concepciones en las que el orden de esta dependencia se invierte y se puede decir que hay una relación causal entre A y B *porque* hay dependencia contrafáctica entre A y B. En estas concepciones la existencia del condicional contrafáctico en el lado derecho de la ecuación (5) es lo que haría que hubiese dependencia causal entre ser un K y ser un H y no al revés (cf. D. LEWIS, “Causation”, *Philosophical Papers* Volume II, Oxford: Oxford University Press, 1986, pp. 159-213).

siderada como terreno neutral entre la concepción clásica y la concepción moderna de naturaleza. La diferencia fundamental tiene que ver con el hecho de que el estado de cosas al que conduce el desarrollo de la naturaleza en el caso de la concepción clásica es valorativamente algo más "perfecto", un "fin" al que se dirige ese desarrollo. El ejemplar sano y maduro es, en algún sentido, algo bueno y bello. La ecuación podría ser complementada de la siguiente manera para marcar este contraste:

$$(9) \quad \square \forall x \square [Kx \rightarrow ((P_{1,x} \& P_{2,x} \& \dots \& P_{n,x}) \& ((P_{1,x} \& P_{2,x} \& \dots \& P_{n,x}) \square \rightarrow Hx) \& B(Hx))]$$

Esto es, el desarrollo al que conduciría la naturaleza K (la batería de propiedades  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$ ), el ser x un H es algo valorativamente bueno, lo que queda señalado con el predicado de orden superior **B** bajo el que cae el estado de cosas que se expresa por la proposición Hx. En el caso de la concepción moderna de naturaleza también podría suceder que el estado de cosas al que conduce el desarrollo del sistema físico en cuestión podría también ser algo evaluado como bueno y bello, pero la cuestión es que tal estado de cosas evaluativamente preferido no depende contrafácticamente de la naturaleza del sistema físico. El estado de cosas bueno y bello no se explica causalmente por la naturaleza del sistema físico.

¿Qué importancia tienen estas consideraciones para la cuestión de cómo ha de justificarse el derecho natural? El punto crucial tiene que ver con el hecho de que una naturaleza puede ser tomada como criterio de evaluación y, por lo tanto, fundar normas dado el principio establecido en la proposición (1), porque tal naturaleza tiene incorporado un elemento evaluativo tal como aparece en la ecuación (9). No es razonable pensar que la evaluación se deduce de la batería de propiedades  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$ . Se comprende que cierta batería de propiedades  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$  es causalmente explicativa de un estado de cosas de tipo H e, independientemente, se posee la intuición de que tal estado de cosas de tipo H es evaluativamente bueno. Una naturaleza posee consecuencias normativas si y sólo si tiene un componente evaluativo y posee un componente evaluativo si y sólo si el estado de cosas al que conduce el desarrollo natural es evaluable como bueno por criterios independientes. En otras palabras, la noción de naturaleza posee consecuencias normativas si es que hay criterios anteriores e independientes sobre qué es evaluativamente bueno o malo. Considérese, por ejemplo, cómo funciona la idea de "naturaleza humana" para la fundamentación de deberes morales. El hombre es un animal racional que posee una dimensión de su ser que es semejante al tipo de vida que uno encuentra en animales dotados de sensación y deseos, pero que posee una dimensión específicamente humana que es su racionalidad. El bien del hombre, entonces, ha de consistir en desarrollar su dimensión racional y social mediante el ejercicio de la vida contemplativa del intelecto y el amor de amistad con otros seres humanos, sus semejantes. En esta imagen, son bienes del hom-

bre la contemplación intelectual y la amistad *porque* el hombre posee una naturaleza racional y social. Pareciera, de entrada, que es la existencia de cierta naturaleza lo que determina que ciertas actividades sean realmente bienes humanos. Conociendo qué es un ser humano, se sabe —por lo tanto— qué es lo que debe ser un ser humano. Una atención más cuidadosa a la estructura del conocimiento desplegado aquí y a sus correlatos ontológicos puede mostrar que la situación no es tan sencilla.

¿Qué significa sostener que el hombre posee una naturaleza “racional”? Por de pronto, no se trata de que todos y cada uno de los seres humanos son racionales, pues hay infantes en los que el uso de la razón todavía no se despliega y hay seres humanos en los que el uso de la razón ha sido impedido (por enfermedades, por senectud, etc.) La racionalidad, por lo tanto, no forma parte del conjunto de propiedades que pueden legítimamente ser consideradas como constitutivas de la naturaleza o esencia del hombre. Esa batería de propiedades debe ser un conjunto de propiedades poseída por todos los seres humanos en todos los mundos posibles y en todos los instantes de tiempo. Hay mundos posibles, sin embargo, en los que Sócrates —por ejemplo— nunca llega al uso de razón pues muere de una fuerte gripe al año de vida. La tradición filosófica, sin embargo, no ha estado equivocada al decir que el hombre es un animal “racional” porque, aunque la racionalidad no sea una de las propiedades constitutivas de la esencia de un ser humano, sí constituye aquel estado de desarrollo al que se espera que conduzca el desenvolvimiento de las propiedades que constituyen la naturaleza humana. Se espera que un ser humano sano y maduro sea racional y se espera esto porque la naturaleza humana —si no es impedida— es causalmente explicativa de la racionalidad de un ser humano. Ahora bien, cuando se dice que es el bien propio de un ser humano el ejercicio de la contemplación intelectual, lo que se está diciendo es que es bueno el estado de cosas que surge del despliegue de racionalidad propio de un ser humano cuando la naturaleza desenvolviéndose según sus principios intrínsecos florece de esta manera. En otras palabras, nuestra noción de *naturaleza humana* incluye de manera intrínseca la valoración de que es bueno el despliegue de racionalidad. El juicio según el cual se desprende de la naturaleza humana la norma (de ley natural) de que debe buscarse la vida contemplativa en el ejercicio de las facultades racionales del hombre sólo es posible porque antes la misma noción de naturaleza lleva inscrita en sí una valoración de ese punto —la racionalidad— al que conduce el despliegue de los dinamismos naturales en el hombre. En otras palabras, para nosotros conocer la “naturaleza humana” es conocer al mismo tiempo que hay un punto al que conduce el conjunto de propiedades que hace que alguien sea un ser humano y conocer que ese punto es algo bueno y bello, que merece ser buscado y promovido.

Será conveniente hacer algunas observaciones sobre esta noción de naturaleza que posee consecuencias normativas. En primer lugar, podría parecer que aquí existe una gruesa petición de principio, pues la naturale-

za humana, por ejemplo, puede tener consecuencias normativas si y sólo si es que existen valoraciones ya incluidas de manera intrínseca en la misma noción de naturaleza humana. No pareciera, por lo tanto, que hubiese aquí ningún tipo de “magia” al pasar de lo que el hombre es a lo que el hombre debe ser, pero no hay “magia” alguna dado que la misma idea de lo que “el hombre es” está infectada de valoraciones sobre lo que es bueno y bello que el hombre llegue a ser. El escéptico va a objetar precisamente sobre esta noción de “naturaleza humana” infectada de valoraciones. ¿Cómo es posible, dirá este escéptico, que exista conocimiento de que tal estado de cosas es bueno y bello? El escéptico podrá sostener que en la noción de naturaleza humana con contenido valorativo que ha sido propuesta puede ser distinguido un componente “descriptivo” y un componente “valorativo”. El componente descriptivo viene dado por la batería de propiedades  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$  y por el estado de cosas  $Hx$  al que conduce el desenvolvimiento de los dinamismos de los que la batería  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$  es principio causal-explicativo. El componente evaluativo vendría dado por el hecho de que el estado de cosas  $Hx$  al que conduce el desarrollo es bueno,  $B(Hx)$ . El escéptico sostendrá que aunque el elemento descriptivo puede ser aceptable desde una perspectiva naturalista, pues se trata de una noción empleada ordinariamente en nuestra comprensión de la realidad dada en la ciencia natural, el elemento valorativo, en cambio, no es aceptable y no se sigue del elemento descriptivo. A este respecto, se debe decir que, en efecto, el elemento valorativo no se deduce del elemento descriptivo<sup>14</sup>. Es más, nuestra comprensión de qué es aquello a lo que está llamado un ser humano no es un conocimiento que provenga de cierta comprensión de la batería de propiedades  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$ , sino que es un conocimiento que proviene de la consideración de los casos actuales en los que se han manifestado seres humanos sanos y maduros en lo físico y en lo espiritual. Nuestra comprensión de qué es la naturaleza humana es la comprensión que proviene desde esos paradigmas que sirven de canon para juzgar qué es lo humano<sup>15</sup>. No se trata, por lo tanto, de que se comprenda *primero* qué es un hombre y *después* se comprenda qué es lo que un hombre debe llegar a ser, sino que se llega a comprender qué es un hombre (la batería de propiedades  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$  causalmente explicativas del estado de cosas  $Hx$ ) *porque* se posee la intuición de en qué es lo que consiste un ser humano bueno y bello. Nuestro conocimiento de la esen-

<sup>14</sup> Hay filósofos que han argumentado que no es posible “factorizar” un elemento descriptivo y un elemento evaluativo, pues no habría distinción entre hechos y valores (cf. en especial H. PUTNAM, *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981). Los únicos argumentos para justificar esta idea dependen de concepciones anti-realistas de la verdad que no me parecen aceptables. Esto no puede ser explicado con detenimiento aquí. Para una argumentación más detallada cf. J. T. ALVARADO, “Teorías anti-realistas de la verdad”, *Revista de Humanidades*, Vol. 10, 2004, pp. 33-43.

<sup>15</sup> Algo así es lo que ha sostenido Aristóteles al hablar sobre el rol del  $\sigma\upsilon\upsilon\delta\alpha\iota\omicron\varsigma$  para la determinación de qué es ser un hombre virtuoso y qué es obrar virtuosamente. Cf. *Ética a Nicómaco*, III, 4, 1113a 29-34, entre muchos otros lugares. En un contexto teológico, cf. Concilio Euménico Vaticano II, *Gaudium et Spes*, N° 22.

cia de lo humano, esto es, nuestro conocimiento más profundamente humanista, es el conocimiento que nos han brindado los sabios, los santos y los héroes. Ellos son el canon y la medida de qué es una vida humana plena y bienaventurada y, por lo tanto, son la fuente para comprender qué es lo humano. Hay en este conocimiento evaluativo sobre la naturaleza humana un círculo hermenéutico, pues los sabios, héroes y santos han de ser la manifestación más alta de qué es ser humano dado que realizan en sus vidas ciertos principios. Llegamos a comprender tales principios porque los vemos realizados en ellos y ellos, a su vez, son juzgados por tales principios. Probablemente la historia de nuestra cultura es la historia de una cada vez más profunda auto-conciencia de la humanidad sobre sí misma, en la que un lento proceso ha ido llevando desde la manifestación concreta de lo humano a la conciencia del principio universal y, luego, desde esta conciencia del principio universal nuevamente a la contemplación de la vida ejemplar de un ser humano que, por su parte, hace luminoso el principio, permitiendo que su contenido sea comprendido con mayor profundidad. En esta historia, por supuesto, así como hay progresos, hay también retrocesos en los que la esencia de lo humano se oscurece de la misma manera.

En segundo lugar hay que observar que la existencia de hechos valorativos, esto es, la existencia de hechos sobre el ser bueno y bello de un estado de cosas (como  $B(Hx)$  en la ecuación (9)) no parece caber en una concepción metafísica general fiscalista de la realidad. Se habla aquí de "fisicalismo" pues es la forma contemporánea preferida de materialismo en la que la descripción fundamental de lo que hay es la descripción que viene dada por la ciencia física en términos de las propiedades físicas fundamentales. Lo que hay en la realidad es lo que la ciencia madura dice que hay. Se prefiere aquí, por otro lado, a la física porque se presume que las propiedades y leyes naturales descritas por otras disciplinas científicas son supervinientes a las propiedades y a las leyes descritas por la física. Así, las relaciones que se dan entre distintos tipos de compuestos químicos serían supervinientes a fenómenos cuánticos más básicos. Cómo es que el carácter "estable" de un compuesto es algo que se deduzca de las propiedades cuánticas de las partículas que lo componen, puede resultar inescrutable para nuestras capacidades de concebir y de calcular, pero esto es simplemente una "imposibilidad médica" y no la existencia de un abismo ontológico infranqueable entre uno y otro nivel ontológico. Luego, los fenómenos biológicos en todos sus niveles desde los organismos unicelulares a los animales superiores, deben ser explicables por fenómenos bioquímicos. Los fenómenos psíquicos (y luego, los fenómenos sociales que surgen del intercurso de las mentes individuales) deben ser supervinientes a fenómenos de carácter biológico más básico. Toda la cadena de fenómenos de cada vez mayor nivel de complejidad parece siempre asentada en un nivel fundamental que es físico. El punto es que en esta concepción no parece existir espacio para propiedades evaluativas. Si todos los hechos que hay

en el mundo son hechos físicos, entonces no se ve cómo puede suceder que existan también hechos morales<sup>16</sup>. Es posible, por supuesto, que se admitan "hechos morales" en un mundo fiscalista, pero en un sentido deflacionario. Los hechos morales sobre el ser de ciertos estados de cosas buenos o malos no es otra cosa que los estados psicológicos de ciertos sujetos en ese mundo que tienen creencias sobre la bondad o maldad de ciertos estados de cosas, pero no porque exista realmente una propiedad de ser un estado de cosas bueno o malo al que esas creencias deban ajustarse<sup>17</sup>. Hay, a lo más, por lo tanto, hechos mentales (que, a su vez, deben ser considerados como otra clase de hechos físicos) cumpliendo el rol de los hechos evaluativos sobre el ser bueno o malo de estados de cosas, pero no hay hechos evaluativos "objetivos" que se den o no se den de manera independiente de nuestras creencias. Pues bien, la idea de una naturaleza humana con contenido evaluativo es una idea que se encuentra en oposición a esta concepción metafísica global fiscalista. Esto significa que si es que hay naturalezas con contenido evaluativo (esto es, si es que hay evaluaciones morales objetivas), entonces el fiscalismo debe ser falso como posición metafísica global. Por otro lado, si el fiscalismo es verdadero, entonces no pueden haber naturalezas con contenido evaluativo y, por lo tanto, no pueden haber consecuencias normativas de la idea de naturaleza. Es imposible un derecho natural.

En tercer lugar, hay que hacer notar que la estructura de la justificación de nuestro conocimiento de la naturaleza humana es la de una inferencia a la mejor explicación en la que los hechos que deben ser explicados son los estados de cosas de desarrollo de seres humanos sanos y maduros, sabios, héroes y santos<sup>18</sup>. Dados esos hechos, que son el *explanandum*, entonces se postulan distintas "teorías" que pueden explicar tales hechos y se ha optar entre ellas por aquella teoría que resulte mejor, dado un conjunto de criterios de evaluación. No es posible "deducir" una única explicación correcta del *explanandum*. Nunca la explicación es única desde el punto de vista formal. Pero entre las teorías explicativas más plausibles deberá optarse por aquella que sea más simple, unificadora, coherente, por aquella que se encuentre más en concordancia con otros resultados que se estiman bien justificados, por aquella que sea más precisa en la predicción de consecuencias constatables, etc. Esta estructura de justificación es la estructura de justificación habitual para una teoría empírica cualquiera. Lo que se está diciendo, por lo tanto, es que la estructura de nues-

---

<sup>16</sup> Esto es, si quedan determinados todos los hechos físicos del mundo, entonces —para esta concepción fiscalista— quedan fijados todos los hechos. También se puede decir esto de manera equivalente de esta manera: si hay dos mundos posibles que poseen exactamente los mismos hechos físicos, entonces esos dos mundos deben ser réplicas exactas uno del otro. No sería posible que hubiese hechos mentales por los que difieran uno del otro. Defensores contemporáneos de diferentes formas de fiscalismo son D. M. Armstrong y D. Lewis.

<sup>17</sup> Este punto de vista es defendido por J. MACKIE, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, ed. cit., pp. 15-49.

<sup>18</sup> Esto sin perjuicio de las observaciones que se han hecho más arriba sobre el conocimiento de la bondad y belleza de las vidas de sabios, héroes y santos.

tro conocimiento sobre la naturaleza humana no es diferente de la estructura de las justificaciones por las que avanza la ciencia natural<sup>19</sup>. No hay ningún estatuto epistemológico privilegiado que deba ser reclamado para el conocimiento de esencias, ni —en particular— para el conocimiento de la esencia de lo humano.

Considérese, en primer lugar de qué tipo de hechos se posee un conocimiento relativamente inmediato y que son aquellos que constituyen el *explanandum*. Existe, en primer término, evidencia sobre el hecho de que los seres humanos formamos una clase natural, tal como cualquier otra especie animal. Sirven para constituir esta evidencia las semejanzas en la apariencia externa entre seres humanos, tal como podrían ser de utilidad juicios semejantes para el caso de los felinos. Existe, en segundo lugar, un conjunto de evidencia de tipo evaluativa sobre a qué es lo que conduce la naturaleza común que es propia de los seres humanos. Esta evidencia está constituida por la experiencia histórica sobre el carácter racional y social del hombre, es la evidencia sobre el florecimiento humano en el despliegue de la vida de contemplación racional y el florecimiento humano en el amor de amistad. La cuestión que debe dilucidarse es, dados estos “hechos”, qué tipo de propiedades son aquellas que son poseídas por un ser humano de manera esencial y que explican causalmente el florecimiento que se ha experimentado en las vidas de sabios, héroes y santos. “Explicar” es aquí, en términos generales, la *deducción* de tales hechos a partir de ciertos principios generales (o leyes naturales, según sea el caso) junto con estados de cosas particulares y singulares sobre cómo está constituido un ser humano en particular o una cultura en particular en un momento histórico. Por supuesto, muchas veces este tipo de conexión no es deductivo. Muchas veces sólo existe simplemente un tipo de conexión probabilística entre los estados de cosas conectados en la explicación. Para lo que sigue, sin embargo, será útil considerar el caso más simple de una relación deductiva. Además del vínculo deductivo entre el “estado inicial” del “sistema” y los principios generales, por un lado, y el *explanandum*, por el otro, se requiere que exista una vinculación causal entre *explanans* y *explanandum*<sup>20</sup>. Debe notarse aquí que, por lo tanto, en una explicación hay una relación de consecuencia lógica que opera en este sentido:

(10)  $q, L \vdash p$

<sup>19</sup>Una explicación de esta estructura poniéndola en el contexto de las discusiones contemporáneas en Filosofía de la Ciencia, puede consultarse en W. H. NEWTON-SMITH, *The Rationality of Science*, London: Routledge, 1981, pp. 208-236; J. A. DÍEZ & C. U. MOULINES, *Fundamentos de filosofía de la ciencia*, Barcelona: Ariel, 1999, pp. 35-90, 393-462.

<sup>20</sup>Para esta concepción de una explicación cf. C. G. HEMPEL, “Explanation in Science and in History” en D-H. Ruben (ed.), *Explanation*, Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 17-41; W. C. SALMON, “Scientific Explanation and the Causal Structure of the World” en D-H. Ruben (ed.), *Explanation*, ed. cit., pp. 78-112; B. BRODY, “Towards an Aristotelian Theory of Scientific Explanation” en D-H. Ruben (ed.), *Explanation*, ed. cit., pp. 113-127.



Aquí,  $q$  es el estado inicial en el que se encuentra el “sistema” considerado (en el caso de un ser humano, es el estado de la cultura y su entorno, junto con sus predisposiciones particulares),  $L$  es el conjunto de principios generales que constituyen la naturaleza (básicamente la batería de propiedades  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$  en la ecuación (9)) y  $p$  es el estado de cosas al que conduce el desarrollo natural (el estado de cosas  $(Hx \ \& \ B(Hx))$ ). La dirección de derivación deductiva va desde  $q$  y  $L$  hacia  $p$ . El *explanandum* debe deducirse del *explanans*. Ahora bien, en un caso semejante no se puede pretender que:

$$(11) \quad p \vdash L, q$$

Tampoco se puede pretender que:

$$(12) \quad p, q \vdash L$$

Como la evidencia que se posee es sólo  $p$ , y en algunos casos, además, la determinación del estado de cosas inicial  $q$ , no se puede deducir  $L$ <sup>21</sup>. Una naturaleza, por lo tanto, no es objeto de deducción. Tampoco es objeto de una intuición perceptiva directa. El problema epistémico al que se enfrenta quien debe postular un conjunto de principios generales que cumplan la función de  $L$  en la explicación de ciertos hechos, ya sea una naturaleza o ya sean ciertas leyes naturales, consiste en hallar alguna base deductiva tal que, dado  $q$ , se deduzca  $p$ . Por supuesto hay infinitas bases deductivas mediante las que podría suceder tal cosa. Es posible, desde una perspectiva puramente formal, encontrar todo tipo de “principios generales” para realizar esta tarea, pero la gran mayoría de tales principios son *ad hoc*, carentes de valor informativo, o sencillamente implausibles por contener ideas cuya verosimilitud es bajísima. Así, desde un punto de vista formal, cuentan como “principios generales” de la clase requerida para efectuar una “explicación” los siguientes: todo estado de cosas del mismo tipo que  $q$  (se puede hacer aquí una descripción todo lo detallada que se quiera, casi para que sólo se cumpla en el caso singular de  $q$ ) es seguido por un estado de cosas del mismo tipo que  $p$  (también descrito con todo el detalle que se quiera). El hecho a explicar, por ejemplo, es que hoy 18 de febrero de 2005 estoy escribiendo, el estado de cosas inicial es que el 17 de febrero de 2005 también estuve escribiendo. Ley natural: para todo objeto  $x$  vale que: si ese objeto estaba escribiendo el 17 de febrero de 2005, es un individuo de la especie humana, llamado JTA (y etcétera), entonces ese mismo individuo estará escribiendo el 18 de febrero de 2005. Dado este “principio general” se deduce que JTA está escribiendo el 18 de febrero de 2005, pero difícilmente podría considerarse este principio explicativo de nada. Otro tipo de

<sup>21</sup> Hay que hacer notar que en algunas teorías científicas, como en la mecánica clásica, vale que  $p, L \vdash q$ , pues los sistemas físicos no tienen incorporado —desde el punto de vista formal— una distinción entre pasado y futuro, entre el estado de cosas que es causado y el estado de cosas causa.

“principios generales” que pueden efectuar la explicación, es que siempre que se dé  $q$ , entonces un duende de poderes mágicos hará que  $p$  sea el caso (una teoría que no ha sido falsada, por lo demás). Otro ejemplo es la ley anterior en conjunción con otra proposición cualquiera  $s_1$ . Otro más: la ley anterior en conjunción con  $s_1$  y  $s_2$  ( $s_1$  y  $s_2$  son proposiciones cualquiera). Etcétera. El mismo procedimiento permite producir infinitas “explicaciones” para el mismo *explanandum*.

Resulta, por lo tanto, que no existe una única base deductiva a partir de la cual puedan “explicarse” los hechos de que se trata. La tarea consiste en hallar alguna que sea suficientemente verosímil. Habitualmente las teorías relativamente plausibles son unas pocas y la decisión entre ellas se realiza pensando que la realidad debería poseer principios explicativos simples, pensando también que esos principios explicativos deberían tener consecuencias en otros campos de fenómenos aparte del campo que está siendo considerado. Se supone que si la teoría es correcta, entonces debería ser precisa para la predicción de otros fenómenos y se supone que debe estar en coherencia con otros resultados que se estiman bien justificados, pues la realidad conforma una unidad. Nada diferente sucede cuando se trata de la postulación de una naturaleza humana: se trata de hallar la mejor explicación de los hechos que yacen inmediatamente a nuestro conocimiento. Estos hechos tienen que ver con la existencia de entidades que son una clase de animales, pero que parecen trascender lo meramente animal; entes que tienen el don de hablar y de razonar, que aprecian la belleza y que discuten entre sí sobre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto; entidades que viven en sociedad. Una explicación naturalista de estos hechos querrá ver ahí operativas simplemente las masas y las fuerzas que funcionan para la explicación de cualquier otro fenómeno físico. Una explicación más tradicional querrá ver aquí la operación de una naturaleza corpóreo-espiritual, de la que resultan la libertad y la comprensión intelectual<sup>22</sup>.



---

<sup>22</sup> Una primera versión de este trabajo fue presentada en las I Jornadas Internacionales de Derecho Natural sobre Vigencia de la Ley Natural en el siglo XXI organizadas por la Pontificia Universidad Católica de Chile, 18 al 21 de octubre de 2005. Agradezco los comentarios y sugerencias de los participantes de esas Jornadas.

JUAN CARLOS PABLO BALLESTEROS

*Universidad Católica de Santa Fe*  
*Santa Fe — Argentina*

## Acción y sentido en John Dewey

Como se sabe, el pensamiento de John Dewey ha sido revalorizado en los últimos años, siendo su obra objeto de recientes reediciones y de numerosos estudios. Aquí me limitaré a analizar cómo entiende Dewey la conducta inteligente en la relación existente entre medios, fines y consecuencias, en particular con respecto al acto moral.

Una cuestión que es importante aclarar para Dewey es la relación que hay en toda acción humana entre motivos y consecuencias. Existen, sostiene, dos posiciones unilaterales que deben ser superadas. Por un lado, está la de Kant, quien considera que los resultados obtenidos no cuentan para determinar la moralidad de la acción, porque no dependen de la buena voluntad. Por otro lado, está la posición de Bentham, que sostiene que la moral consiste en producir consecuencias que contribuyan al bienestar general y que los motivos no cuentan en absoluto. Dewey sostiene, en consonancia con los otros pragmatistas de su época, que en la acción humana lo que interesa fundamentalmente son las consecuencias previstas y deseadas. Pero si las consecuencias son deseadas, los motivos también cuentan. “La ‘voluntad’ —escribe— en el sentido de unidad de impulso, deseo y pensamiento que prevé y planea, es básica en moral, debido precisamente a que por su propia naturaleza es el factor más constante y efectivo en el control de las consecuencias”<sup>1</sup>.

Dewey identifica “conocimiento” con “método científico”. Por eso sostiene que la “racionalidad” es una cuestión que se refiere a la relación entre *medios y consecuencias* y no a primeros principios fijos, como premisas definitivas o como contenidos de alguna certidumbre. Por lo tanto, escribe en su *Lógica. Teoría de la investigación*: “desde este punto de vista, la exposición descriptiva de los métodos que conducen progresivamente a creencias ‘establecidas’ o aserciones garantizadas será, también, una exposición racional en el caso que se ‘establezca’ la relación entre esos métodos, como medios, y la asertibilidad como su consecuencia”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>DEWEY, JOHN, *Teoría de la vida moral*, Trad. de Rafael Castillo Dibildox, México: Ed. Herrero Hermanos, 1965, p. 38.

<sup>2</sup>DEWEY, JOHN, *Lógica. Teoría de la investigación*, Trad. de Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 23. Cursivas en el texto.

El texto se apoya en el rechazo de la posibilidad de una correspondencia exacta entre el conocimiento y lo que las cosas son. Esta certidumbre es reemplazada por Dewey por la creencia racional fundamentada, o lo que, en la *Lógica*, denomina "asertibilidad garantizada", ya que, a diferencia de Peirce, el término "creencia" le parece ambiguo. Este resultado provisorio del conocimiento dirige la conducta humana, pues su finalidad es la solución de problemas prácticos.

Precisamente, Dewey entiende por "pragmatismo" la doctrina según la cual la realidad posee un carácter práctico. La realidad carece de una entidad subsistente y solamente es para nosotros la suma de condiciones en las que se desarrolla la acción. En *La influencia del darwinismo en la filosofía*, de 1909, Dewey sostiene que la publicación de *El origen de las especies* alteró las filosofías que descansaban en el supuesto de la superioridad de lo que es fijo y final y de que el cambio y el origen son signos de lo defectuoso y de lo no real<sup>3</sup>. La lógica correlativa a estas filosofías es la que considera que el conocimiento propiamente dicho "consiste en captar un fin permanente que se realiza a sí mismo mediante cambios, manteniendo así a éstos dentro de los límites de la verdad inmutable"<sup>4</sup>, cuyo único fin y su solo bien es la inteligencia contemplativa pura<sup>5</sup>. Una lógica de este tipo obligaba a la filosofía a demostrar que la vida debía tener determinadas cualidades y valores en razón de alguna causa remota y de alguna meta final<sup>6</sup>. La tarea de la inteligencia no es el descubrimiento de la existencia de una realidad previamente constituida a la que deba adecuarse, porque no hay un orden de esencias fijas e intemporales dadas de una vez y para siempre<sup>7</sup>.

Dewey se opone a esta concepción afirmando que, desde el punto de vista lógico, la verdad absoluta es un ideal que no se puede realizar en la medida en que otras observaciones y experiencias sean posibles. Los conceptos tienen un carácter instrumental porque son los medios que permiten reorganizar el medio circundante. Si tienen éxito en esta tarea, son verdaderos. Dewey es muy enfático al sostener que quienes se oponen a esta concepción instrumentalista de la verdad son quienes conservan la herencia de la concepción filosófica clásica que sostiene la existencia de una Realidad Suprema como verdadero Ser, distinta de una realidad inferior e imperfecta<sup>8</sup>. El con-

<sup>3</sup> Cf. DEWEY JOHN, "La influencia del darwinismo en la filosofía", en JOHN DEWEY: *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*, Trad. de Angel Manuel Faerna, Madrid: Ed. Biblioteca nueva. 2000, p. 49.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>5</sup> *Ibidem*. loc. cit.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>7</sup> Cf. MOUGÁN RIVERO, JUAN CARLOS, *Acción y racionalidad. Actualidad de la obra de John Dewey*, Universidad de Cádiz, 2000, p. XIV. Dewey prefiere hablar de inteligencia y no de razón, porque para él este término se relaciona con lo que los griegos llamaron *voûs* y los escolásticos *intellectus*. En ambos casos había, según su interpretación, una necesaria referencia a un orden intrínseco inmutable de la naturaleza que está más allá del conocimiento empírico. La "inteligencia", por el contrario, la relaciona al "juzgar", es decir, a la selección y disposición de los medios que consideramos adecuados para obtener las consecuencias deseadas. Cf. DEWEY, JOHN, *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, Prólogo y versión española de Eugenio Imaz, México: Fondo de Cultura Económica, 1952, p. 186.

<sup>8</sup> DEWEY, JOHN, *La reconstrucción de la filosofía*, Trad. de Amando Lázaro Ros, Buenos Aires:

cepto pragmático de la verdad, sostiene en *La reconstrucción de la filosofía*, rechaza radicalmente semejante punto de vista. No busca un cuerpo fijo de verdades superiores en que apoyarse; no mira hacia atrás, hacia algo que ya existe, sino hacia delante, hacia las *consecuencias*. La verdad solamente es lo comprobado en un momento de la investigación, que prosigue indefinidamente. Por eso sostiene que el pragmatismo se diferencia del empirismo histórico en que no insiste en el análisis de los fenómenos antecedentes sino en los consecuentes, no en los precedentes a la acción, sino en sus posibilidades<sup>9</sup>. Dewey llamó instrumentalismo a su modo de concebir el pragmatismo, afirmando que tiene por principal cometido considerar cómo funciona el pensamiento en la determinación experimental de consecuencias futuras. Aquí nuevamente está la influencia de Darwin, porque Dewey afirma que tomar el futuro en consideración conduce a la concepción de un universo cuya evolución no está acabada. Pero está también la influencia de Peirce, de quien nuestro autor se reconoce deudor en distintos lugares de su *Lógica*. En efecto, ya en su famoso trabajo de 1878, *Cómo esclarecer nuestras ideas*, Peirce sostiene que “la creencia es sólo un estadio de la acción mental, un efecto sobre nuestra naturaleza debido al pensamiento, y que influirá en el futuro pensar”<sup>10</sup>. También en este punto Dewey se reconoce deudor de William James en su concepción del pragmatismo como un método. Sostiene Dewey que, si para James las ideas son hipótesis de trabajo, “la principal función de la filosofía no es averiguar qué diferencia suponen ciertas descripciones prefabricadas *en caso de ser verdaderas*, sino alcanzar y clarificar su significado en cuanto que programas de conducta para la modificación del mundo existente”<sup>11</sup>. La filosofía no es un conocimiento especializado reservado al ámbito académico, sino algo cuya materia y tarea surgen de las presiones y reacciones que se originan en la comunidad misma en que surge una filosofía determinada, cuya función es tratar de resolver los problemas de los seres humanos en su contexto social y cultural. El instrumentalismo de Dewey, en consecuencia, le da al pensamiento la tarea de reconstruir el presente estado de cosas y no la de contemplarlo.

En 1875 Dewey ingresa a la Universidad de Vermont, donde recibe la influencia del evolucionismo naturalista de Thomas H. Huxley, de quien tomó el concepto biológico de organismo. Filosóficamente se forma en el kantismo y luego en el hegelianismo, del que hará una revisión crítica años más tarde, pero que, no obstante utilizó para concebir la unidad entre espíritu y materia. Toda esta formación intelectual confluye para

Ed. Aguilar, 1955, p. 221. Existe nueva edición de Ed. Planeta-Agostini, mismo traductor, Barcelona, 1993.

<sup>9</sup> DEWEY, JOHN: “La evolución del pragmatismo norteamericano (1925)”, en: *La miseria de la epistemología*, p. 71.

<sup>10</sup> PEIRCE, CHARLES S., *Cómo esclarecer nuestras ideas*, n. 10 *in fine*. Trad. de José Vericat. <http://www.unav.es/gep/HowMakeIdeas.html> (El *gep* es el Grupo de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra, que posee una newsletter y una de las webs más amplias en internet relacionadas con Peirce).

<sup>11</sup> DEWEY, JOHN, “La evolución del pragmatismo norteamericano (1925)”, en: *La miseria de la epistemología*, p. 87.

dar lugar a la noción de “circuito orgánico”, que tiene su origen en el artículo de Dewey de 1896, *El concepto de arco reflejo en psicología*, publicado nuevamente por él mismo como contenido de una obra mayor en 1934, lo que evidencia la continuidad de su validez para el autor. Con la idea de circuito orgánico como explicación de la conducta se manifiesta en Dewey el instrumentalismo naturalista de su pensamiento, en un enfoque muy afín al del naturalismo evolucionista de Darwin, del que procede, por otra parte, el principio de continuidad de la experiencia del filósofo norteamericano, que en obras posteriores complementará esta concepción orgánica con su teoría de la construcción social del conocimiento.

En el artículo de 1896, Dewey critica la idea de la conducta como un arco reflejo y no como un *circuito*, como una continua reconstrucción. El arco reflejo (o conciencia reactiva) tiene tres elementos: el estímulo o la conciencia receptora, la atención que le presta el sujeto y la reacción muscular que le sigue. Ahora bien, para Dewey, este análisis es incompleto porque ignora el estado previo al estímulo. En cualquier circunstancia —sostiene— lo que precede al “estímulo” es un acto completo porque constituye una experiencia diferente según la actividad que esté desarrollando el sujeto<sup>12</sup>. Como se ve, Dewey no rechaza el proceso de estímulo-respuesta (él mismo reconoce que su posición es muy próxima al conductismo de John Watson). Lo considera insuficiente porque solamente podría explicar una conducta aislada, a lo que además habría que agregar, para que ésta pueda ser justificada, que el origen del estímulo tendría que ser alguna presión externa del medio o algún cambio espontáneo del “alma”. Dewey niega que la inteligencia tenga algún sustrato espiritual. Al respecto, María del Coro Molinos Tejada dice que “para explicar la continuidad entre espíritu y materia en el ser humano, Dewey recurre a los principios de adaptación, selección y supervivencia del organismo viviente en su entorno, que son principios del evolucionismo biológico. Estos le permiten a Dewey explicar al hombre como un todo orgánico continuo —sin diferencias entre espíritu y materia— todo continuo que es el resultado evolutivo de la interacción inteligente con el entorno natural y social”<sup>13</sup>. Sobre esta misma cuestión observa Hook en su célebre estudio sobre Dewey que éste desarrolló su concepción naturalista de la mente desde que abandonó el hegelianismo<sup>14</sup>. Según Hook (cuyo materialismo, por otra parte, era muy firme) toda la teoría de Dewey, tanto sobre educación como sobre la moral y la estética, está firmemente enraizada en su concepción de que los procesos psíquicos (cuya existencia no niega) solamente existen por sus consecuencias observables de algo que no es en absoluto psíquico. De este modo, los pen-

<sup>12</sup> DEWEY, JOHN: “El concepto de arco reflejo en psicología (1896)”, en: *La miseria de la epistemología*, p. 103.

<sup>13</sup> MOLINOS TEJADA, MARÍA DEL CORO: *Concepto y práctica del currículo en John Dewey*, Pamplona: EUNSA, 2002, p. 117.

<sup>14</sup> Cf. HOOK, SIDNEY, *John Dewey. Semblanza intelectual*, Trad. de Luis Arenas, Barcelona: Ed. Paidós, 2000, p. 85. Habría que ver cómo se dimensiona el “abandono” que menciona Hook, ya que en algunos aspectos la estructura del pensamiento hegeliano se advierte en obras muy posteriores de Dewey.

samientos no “están en la mente” como si fuesen sustancias inmateriales, ya que el mundo de la materia y el mundo de la mente no son entidades separadas e incommunicables. “Con su énfasis en la continuidad entre naturaleza, cuerpo, sociedad y mente —escribe Hook— Dewey hace dos cosas. Rompe con el dualismo entre lo psíquico y lo físico sin atribuir las propiedades de la mente a la naturaleza, como hacen los mentalistas y pansiquistas, y sin negar la existencia de la conciencia, como hacen los materialistas extremos y los conductistas. En segundo lugar, es capaz de elucidar que la ‘unidad del ser humano’ consiste no en la suma de elementos en última instancia separados, sean éstos sensaciones o reflejos, ideas o secreciones glandulares, sino en una serie de funciones cooperativas, en un trabajo conjunto entre procesos interactivos que constituyen una personalidad”<sup>15</sup>.

Por eso, Dewey sostiene que el concepto de arco reflejo no basta para explicar la conducta, ya que en la distinción entre la sensación como estímulo y el movimiento como respuesta falta explicar el origen y la continuidad: “El estímulo consciente o sensación, y la respuesta consciente o movimiento, tienen una génesis o motivación especial y una especial finalidad o función. La teoría del arco reflejo, al pasar por alto o hacer abstracción de esa génesis y esa función, nos ofrece la parte amputada de un proceso como si fuera el todo. Nos da literalmente un arco en lugar del circuito completo”<sup>16</sup>. Debe agregarse a esto que la visión que Dewey analiza tampoco incluye la actividad del sujeto, que en su concepción, como parte del circuito orgánico, sirve de base para la adquisición de conceptos y principios. En una de sus últimas obras, la *Lógica*, Dewey vuelve a desarrollar su concepción de la acción como una interacción entre el organismo y las condiciones ambientales, pero no como una acción mecánica (eso lo aleja del conductismo) sino como un movimiento hacia un resultado existencial. La interacción orgánica se convierte en investigación precisamente cuando se preven consecuencias existenciales<sup>17</sup>. Del mismo modo una idea es *un plan de acción*, algo que hay que hacer, algo que se espera como resultado de una acción. En consecuencia, una idea es una propiedad de una conducta orgánica, es respuesta a una situación que no tiene una existencia separada del cuerpo. Como observa Hook, tener ideas en la cabeza o en la mente de uno no es más que una metáfora engañosa. Pero además, como las ideas son respuestas prácticas que pueden ser observadas por otros, no cabe aceptar que puedan existir “ideas privadas”<sup>18</sup>. Dewey encontró en la psicología de James la estructura conceptual que necesitaba para superar los dualismos que su generación había recibido a través de Kant: la división entre lo empírico y lo normativo, entre lo analítico y lo sintético. Su temprano interés por la psicología funcional desarrollada por James lo llevó a

<sup>15</sup> HOOK, SIDNEY, *John Dewey. Semblanza intelectual*, Trad. de Luis Arenas, Barcelona: Ed. Paidós, 2000, p. 88.

<sup>16</sup> DEWEY, JOHN, “El concepto de arco reflejo en psicología (1896)”, en: *La miseria de la epistemología*, p. 111.

<sup>17</sup> DEWEY, JOHN, *Lógica*, p. 125.

<sup>18</sup> Hay aquí una estrecha relación entre el pragmatismo de Dewey y las observaciones de Wittgenstein sobre el “lenguaje privado”.

no separar lógica y psicología en las cuestiones epistemológicas. Esto, observa Mougán Rivero, se explicita en el trabajo mencionado de 1896, en el que su autor considera que la separación entre estímulo y respuesta ha originado el dualismo de sensación e idea. En el artículo sobre el arco reflejo, Dewey “está anticipando sus posiciones sobre la relación entre sensaciones y conciencia racional y señala el camino de salida del idealismo mediante una reinterpretación en términos funcionales y orgánicos del proceso de conocimiento. Dicho camino de salida pasaba por ofrecer una conceptualización diferente de la conciencia que, sin caer en los postulados de la psicología instrospeccionista, se mantuviera también lejos de las interpretaciones fisiologistas y conductistas”<sup>19</sup>.

Louis Menand, en *El club de los metafísicos*, sostiene que el artículo *El concepto de arco reflejo en psicología* constituye una de las principales claves para comprender el pensamiento de Dewey. El lenguaje del artículo de Dewey es secular y darwiniano —precisa este autor— ya que disuelve los estados mentales en la actividad biológica unificada de adaptarse al ambiente. Menand explica que este ataque a la tendencia del científico a tratar los términos de la investigación como si fueran cosas reales deriva de William James, cuyo pensamiento en este punto proviene de Charles Peirce. “Pero la idea de la anterioridad del acto completo a cualquiera de sus aspectos no se halla ni en James ni en Peirce, ni siquiera en Baldwin ni en los otros funcionalistas. Tiene una fuente muy diferente: es un eco de la descripción que hizo Hegel de la realización de la idea en la historia, ‘el círculo que presupone su fin como su propósito, y tiene su fin como su comienzo, [tornándose] concreto y real sólo mediante la realización, y por el fin que implica’. Lo único que falta es el absoluto. El ‘círculo orgánico’ es Hegel biologizado”<sup>20</sup>.

Ahora bien, ¿cómo explica Dewey entonces la acción humana y su sentido? Para este filósofo, pensamiento y acción son interdependientes. Todo pensamiento comienza con un problema a resolver, donde el pensamiento mismo es la respuesta. El pensar siempre está contextualizado, y lo que se designa como creencia, duda, idea, etc., no es sino una conducta en la que el organismo y el medio actúan conjuntamente o en interacción<sup>21</sup>. La inteligencia, por otra parte, solamente es una cualidad que acompaña a determinados tipos de interacción, en los cuales el pensamiento es la herramienta con que cuenta el organismo racional para resolver las situaciones problemáticas. Pero, para poder hacerlo, es necesario que las experiencias previas sean de tal naturaleza que permitan resolver situaciones nuevas. De allí la importancia que Dewey asigna al hábito para la eficacia de la acción. Un hábito, escribe en *Democracia y educación*, “es una forma de destreza ejecutiva, de eficacia en la acción. Un hábito significa una habilidad para utilizar las condiciones naturales como medios

<sup>19</sup> MOUGÁN RIVERO, JUAN CARLOS, *Acción y racionalidad*, p. 68.

<sup>20</sup> MENDAND, LOUIS, *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en los Estados Unidos*, trad. de Antonio Bonnano, Buenos Aires: Ed. Destino, 2003, p. 335.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 48.



para fines. Es un control activo sobre el ambiente mediante el control sobre los órganos de la acción<sup>22</sup>. Nuestras ideas dependen de la experiencia, lo mismo que nuestras sensaciones. Y ambas, experiencias y sensaciones, son resultado originalmente de los instintos, pero inmediatamente de los hábitos. Así, las ideas dependen de los hábitos y los pensamientos y propósitos conscientes dependen de las acciones<sup>23</sup>.

Dewey considera que la razón totalmente libre de la influencia de los hábitos es una ficción. Los hábitos son secundarios y adquiridos, no innatos. Están formalmente precedidos por los instintos y los impulsos, pero para Dewey "en la conducta lo adquirido es lo primitivo"<sup>24</sup>. Los instintos y los impulsos, aunque preceden en el tiempo nunca son primarios de hecho, son secundarios y dependientes, porque el ser humano comienza su vida con la ayuda de los adultos, que tienen sus hábitos ya formados. Esto no significa que la función del hábito, para Dewey, sea reiterar las conductas ya establecidas, porque reiterar las conductas o adaptarse a nuevas circunstancias depende de la clase de hábito que intervenga. Precisamente para él la acción inteligente, con previsión de resultados, tiene como resultado la reestructuración de los hábitos adquiridos. La inteligencia, para Dewey, es el proceso de rehacer lo antiguo uniéndolo a lo nuevo. "Es la transformación de la experiencia pasada en conocimiento y la proyección de ese conocimiento en ideas y propósitos que anticipan qué puede suceder en un futuro y cómo hacer realidad nuestros deseos"<sup>25</sup>. La labor de la inteligencia ante cualquier problema es establecer una conexión operativa entre los hábitos. No es algo que el individuo posee de antemano, de una vez y para siempre. Es un haber social cuya función es pública y cuyo origen se concreta en la cooperación interpersonal<sup>26</sup>. Al destacar la importancia del hábito en la explicación de la acción humana Dewey está señalando el origen social de la misma. No en vano el subtítulo que pone a su obra *Naturaleza humana y conducta*, en la que se refiere extensamente a los hábitos: *Introducción a la psicología social*. La influencia del medio social en la conformación de la conducta de los seres humanos es una constante en toda su obra, particularmente en los trabajos sobre educación y sociedad. El ser humano es moldeado por los hábitos, pero su capacidad crítica le permite reconstruirlos para la transformación de la sociedad. Esto lo expresa con mucha fuerza en su libro *Democracia y educación*, publicado en 1916.

Todo esto implica que nuestra racionalidad está ligada a los contenidos que recibe de la vida en sociedad. Incluso el comienzo del obrar humano está determinado por hábitos no reflexivos, que deben ser reestructurados

<sup>22</sup> DEWEY, JOHN, *Democracia y educación. Una introducción a la filosofía de la educación*, Trad. de Lorenzo Luzuriaga, Segunda edición, Madrid: Ed. Morata, 1997, p. 50.

<sup>23</sup> Cf. DEWEY, JOHN, *Naturaleza humana y conducta. Introducción a la psicología social*, Trad. de Rafael Castillo Dibildox, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 40.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>25</sup> DEWEY, JOHN, *Liberalismo y acción social y otros ensayos*, Trad. de J. Miguel Esteban Cloquell, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996, p. 89.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 101.

para dar sentido a la acción mediante la racionalidad reflexiva que procura resultados, obteniendo significación por su contacto con la realidad existencial presente. Dewey escribe al respecto que “para poder atribuir un significado a los conceptos, uno debe ser capaz de aplicarlos a lo existente. Ahora bien, es por medio de la acción como se hace posible esa aplicación. Y la modificación de lo existente que resulta de ella constituye el verdadero significado de los conceptos”<sup>27</sup>. Y agrega inmediatamente algo de particular importancia: “Por consiguiente, el pragmatismo está lejos de ser esa glorificación de la acción por la acción que se tiene por característica distintiva de la vida norteamericana”<sup>28</sup>. Esto es así porque Dewey defiende decididamente el carácter teleológico (empleando incluso ese término)<sup>29</sup> de la acción humana. Obramos para algo, aunque para él, ese fin sea al mismo tiempo medio del proceso de la acción y nunca exterior a ella. Esto es particularmente propio del pensamiento reflexivo, como escribe en la *Lógica*: “La reflexión no implica tan sólo una secuencia de ideas, sino una consecuencia, esto es, una ordenación consecucional en la que cada una de ellas determina a la siguiente como resultado, mientras que cada resultado, a su vez, apunta y remite a las que le precedieron”<sup>30</sup>. Como ya dije, para Dewey, acción y pensamiento se inician por un interrogante al que hay que responder, pero ello impone una finalidad y conduce la corriente de ideas por un canal definido. Esto está claramente expresado en su obra *Cómo pensamos*: “La naturaleza del problema determina la finalidad del pensamiento, y la finalidad controla el proceso de pensar”<sup>31</sup>.

Cuando los fines se apartan de los medios con los que se alcanzan consecuencias, como si fueran ideales externos a la indagación, se convierten en fines concretos, en fines en sí. Dewey lo plantea de esta manera: “Cuando los fines se consideran literalmente como fines de la acción y no como estímulos orientadores de la elección presente, quedan congelados y aislados”<sup>32</sup>. Por el contrario, en la continuidad de la indagación, las conclusiones alcanzadas se convierten en medios para realizar investigaciones posteriores. Precisamente, cuando no se tiene en cuenta el hecho de que se trata de medios y de que su valor está dado por su eficacia como medios operantes, se transforman en objetos de conocimiento inmediato<sup>33</sup>. Para Dewey, los fines originalmente son metas u objetivos que surgen como consecuencias naturales, no racionalizadas, cuando estas consecuencias agradan (de ahí la crítica de Russell, quien consideró estos fines de Dewey

<sup>27</sup> DEWEY, JOHN, “La evolución del pragmatismo norteamericano (1925)”. en: *La miseria de la epistemología*, p. 64.

<sup>28</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>29</sup> Como por ejemplo en “El concepto de arco reflejo en psicología (1896)”, en: *La miseria de la epistemología*, p. 107.

<sup>30</sup> DEWEY, JOHN, *Lógica*, p. 22. Cursiva en el texto.

<sup>31</sup> DEWEY, JOHN, *Cómo pensamos. Nueva exposición de la relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo*, Trad. de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Paidós, 1998, p. 30. Cursivas en el texto.

<sup>32</sup> DEWEY, JOHN, *Naturaleza humana y conducta*, p. 210.

<sup>33</sup> Cf. DEWEY, JOHN, *Lógica*, p. 161.

como deseos personales, crítica que éste rechaza porque considera que lo que cabe considerar es qué acontecimientos son relevantes para las acciones futuras y cuáles no). Estas consecuencias agradables constituyen el sentido y valor de una actividad cuando son objeto de deliberación<sup>34</sup>. Así, “los fines son consecuencias previstas que surgen en el curso de la actividad y se emplean para darle un mayor sentido y dirigir su curso posterior. No son fines *de* la acción; siendo fines *de* la *deliberación* son ejes orientadores *en* acción”<sup>35</sup>. Los hombres, sostiene Dewey, comienzan realizando actividades instintivas o naturales reiterando aquellos resultados que resultan de su agrado. Este es el origen de las metas de acción o fines de la actividad presente. En ese sentido una meta es un medio en la acción presente, pero ésta no es un medio para alcanzar un fin remoto.

Se ha criticado mucho, y muchas veces mal, la postura de Dewey sobre los fines de la acción humana, por lo que conviene analizar un poco más esta cuestión. Dewey no niega que la acción humana se realice de acuerdo a fines. Por el contrario, lo afirma. Sostiene que un fin, cuando se trata de una acción humana, implica siempre una actividad ordenada, en la cual el fin significa previsión anticipada de la terminación posible<sup>36</sup>. Dewey rechaza que el fin exista fuera de la acción, pero si es previsión anticipada en cierto sentido tiene que precederla. Por eso actuar por un fin equivale a actuar inteligentemente como una consecuencia de las condiciones existentes. Debe basarse en una consideración de lo que está ocurriendo, en los recursos y dificultades de la situación. Las teorías sobre el fin más adecuado de nuestras actividades, afirma Dewey, “violan con frecuencia este principio. Suponen fines que se hallan *fuera* de nuestras actividades, fines extraños a la estructura concreta de la situación, fines que proceden de alguna fuente exterior. Entonces el problema consiste en hacer que nuestras actividades se dirijan a la realización de estos fines externamente ofrecidos. Son así éstos algo para lo cual *debemos* actuar. En todo caso, tales ‘fines’ limitan la inteligencia; no son expresión del espíritu en la previsión, la observación y la elección de las mejores alternativas posibles. Limitan la inteligencia porque, dándose ya preparados, tienen que ser impuestos por alguna autoridad externa a la inteligencia, no dejando a ésta nada más que una elección mecánica de los medios”<sup>37</sup>. Entiende el autor que la idea externa del fin lleva a una separación de los medios respecto del fin, mientras que un fin que se desarrolla dentro de una actividad como plan para su dirección es siempre a la vez fin y medio. Todo medio es un fin temporal hasta que lo hayamos alcanzado y todo fin a su vez llega a ser un medio para alcanzar otros fines. “Lo llamamos fin cuando señala la dirección futura de la actividad a que estamos dedicados; medio, cuando indica la dirección presente”<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Cf. DEWEY, JOHN, *Naturaleza humana y conducta*, p. 208.

<sup>35</sup> Loc. cit., cursivas en el texto.

<sup>36</sup> DEWEY, JOHN, *Democracia y educación*, p. 93.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 97.

Para Dewey toda indagación comienza con una duda, y termina estableciendo las condiciones que la superan. Este estado de superación de la duda puede ser denominado creencia y conocimiento, términos que para él adolecen de ambigüedad, por lo que prefiere sustituirlos por el de "asertibilidad garantizada". Esta expresión designa más bien una posibilidad que una realidad y eso implica el reconocimiento de que todas las investigaciones especiales forman parte de una empresa constantemente renovada<sup>39</sup>. Aquí Dewey cita un texto de Peirce en el que éste observa que "Debemos construir nuestras teorías de suerte que provean para tales descubrimientos ulteriores", señalando a continuación: "Los lectores familiarizados con los escritos lógicos de Peirce se darán cuenta de lo mucho que le debo en la posición general adoptada en este libro", refiriéndose con esto último a la *Lógica*<sup>40</sup>.

Ahora bien, con relación a la expresión "asertibilidad garantizada" Dewey señala que la resolución de una situación constituye el fin, en el sentido en el que "fin" significa fin-a-la-vista. Este concepto de fin-a-la-vista o fin-en-perspectiva (*end-in-view*) se refiere al objetivo que da sentido internamente a los distintos pasos de la investigación y que por eso son los medios considerados desde el punto de vista de la investigación concluida, mientras que los medios propiamente dichos son fines existencialmente aun no realizados. Por eso, como observa Putnam, estos fines-en-perspectiva de Dewey no son términos últimos, ya que una vez que se han conseguido, pasan a convertirse "en la situación en que vivimos y en la cual surgirán nuevos problemas"<sup>41</sup>. Dewey, en la *Lógica*, observa que un "fin a la vista" es una anticipación de una consecuencia existencial, y que, salvo que sea una quimera, adopta la forma de una acción a realizar. En *Teoría de la vida moral*, también recurre a esta expresión. Señala allí que cuando los hábitos fracasan en dar continuidad a la actividad humana lo único que puede concatenar la sucesión de diversos actos es un propósito común existente en actos separados. Este propósito común (común a los diferentes actos) es un fin-en-perspectiva, que da unidad y continuidad a la actividad, ya sea para obtener una educación, conducir una campaña militar o construir una casa. Cuando más incluya el objetivo en cuestión, más amplia será la unificación que se logre. Si los hombres están realmente interesados en su comportamiento, deben preguntarse a qué usos destinarán los resultados de sus acciones. "*El desarrollo de objetivos extensos y perdurables es condición necesaria para la aplicación de la reflexión a la conducta; son en verdad dos nombres que se dan al mismo hecho*. No puede haber cosa tal como moralidad reflexiva cuando no hay interés por los fines a que se encamina la acción"<sup>42</sup>. En el ser humano, por tener una experiencia madura a la cual recurrir, los obstáculos que encuentre en el desarrollo de su actividad le harán tomar conciencia de qué es lo que quiere;

<sup>39</sup> Cf. DEWEY, JOHN, *Lógica*, p. 22.

<sup>40</sup> Loc. cit., nota 1.

<sup>41</sup> PUTNAM, HILARY, *La herencia del pragmatismo*, trad. de Manuel Liz y Margarita Vázquez, Barcelona: Ed. Paidós, 1997, p. 219.

<sup>42</sup> DEWEY, JOHN, *Teoría de la vida moral*, p. 51. Cursivas en el texto.

el resultado será previsto como un fin-en-perspectiva, como algo que se desea y por lo cual se lucha. El comportamiento tiene fines en el sentido de resultados que *ponen un fin* a esa actividad en particular, en tanto que un *fin-en-perspectiva* surge cuando se prevé una consecuencia particular y, una vez prevista, se le adopta conscientemente por deseo y se convierte deliberadamente en propósito directivo de la acción<sup>43</sup>. Un fin-en-perspectiva difiere entonces de la mera anticipación o previsión de un resultado, por una parte, y de la fuerza propulsora del mero hábito o apetito, por la otra, ya que implica una necesidad, un deseo vehemente y un afán impulsor; y además implica un factor intelectual, la idea de un objeto que da significado y dirección al anhelo.

Hasta aquí he proporcionado algunos elementos para comprender la relación que establece Dewey entre la acción humana y sus consecuencias. Queda por ver cómo considera los juicios morales y si sus argumentos son convincentes dentro de su propio sistema de justificación. En *La lógica de los juicios prácticos*, obra escrita en 1916, Dewey argumenta que todos los juicios morales son objetivos. Considera que esto es así porque entiende que estos juicios pertenecen a una clase más general, la de los "juicios prácticos". Y para él todos los juicios prácticos son objetivos. Estos juicios, afirma Dewey, no difieren en nada ni en su "origen" ni en su "fuente" de otros juicios más comunes sobre temas empíricos<sup>44</sup>. En *La busca de la certeza*, Dewey sostiene que no se debe limitar el estudio de la acción a los actos egoístas, a los actos prudentes ni, en general, a lo que se estima como expeditivo o como cosa de utilidad. Tanto el mantenimiento y la difusión de los valores intelectuales, de las creencias morales, de lo estéticamente admirable, como el mantenimiento del orden y el decoro en las relaciones humanas, dependen de lo que los hombres hacen<sup>45</sup>. Esto es congruente con una tesis central del pragmatismo, que es sostener el carácter práctico de todos los juicios. Y este carácter práctico es el que le permite a Dewey sostener la continuidad entre la ciencia natural y la moral, ya que comparten la misma estructura de la acción inteligente, que permite rechazar la existencia del mundo moral o de los valores como algo diferente al mundo de las realidades naturales. En *Teoría de la vida moral*, plantea esto mismo en los siguientes términos: "Sería difícil encontrar una pregunta más importante para el verdadero comportamiento que ésta: ¿Está la región moral aislada del resto de la actividad humana? ¿Tiene solamente valor moral una clase especial de objetivos y relaciones humanas? Esta conclusión es resultado necesario de la idea de que nuestra conciencia y conocimiento moral es único en su clase. Pero si la conciencia moral no es algo aparte, no puede trazarse una línea firme y precisa que divida un reino moral de otro no moral dentro de ella misma"<sup>46</sup>. Desde su punto de

<sup>43</sup> DEWEY, JOHN, *Teoría de la vida moral*.

<sup>44</sup> Cf. McCARTY, CHRISTINE, "Dewey's Ethics: Philosophy or Science?", *Educational Theory*, Vol. 49, N° 3, 1999, p. 343.

<sup>45</sup> DEWEY, JOHN, *La busca de la certeza*, p. 27.

<sup>46</sup> DEWEY, JOHN, *Teoría de la vida moral*, p. 147.

vista, el conocimiento "moral" es simplemente el conocimiento que es útil en cierta clase de problemas, en este caso, problemas morales. El conocimiento moral no es entonces el conocimiento perteneciente a algún reino aislado de verdades trascendentales; tampoco está de alguna manera aislado de nuestros otros conocimientos, ni es diferente a ellos. Por cierto, comenta McCarty, nosotros tenemos, en *todo* conocimiento, un conocimiento que es, potencialmente, "conocimiento moral". Cualquier conocimiento, cualquiera que sea, puede llegar a tener un significado moral, toda vez que se "descubre que tiene una relación con el bien común"<sup>47</sup>. Esto es interesante porque supone el rechazo de la concepción humeana y analítica de que hay un universo de proposiciones descriptivas puras absolutamente separado de otro universo en estado puro de proposiciones normativas. Observa Miguel Catalán que, a diferencia de quienes aceptan la prohibición de formular enunciados valorativos partiendo de enunciados empíricos, Dewey consideró que el abismo entre ser y deber ser implícito en la falacia naturalista no era una muestra de honradez intelectual concebido por una mente analítica y disciplinada con el fin de 'poner las cosas en su sitio', sino la expresión de una dicotomía más, inmersa en la trama general de los dualismos en que se encuentra atrapada la tradición filosófica occidental<sup>48</sup>. De manera que para Dewey, el conocimiento humano constituye un cuerpo común, que está creciendo continuamente a medida que las redes de relaciones más íntimamente interconectadas son descubiertas a través de la investigación científica. Y mucho de este conocimiento, si no todo, tiene significado moral. De ahí que no haya un abismo que separe el conocimiento no moral del que es *verdaderamente* moral. De modo que si tenemos un conocimiento de cualquier tipo y ese conocimiento tiene alguna relevancia para los problemas humanos, ese conocimiento también es un conocimiento moral. El problema es entonces reconocer la naturaleza natural y común del conocimiento moral, descubrir cómo, por qué medios y bajo qué condiciones se lo obtiene y, luego, cómo acrecentarlo, enriquecerlo y extenderlo. Otro problema de no menor importancia es considerar si Dewey logra justificar su validez.

Para Dewey, un juicio de que algo es un "valor" es simplemente un caso especial de juicio práctico, compartiendo la objetividad característica de todo juicio práctico. Los valores son simplemente objetos que se considera que poseen una cierta *fuerza* dentro de una situación dada, que se desarrolla temporalmente hacia un resultado determinado. Esos objetos llamados valores son objetivos; no dependen de nuestro criterio axiológico. "Nosotros no participamos en 'hacer que una cosa sea buena' *tomando la decisión* de que es buena, *eligiéndola* como un valor. Más bien, la 'bondad' o el 'valor' es un hecho objetivo que debe descubrirse mediante la investigación. Debemos hacer un juicio empírico con respecto a qué son esos

<sup>47</sup> Cf. MCCARTY, CHRISTINE, "Dewey's Ethics: Philosophy or Science?", p. 345.

<sup>48</sup> Cf. CATALÁN, MIGUEL, *Pensamiento y acción. La teoría de la investigación moral de John Dewey*, Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1994, p. 17.

hechos-valores. Sobre esa base, nosotros formulamos un juicio práctico. Entonces, del modo más corriente, actuando sobre ese juicio práctico, nosotros participamos en determinar la *situación futura*<sup>49</sup>. Para Dewey, el problema de los valores se relaciona directamente con el problema de la acción inteligente. Si la validez de las creencias y juicios acerca de los valores depende de las consecuencias de la acción emprendida a favor de ellos, escribe en *La busca de la certeza*, si se abandona la supuesta asociación de los valores con un conocimiento capaz de ser demostrado con independencia de la acción, entonces, el problema de la relación intrínseca entre ciencia y valor resulta totalmente artificial. Los valores son objeto del método científico como cualquier otro objeto de conocimiento. Pero el conocimiento que proporciona la ciencia moderna no es un conocimiento fijo y absoluto. Lo aceptamos como verdadero hasta que un conocimiento futuro más adecuado lo sustituye. Esto nos lleva a concebir, según el instrumentalismo de Dewey, que fines y valores son móviles y provisionales<sup>50</sup>, tal como lo es la existencia misma.

Ahora bien, en este contexto, ¿qué podemos concluir con respecto a la "objetividad" de los juicios de valor? Como se ha dicho, Dewey considera los juicios de valor tan objetivos como lo son los demás juicios científicos. Los juicios de valor son "objetivos" por la misma razón que otros juicios son aceptados como válidos: porque, son verificables por el método hipotético-inductivo. El estatuto objetivo de los juicios de valor es crítico, porque sin tal objetividad, ninguna guía inteligente de la conducta humana es posible. Y el "criterio de verdad" de esa objetividad no es otra cosa para Dewey que el principio básico del pragmatismo: la prueba de las ideas, del pensar en general, se halla en las consecuencias de los actos a que conducen las ideas, es decir, en los nuevos ordenamientos de cosas que se producen. Según esto, debe sustituirse la busca de la certeza, que solamente sería posible en un mundo fijo e inmutable, por la busca de la seguridad por medio del control activo del curso cambiante de los fenómenos. Aquí lo más importante es la "inteligencia operante", expresión que en Dewey equivale a "método". "Los moralistas, en general, trazan una línea fronteriza entre el campo de las ciencias de la naturaleza y la conducta que se considera moral. Pero una moral que establezca sus juicios de valor a base de las consecuencias, ha de depender íntimamente de las conclusiones de la ciencia. Porque el conocimiento de las relaciones entre los cambios que nos permite conectar las cosas como antecedentes y consecuencias es, precisamente, ciencia"<sup>51</sup>.

Con referencia a esto, Miguel Catalán sostiene que Dewey es consciente de que el método experimental de las ciencias físicas contiene en la repetitividad del experimento un elemento metodológico imprescindible; y la repetitividad es algo que no es aplicable a la esfera ética sino en un grado

<sup>49</sup> Cf. MCCARTY, CHRISTINE, "Dewey's Ethics: Philosophy or Science?", p. 344.

<sup>50</sup> Cf. CATALÁN, MIGUEL, *Pensamiento y acción*, p. 83.

<sup>51</sup> DEWEY, JOHN, *La busca de la certeza*, p. 239.

muy bajo. En su intento de aplicar el método de las ciencias físicas a las ciencias morales, Dewey se ve obligado a silenciar este aspecto defectivo de su teoría, que parece no considerar suficientemente los aspectos individual y existencial de la ética<sup>52</sup>. Además, debe observarse que si la acción se justifica por las consecuencias previstas, debe haber algún criterio para establecer qué consecuencias son "buenas" o convenientes. De lo contrario, todo quedaría supeditado al parecer del sujeto actuante. Debe observarse que ni Dewey ni el pragmatismo originario en general son relativistas. Un hombre tan confiado en el método científico no puede sino buscar la objetividad del conocimiento. Sin embargo, cabe preguntarse si Dewey tuvo éxito en alcanzar ese carácter objetivo, al menos en el caso de los juicios morales. Su estrategia consistió fundamentalmente en apelar a la experiencia acumulada por la comunidad y al consenso logrado en su interior sobre cómo deben ser calificadas esas acciones en virtud de sus consecuencias. Pero el problema es que, en las sociedades modernas, si bien hay algunas normas comunes, suele haber opiniones encontradas sobre qué normas y qué procedimientos son los que corresponden en cuestiones morales. Dewey confiaba que, aplicando el rigor del método científico al análisis de las acciones, todos los hombres llegarían a las mismas conclusiones en asuntos morales. Pero, en la práctica, dio paso a un relativismo que él no había deseado.

William James, en su conocida obra *Pragmatismo. Un nombre nuevo para viejos modos de pensar*, sostiene que el pragmatismo suaviza todas las teorías filosóficas, haciéndolas más flexibles y manejables. Coincide en algunas cosas con el nominalismo, en otras con el utilitarismo y también con el positivismo. Pero no se reduce a ninguna de estas posiciones. Es más: "el pragmatismo, aunque dedicado a los hechos, carece de una base tan materialista como el empirismo común. Además, nada tiene que objetar a la realización de las abstracciones, en tanto nos desenvolvamos con su ayuda entre hechos particulares y nos conduzcan a alguna parte. Interesado exclusivamente en aquellas conclusiones en que laboran conjuntamente nuestros espíritus y nuestras experiencias, no tiene prejuicios *a priori* contra la teología. Si las ideas teológicas prueban poseer valor para la vida, serán verdaderas para el pragmatismo en la medida que lo consigan. Su verdad dependerá enteramente de sus relaciones con las otras verdades que también han de ser conocidas"<sup>53</sup>. Con el instrumentalismo de Dewey, ocurre algo parecido. Su pensamiento tiene una complejidad que impide ser "etiquetado". Por el contrario, su pensamiento contiene afirmaciones que desafían a darles respuesta en sede racional. Es fecundo en su propuesta de superar la prohibición kantiana, humeana y positivista del paso de lo descriptivo a lo normativo, ya que existen proposiciones descriptivas que utilizan "conceptos funcionales" (MacIntyre) o "realidades teleológicamente orientadas"

<sup>52</sup> Cf. CATALÁN, MIGUEL, *Pensamiento y acción*, pp. 99 y 100.

<sup>53</sup> JAMES, WILLIAM, *Pragmatismo. Un nombre nuevo para viejos modos de pensar*, Traducción de Luis Rodríguez Aranda, Madrid: Ed. Sarpe, 1984, pp. 77-78. Cursivas en el texto.



(Enrico Berti), y de la excluyente separación del conocimiento teórico del conocimiento práctico. Y, a pesar de las diferencias metafísicas profundas que separan al pragmatismo del realismo clásico, hay interesantes coincidencias<sup>54</sup> que han sido pasadas por alto por la investigación filosófica descalificatoria de lo que no pertenece a su propia tradición. Es verdad que, para que haya auténtico diálogo, debe haber algún acuerdo sobre cuestiones fundamentales, y es muy posible que entre pragmatismo y tomismo no los haya. También es verdad que incorporar tesis pertenecientes a posturas rivales puede equivaler a incorporar cuerpos extraños a nuestra propia posición. Pero examinar respetuosamente el pensamiento rival puede sugerir modificaciones o incorporaciones fecundas en el propio.



---

<sup>54</sup> La consideración de fines que se transforman en medios para otros fines está en Tomás de Aquino (*ST*, 1-2, q. 13 a. 3). Para Tomás el fin que no se convierte en medio para otros fines es el fin último, cuya existencia Dewey rechaza.



JUAN FRANCISCO FRANCK

*Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires*

## El problema del innatismo en Antonio Rosmini (parte I)

### Introducción

La filosofía de Antonio Rosmini (1797-1855) surge en un contexto hasta cierto punto privilegiado, ya que tiene lugar hacia el final de la llamada “filosofía moderna”, de la cual es quizás el último capítulo antes de la comúnmente estudiada como “filosofía contemporánea”. Si con esta última denominación entendemos la filosofía que de una u otra manera intenta afirmarse luego del idealismo hegeliano, en general asumiendo su disolución, y junto con ella tal vez también la necesidad de abandonar un discurso racional de grandes pretensiones, entonces a Rosmini le cabe un lugar peculiar. En efecto, critica duramente a Hegel, pero propone también un sistema de igual o mayor alcance que el del filósofo de Stuttgart, y que denomina sistema de la “identidad dialéctica”, no absoluta<sup>1</sup>. El valor irrenunciable de la existencia individual, remarcado de maneras tan diversas por Schopenhauer y por Kierkegaard, encuentra en Rosmini no sólo un defensor o un aliado, sino incluso un importantísimo teórico, tanto que si es posible hablar de él como de uno de los más grandes filósofos del sistema, esa denominación sería incompleta y hasta falsa si no se agregara que es también uno de los primeros y más importantes filósofos personalistas. Sólo la lectura directa de sus obras es capaz de reflejar cómo ambas lecturas se complementan.

En su metafísica Rosmini se pone en continuidad con la clásica pero se ve obligado a ir más allá, a fin de superar en sentido estricto los planteos del idealismo alemán, sin ignorarlos<sup>2</sup>. A nivel gnoseológico, quien tome la *Crítica* kantiana por la última palabra en cuanto a bases epistemológicas, se sorprenderá al ver en el *Nuovo saggio sull'origine delle idee* una obra que le contesta al mismo nivel y no siente la necesidad de rendirse a los planteos del adversario ni de retomar “a-críticamente” la filosofía del conocimiento anterior, sea de tipo aristotélico o de inspiración platónico-agusti-

---

<sup>1</sup> Ver P. P. OTTONELLO, *L'essere iniziale nell'ontologia di Rosmini* (Milán, 1967).

<sup>2</sup> La obra principal en la que esto ocurre es la *Teosofía*, ed. crítica de P. P. OTTONELLO y M. A. RASCHINI, vols. 12-17 de las *Opere* (Roma, 1998-2002). Ver también el *Saggio storico critico sulle categorie*, ed. crítica de P. P. OTTONELLO, vol. 19 de las *Opere* (Roma, 1997).

niense<sup>3</sup>. En estos como en otros campos Rosmini desafía las clasificaciones habituales y exige repensar algunos temas. Por otra parte, su pensamiento tiene un carácter enciclopédico y busca integrar las ciencias naturales y experimentales con la filosofía y la ciencia sagrada, sin sincretismos ni conclusiones apresuradas, pero tendiendo sí a una imagen armónica del mundo y del hombre<sup>4</sup>. La tan mentada interdisciplinariedad encontraría en él tanto un precedente como un ejemplo de gran envergadura.

En este trabajo buscaré exponer la posición de Rosmini sobre la cuestión de las ideas innatas, un problema típicamente moderno, en general considerado ya insoluble, ya una mera curiosidad. Mi intención es mostrar que la solución rosminiana hace justicia a una larguísima tradición y a la vez propone una solución simple, no propuesta por ningún filósofo anterior. Estas páginas representan entonces una contribución al estudio de un problema que ha ocupado la mente de muchos filósofos durante muchos y diferentes siglos, algo nada desdeñable.

El trabajo se divide en tres partes. En la primera analizo la posición de Rosmini antes de lograr la madurez definitiva. La segunda consiste en una presentación sintética de esta última, principalmente basada en el *Nuovo saggio*, su obra gnoseológica fundamental. En la tercera parte confronto esta teoría con las posiciones de Descartes, Locke, Leibniz y Kant. Mi objetivo es ubicar más explícitamente la teoría rosminiana en el contexto en que se formó, no tanto porque Rosmini no lo hubiera ya hecho, sino porque la mayoría de los estudios recientes directamente no la consideran. Por esa razón me pareció importante que en la literatura contemporánea sobre el tema estuviera también presente la posición del filósofo italiano.

### I. El innatismo antes del *Nuovo saggio*

La posición de Rosmini con respecto al innatismo no fue siempre la misma. Fue su preocupación constante encontrar una vía media entre las teorías que reducen todo el conocimiento humano a las sensaciones y aquéllas que admiten formas innatas en la mente. Sin embargo, la relectura de los primeros escritos a la luz de su gnoseología definitiva, puede dar lugar a una imagen ambivalente. Por una parte, si se atiende a los motivos de fondo, se advierte la continuidad de un pensamiento en formación y que alcanzará su madurez luego de años de meditación. Por otra, si se adopta una actitud rigurosa con el vocabulario y las expresiones entonces empleados por Rosmini, parecerá que nuestro autor cambió totalmente de parecer. Tanto una como otra posición son justificadas, pero en mi opinión hay que subordinar el segundo aspecto al primero. De lo contrario, se creará erróneamente que en Rosmini tuvo lugar el paso de un sensismo radical a una filosofía de la intencionalidad, o bien una especie de conversión al innatismo. Es más correcto decir que los mismos motivos por los

<sup>3</sup> Ver A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, vols. 3-5 de las *Opere*, ed. cit. (Roma, 2003-2005).

<sup>4</sup> Ver P. P. OTTONELLO (ed.), *Rosmini e l'Enciclopedia delle scienze* (Florenca, 1998).

que lo rechazó en un primer momento, una vez mejor analizados la naturaleza y el origen de nuestras ideas, lo condujeron a aceptar la presencia de un elemento nocional innato en el intelecto humano de naturaleza diferente a la de éste. Si no se tiene en cuenta esta evolución, algunas afirmaciones de Rosmini sobre el sentimiento íntimo del yo parecerán de carácter idealista, sobre todo a partir de su posición definitiva sobre el problema. Así, por ejemplo, cuando lo llama "absoluto de todo conocimiento nuestro"<sup>5</sup>, o "absoluto de los conocimientos humanos"<sup>6</sup>.

Los escritos juveniles muestran en general un pensamiento todavía no maduro, aunque la vena del metafísico se hace ya claramente presente. Antes que en sí mismas, el interés de estas páginas está más bien en relación a la obra posterior de Rosmini. En gran medida, son esbozos y anotaciones, como se ve en la tabla que ofrece de partidarios y opositores del innatismo<sup>7</sup>, pero se encuentran también temas ampliamente desarrollados, con un estilo semejante al de sus obras posteriores. Sorprende un poco verlo tomar partido por autores como Gassendi, Demócrito, Epicuro, Locke y Soave, pero esto puede explicarse como posición dialéctica contra el idealismo que también quería evitar. El pensamiento rosmíniano alcanzará su madurez cuando advierta claramente los límites de ambas filosofías y consiga darles una respuesta adecuada.

En la *Pneumallogica ovvero Psicoallogica*, redactado en dos tiempos entre 1817 y 1823, rechaza la existencia de ideas innatas con varios argumentos. Reconoce que aunque la mayoría les acuerdan carácter demostrativo, no todos se muestran convencidos de las críticas ya hechas. Asimila las formas kantianas a las ideas innatas, diciendo que "Kant las enseña con un pensamiento nuevo, aunque empleando un nombre antiguo"<sup>8</sup>. En este breve escrito, que en parte tiene una forma sólo esquemática, Rosmini ofrece cuatro razones. En primer lugar, se puede explicar el desarrollo de la mente humana sin recurrir a estas ideas o formas innatas; por lo tanto, no son necesarias y su inexistencia queda probada. En segundo lugar, las intuiciones o ideas son actos de la mente y, puesto que los actos son efectos pasajeros de una facultad, no pueden llamarse innatos. En tercer lugar, es posible rebatir todas las razones con las que se intenta probar que existen ideas innatas, por lo tanto la afirmación de su existencia es gratuita<sup>9</sup>.

El cuarto argumento es más complejo y se apoya en una inicial clasificación de las ideas en generales y particulares, por un lado, y en concretas y abstractas, por otro. Rosmini parece adherir a una cierta forma de nominalismo, ya que dice que las ideas generales son "el conjunto de caracte-

<sup>5</sup> A. ROSMINI, "La coscienza pura", en *Saggi inediti giovanili*, ed. crítica de V. Sala, vol. 11a de las *Opere*, ed. cit. (Roma, 1987), pp. 21-114; 23.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>7</sup> A. ROSMINI, "Pneumallogica ovvero Psicoallogica", en *Saggi inediti giovanili*, vol. 11a, ed. cit., pp. 191-219; 207.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 205. En la tercera parte veremos con mayor detalle la cuestión del "innatismo" kantiano.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 206.

rísticas iguales que se encuentran en las particulares”<sup>10</sup>, a las que por lo tanto se reducen. Por otra parte, en las ideas abstractas no se encuentra nada que no esté ya en las concretas: “el error está en hacer un ente de lo que no es otra cosa que una mera idea”<sup>11</sup>. Todavía no había aferrado lo que luego llamará el ser ideal u objetivo y se niega a admitir algo que vaya más allá del real singular. Sobre “las ideas generales y abstractas” es categórico: “no existen ni de hecho ni tampoco en la mente, sino que no son en verdad más que una unión de particulares, no algo real que tenga una naturaleza propia”<sup>12</sup>. Y la formación de las ideas particulares se explica a partir de las cosas mismas por una capacidad de nuestra mente, no son impresas en nosotros de manera milagrosa por Dios. Más adelante dirá que “la clase [de la blanca] está formada por el vocablo, y sin el vocablo no percibimos otra cosa que múltiples intuiciones del mismo blanco unido a diversos objetos”<sup>13</sup>.

En otros lugares de estos primeros escritos, se ve también la preocupación por no admitir ningún conocimiento innato en el hombre, aun apoyándose en doctrinas que después rechazará como materialistas. He aquí algunas afirmaciones: “Y puesto que el origen de todos los conocimientos se puede explicar por medio de las sensaciones, por eso no hay necesidad de suponer ni siquiera innato el conocimiento del yo”<sup>14</sup>. Rosmini aplica aquí lo que llama el *principio de parsimonia*, por el que se debe rechazar todo lo que no resulta necesario para explicar un fenómeno. “Como conclusión de esta doctrina sigue naturalmente que *no hay en el hombre ningún conocimiento innato*”<sup>15</sup>. Las dos últimas citas provienen de un ensayo compuesto en 1816, intitulado *Delle divisioni logiche*. Y al hacer sus anotaciones sobre la *Lógica de Feder*<sup>16</sup>, se detiene en los dos primeros capítulos del primer libro, en los que se refuta la opinión de que en el hombre existan principios especulativos o prácticos innatos<sup>17</sup>.

Se destaca entre los escritos juveniles *La coscienza pura*, del cual existen dos versiones escritas entre 1817 y 1822. La segunda, más breve, fue interrumpida, probablemente por el cambio de rumbo de los estudios rosminianos. Aunque no abandonó totalmente la especulación metafísica, durante un período de cuatro a cinco años se orientó fundamentalmente hacia cuestiones de filosofía política.

La conciencia pura es para Rosmini la esencia del alma humana. Consiste en la conciencia que ésta posee de sí misma en el primer instante de su existencia, es decir cuando es unida al cuerpo<sup>18</sup>. Es necesario distinguirla de la

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>14</sup> A. ROSMINI, “Delle divisioni logiche”, en *Saggi inediti giovanili*, ed. crítica de V. Sala, vol. 11 de las *Opere* (Roma, 1986), pp. 103-177, 144.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>16</sup> Se trata de las *Institutiones logicae et metaphysicae*, de JOHANN GEORG HEINRICH FEDER, publicadas en Gotinga en 1777.

<sup>17</sup> Cf. *Saggi inediti giovanili*, vol. 11, ed. cit., pp. 234-37.

<sup>18</sup> Cf. *La coscienza pura*, ed. cit., p. 23.

conciencia tal como se encuentra en el hombre ya desarrollado, que se forma mediante actos sucesivos del alma, ya que estos actos añaden indefectiblemente alguna representación y dificultan que la conciencia pura sea percibida separadamente. Sin embargo, esa primera percepción es necesaria al alma y es así definida por Rosmini: “el sentimiento esencial (o conocimiento intrínsecamente unido a nosotros) que tenemos de nosotros tal como somos en el primer instante”<sup>19</sup>. Es entonces propiamente un sentimiento, aunque lo llame aquí conciencia, y como por definición no está aumentado por ningún otro acto, equivale a *sentir el poder de todo lo que podemos*. Puede decir entonces Rosmini que la conciencia pura es el *yo solo*, anterior a toda experiencia, percepción, reflexión, decisión, etc.

En el *Nuovo saggio* reservará el término conocimiento para indicar la operación del intelecto, pero en este escrito toma la palabra en sentido más amplio, “para significar todo lo que está o sucede en el alma”<sup>20</sup>, entre lo que cabe incluir el sentimiento. Pero existe un sentimiento que indica la conciencia toda y que por lo tanto sólo puede definirse mediante un sinónimo. En efecto, esta conciencia es “el fondo, el terreno ...donde hunde sus raíces la inteligencia... la misma área y el lugar donde existe el árbol”<sup>21</sup>. La llama incluso género sumo, indivisible, una de esas cosas que o bien son conocidas por sí mismas o son enteramente desconocidas<sup>22</sup>. El conocimiento en su conjunto es el árbol entero, raíces incluidas, y el sentimiento inicial, “unido intrínsecamente” a nosotros, es esa conciencia indefinible, “conocimiento connatural”, “porque lo tenemos junto con la naturaleza”<sup>23</sup>. Existe luego un conocimiento adquirido, en el que pueden distinguirse dos aspectos: el conocimiento de la cosa que actúa en nosotros y el conocimiento de nosotros mismos, que se ha enriquecido con el nuevo sentimiento que se le comunica. Esta distinción dará lugar posteriormente al doble aspecto que Rosmini atribuirá a la sensación, el extra-subjetivo y el subjetivo. Pero la conciencia pura sigue siendo diversa de este aspecto subjetivo, ya que es anterior a toda sensación. Por ello, este sentimiento es el que tenemos en el primer instante de nuestra existencia.

La primera objeción que Rosmini intenta resolver se parece al argumento anti-innatista que Locke opone a Descartes. Para resolver la dificultad que objeta que si todos los hombres tuvieran la conciencia, “deberían reconocer inmediatamente que la tienen”, Rosmini hace ver que sentimiento e idea son distintos. A pesar de una cierta imprecisión en el vocabulario y si aceptamos la excusa rosmíniana de explicarse “con semejanzas groseras y sensibles”, hay que ver ya en este primer escrito una distinción fundamental que estará a la base tanto de su gnoseología como de su metafísica. La sensación puede concebirse como individual y como universal,

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Cf. *ibidem*, p. 35.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 36. La definición que antes había dado indicaba lo que el término *conciencia pura* significa, pero no porque pueda definirse a partir de algo dado anteriormente, ya que, según la especulación rosmíniana en estos primeros escritos, ella es lo primero dado al alma.

en este segundo caso cuando el intelecto la separa o distingue y hace de ella una idea o representación. "El alma siente, el intelecto percibe", dice con otros términos Rosmini. Al sentimiento va siempre unido un placer o un dolor; la idea es "fría". "Por lo tanto, si la facultad de sentir, es decir el sentimiento, es semejante al tacto, la facultad de percibir las ideas, es decir el intelecto, es semejante al ojo". Cualquier sentimiento puede ser materia para que el intelecto forme de él una idea, pero esto no sucede necesariamente, ya que el intelecto no advierte inmediatamente todo lo que tiene lugar en el alma. Por ello, para que alguien no advierta la existencia de la conciencia pura en él es suficiente "que todavía no la haya percibido por medio de su intelecto"<sup>24</sup>.

A esto hay que agregar que la conciencia pura somos nosotros mismos, es el *yo*, lo que dificulta aún más que sea percibida distintamente, es decir que sea separada de toda otra representación. Que el intelecto advierta en el sentimiento la acción de una causa distinta de nosotros, se entiende sin grandes dificultades. Pero la conciencia pura es la condición de todo otro sentimiento, de la cual éstos son estados o modificaciones accidentales. Es decir, "esta proximidad entre la cosa y nosotros es ella misma [la conciencia pura]"<sup>25</sup>. Dada la imposibilidad de volver a ese *primer instante*, en el que el sentimiento no estaba modificado, sólo queda aceptar la dificultad de separar la conciencia pura de sus estados sucesivos. Podría pensarse nuevamente que la dificultad no debería ser mayor que la de percibir todo otro sentimiento, pero en ese caso no se habría entendido la naturaleza de la conciencia pura. En efecto, ella constituye la base, la condición, el sustrato de los demás sentimientos y no se presenta nunca de manera "pura", absolutamente pura, salvo en el primer instante. A ese primer instante habría que regresar, lo que resulta obviamente impracticable<sup>26</sup>.

No es una sensación como las otras, ya que en cada sensación se advierte la duplicidad de aspectos de que ya hablamos. La subjetividad de este sentimiento es anterior al aspecto subjetivo de una sensación particular. Negar la conciencia pura implicaría que los otros sentimientos no pueden tener un aspecto subjetivo, como es indudable que tienen. Por ejemplo, el frío que un cubo de hielo produce en mi mano no es algo en el hielo mismo, sino una sensación producida en mí. *Yo* soy modificado por el hielo en contacto con mi mano, pero para ser modificado debía tener un estado anterior, lo advierta o no. Si pongo en ella un trozo de hierro incandescente, la modificación será otra, pero es el mismo sentimiento que recibe la alteración. El frío y el calor son modificaciones de un mismo *yo*, que resulta independiente de esas modificaciones<sup>27</sup>. Las cosas externas

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 37-39. Hay que ver en estos años de la formación de Rosmini una influencia bastante marcada de Locke, incluso en su concepción de la naturaleza de la idea. Aunque es todavía bastante deudor de sus premisas, se ve ya un claro comienzo de la superación definitiva de la filosofía lockiana.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>26</sup> Cf. *ibidem*, p. 87 y ss.

<sup>27</sup> Cf. *ibidem*, p. 44 y ss.



no producen el sentimiento que el hombre tiene de sí mismo, sino solamente lo alteran accidentalmente. En efecto, resulta un poco extraño que las cosas tan distintas que nos afectan tuviesen todas la misma capacidad de producir en nosotros un mismo sentimiento, precisamente el de nosotros mismos, ya que ellas nos darían la conciencia de nuestra propia existencia como distintos de esas mismas cosas que nos afectan. Este yo no puede ser sino la condición de que exista un ser sensitivo que experimenta sensaciones diferentes. El yo no es tampoco un mero intelecto que registra entes de diversos tamaños, figuras, pesos y temperaturas, entre otros la conciencia pura. No, la conciencia pura soy yo mismo en mi propia realidad, anterior a la experiencia de las cosas del mundo. Soy un ser afectado de mil maneras distintas, pero soy también un ser que tiene una sustancialidad propia y esa sustancialidad es un sentimiento único, "algo totalmente interno"<sup>28</sup>.

El tema principal de la investigación rosminiana en este escrito temprano es la existencia de un conocimiento o sentimiento inicial —en este estadio poco importa el término— presupuesto en todo otro conocimiento o sentimiento. Algo en estricto sentido a priori, es decir que forme parte de la dotación esencial del espíritu en sí mismo ya que su primer acto no le viene de la experiencia sensible, parcial y limitada, ni lo pone él mismo. En este sentido, Rosmini deja atrás tanto el empirismo (sensismo), que hacía del yo un manojo de sensaciones, como el innatismo de tipo subjetivo o idealista, que depende de la misma posición empirista a la que se opone, por cuanto no acepta en el alma humana más que modificaciones subjetivas. Ambas posiciones yerran por falta de una buena observación del fenómeno de la percepción. Con respecto a la madurez del *Nuovo saggio*, en lugar de ver un cambio brusco en el pensamiento de Rosmini, conviene ver una mente profundamente metafísica que busca la expresión adecuada de la solución de un problema, entrevista al principio y delineada claramente al término de esa búsqueda. Encontramos por ello en *La coscienza pura* muchos de los temas que luego ampliará considerablemente, por ejemplo: el alma como causa y el cuerpo como condición de la sensación; la simplicidad del alma y de todo lo que en ella se encuentra; la imposibilidad de lo material de producir un acto simple, como es la sensación, etc.<sup>29</sup>

Un punto importante es el carácter de *objetividad* que Rosmini atribuye en esta etapa al sentimiento del yo. A pesar de la falta de precisión lingüística, que luego será para él determinante, afirma con claridad que "la conciencia pura (no la idea de la conciencia) es de hecho un conocimiento objetivo"<sup>30</sup>. Como nuestras ideas de las cosas son formadas a partir de las sensaciones que de ellas tenemos y por lo tanto poseen siempre un aspecto subjetivo, por una parte sin la subjetividad no tendríamos experiencia de las cosas y por lo tanto tampoco conocimiento, a no ser que todas nuestras ideas fueran innatas; pero por otra parte no hay idea que no presente esta duplicidad. Conocemos una

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>29</sup> Ver *ibidem*, p. 48 y ss.; p. 52 y ss.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 74.

cosa distinta de nosotros según la manera en que ha actuado sobre nuestro cuerpo. Ahora bien, mientras que la idea re-presenta, es decir está en lugar de algo distinto, con lo que cabe compararla, el sentimiento no hace más que mostrarse a sí mismo, se agota en sí mismo. El primer sentimiento entonces se presenta tal como es, sin ninguna clase de mezcla o alteración y ésa es la razón por la que Rosmini cree poder llamarlo objetivo.

Los años de interrupción de estos ensayos dieron como resultado en la mente de Rosmini una notable maduración, como a veces ocurre cuando se abandona una cuestión por un tiempo y luego se la retoma con el mismo interés que al comienzo. Esto ya había ocurrido con la solamente incoada segunda redacción de *La coscienza pura*, en la que algunas explicaciones alcanzan una claridad mayor. En particular, dos acontecimientos marcan el inicio de un largo proceso que desembocará en la redacción del *Nuovo saggio* como piedra fundamental de su filosofía.

Por una parte, la toma de distancia con respecto a Locke, cuyo empirismo lo satisface cada vez menos, a pesar de su aparente facilidad y elegancia, para entrar en diálogo serio con Kant y Tomás de Aquino<sup>31</sup>. En una carta de 1825 muestra haber abandonado definitivamente a Locke, ya que reconoce el mérito de quienes no se contentaban con admitir una facultad de conocer en general, sino que "querían continuar la investigación"<sup>32</sup> examinando su naturaleza. El innatismo, es decir la doctrina de quienes aceptan que la mente posee algún conocimiento sin que los sentidos se lo proporcionen, recibe la atención de Rosmini, quien distingue entre el innatismo cartesiano, que no resulta convincente, el de Platón, el de Leibniz y el de Kant. La carta es la respuesta a una pregunta sobre la clasificación de los sistemas filosóficos y Rosmini propone realizarla según el problema más debatido en su tiempo: *de qué manera nuestro espíritu se encuentra en posesión de las ideas*<sup>33</sup>. Otro ejemplo es ofrecido por el intercambio epistolar con Ambrosio Stapf, profesor de teología en la ciudad tirolesa de Bressanone (Brixen), en el Alto Adige. Cuando le escribe a finales de 1826, además de objetar el platonismo del teólogo tirolés, le menciona que "desde hace varios años" está trabajando en una obra en la que desarrolla los argumentos tratados en las notas que junto con la carta le envía. Evidentemente se refiere al proyecto juvenil de una nueva metafísica emprendida en varios escritos, repetidamente esbozada y gradual, si bien con gran consecuencia. Uno de los temas principales de esas notas es la luz de la inteligencia humana y su diferencia respecto a Dios<sup>34</sup>. Stapf responde haciendo valer el platonismo de su posición, mientras que Rosmini asumi-

<sup>31</sup> La lectura que Rosmini hará de Kant tiene lugar a partir de 1826 y se basa en la edición latina de Born, mientras que de Santo Tomás fue un lector asiduo. En ambos encontró una radicalidad mucho mayor que en las corrientes empiristas.

<sup>32</sup> A. ROSMINI, "Carta del 1º de octubre del 1825 a Luigi Bonelli", en *Epistolario filosófico*, ed. G. Bonafede (Palermo, 1968), p. 54.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>34</sup> Cf. "la carta del 21 de diciembre de 1826", en *Epistolario completo* (13 vols., Cassale Monferrato, 1887-1905), vol. II, pp. 176-86; 177, especialmente las anotaciones IX, XI, XX, XXIV, XXV y XXVIII.

ría la posición aristotélica o lockiana. Rosmini vuelve a escribir: "Usted cree que soy seguidor del sistema lockiano sobre el origen y la naturaleza del conocimiento humano, pero yo no tengo nada que ver con Locke... soy del parecer que el *método* lockiano es útil en filosofía, pero soy de opinión contraria en cuando a la sustancia de la doctrina".<sup>35</sup> El cambio en Rosmini obedece a una mayor maduración de los temas y es también una prueba de que a pesar de su concentración en cuestiones políticas, no abandonó nunca los problemas especulativos. Es más, de esta época es su desencanto de toda solución meramente política a los problemas de la humanidad y su convicción de la necesidad de una renovación total de la filosofía, que evidentemente debía comenzar por las cuestiones fundamentales.

En segundo lugar, hay que señalar un hecho mencionado por Rosmini recién en 1854, pero que habría tenido lugar en 1815, en la ciudad natal de Rovereto. A ese momento hay que referir el descubrimiento del ser como luz del entendimiento, aunque los escritos juveniles dieran todavía la impresión de moverse en una dirección opuesta o al menos no muestran un influjo directo de este hecho sobre el curso de sus investigaciones. He aquí cómo Rosmini narra lo sucedido:

"Cuando era todavía joven, tenía dieciocho años, caminaba un día solo y recogido por la calle de Rovereto que llaman *Terra*, que está, como sabes, entre la torre y el puente del Leno. Recorriendo los distintos objetos del pensamiento, observé que la razón de un concepto está en un concepto más amplio, y la razón de éste está en otro más amplio todavía; y así, remontándose de concepto en concepto, me encontré con que había llegado a la idea universalísima de ser, en la que se resuelve todo concepto. No podía ir más arriba, porque a esa idea no se podía quitar sino el ser, y quitándole el ser, desaparecía y yo me quedaba sin nada. Me persuadí entonces que *la idea del ser* es la razón última de todo concepto, el principio de todo el conocimiento. Descansé en la verdad encontrada, lleno de gozo y adorando al Padre de las luces. Y mi consolación crecía cuando, retrocediendo por el camino hecho y revistiendo esa idea con todas las determinaciones de que la había despojado, veía que los conceptos aparecían uno tras otro, hasta el primero de todos, del que había partido. Concluí entonces con seguridad que la idea del ser es el *continente máximo*, la *idea madre*, como la que contiene en su seno todas las demás, el *fondo común* de todas las ideas, que no son otra cosa que la *idea del ser* más o menos circunscriptas y determinadas. El *objeto necesario* del pensamiento, porque está incluida en todo pensamiento y no se puede quitar sin que perezca el pensamiento"<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> "Carta del 31 de agosto de 1827 a Ambrosio Stapf", en *Epistolario completo, cit.*, vol. II, p. 310.

<sup>36</sup> Ver *Vita di Antonio Rosmini*, ed. G. Rossi (2 vols., Rovereto, 1959), vol. I, p. 111 y ss.

Al retomar el problema gnoseológico, este acontecimiento será decisivo. Aunque no la llamara innata, la conciencia pura constituía para Rosmini la esencia del alma, es decir un primer acto en el que consiste su naturaleza misma. Cuando analiza con más exactitud el alma humana encuentra que está presente en ella, además del sentimiento fundamental<sup>37</sup> —la anterior *conciencia pura*—, lo que llamará la *forma de la verdad*. En su ensayo *Sobre los límites de la razón humana en los juicios sobre la divina Providencia*, publicado en el primer volumen de sus *Opuscoli filosofici* (1827) y luego como primer libro de la *Teodicea* (1845), opone a Kant la idea de que la limitación del conocimiento humano no se encuentra en la facultad de conocer, sino en las condiciones de su ejercicio. El resultado de la *Crítica de la razón pura* es un manto de duda sobre la fidelidad de todo el conocimiento humano, mientras que para Rosmini la limitación está en el sentimiento fundamental que el alma tiene de sí misma, limitado por esencia y que comunica con las cosas reales, haciendo de mediador entre ellas y esa forma universal. La *forma de la verdad* es ilimitada, ya que no es una forma particular, pero la naturaleza en la que se encuentra es finita. De ahí los límites del conocimiento humano, principalmente con respecto al conocimiento propio de Dios.

En una nota de esa obra se asoma el concepto rosminiano de *forma objetiva*, que es precisamente la *forma de la verdad*: "Pareciera que Kant tomó la palabra *forma* en un sentido material, tomando el concepto de las formas de los cuerpos: por *forma* nosotros entendemos un principio perfeccionante, como los antiguos filósofos; es más, en nuestro caso es el *objeto ideal* que informa el alma. Por lo tanto, quienes nos atribuyeron el haber puesto una de las formas de Kant en la base de nuestro sistema no entendieron que la *forma* de la que hablamos difiere esencialmente de todas las formas de Kant, como el *objeto* difiere del *sujeto* y del *extra-sujeto*"<sup>38</sup>. La redacción de este ensayo es de 1825 y anuncia ya la teoría definitiva del *Nuovo saggio* sin desarrollarla, aunque se ve con claridad que está bien presente en el pensamiento de Rosmini. La intuición de la *Via de la Terra* le permitirá, o más bien lo conducirá a descubrir, mediante un razonamiento semejante al que había hecho para la conciencia pura, la existencia en el alma de una primera forma, la cual dadas las características de la facultad cognoscitiva, debe ser de carácter objetivo. Ya en *La coscienza pura* había

<sup>37</sup> Condillac había acuñado la expresión "sentimiento fundamental" en la segunda parte de su *Tratado de las sensaciones* de 1754 (tr. G. Weinberg, Buenos Aires, 1963, p. 135 y ss.), refiriéndose al sentimiento del yo. Para Rosmini este sentimiento es además el acto primero de todo otro sentimiento o sensación. Cf. *Psicología*, ed. crítica de V. Sala, vols. 9-10 de las *Opere* (Roma, 1988-1989), vol. 9 (1988), n. 96, donde se refiere al uso impropio de la palabra "conciencia" por "sentimiento". En una nota al n. 82 de la misma obra, Rosmini refiere también un pasaje del conde Destutt de Tracy que apoya su doctrina del sentimiento fundamental. Destutt de Tracy era también de tendencia sensista y se lo considera uno de los principales *idéologues*.

<sup>38</sup> A. ROSMINI, *Teodicea*, ed. crítica de U. Muratore, vol. 22 de las *Opere* (Roma, 1977), n. 151, nota 61. En una nota del 20 de septiembre de 1827 agregada al manuscrito de la primera redacción de *La coscienza pura*, Rosmini escribe, entre otras cosas: "...el ser es conocido mediante la forma de la verdad innata, es decir lo conocemos en cuanto que somos seres inteligentes". Cf. A. ROSMINI, *La coscienza pura*, ed. cit., p. 28.

establecido que el hombre es capaz de formar una representación del sentimiento distinguiéndolo de sí mismo<sup>39</sup>. La presencia en la mente de la *forma de la verdad* proporciona la explicación de cómo eso es posible.

Dos notas de *La unidad de la educación*, escrito por el mismo tiempo y publicado en el segundo volumen de los *Opuscoli filosofici* (1828), otorgan inequívocamente a la *forma de la verdad* el carácter de innata. La primera nota corresponde a una frase que podría sonar de carácter retórico pero que Rosmini entiende literalmente y que constituye uno de los pilares de su filosofía: "La verdad no es obra de la inteligencia humana, sino que ésta lo es de la verdad". La nota, remitiendo al ensayo publicado en el volumen anterior, dice: "Es la *forma de la verdad* lo que constituye la inteligencia. Leibniz decía: *no hay nada de innato en el intelecto humano, salvo el mismo intelecto*, y no podía decir nada mejor. Yo pregunto aún: ¿qué es este intelecto innato? ¿Qué lo constituye? Y contesto: la forma de la verdad lo constituye, la cual es por lo tanto innata, porque el intelecto es innato"<sup>40</sup>.

La otra frase, pocas líneas más adelante, aclara de modo general la manera de adquirir los conocimientos: "La acción de la verdad primera en él [el hombre] es aquello que forma su inteligencia; la acción de los otros seres es lo que produce los conocimientos". De lo cual la nota no hace sino insistir sobre el carácter de *forma* que tiene la verdad para el entendimiento: "El intelecto por lo tanto es producido por la *forma de la verdad*, pero el intelecto no es todavía *conocimiento*. El conocimiento no comienza sino cuando comienzan a presentarse al intelecto los objetos: por lo tanto, no hay conocimiento innato, sino que la *forma de la verdad* es innata, esta luz con la que se ven las cosas, este verbo con el que la facultad cognitiva es llamada a la existencia"<sup>41</sup>.

## II. El innatismo en el *Nuovo Saggio*

Una vez terminada la redacción del *Nuovo saggio*, escribe a Pasquale Galluppi, importante filósofo italiano: "Mi opinión sobre el origen de las ideas es ésta: que son inexplicables si no se admite una idea innata, *la idea del ser en universal*. Esta es la única idea que admito innata y a partir de ella, al unírsele las sensaciones externas e internas, deduzco todas las otras"<sup>42</sup>. Rosmini no variará esta posición en ningún momento. De hecho, la versión más difundida del *Nuovo saggio* es la quinta edición de 1850 (Torino),

<sup>39</sup> Cf. *ibidem*, p. 74. Cf. *ibidem*, p. 56: "...aquí se trata de mirar separado de nosotros lo que está esencialmente unido a nosotros, pero mirarlo de tal manera que lo consideremos separado en su unión misma, y esta misma estrecha unión separarla de nosotros". Y también el siguiente texto, en la p. 79: "...la naturaleza del intelecto es tal que capta la imagen como un espejo, de manera que la cosa que pinta esta fuera de sí mismo: ahora, la intrínseca naturaleza del sentimiento consiste en estar unido a nosotros de manera que somos nosotros mismos: el retrato por lo tanto que hace el intelecto del sentimiento no puede ser un retrato fiel, porque siempre lo mira como algo diverso de nosotros, percibido con el intelecto".

<sup>40</sup> A. ROSMINI, "Sull'unità dell'educazione", en *Dell'educazione cristiana*, ed. crítica de L. Prenna, vol. 31 de las Opere (Roma, 1994), pp. 217-314; 234 y nota 6.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 236 y nota 7.

<sup>42</sup> A. ROSMINI, "Carta del 4 de octubre de 1829 a Pasquale Galluppi", en *Epistolario filosófico*, ed. cit., p. 99.

revisada y modificada por el mismo Rosmini. Las variantes, aunque numerosas, apuntan a una mayor claridad y conciernen el vocabulario y la expresión, no la sustancia del pensamiento. Pasemos entonces a la presentación de los rasgos principales de la teoría rosminiana del innatismo.

Hemos visto que Rosmini se había adentrado en la difícil investigación de la dotación esencial del espíritu humano, previa a y condición del conocimiento y también de los actos morales. En este sentido, no aceptar ideas innatas correspondía justamente a la búsqueda de lo que sí había innato en el espíritu. Luego de intentar reducirlo al sentimiento esencial que el alma tiene de sí misma, advierte que la presencia de la idea a la mente queda sin explicar si no se admite la existencia originaria en el espíritu de otro elemento, aunque no de naturaleza subjetiva. El significado del innatismo no varía, sino que se enriquece gracias a una exigencia especulativa y al reconocimiento de otro modo de ser categóricamente distinto al real, a saber el ideal u objetivo.

En el *Nuovo saggio* se encuentran numerosos caminos para mostrar la presencia de una idea innata en la mente, que pueden agruparse en dos: el camino directo de la observación, la discusión con los distintos filósofos que trataron la cuestión<sup>43</sup>. Evidentemente, ambas variantes se intersecan, ya que, por una parte, es posible hacer una filosofía sistemática en discusión con los distintos protagonistas históricos y, por otra, no es posible hacer historia de la filosofía sin alguna filosofía sistemática.

Lo que Rosmini llama al comienzo de la obra “método filosófico” puede verse como el mismo *principio de parsimonia* que había empleado anteriormente, ahora afinado, ya que en el mismo concepto se encuentran dos aspectos diversos. En efecto, si el principio exige no aceptar lo que no es necesario para explicar el conocimiento, al mismo tiempo sólo conserva su sentido si se admite todo lo necesario y no menos. Por eso las teorías erróneas del conocimiento humano se dividen en “falsas por defecto” y “falsas por exceso”. A la posible objeción de que esta división obedece ya a una postura innatista, sólo se puede responder mediante la observación y el análisis de nuestras ideas. Por otra parte, debe admitirse el derecho a considerar errónea una teoría sobre la base de otra que se considera correcta. Es más, no es posible proceder de otra manera, salvo que se acepten todas como igualmente válidas—disolviendo la idea de verdad y hasta de validez lógica— o que se rechace una idea en nombre de otra, que a su vez tampoco se considera verdadera, reduciendo la filosofía a la simple constatación de la existencia de teorías diferentes.

---

<sup>43</sup>Ocupa un lugar especial el análisis del pensamiento de Tomás de Aquino, continuado en abundancia años más tarde debido a su importancia para el propósito rosminiano de retomar “con palabras modernas ... doctrinas de la antigüedad” (A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, vol. 4 (Roma, 2004), n. 495, nota 1). La cuestión ha sido exhaustivamente estudiada por F. PERCIVALE, en su libro *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi* (Venecia, 2003).

## II.1 El innatismo rosmिनiano

Empecemos con la observación, que permitirá luego abordar la discusión con otras teorías del conocimiento. Lo haremos en tres partes: 1) observación de la naturaleza de las ideas; 2) deducción de su origen; 3) explicación de las otras ideas a partir de la idea del ser.

### II.1.a La naturaleza de las ideas y la idea del ser

El primer paso para aclarar la naturaleza del innatismo rosmिनiano es mostrar que la idea del ser está implicada en toda otra idea y que por consiguiente las precede a todas. Al comienzo de su explicación sistemática, Rosmini establece el simple hecho de que “el hombre piensa el ser de una manera universal”. Al llamarlo “hecho” no quiere excluir todo intento de explicación, sino indicar con claridad lo que se trata de explicar y que no se puede negar. No hay quien no entienda la siguiente afirmación: “el ser es común a todas las cosas”. Ahora bien, esto presupone que se ha entendido el ser en universal y como no puede pensarse algo sin tener su idea, entonces la mente humana tiene la idea universal del ser o la idea del ser universal, que es lo mismo<sup>44</sup>.

Todas las ideas son de naturaleza universal, mientras que las cosas existentes son de carácter individual. Por ello, se puede tener la idea de una cosa sin que ésta exista y sin pronunciar tampoco un juicio sobre su subsistencia. Dadas una cosa existente y una idea que perfectamente le corresponda, no por ello la cosa real agrega algo a la idea, ya que ambas son de naturaleza opuesta e independiente. Tenemos aquí tres elementos diferentes: una idea, una cosa existente y un acto de la mente que consiste en juzgar que la cosa existe. Puede darse la idea sin que la cosa exista o sin que pronunciemos el juicio de existencia; puede darse también la cosa existente, sin que tengamos la idea que a ella corresponde y, en consecuencia, sin que la mente se pronuncie sobre su existencia; y la mente puede pronunciar un juicio de existencia erróneo, aunque obviamente debe poseer para ello una idea de la cosa.

La idea en cuanto tal muestra sólo la posibilidad, no la subsistencia de la cosa; es necesaria otra operación para conocer a ésta. Por eso, la idea de ser no es la idea de un ser real, cuyas propiedades serían desconocidas o hubiesen sido abstraídas, ya que en ese caso uniríamos la persuasión de la existencia a la idea de ese ser y ya no tendríamos la idea sola. Por otra parte, un ser real indeterminado tampoco existe en la realidad, sino sólo en una mente<sup>45</sup>. Si quitamos con la mente todas las propiedades de un ente que conocemos, no nos queda la nada, sino el pensamiento de un ente indeterminado, es decir de un ente en general. Esta idea no debe confundirse con la idea de la cosa, cuya existencia se ignora o no se pronuncia, ya que dicha idea estaría ya determinada por un cierto número de cuali-

<sup>44</sup> *Ibidem*, n. 398 y ss.

<sup>45</sup> Cf. *ibidem*, n. 408.

dades. Es la idea de un ente cualquiera, es decir de la posibilidad de que un ente exista, si tuviera todo lo necesario para existir realmente.

El lenguaje aquí no es capaz de reflejar con exactitud el pensamiento, porque al decir "si tuviera todo lo necesario para existir realmente", se presupone ese ente en el sujeto tácito de la oración condicional. Tampoco nos referimos a la idea del ente, ya que esa idea nunca tendrá "lo necesario para existir realmente" por la simple razón de que su existencia es *ideal*, no real. Y, una vez que el ente existe en la realidad, deja de ser hipotética la posesión de esas cualidades. Tal vez habría que decir mejorando la expresión de la última frase del párrafo anterior: se trata de la idea de un ente cualquiera, es decir de la posibilidad de que un ente exista realmente. Un paso más consistiría en admitir que esa idea indeterminada que queda en la mente no consiste de por sí en una relación con la existencia real exclusivamente sino que encierra en sí toda la posibilidad del ser. Si existieran otras formas categóricas de ser, como son lo real y lo ideal, encontrarían también en ella su posibilidad, es decir su pensabilidad. Posibilidad y pensabilidad son entonces dos características esenciales de la idea.

La mente que piensa el ser indeterminado, la pura posibilidad de algo —no de una cosa determinada, repitémoslo— no piensa la nada, porque todavía queda la posibilidad del ser. Si se quitara ésta, entonces la mente ya no pensaría, no tendría ningún objeto y propiamente no existiría. Así, queda probado lo que debería ser evidente a una mente atenta, a saber, que "el hombre no puede pensar nada sin la idea del ser" y que por lo tanto "la idea del ser no necesita que se le añada ninguna otra idea para ser intuita"<sup>46</sup>.

Siguiendo paso a paso la discusión en el seno del empirismo y de la filosofía escocesa, Rosmini había conquistado una ulterior observación sobre la naturaleza de nuestras ideas íntimamente vinculada con el problema de su origen. Se trataba de determinar qué operación es anterior, si la simple aprehensión o el juicio. Que tengamos primero la idea de la cosa, sin ninguna persuasión de su existencia actual y que recién posteriormente pronunciamos un juicio sobre esta existencia, parece no corresponder al hecho de que sin la experiencia de la cosa y, por lo tanto, sin la persuasión de su real existencia, no tendríamos ideas determinadas. La experiencia dice entonces que el juicio precede a la idea, pero al mismo tiempo parecería imposible conocer la existencia de una cosa si no tuviéramos previamente su idea. ¿Cómo resolver la dificultad? Rosmini propone distinguir dos cuestiones que podrían parecer la misma pero que son diferentes. No es lo mismo preguntarse si el juicio de existencia de una cosa requiere la presencia anterior de alguna idea universal y preguntarse si esa idea debe ser la de la cosa obtenida por medio de la simple aprehensión. Así, para un juicio de existencia sólo se requiere la actual percepción de las cualidades sensibles, sobre las que la mente juzga: "un ente, dotado de tales y tales cualidades, existe". La idea de la cosa, producto de la simple aprehensión,

<sup>46</sup> Son los títulos correspondientes al *Nuovo saggio*, sección V, parte I, cap. II, arts. V y VI. *Ibidem*, pp. 26 y 28.



es requisito para otro tipo de juicios, a saber aquéllos en los que el predicado desglosa lo ya contenido en el sujeto, como en el siguiente ejemplo: "este hombre es ciego". Ahora bien, para formar el sujeto "este hombre", debo haber formado primero un juicio de existencia sirviéndome de las cualidades que percibo y de la idea universal de existencia que mi mente aplica al producto de la percepción sensorial. Si se presta atención, aquí está todo el problema de la formación de las ideas. Y no puede objetarse que la idea del ser podría, o debería, formarse de la misma manera, ya que ella es simplicísima. No se requiere un juicio a fin de concebir una idea cualquiera, sino sólo aquéllas formadas por nosotros. La idea del ser no consta de varios elementos y en consecuencia no requiere ser formada, sino que es intuita<sup>7</sup>.

Para nuestro propósito basta saber entonces que: 1) la idea del ser universal está presente al intelecto humano; 2) esta idea está presupuesta en todo otro pensamiento, o, lo que es lo mismo, 3) el hombre no puede pensar en nada sin la idea del ser.

### II.1.b El origen de la idea universal del ser

En cuanto a la cuestión de su origen, Rosmini indica primero de dónde no proviene, para concluir luego positivamente.

En primer lugar, la idea del ser no puede proceder de las sensaciones, ya que sus características son opuestas. La sensación consiste en una relación de la cosa sentida con el sujeto que siente, mientras que la idea muestra una cosa en sí independientemente de toda modificación producida en el sujeto. Sin la idea, la sensación permanecería desconocida; la idea, en cambio, es la representación *objetiva* de algo existente sin relación necesaria con el sujeto. La sensación percibe un acto segundo de la cosa, a saber, su acción sobre nosotros; la idea concibe su acto primero, a saber la existencia, que es independiente de nosotros.

Además, la idea contiene la *posibilidad* de la cosa, que no puede actuar sobre los órganos sensoriales. La sensación, por el contrario, es resultado de esta acción. Del hecho que la idea representa el ser posible se siguen tanto su *universalidad* como su *necesidad*. Cabe aclarar que la necesidad de las ideas es una consecuencia de la posibilidad que contienen. En efecto, toda posibilidad es necesaria, obviamente no porque lo posible exista necesariamente sino en el sentido de que lo posible es indestructible en cuanto tal: lo posible no fue una vez, ni será jamás imposible. Por lo tanto, también *inmutabilidad* y *eternidad*. Ninguna de estas características corresponden a las sensaciones, que son esencialmente particulares, contingentes, mutables y pasajeras. Por otra parte, frente a la multiplicidad de las sensaciones, la idea es *una* y *simple*.

Finalmente, la sensación está plenamente determinada tanto por la constitución del órgano sensorial como por las cualidades que en él actúan. La idea del ser, por el contrario, es absolutamente indeterminada. Si

<sup>7</sup> Cf. *ibidem*, n. 541.

las otras no bastaban, ésta es una prueba nueva y definitiva de que no puede provenir de las sensaciones externas.

Las mismas razones explican por qué la idea del ser no proviene tampoco del sentimiento de la propia existencia, que no es otra cosa que un sentimiento interno permanente, como *La coscienza pura* ya había establecido con claridad. Así como la sensación externa puede anunciar la existencia de un cuerpo exterior, el sentimiento del *yo* hace lo mismo sobre la propia existencia, pero no puede proporcionar la idea universal de existencia. Incluso para formar una *idea* de la existencia del *yo* el hombre necesita unir al sentimiento fundamental la misma idea universal de ser o existir que une a las sensaciones para formar las ideas de las cosas externas. "El sentimiento de mí mismo es innato, la percepción intelectual de mi existencia es adquirida"<sup>48</sup>. En esta afirmación podemos ver también el avance en claridad logrado por Rosmini luego de años de meditación sobre el problema gnoseológico.

La idea universal del ser tampoco puede ser producida por la reflexión sobre los actos del espíritu ya que esta operación consiste a lo sumo en un incremento de la atención. Rosmini se refiere a Locke, quien al definir la reflexión dice que se trata de la "percepción de las operaciones que realiza nuestra mente interiormente, según es aplicada a las ideas que ha obtenido"<sup>49</sup>. Además de no ser una definición convincente, en ella se presuponen las ideas ya formadas, para lo cual se necesita poseer ya la idea del ser. La reflexión por sí sola no es capaz entonces de explicar ni la existencia de ideas ni mucho menos la de la idea del ser.

Se pregunta luego Rosmini si podría comenzar a existir en nosotros al mismo tiempo que la percepción. Pero no sólo no tenemos ninguna conciencia de esto sino que sí tenemos conciencia de usarla constantemente. Al ser de naturaleza completamente opuesta, no podría explicarse más que mediante un sistema de la armonía preestablecida o echando mano del ocasionalismo ya que por las razones vistas no se puede poner en el sujeto la causa espontánea de su producción. Pero de esto no tenemos ni conciencia ni tampoco un signo; es una hipótesis gratuita.

La conclusión es por una parte que "[s]i la idea del ser no preexiste en el sujeto, éste no puede producirla a partir de sí mismo porque no tiene nada que se asemeje a ella. El sujeto es particular, como son particulares los cuerpos y las sensaciones que vienen de ellos, y la idea del ser es universal. El sujeto es contingente, la idea del ser es necesaria. El sujeto es real, la idea es la forma opuesta y contiene lo posible. Finalmente, él es *sujeto* y la idea es nuevamente lo opuesto, porque es el *objeto*"<sup>50</sup>. Por otra, la idea del ser es tal "que su producción supera las fuerzas de cualquier ser finito, además de la mente humana"<sup>51</sup>. Y como se excluye que pueda ser

<sup>48</sup> Título correspondiente al *Nuovo saggio*, sección V, parte I, cap. III, art. II, n. 4, p. 45.

<sup>49</sup> J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro II, cap. I, n. 4, tr. A. I. Stellino, México, 1994, 2 vols., v. 1, p. 141.

<sup>50</sup> A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, vol. 4, ed. cit., n. 464.

<sup>51</sup> *Ibidem*, n. 466.

producida en nosotros “posteriormente a nuestra existencia ...queda que la idea del ser es innata”<sup>52</sup>.

Al resumir la historia del problema del origen de las ideas en la filosofía moderna, Rosmini constata una cierta reserva ante la “innocente palabra *innato*”, aun cuando la teoría haya sido suficientemente probada. Debido a la simplicidad y al carácter minimalista que presenta, la alternativa a la teoría rosminiana, si no se quiere aceptar una pluralidad de ideas innatas, es admitir que todas las ideas que el hombre posee son facticias, es decir, producto de su mente. Como vimos, esta posición se contesta resolviendo la cuestión de si el juicio precede a la idea en el orden de las operaciones o viceversa. Como el segundo caso es contrario al supuesto, queda sólo el primero. Pero para formar un juicio, la mente debe estar ya en posesión de una idea que haga de predicado universal. Por consiguiente, es necesario admitir que no todas las ideas son facticias, sino que al menos una ya se encuentra presente en la mente<sup>53</sup>. Rosmini es de la opinión que esta doctrina es común a los más grandes filósofos entre los que no duda en incluir a Platón, Leibniz y Kant aunque todos ellos admitieron en el intelecto más elementos innatos de lo que era necesario. Por otra parte, señala que la filosofía *itálica* siempre sostuvo que, además de la facultad de conocer, existe en el hombre un elemento intelectual ingénito y natural<sup>54</sup>. Se piense lo que se piense de la posición rosminiana, hay que reconocer que ofrece un criterio interpretativo original sólidamente fundamentado tanto sistemática como históricamente.

### II.1.c Formación de las otras ideas a partir de la idea del ser

Innumerables consecuencias se siguen de la tesis de la presencia innata de la idea de ser en la inteligencia. Una de ellas es que todas las demás ideas son adquiridas. Otra, que mientras las sensaciones constituyen la causa material de las ideas, la idea de ser es su elemento formal y, por lo tanto, no es cierto que *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*. En realidad, según la propuesta de Rosmini de reformular la clásica tesis, hay que decir: “todo lo que hay de *material* en el conocimiento humano viene sugerido por el sentido”<sup>55</sup>. Es interesante notar que Rosmini no es el único en extraer la consecuencia materialista del principio *nihil est*. Durante el siglo dieciocho, en plena discusión sobre el origen de las ideas y el fundamento de la moral natural, varios pensadores franceses habían extraído la misma conclusión adhiriendo a ella y reprochaban a los escolásticos el hacer uso de la sentencia ya que sus consecuencias no podían ser favorables a la existencia de una moral objetiva y universal y *a fortiori* tampoco de un conocimiento objetivo. También es interesante destacar que muchos filósofos que rechazaban la existencia de ideas innatas en el intelecto para explicar el conocimiento humano aceptan algo de innato, sean principios o senti-

<sup>52</sup> *Ibidem*, n. 468.

<sup>53</sup> Cf. *Nuovo saggio*, vol. 3 (Roma, 2003), n. 385 y nn. 41-45.

<sup>54</sup> Cf. *Nuovo saggio*, vol. 4, ed. cit., n. 389, nota 1.

<sup>55</sup> *Ibidem*, n. 478.

mientos, que permitiría explicar la moral natural que no querían abandonar a la arbitrariedad y volubilidad del sujeto humano<sup>56</sup>.

Tampoco hay que buscar la salvedad al principio escolástico en la sentencia de Leibniz, —*nisi ipse intellectus*—, ya que el intelecto requiere para su existencia la idea de ser que lo pone en acto. Hay por lo tanto algo más que la simple potencia de entender. Mejor dicho, el intelecto es tal por la presencia en él de un elemento que se comporta con respecto a él como forma y como objeto a la vez. En efecto, la intuición del ser es el acto primero de un ser inteligente en cuanto inteligente. El acto de intuir pertenece al sujeto y podemos llamarlo su forma subjetiva, en este caso el acto primero del intelecto, ya que una mente que no entiende nada no es digna de ese nombre. Pero la intuición no sería posible si no estuviera presente en la mente el ser ideal cuya visión la pone en acto permanente de entender. Que la mente sea inteligente por la presencia de esta idea implica que ésta es su forma ya que sin ella la mente no sería lo que es. Ahora bien, en cuanto idea, el ser es objeto y por lo tanto de naturaleza diversa del sujeto. Así, Rosmini no duda en señalar la existencia de un tipo de forma distinto de la aristotélica que llama *objetiva*. El ser ideal es forma pero no subjetiva ya que entra en la constitución de la inteligencia sin tener la misma naturaleza que ésta. Rosmini insiste en que se apoya aquí en el pensamiento de Tomás de Aquino quien dice que el objeto del intelecto es la verdad universal y acepta también la definición de forma como aquello por lo cual una cosa primeramente está en acto<sup>57</sup>.

Otra consecuencia de gran importancia concierne la reticencia de algunos autores neotomistas, —empezando por el célebre crítico de la filosofía rosminiana, Matteo Liberatore<sup>58</sup>— a aceptar una distinción entre el intelecto agente y su luz, que sería para Rosmini la idea del ser. Si se la considera atentamente, es la misma posición del *nisi ipse intellectus* leibniziano que no resuelve sino que posterga la cuestión de la naturaleza del intelecto. De cualquier manera, la frase completa sirve de prolegómeno a la posición de Rosmini ya que abre precisamente a la investigación de la dotación esencial del intelecto humano sugiriendo que algo en él debería haber como presupuesto no material del conocimiento intelectual.

<sup>56</sup> Entre quienes derivaban el materialismo y el ateísmo directamente del *nihil est in intellectu*, figuran Robert Basselin, Maubec, el conde de Boulainvilliers, C. C. Du Marsais, de La Mettrie, Jacques-André Naigeon y Nicolas Fréret. Por su parte, admitían el innatismo de algún principio moral Buffier, Cuenz, Condillac, y los mismos Voltaire (en su *Traité des métaphysique*, de 1734 y posteriormente, en 1756) y Rousseau (en el *Second discours*, de 1754, y en el *Emile*, de 1762). En esto sigo a el detallado estudio de Jorn Schösler, *John Locke et les philosophes français. La critique des idées innées en France au dix-huitième siècle* (Oxford, 1997).

<sup>57</sup> Dice TOMÁS DE AQUINO: "Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus" (*Summa Theologiae*, I-II, 9, 1) y "Actus autem est duplex: scilicet primus, qui est habitus vel forma; et secundus, qui est operatio sicut scientia et considerare" (*Quaestiones disputatae de malo*, 1, 5c). Evidentemente, en vano buscaremos la expresión "forma objetiva" en Tomás de Aquino pero tampoco es posible excluir de antemano que el concepto tiene su lugar en la filosofía tomista.

<sup>58</sup> Ver M. LIBERATORE, *Della conoscenza intellettuale*, 2 vols. (Roma, 1858), vol. 1, pp. 289-333.

De este modo se obtiene además una interpretación más plausible de la célebre comparación de la mente con una *tabula rasa*. La gnoseología rosminiana permite explicar en qué sentido esto es así. “La *tabula rasa* es el ser indeterminado, presente a nuestro espíritu... que se determina y aplica del mismo modo a todo lo que los sentidos externos o internos nos presentan, sea sensación, forma o modo. Lo que vemos entonces desde nuestro nacimiento no son caracteres sino una hoja blanca en la que no hay nada escrito y en la que, por lo tanto, no podemos leer nada: es una hoja que sólo tiene la susceptibilidad (potencia) de recibir todo tipo de escritura, es decir, la determinación de cualquier existencia particular”<sup>59</sup>.

Todas estas observaciones llevan a concluir que además del modo real de ser, existe otro modo completamente diverso, que recibe con todo derecho el nombre de “ideal”. Si no se entiende esto, no sólo la posibilidad y la naturaleza del conocimiento quedan sin explicar sino la existencia misma de una mente. La cosa real no adhiere a la inteligencia y mucho menos inhiere en ella. La idea no es un acto de la mente sino su objeto. Sólo una filosofía explícita o implícitamente materialista es capaz de negar el ser de la idea. Rosmini dice: “...además de la forma de ser que tienen las cosas subsistentes y que llamamos *real*, existe otra enteramente distinta, que llamamos *ideal* ... Sí, el *ser ideal* es una entidad de naturaleza totalmente peculiar, que no se puede confundir ni con nuestro espíritu ni con ninguna otra cosa que pertenezca al *ser real*. Por eso, sería un error gravísimo creer que el *ser ideal* o la *idea* fuese nada, porque no pertenece al tipo de cosas que entran en nuestros sentimientos ... es la *luz* de nuestro espíritu. ¿Qué puede haber más claro que la luz? Una vez apagada, sólo quedan las tinieblas”<sup>60</sup>.

Una tercera parte del *Nuovo Saggio* está dedicada a mostrar la formación de todas nuestras ideas a partir de la idea del ser: los primeros principios, la idea de sustancia, de efecto, causa, verdad, justicia, belleza, cuerpo, espíritu, del cuerpo propio, del tiempo, del movimiento, del espacio, etc. Para nuestro propósito es suficiente considerar la operación llamada por Rosmini “percepción intelectual”, resultado de la síntesis primitiva o juicio primitivo y la formación de los principios del razonamiento.

La síntesis primitiva es la operación por la cual el alma realiza espontáneamente en sí la unión de la sensación o de un sentimiento cualquiera con la idea de ser que posee innata. Es un juicio cuyo sujeto es la sensación o conjunto de sensaciones y cuyo predicado es la idea universal del ser. Este juicio da como resultado el concepto de la cosa que luego podrá considerarse independientemente de la existencia actual mediante la llamada simple aprehensión. En efecto, es en la idea de la cosa que vemos que no existe necesariamente y que por lo tanto puede pensarse sin que tenga por ello que existir. La mente no recibe los conceptos ya hechos, sino que los forma ella misma aunque es forzoso que posea innata la pri-

<sup>59</sup> A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, vol. 4, ed. cit., n. 538.

<sup>60</sup> *Ibidem*, n. 555 y ss.

mera idea, dada su naturaleza absolutamente simple. De esa manera, el hombre conoce intelectualmente la existencia de un ente que actúa sobre su sensibilidad y al mismo tiempo obtiene la idea universal de un ente posible, es decir, realiza la *universalización* de la sensación. La operación corresponde propiamente a la razón, no al intelecto, ya que no consiste en una simple intuición sino en un juicio que presupone, por una parte, la intuición del ser ideal y, por otra, la percepción sensible. Por ser el sujeto de ambos actos uno y el mismo, la unión se realiza en su seno y no responde a una deliberación ya que esto supondría la posesión previa de la idea. Aunque es hecha espontáneamente por la naturaleza humana, es de naturaleza racional puesto que está guiada por una idea.

Rosmini da varias definiciones de la *percepción intelectual* o *intelectiva*, todas las cuales, si bien difieren entre sí, coinciden en lo fundamental: "He dicho que la *percepción intelectual* es el juicio que hago de una cosa subsistente, que genera en mí la persuasión de la subsistencia de la cosa"<sup>61</sup>. "*Percepción intelectual* es el acto con el cual el alma racional afirma (habitual o actualmente) una realidad sentida"<sup>62</sup>. "La *percepción intelectual* es la que hace nuestro espíritu de una cosa sentida cuando ve que está contenida en la noción universal de existencia"<sup>63</sup>. El famoso *problema del puente* encuentra su solución en esta misma operación de la razón ya que ella no sería posible si algo distinto de nosotros no actuara sobre nuestro cuerpo. Tan cierto es que sentimos nuestro propio cuerpo como que somos pasivos en el fenómeno de la sensación externa: colores, sonidos, etc. son producidos por cuerpos distintos del nuestro. El simple hecho de la percepción intelectual contiene la prueba de su existencia como un ente distinto de nosotros. En efecto, al aplicar la idea del ser el resultado es la idea de un cuerpo externo —más bien debería decirse distinto de nosotros— conocido a través de la modificación que produce en nuestra sensibilidad.

La idea innata de ser no es por consiguiente un impedimento para conocer lo otro respecto de nosotros sino que constituye el verdadero puente que permite al hombre salir de sí. Es más, como la idea es de naturaleza distinta y opuesta al sujeto cognoscente, su presencia supone que éste ya salió de sí. Desde el vamos está orientado tanto a conocerse objetivamente como a conocer lo otro respecto de sí. La apertura a lo otro es constitutiva de la inteligencia naturalmente en tensión hacia el ser universal que es potencialmente infinito ya que al ser completamente indeterminado no tiene límite propio.

En cuanto a los principios del razonamiento, hay que decir que todos ellos suponen que entendemos el significado del término *ser*. La intuición del ser está presupuesta y es por lo tanto anterior a todos ellos. El principio de contradicción, por ejemplo, expresa que el ser es incompatible con el no ser, es decir que el ser y el no-ser no pueden ser pensados simultáneamente. Es un principio solidísimo y es presupuesto incluso por quien

<sup>61</sup> *Ibidem*, n. 506.

<sup>62</sup> A. ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, ed. cit., n. 53.

<sup>63</sup> A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, vol. 3, ed. cit., n. 339.

quisiera negarlo. En efecto, para negarlo es necesario pensar; pero quien piensa excluye que pensar sea lo mismo que no pensar. Por lo tanto, si no quiere anular su propia negación y dejar así intacto el principio, debe aceptarlo de todas maneras.

Pero analizando la proposición que expresa el principio de contradicción encontramos que presupone que la inteligencia entiende *ser*, es decir que el *ser* es el objeto del pensamiento. La razón por la que el pensamiento rechaza la contradicción es que su objeto es el ser y la contradicción lo anula dado que "ser y no ser" es una manera de expresar la nada. Existe entonces un principio anterior al de contradicción, que Rosmini llama "principio de conocimiento", y que se expresa de la siguiente manera: "el objeto del pensamiento es el ser o el ente"<sup>64</sup>. Ninguno de los dos principios es innato, ya que son juicios expresados mediante proposiciones. El de contradicción supone además un razonamiento. Aunque San Buenaventura ("el autor del *Itinerario*") y Santo Tomás ponen el principio de contradicción innato en el entendimiento, Rosmini cree "más rigurosamente verdadero decir que el fundamento del principio de contradicción es innato en nosotros, no el principio mismo"<sup>65</sup>. Los principios son "la misma *idea del ser aplicada*"<sup>66</sup> y por lo tanto no son innatos, sino adquiridos en sentido estricto.

Lo mismo debe decirse de los principios de sustancia y de causa, que dependen del de contradicción y, por consiguiente, del de conocimiento. El principio de sustancia se enuncia así: "No se puede pensar el accidente sin la sustancia" y el de causa: "No se puede pensar una nueva entidad sin una causa". La noción de "accidente" no puede concebirse sin una entidad que lo sostenga y la de "nueva entidad" o "efecto" sin una entidad que lo produzca. Aun cuando la diferencia es que en un caso el accidente y la sustancia hacen una sola cosa, el efecto se concibe como separado de la causa. Tanto en el caso de un accidente sin una sustancia como en el de un efecto sin una causa, estaríamos frente a entidades contradictorias y, como el objeto del pensamiento es el ser, nuestro pensamiento sería nulo<sup>67</sup>.

## II.2 El innatismo en obras posteriores

Una vez concebida la tesis de la presencia innata de la idea de ser, objeto esencial y forma de la inteligencia que la pone en acto, ésta nunca fue abandonada por Rosmini. En los *Principi della scienza morale* (1830), se apoya en ella para fundar la existencia de una moral objetiva. Buscando la primera ley moral, es decir, la primera noción con la cual el hombre pueda distinguir el bien del mal, la encuentra en la idea del ser, que es la primera de todas y por consiguiente la guía de la mente humana en todos sus actos cognoscitivos. Por esa misma razón sirve también como criterio de discernimiento moral. Mientras que la naturaleza sensible sólo nos proporciona

<sup>64</sup> A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, vol. 4, ed. cit., n. 565.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*, nn. 566, 569 y 570.

<sup>67</sup> Cf. *ibidem*, nn. 567-570.

hechos particulares y contingentes, la ley moral es universal y necesaria. Al igual que Kant, Rosmini ve la necesidad de buscar el principio de la ley no en la naturaleza, sino en el sujeto cognoscente. Pero, a diferencia de Kant, Rosmini no pone al sujeto humano, con su mutabilidad y contingencia propias —idéntico en esto a los otros seres de la naturaleza— como origen de la ley moral, sino el objeto ideal que le está presente y que posee características opuestas. La idea de ser es un elemento de la naturaleza humana, sí, pero sólo porque en esta naturaleza intervienen elementos opuestos, lo finito y lo infinito. De ahí la permanente tensión en el sujeto humano, que está llamado a trascenderse y que tiende incesantemente al infinito, casi rompiendo los límites de su propio ser. “De modo que, o se niega la moral, o se debe reconocer que su principio está infuso en nosotros. Por eso, nosotros creemos que quienes descartan la teoría del ente que publicamos [la gnoseología del *Nuovo saggio*], se ven obligados (aunque no lo quieran) a hacer imposible la moralidad de las acciones”<sup>68</sup>.

Rosmini sostiene que “si el principio de la moral no nos fuera congénito, sería imposible adquirirlo”<sup>69</sup>. Y apoyándose tanto en Cicerón como en San Jerónimo, Ives de Chartes, San Buenaventura y luego en Alejandro de Hales, agrega: “... esa luz, con la que Dios ilumina a todo hombre que viene al mundo, es decir la luz de la razón, no es sino una *idea* primera; también nosotros decimos que esta primera idea no viene de los sentidos sino que es espirada en el hombre por quien lo ha creado; también nosotros decimos que esta primera idea, que constituye la luz del hombre razonable, es también la medida de lo recto y de lo torcido”<sup>70</sup>.

Redactada entre 1832 y 1836, la *Antropologia Soprannaturale* aporta una sorprendente confirmación. Al final del tercer libro en el que se desarrolla la cuestión del pecado original, Rosmini afirma que su filosofía del conocimiento arroja una poderosa luz sobre el dogma más oscuro del Cristianismo. El artículo lleva el título “Una filosofía subyace a la religión cristiana, y cuál es ella”. Rosmini encuentra en su teoría del innatismo un argumento que apoya la verdad del dogma cristiano del pecado original puesto que lo que durante siglos fue creído sin poder ser explicado ahora se muestra sumamente plausible. En efecto, esta doctrina dejaría de presentar el carácter de absurdo a la razón si se prueban las dos verdades siguientes: “1) Que hay una distinción real entre el existir en el alma un sentimiento y una idea cualesquiera y la advertencia de ese sentimiento y de esa idea ... 2) Que el hombre desde el primer instante de su existencia tiene un sentimiento fundamental y la idea del ser universal que sin embargo todavía no advierte”<sup>71</sup>. Así, resulta comprensible que “en el niño apenas nacido haya una voluntad hacia el ser en universal que está plega-

<sup>68</sup> A. ROSMINI, “Principi della scienza morale”, en *Principi della scienza morale*, ed. crítica de U. Muratore, vol. 23 de las *Opere* (Roma, 1990), p. 58.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 59 y ss.

<sup>71</sup> A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, vols. 39 y 40 de las *Opere* (Roma, 1983), vol. 39, p. 482 y ss.



da y atraída por la violencia del sentimiento animal si bien esta voluntad no es libre. Si presuponemos esto, se encuentra una inmoralidad en el hombre desde el comienzo de su existencia que tiene razón de pecado, aunque no de culpa, ya que para que exista pecado basta la voluntad, para que exista culpa se exige además la libertad<sup>72</sup>.

La distinción entre pecado y culpa, clásica doctrina tomista, explica que pueda haber una realidad moral en el hombre previa a la conciencia. Es uno de los argumentos fundamentales del *Tratatto della coscienza morale* (1839), a la base del cual encontramos nuevamente la teoría de la luz innata en la inteligencia: "yo puse como suprema norma moral inserta en nosotros por la naturaleza la luz de la razón. Ahora bien, esto es lo mismo que enseña Santo Tomás quien, luego de citar el salmo, *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine* (Ps. 4, [7]), agrega: *quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum, et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud est, quam impressio divini luminis in nobis*<sup>73</sup>.

Y si el hecho que la última edición del *Nuovo saggio* revisada por su autor data de 1850 no bastara para convencerse, la *Teosofia*, redactada a lo largo de un extenso período (1846-1854), reafirma la misma teoría. Sirva de ejemplo: "Hablando con todo rigor la luz innata de la mente humana no es la *idea*, sino el *ser indeterminado*. Y sólo con la reflexión el filósofo encuentra luego que este ser es *objeto*, es decir *idea*<sup>74</sup>.



<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 483.

<sup>73</sup> A. ROSMINI, *Tratatto della coscienza morale*, ed. de G. Mattai, vol. XXVI de la *Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di A. Rosmini-Serbati* (Milán-Roma, 1954), n. 26, nota 1. En la extensa respuesta a las críticas que Terenzo Mamiani había hecho al *Nuovo saggio*, publicada en 1836, Rosmini había insistido sobre el innatismo, especialmente sobre el acuerdo con el pensamiento de Santo Tomás. Ver A. ROSMINI, *Il Rinascimento della Filosofia in Italia*, ed. de D. Morando, vols. XIX y XX de la misma *Edizione Nazionale* (Milán, 1941), nn. 16 y 579-589.

<sup>74</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, ed. cit., vol. 14 (1999), n. 1247. En el manuscrito el texto lleva la fecha del 3 de junio de 1854, según la cronología ofrecida por Carlo Gray en el vol. VIII de la *Teosofia*, según la *Edizione Nazionale*. Ver también el n. 1180 del mismo vol. 14.



OSCAR H. BELTRÁN

*Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires*

## Jacques Maritain y la polémica sobre la Teoría de la Relatividad

*Si quis imperitus mathematicae artis contra  
mathematicos scribat aut expers philosophiae  
contra philosophos agat, quis etiam ridendus  
vel ridendo non rideat?*

(Glossa ord. cit. en S. THOMAE, In  
Böethium, II, 3, sed contra 6º)

*C'est une chose redoutable pour une civilisa-  
tion d'avoir des savants privés de bon sens.*

(J. MARITAIN,  
*Réflexions sur l'intelligence*, p. 259)

### Introducción: el debate filosofía-ciencia

La problemática acerca de las relaciones entre filosofía y ciencia ha ocupado la reflexión de los más encumbrados pensadores desde hace más de un siglo. A pesar de la profusa bibliografía que se ha acumulado a propósito de esta cuestión, el interés por ella no ha perdido vigencia. Y tal hecho no sorprende si se tienen en cuenta las profundidades a las que es preciso descender en el océano del conocimiento humano para entrever una respuesta.

Una de las facetas más promisorias del asunto, a mi entender, se abre a partir de la polémica surgida en los años 60 entre Popper y Kuhn. En su provocativo ensayo *La estructura de las revoluciones científicas*, el físico e historiador norteamericano introduce una nueva variable en la discusión: no basta con tener en cuenta lo que cada saber significa *objetivamente* y de acuerdo a ciertos cánones aceptados. También conviene considerar lo que tanto filósofos como científicos ponen en práctica *de hecho* y, con más interés aún, las formas *históricas* que asume la interacción entre los saberes. Pienso, como ejemplo, que desde los comienzos del cristianismo la teología y la filosofía sostuvieron un diálogo intenso, no exento de conflictos y desinteligencias, pero que al cabo de trece siglos dio pruebas elocuentes de fecundidad. Y fue recién entonces que la *quaestio* teórica tuvo lugar, a par-

tir del depósito magisterial de la Iglesia y con el andamiaje estructural de la lógica de Aristóteles. Antes de eso, a duras penas puede encontrarse una reflexión puramente doctrinal sobre el tema en algunos escritos de la Escuela de Alejandría, San Agustín, Boecio, Escoto Eriúgena y Abelardo. La relación de armonía entre razón y fe no surgió de un plácido debate académico sino que se puso a prueba bajo el apremio de las herejías, la predicación en tierras islámicas y la amenaza permanente de los cismas.

Por eso, vale pensar que los casos concretos en que se desenvuelve el debate filosofía-ciencia tienen un valor testimonial irremplazable. En no pocos de los trabajos publicados a este respecto, se ve claramente que los investigadores asumen como saber filosófico y saber científico "lo que se ha venido haciendo hasta ahora bajo tal nombre". Y está muy bien. Pero es justamente en esa línea de examen que, de vez en cuando, aparecen experiencias puntuales en el ejercicio mismo de estos saberes que provocan una conmoción especial y obligan a ambas partes a examinar a fondo sus planteos. En otras palabras, se tiene la impresión de que no se llegará a alcanzar lo más hondo del problema sino desde una suerte de hermenéutica de ciertos episodios que sirven de testigo y ponen a prueba la vigencia de los principios. Más allá de las posiciones adoptadas en cada oportunidad, todo el mundo reconoce el carácter revelador que han tenido algunos conflictos concretos, como el caso Galileo o la aparición de las obras de Darwin, Tehilard, Monod o Hawking.

### Un caso testigo

El caso que deseo proponer en esta ocasión tiene como protagonistas a dos de las figuras más prominentes del quehacer intelectual del último siglo: Albert Einstein y Jacques Maritain. El año pasado, justamente se desarrollaron numerosos encuentros de homenaje y reflexión sobre la obra del gran físico alemán, ya que se cumplían 50 años de su fallecimiento, el 18 de abril de 1955, y 100 años de la publicación del primer trabajo referido a la teoría especial de la relatividad, en 1905. Por mi parte, tomé intervención en varias reuniones sobre el tema, y en ocasión de lo dicho en esas oportunidades, he dado forma al presente trabajo. Concedo que esta observancia de las efemérides tiene algo de liturgia profana con ornamentos de frivolidad, pero valga la pena como excusa para evocar un episodio de gran significación para el debate epistemológico.

En cuanto a la figura de Maritain, tiene en este caso una pertinencia muy especial. En efecto, su intervención en esta polémica va más allá de un arrebató combativo o una denuncia ocasional. Al cabo de un traumático peregrinaje intelectual y religioso, su espíritu se aferró al baluarte de la metafísica realista en un contexto decididamente hostil, donde prevalecían el enfoque analítico y el neopositivismo. Desde el punto de vista político, la Primera Gran Guerra había dejado a Europa devastada y se vivían tiempos de acentuada enemistad entre Francia y Alemania, no sólo desde sus respectivos gobiernos sino más aún en su propuesta cultural. Con

fogosa retórica, y desde su cátedra de Historia de la Filosofía Moderna en el Instituto Católico de París, Maritain no disimuló su antipatía por lo germánico. En ese contexto enrarecido la aparición de la teoría de Einstein representaba un desafío amenazador<sup>1</sup>.

Confieso que mi primera aproximación a la relación entre ambos genios fue al descubrir que durante varios años compartieron la placidez del *campus* universitario de Princeton, en New Jersey, Estados Unidos. En efecto, allí encontró Einstein su refugio cuando, en 1933, recrudesció la persecución de los judíos en Alemania. Y allí se estableció Maritain en 1948, tras haber servido como embajador de Francia ante la Santa Sede después de la II Guerra Mundial. A decir verdad, lo que he investigado hasta el presente no me indica que se hayan encontrado en persona durante esos poco más de 6 años de vecindad. Los archivos de Einstein mencionan una carta que le dirigió Maritain por esa época pero desconozco su contenido. En todo caso, lo que sí ha dejado huellas es la controversia suscitada por la difusión de la teoría de la relatividad especial y sus repercusiones filosóficas.

El orden que he de seguir será el siguiente: primeramente evocaré, para cada uno de estos personajes, las circunstancias que precedieron a su encuentro. Luego comentaré los trazos principales de la discusión. Mostraré luego los rasgos del pensamiento de cada uno y, especialmente en el caso de Maritain, los ajustes apreciables en su teoría a partir del conflicto. Intentaré, finalmente, aportar algunas reflexiones conclusivas.

### Antecedentes 1: Albert Einstein

Es muy común encontrar en la biografía de los grandes científicos un período muy breve de tiempo en el que, bajo una suerte de arrebatadora inspiración intelectual, salen a la luz sus intuiciones más valiosas, tras lo cual sobreviene una larga etapa de crítica y decantación, pero de escasa originalidad. Este fenómeno, que habitualmente acaece en los años juveniles, ha dado que hablar a más de un psicólogo. Newton tuvo su *annus mirabilis* en 1666, a los 23 años, cuando desarrollo en su mayor parte el cálculo infinitesimal, la teoría corpuscular de la luz y los esbozos de la gravitación universal (a partir del conocido episodio del manzano). En el caso de Einstein, fue en 1905, con apenas 26 años. En pocos meses vieron la luz varios trabajos fundamentales para el porvenir de la física: el primero sobre el movimiento browniano, el segundo sobre el efecto fotoeléctrico y el ter-

<sup>1</sup>La mirada negativa de Maritain hacia el espíritu alemán se relaciona directamente con el cisma luterano y la herida que significó para su amada Iglesia Católica. La ruptura religiosa es a su entender el origen del proceso moderno y su secuela en la figura de Nietzsche con su nihilismo beligerante y desde allí, supone Maritain, se nutre la doctrina del militarismo que condujo a la guerra franco-prusiana y, finalmente, a la gran conflagración del 14. Cf. *L'esprit de la philosophie moderne (Oeuvres Complètes, Paris: Editions Universitaires Fribourg - Editions Saint Paul, 1982-1999, tomo I, pp. 823-887)*, *Le rôle de l'Allemagne dans la philosophie moderne (OC I, pp. 889-1025)* y *La science allemande (OC I, pp. 1040-1043)*. Estas obras, escritas justamente durante la guerra, dieron paso, con el tiempo, a una mirada más serena y atemperada. Las crónicas de época relatan las dificultades y gestos poco hospitalarios que padeció Einstein en su visita a París a la que me referiré en seguida.

cero sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento, donde plantea por primera vez las ecuaciones de la teoría de la relatividad especial o restringida<sup>2</sup>. Ese mismo año inicia su carrera docente en Berna.

En los años siguientes ejerce como profesor en Zurich y Praga. En 1914 se incorpora como investigador a la Academia Prusiana de Ciencias de Berlín. Max Plank lo propone como director del organismo de investigación en física teórica de Alemania. En 1916, durante la Primera Guerra Mundial, publica los *Fundamentos de la teoría de la relatividad general* y un año más tarde las *Consideraciones cosmológicas sobre la teoría de la relatividad general*<sup>3</sup>. En 1919 su aventajado discípulo, Arthur Eddington, encabeza la expedición que observó el eclipse total de Sol en Sudáfrica, con el propósito de corroborar ciertas predicciones de la teoría. Al haber alcanzado un resultado en principio satisfactorio, la fama de Einstein cobró proporciones idolátricas. Aclamado en los ámbitos más encumbrados del mundo científico, recorre los Estados Unidos, Europa, China y Japón dictando conferencias. Incluso visita nuestro país en 1925. La Academia de Suecia le entrega el Premio Nobel en 1921 aunque el motivo no es justamente su teoría de la relatividad sino sus contribuciones a la física cuántica a partir del análisis del efecto fotoeléctrico. Según parece los severos miembros del comité no querían avalar una teoría que, por entonces, resultaba demasiado audaz y especulativa. Pero a causa de la presión internacional decidieron entregarle el galardón por motivos tal vez no tan espectaculares pero más sólidos a esa altura.

En uno de sus viajes se presenta ante la Sociedad Francesa de Filosofía, en el recinto de la Sorbona, el 6 de abril de 1922, en una memorable sesión donde estaban presentes H. Bergson, L. Brunschvicg, E. Le Roy, E. Meyerson, P. Langevin, J. de Tonquédec y... Jacques Maritain<sup>4</sup>.

### Antecedentes 2: Jacques Maritain

Este filósofo de temperamento sanguíneo e impetuoso, y vocación apologética, había nacido en París en 1882. Obtuvo una sólida preparación científica y filosófica en el Liceo Enrique IV y La Sorbona. Becado para estudiar en Heidelberg con H. Driesch, conoció probablemente allí, hacia 1908, las primeras referencias acerca de las especulaciones de Einstein<sup>5</sup>.

<sup>2</sup>Dichos trabajos se publicaron en los *Annalen der Physik*, band 17 (1905): "Über einen die Erzeugung und Verwandlung des Lichtes betreffenden heuristischen Gesichtspunkt" (pp. 132-148); "Über die von der molekularkinetischen Theorie der Wärme geforderte Bewegung von in ruhenden Flüssigkeiten suspendierten Teilchen" (pp. 549-560); "Zur Elektrodynamik bewegter Körper" (pp. 891-921). A estos escritos debe agregarse su tesis doctoral sobre las dimensiones moleculares: *Eine neue Bestimmung der Moleküldimensionen*.

<sup>3</sup>"Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie", *Annalen der Physik*, band 49 (1916), pp. 769-822; "Kosmologische Betrachtungen zur allgemeinerten Relativitätstheorie" *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, mathematisch-physikalische Klasse*, 1917, 1. Teil, pp. 142-152.

<sup>4</sup>*Bulletin de la Societé Francaise de Philosophie*, 17 (1922), pp. 91-113.

<sup>5</sup>Puede consultarse una breve y amena crónica acerca de los estudios científicos de Maritain en JAKI, S., "Maritain and Science", *The New Scholasticism*, 58, N° 3 (1984), pp. 267-292.

Tal como expone B. Hubert en su artículo sobre la génesis del pensamiento epistemológico de Maritain<sup>6</sup>, la inquietud de nuestro autor por la ciencia se manifiesta desde sus primeras contribuciones, si bien bajo el contexto de la propuesta crítica de H. Bergson, bajo cuya guía Maritain se había iniciado en la vida filosófica. El cientificismo que prevalecía en los tiempos de la formación intelectual de Maritain fue refutado con gran inspiración y profundidad por la cátedra de Bergson, a partir de la oposición entre intuición metafísica e inteligencia conceptual-científica. Maritain adhiere a esa visión que pone frenos a la pretensión reduccionista de la ciencia positiva, pero bajo la luz de la cosmovisión cristiana que le permite una valoración más equilibrada de las distintas instancias del saber. No obstante, en sus primeros trabajos el acento se pone en los límites y riesgos de la perspectiva científica. Así, en su primer artículo sobre la ciencia moderna y la razón asegura que las ciencias físico-matemáticas fabrican una suerte de película matemática que procura ajustarse a la realidad, aunque sólo lo consigue según una aproximación creciente. De todos modos, si lograrse un ajuste exacto no sería más que una descripción meramente exterior, provisoria y esquemática<sup>7</sup>. Unos años más tarde afirmará que sólo la filosofía escolástica puede constituirse en legítima intérprete de la ciencia moderna, ya que sólo ella ha mostrado ser capaz de acoger los diversos aportes de las teorías científicas y presentarlos en armonía con las tesis fundamentales de la metafísica<sup>8</sup>.

Luego de afianzar su conversión al cristianismo y adoptar como guía la doctrina de Santo Tomás de Aquino, publica en 1918 su primer trabajo epistemológico: *Filosofía escolástica y física matemática*<sup>9</sup>. Allí esboza las líneas de su pensamiento, basado en la teoría de los grados de abstracción tal como se expone en el Comentario al *De Trinitate* de Boecio: el grado o tipo físico, el matemático y el metafísico. A propósito del primero, distingue dos enfoques posibles: el *físico-físico*, puramente empírico y descriptivo, que se detiene en el detalle y las relaciones verificables entre fenómenos sin ser capaz de dar la razón propia de ello. Es una mera cien-

<sup>6</sup>HUBERT, B. "Jacques Maritain et la science", *Revue Thomiste*, 98 (1998), pp. 433-468 y 562-590 y 99 (1999), pp. 517-537.

<sup>7</sup>"La science moderne et la raison" apareció en la *Revue de Philosophie*, XVI, N° 6 (1910), pp. 575-603. Luego fue incorporado como un capítulo de *Antimoderne*, publicado en 1922. Citamos por esta última edición, pp. 47-48. Algo más adelante afirma que después del Renacimiento los científicos "étaient embarqués dans une entreprise dont une certaine Métaphysique insidieuse, ou plus exactement une certaine Théologie, la théologie du salut par la Raison, avait saisi la direction, et on peut les accuser de quelque candeur s'ils ne s'en sont point aperçus" (p. 62).

<sup>8</sup>"L'esprit de la philosophie scolastique: la liberté intellectuelle", *Revue Thomiste*, 22 (1914), pp. 540-541.

<sup>9</sup>"A propos de la révolution cartésienne. Philosophie scolastique et physique mathématique". Publicado originalmente en la *Revue Thomiste* n.s. I, 1918, N° 2, pp. 159-181, fue revisado e incluido en *Réflexions sur l'intelligence*, Paris: Desclée de Brouwer, 1924, como capítulo VI: "La physique de la quantité et la révolution cartésienne". La intensa actividad de debate que mantuvo Maritain, por lo menos hasta después de la Segunda Guerra Mundial, hizo que las sucesivas ediciones de muchos textos fueran retocadas. Un estudio comparativo de las diferentes versiones deja al descubierto las huellas del combate. En el caso de sus *Réflexions...* utilizo la tercera edición, de 1930.

cia de constatación basada en la herramienta inductiva. Y el *físico-filosófico*, que examina la realidad sensible en la clave del ser y de las necesidades inteligibles. En él se determina la naturaleza esencial del ente corpóreo, al menos en sus grandes distinciones genéricas, y se deducen con rigor sus propiedades y causas, poniéndose bajo la luz de la sabiduría metafísica. Debido a que poseen estrictamente el mismo objeto formal no se veía en la Antigüedad la razón para tomarlas como ciencias distintas<sup>10</sup>. Y si bien pasaron finalmente a constituir dos dominios diferentes, el de las ciencias naturales y la filosofía de la naturaleza, respectivamente, queda en pie un vínculo de continuidad entre ambas, como reflejo del diálogo natural entre la inteligencia y los sentidos<sup>11</sup>. Casi en oposición a ese intercambio, y colocado como una cuña disgregadora, aparece a fines del Medioevo la tercera variante, el saber *físico-matemático*. Se trata de una perspectiva propiamente intermedia entre lo físico y lo matemático, razón por la cual se la llamaba entonces "ciencia media" o, con mayor precisión, una ciencia "materialmente física y formalmente matemática"<sup>12</sup>. En ella la atención se aparta de lo propiamente físico o natural para reposar en las estructuras matemáticas con las que se intenta expresar la relación entre diversos aspectos meramente cuantitativos de los cuerpos. A causa de su enfoque matemático esta ciencia queda alejada del ser (porque el ente matemático es un ente de razón), del movimiento, de la materia y de la finalidad. Sólo retiene las constantes funcionales que describen cuantitativamente las relaciones causa-efecto. Si bien Maritain admite el valor de este enfoque por su exactitud y pureza, y toma nota del influjo positivo que representa para organizar coherentemente los datos de la experiencia, no disimula sus reservas acerca del peso efectivo que le corresponda como abordaje de lo propiamente natural. A la vez que afirma la intrínseca compatibilidad de esta disciplina con la metafísica tradicional, critica a quienes buscan ponerla en lugar de la filosofía de la naturaleza e inclusive como única modalidad admisible en la ciencia. Siguiendo en esto la línea de P. Duhem, sostiene que la física matemática no es más que una representación cuantitativa cuya referencia a lo propiamente físico es mínima<sup>13</sup>.

Tras la guerra la cultura europea inicia un período de reconstrucción. En Francia los obispos le encomiendan a Maritain la preparación de una serie de textos consagrados a la exposición de la filosofía tomista con formato de manual. El proyecto, originalmente pensado en 7 volúmenes, no llegó más allá de los dos primeros: una *Introducción general a la filosofía* y una lógica "menor" o formal, bajo el título de *El orden de los conceptos*,

<sup>10</sup> Más adelante Maritain se apropiará de la noción de *ratio formalis sub qua, obiectum formalis quo* o también objeto formalísimo, trabajadas en la Segunda Escolástica, para establecer la distinción última entre las disciplinas. Cf. *Filosofía de la Naturaleza*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1980, pp. 150-161.

<sup>11</sup> *Réflexions sur l'intelligence*, pp. 176-180.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 186. En lo sucesivo las citas incluidas en el cuerpo del artículo que correspondan a los trabajos de Maritain no publicados en español se transcribirán según mi propia traducción. En cambio las que figuren en las notas se reproducirán en su idioma original.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 180-201.



ambas aparecidas en 1921. En la primera de ellas se ocupa de la relación filosofía-ciencia en forma sintética pero no menos expresiva, dejando una primera visión sistemática bastante equilibrada y con algunas indicaciones que poco tiempo después se pondrán a prueba en la práctica.

Según Maritain son básicamente tres las atribuciones de la filosofía con relación a las ciencias particulares: juzgar, dirigir y defender. Detengámonos en lo primero. La filosofía y en forma especial la metafísica tiene la potestad de examinar las afirmaciones de las ciencias y, llegado el caso, "condenar como falsa toda proposición científica incompatible con sus propias verdades"<sup>14</sup>. Lo interesante es el ejemplo que luego expone, basado en un supuesto conflicto entre las proposiciones de la física y de la filosofía. Si bien la cita es larga, me parece completamente pertinente:

Sea por ejemplo una proposición de física que parezca incompatible con una verdad de filosofía [el ejemplo que sugiere es el del principio de inercia confrontado con el principio filosófico *quidquid movetur ab alio movetur*]. No sólo pertenece a la física juzgar esta proposición a la luz de la misma física; también pertenece a la filosofía juzgarla a la luz de la filosofía, precisando si es cierto y en qué medida es verdaderamente incompatible con la verdad filosófica en cuestión. (Si esta incompatibilidad es real, evidentemente la proposición física de que se trata, no es verdadera, ya que una verdad no puede ser contraria a otra verdad. El físico deberá pues, en semejante caso, inclinarse delante de la filosofía, y comenzar de nuevo su razonamiento y sus experiencias). Sea por el contrario una proposición de filosofía que parezca incompatible con una verdad de la física [aquí el ejemplo es el de la tesis del *libre albedrío* aparentemente incompatible con el principio físico de la *conservación de la energía*]. Entonces pertenece a la filosofía juzgar esta proposición a la luz de sus propios principios, y no a la física a la luz de los suyos, resolver si verdaderamente, y en qué medida, es incompatible con la verdad de física en cuestión. Si la incompatibilidad es real, entonces esa proposición de filosofía será falsa, ya que una verdad no puede ser contraria a otra verdad. El filósofo se inclinará cediendo en semejante caso, no precisamente ante la física, sino ante la misma filosofía que, a través de la física, comprenderá su error, y deberá rehacer su razonamiento.<sup>15</sup>

El ejemplo propuesto conduce a una pregunta acerca de la naturaleza del diálogo que debe darse entre ambas disciplinas. En efecto, mal podría crearse alguna desinteligencia si no fuese porque ambas partes tienen al menos cierta noticia de las afirmaciones de la otra. En tal sentido Maritain opina que "para avanzar en las ciencias no hay necesidad de ser filósofo ni de fundarse en la filosofía", pese a lo cual todo buen científico debe acu-

<sup>14</sup>J. MARITAIN, *Introducción a la filosofía*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1985, p. 90.

<sup>15</sup>*Ibíd.*, pp. 90-91.

dir a ella para comprender el lugar que le cabe a su propia disciplina entre las demás y cuáles son los fundamentos de su propio saber<sup>16</sup>. Por su carácter superior y regente, la filosofía es en principio máximamente libre. No obstante, recurre a las verdades de la experiencia y de las ciencias como instrumentos a su servicio, si bien de un modo puramente material. No le corresponde subalternarse a esas verdades como si fuesen premisas de sus propios argumentos adoptadas por una justificación extraña a la filosofía misma. Más aún, mientras depende con necesidad absoluta de los datos de la experiencia natural, la información de las ciencias de ningún modo se incorpora como premisa de sus propias demostraciones. Justamente de allí proviene la confusión de quienes, al advertir la caducidad de las teorías científicas de Aristóteles, entendieron que toda su filosofía debía ser rechazada. Lo cierto es que la metafísica de Aristóteles no depende de su física. Ahora bien,

aunque el filósofo, como tal, no tiene por qué echar mano de las proposiciones de las ciencias particulares para *establecer* sus propias tesis, debe, sin embargo, emplearlas: 1º, para *ilustrar* convenientemente sus principios; 2º, para *confirmar* sus conclusiones; 3º, para *interpretar*, aclarar y asimilar los resultados adquiridos por las ciencias, en la medida que interese a los problemas filosóficos; 4º, para *refutar* las objeciones y los errores que pretendieran apoyarse en los resultados de la ciencia.<sup>17</sup>

Como se verá enseguida, la polémica acerca de la teoría de la relatividad, tanto en su condición de propuesta científica como en sus presuntas connotaciones filosóficas, dio una ocasión singularmente ilustrativa de estos principios enunciados por Maritain. Y, según creo, esa misma experiencia le permitió a nuestro autor refinar y precisar esos mismos principios en sus trabajos posteriores.

La teoría de la relatividad fue perfeccionada y completada en 1916, cuando Einstein la presenta en su forma generalizada. La inusitada audacia de sus planteos, unida a la inspirada retórica de su autor, hizo que rápidamente se generara el debate acerca de sus alcances y su interpretación<sup>18</sup>. A comienzos de 1920 ya circulaban los primeros ensayos de discusión acerca del tema, escritos por notables intelectuales como José Ortega y Gasset, Manuel García Morente, Hans Driesch y otros. En 1921 ve la luz la versión francesa del trabajo capital de Einstein: *Acerca de la teoría especial y general de la relatividad*<sup>19</sup>. Ese mismo año Maritain publica *Theómas*, obra escrita en forma de diálogo, en la que introduce un capítulo titulado "La

<sup>16</sup> J. MARITAIN, *Introducción a la filosofía*, p. 93.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>18</sup> Los aspectos paradójales de la relatividad restringida ya habían sido puestos de manifiesto por P. Langevin en 1911. Cf. A. METZ, "Bergson, Einstein et les relativistes" en *Archives de Philosophie* XXII, N° 2 (1959), p. 369.

<sup>19</sup> *La théorie de la relativité restreinte et généralisée*, Paris: Gauthier-Villars, 1921. La edición original en alemán *Über die spezielle und allgemeine relativitätstheorie* es de 1917. Hemos utilizado los fragmentos que aparecen en A. EINSTEIN, *La Relatividad*, México: Grijalbo, 1971.

matematización del tiempo”, donde se hace cargo explícitamente de las resonancias provocadas por la difusión de la teoría de Einstein<sup>20</sup>. Defiende enérgicamente la metafísica inspirada en el sentido común, es decir la evidencia intuitiva de los principios naturales de la razón. En particular, declara que “la noción espontánea del tiempo, habido por el sentido común, siendo verdaderamente *natural*, no puede ser falsa”<sup>21</sup>. Admite la autonomía de la física matemática pero insiste en reducirla a un puro simbolismo. Por eso le reprocha a Einstein el creer que la crítica a la mecánica clásica, que es válida de suyo, le da al tiempo relativista un carácter verdaderamente natural. A causa de su complejidad, se abstiene de juzgar el valor científico de la teoría de la relatividad. Por último, declara su esperanza de alcanzar alguna vez la síntesis entre la perspectiva matemática y la de la filosofía de la naturaleza, pero lo considera una empresa “sobrehumana”<sup>22</sup>.

### El debate acerca de la definición de simultaneidad

En su disertación parisina de 1922, Einstein reitera la necesidad de definir los conceptos físicos, en especial el de simultaneidad, según parámetros operativos, es decir, de reconocimiento empírico. Basándose en la exposición general de la relatividad recién citada, propone ante todo el concepto de simultaneidad en los siguientes términos<sup>23</sup>:

Supongamos que en dos puntos A y B, muy distantes el uno del otro, de nuestra vía de ferrocarril, ha caído un rayo; y que, además, afirmamos que esos dos rayos han sido “simultáneos”. Si ahora te pregunto, querido lector, si esa afirmación tiene un significado, me responderás convencido que “sí”. Pero si te insisto y te pido que me expliques de un modo más preciso el significado de esa afirmación, entonces advertirás, después de cierta reflexión, que la respuesta a esa pregunta no es tan simple como parece a primera vista [...] Supongamos que un meteorólogo haya encontrado, a través de reflexiones penetrantes, que los rayos deben caer siempre simultáneamente en los puntos A y B;

<sup>20</sup> Hay traducción española: *Theonas o las conversaciones de un sabio y dos filósofos sobre materias desigualmente actuales*, Buenos Aires: Librería Santa Catalina, 1935. En OC II p. 1292, se afirma que los capítulos de esta obra son una reelaboración de las sucesivas entregas publicadas en la *Revue Universelle* durante el año 1920. En su trabajo sobre nuestro mismo tema, el P. Dewan OP, ubica como muy probable antecedente del capítulo VI un artículo aparecido en el número del 1º de agosto de 1920, p. 338 y ss. bajo el título “Einstein et la notion du temps” (Cf. “Maritain, Einstein, and Special Relativity”, *Études Maritainiennes*, 18 (2002) p. 29). Y advierte, además, que hay un cambio significativo en ese mismo capítulo a partir de la edición de 1925. Por lo cual sólo comentamos aquí su primera aparición, notablemente más reducida.

<sup>21</sup> p. 79.

<sup>22</sup> En 1933, fue publicada una nueva versión de *Theonas* en lengua inglesa, revisada por Maritain. El texto original francés, que aparece en las *Oeuvres Complètes*, incluye una anotación del autor que dice: “Depuis que ce chapitre a été rédigé, les progrès et les changements dans les idées-maîtresses de la physique ont continué de se succéder avec une grande rapidité, les conceptions d’Einstein ont évolué et d’autres conceptions sont venues les compléter. Mais ces changements n’ôtent rien, croyons-nous, à la pertinence des remarques proposées ici, et il nous a semblé préférable de nous en tenir pour ce chapitre au texte de la seconde édition française (1925). Aussi bien notre objet principal est-il ici d’élucider la théorie philosophique du temps d’après Aristote et saint Thomas.”

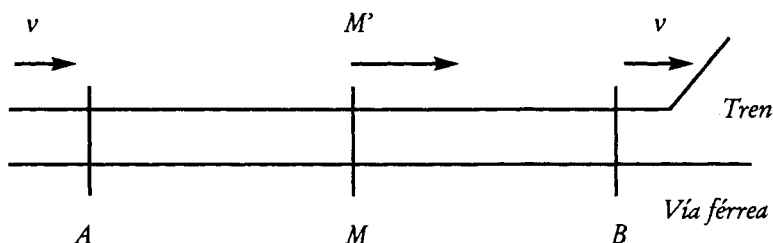
<sup>23</sup> A. EINSTEIN, *La Relatividad*, ed. cit., pp. 37-38.

entonces, es necesario comprobar si este resultado teórico corresponde o no corresponde a la realidad [...] El concepto de simultaneidad existe para el físico solamente cuando encuentra la posibilidad de verificar, en el caso concreto de que se trate, si el concepto es o no es exacto. Por lo tanto, es necesaria una definición de la simultaneidad tal que nos suministre un método por medio del cual podamos decidir, en el caso en cuestión, a través de experimentos, si los dos rayos han sido o no han sido simultáneos. Mientras no se cumpla con esa exigencia, soy víctima como físico (y también no siendo físico) de una ilusión, al creer que se puede asociar un significado a la afirmación de la simultaneidad. (Si no quedas de acuerdo con esto, querido lector, con plena convicción, entonces es inútil que sigas adelante).

En el capítulo siguiente se basa en esta definición para demostrar que la simultaneidad de dos o más acontecimientos es en verdad algo relativo. Para ello propone la siguiente situación: sobre la vía del ferrocarril se desplaza un tren a velocidad  $v$ , y se pregunta si lo que se verifica como simultáneo para un observador situado sobre la vía lo será también para un observador en el tren<sup>24</sup>:

Cuando decimos que los relámpagos A y B son simultáneos con respecto a la vía férrea, eso significa que los rayos luminosos que parten de los puntos A y B se encuentran en el punto medio M de la distancia A-B, situada sobre la vía. Pero a los acontecimientos A y B corresponden también los lugares A y B en el tren. Sea M' el punto medio de la recta A-B del tren en marcha. Es cierto que este punto M' coincide con el punto M en el instante en que se producen los relámpagos, pero, en el diagrama, dicho punto M' se desplaza hacia la derecha con la velocidad  $v$ . Si un observador colocado en el punto M' del tren, no se estuviera moviendo con esa velocidad, entonces se mantendría permanentemente en M y los rayos luminosos que parten de A y B lo alcanzarían simultáneamente, es decir, que los dos rayos se encontrarían justamente en el punto en donde está colocado el observador. Sin embargo, el observador (visto desde el terraplén) avanza en realidad hacia el rayo de luz proveniente de B, mientras que se adelanta al rayo de luz proveniente de A. Por consiguiente, el observador verá el rayo de luz proveniente de B, antes que el rayo luminoso proveniente de A. Los observadores que utilizan el tren como cuerpo de referencia, deben llegar a la conclusión de que el relámpago B se produjo antes que el relámpago A. Arribamos, por lo tanto, al importante resultado que sigue: dos acontecimientos, que son simultáneos con respecto a la vía férrea, no son simultáneos con respecto al tren, y recíprocamente (relatividad de la simultaneidad).

<sup>24</sup> A. EINSTEIN, *La Relatividad*, ed. cit., pp.42-43.



Y la chispa que enciende la mecha es su aseveración de que este criterio de definición es el único admisible *allerdings auch als Nichtphysiker*, es decir, incluso para quien no es físico. La réplica de Maritain se vuelca en su artículo *La metafísica de los físicos o la simultaneidad según Einstein*<sup>25</sup>. Ante todo, dice<sup>26</sup>:

si el físico tiene fundamento para decir: ningún concepto es utilizable para mí salvo que posea un medio de verificarlo por una medición empírica, la razón le prohíbe decir: ningún concepto *tiene significación* en sí mismo salvo que yo posea un medio de verificarlo por una medición experimental.

Más aún, la noción científica de simultaneidad, aplicada a sucesos distantes entre sí, supone necesariamente la concepción previa del sentido común, afinada en lo ontológico. El propio Einstein da por sentado que la verificación de la simultaneidad de dos acontecimientos distantes supone la observación de la señal luminosa proveniente de cada uno de ellos *al mismo tiempo y en el mismo lugar*<sup>27</sup>. Por otra parte, la necesidad puramente teórica de extender el principio de relatividad galileano al orden de los fenómenos electromagnéticos lleva a introducir el postulado de la invariancia de la velocidad de la luz. Mediante este artilugio se asegura el propósito fundamental de la teoría de la relatividad, a saber<sup>28</sup>:

Toda ley general de la naturaleza debe ser tal, que se transforme en una ley de la misma forma, cuando, en vez de las variables de espacio-tiempo  $x, y, z, t$ , del sistema de coordenadas primitivo  $K$ , se introducen nuevas variables de espacio-tiempo  $x', y', z', t'$ , del sistema de coordenadas  $K'$ , en el cual la relación matemá-

<sup>25</sup> "De la métaphysique des physiciens, ou de la simultanité selon Einstein" en *La Revue Universelle*, 10 (1922), pp. 426-445. Este artículo y el que citaremos enseguida fueron reunidos para formar el capítulo VII de *Réflexions...* Debido a su extensión dicho capítulo se presenta a su vez dividido en tres partes, de las cuales la I y la III corresponden a esta primera contribución, y la parte II a la siguiente. Si bien no pudimos localizar los números correspondientes de "La Revue Universelle" al cotejar el texto de *Réflexions...* con las citas del artículo de Hubert comprobamos que la similitud es casi total. Citamos por la paginación de las *Réflexions...*

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>27</sup> *La relatividad*, p. 38.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 64

tica entre las magnitudes con apóstrofo y las magnitudes sin apóstrofo está dada por la transformación de Lorentz. Dicho más brevemente: las leyes generales de la naturaleza son invariantes ante la transformación de Lorentz.

La consecuencia inmediata es el carácter relativo de la *medida* de la longitud, el tiempo, etc., en el pasaje de un sistema a otro según las fórmulas de Lorentz. Ahora bien, el valor de esa medida no es más que una *apariciencia*, no ciertamente en cuanto indica lo que puede ser registrado a nivel sensible bajo el influjo físico de las cosas y las leyes de la percepción, sino en el sentido de un *ente de razón* construido por la ciencia bajo determinados supuestos teóricos<sup>29</sup>. En esto la crítica filosófica toma distancia de la interpretación de los propios físicos relativistas, para quienes la ausencia de un punto de vista privilegiado, que es la base misma de su teoría, indica que ya no tiene sentido distinguir entre lo "real" y lo "aparente". No es "más real" la trayectoria rectilínea de un proyectil arrojado desde un avión que la trayectoria parabólica del mismo proyectil observado desde tierra. Ni es "más real" la simultaneidad de los dos relámpagos observados desde el andén que la no-simultaneidad observada desde el tren. Para que tuviera sentido hablar de una simultaneidad "real" a distancia, o sea, para atribuir a ese concepto un carácter absoluto, habría que estar al mismo tiempo en los dos lugares y registrar la medición<sup>30</sup>. Pero, tal opinión significaría, como señala Maritain<sup>31</sup>,

caer en el error *sensualista* ya denunciado, olvidar que la simultaneidad de la que hablamos, la naturaleza, la suerte de ente que se denomina simultaneidad, no es un objeto de imaginación o de sensación, sino un objeto de concepto, un objeto de inteligencia, y que la inteligencia se representa precisamente a la vez (o como objeto de un solo y mismo acto de aprehensión intelectual), cuando concibe su simultaneidad, el acontecimiento que tiene lugar en Nueva York y el que ocurre en París. [...] Dado que la física trabaja sobre medidas sensibles, y debe verificar sus conceptos en observaciones efectuadas *hic et nunc*, es bien posible que la definición filosófica de la simultaneidad no tenga utilidad práctica para ella, y que encuentre ventajoso reemplazarla en su sistema de signos por algún sucedáneo empírico-cuantitativo. Estamos aquí en presencia de un punto de ruptura entre la filosofía natural y la ciencia físico-matemática. Pero como quiera que se determine ese sucedáneo, por ejemplo a la manera de Einstein, la esencia de la simultaneidad misma permanece siempre como aquello que la inteligencia ha concebido y definido.

<sup>29</sup> *Réflexions...*, p. 214, n.2.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 217.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 217 y 220. En su carta del 10 de setiembre del mismo año el P. Journet comenta: "Il y a de tels sophismes chez eux [los físicos] qu'on a peur de n'avoir pas compris et de leur en

La física matemática sustituye la *nature* por la *mesure*. Y si bien las mediciones efectuadas empíricamente se fundan en la realidad, no expresan más que ciertas proporciones cuantitativas, pero no lo real en sí mismo. No obstante, acepta que la teoría de Einstein no es, como podría suponerse a partir de la descripción de Duhem, un puro artificio matemático, sino un conocimiento auténticamente *físico*. Se presenta a sí misma, y no sin razón, como una visión superadora del mecanicismo matemático ingenuo de la física clásica, con su Espacio y Tiempo absolutos. Pero su mayor compromiso con lo estrictamente físico no va más allá de la formalización de registros mensurables, y de ninguna manera alcanza la intimidad de la naturaleza misma. Viene a ser una categoría *sui generis*, una suerte de “empirismo matemático” cuyo mérito principal está en su poder unificador y en el rigor de su lenguaje técnico-matemático. En repetidas ocasiones Maritain subraya la legitimidad y el ingenio admirable de la teoría *científica* de Einstein. Pero, al querer prolongar sus principios en insinuaciones pseudo metafísicas se convierte en una “monstruosidad”<sup>32</sup>.

### Maritain vs. Metz

Para ese entonces, la teoría de la relatividad había conquistado un nutrido grupo de acólitos. Había varias razones de peso para hacer que esta propuesta fuese particularmente cautivante: la belleza matemática de sus desarrollos, la espectacular confirmación del eclipse solar de 1919 y, probablemente más que ninguna otra, la perspectiva de dejar atrás el enfoque ingenuo de la mecánica de Newton para reintroducir el sentido estrictamente físico del espacio y el tiempo. A partir de esta suerte de fisicalización de la geometría, opuesta a la geometrización de la física en la Modernidad, era plausible aventurarse más allá de los límites del formalismo teórico hacia una visión completa de la realidad, una suerte de ideología relativista. Y fueron justamente los seguidores de Einstein quienes se encargaron de salir en defensa de la teoría, incentivados por el tono rotundo y soez de la crítica de los filósofos. Entre ellos vale destacar al capitán André Metz, quien compuso un ensayo de divulgación sobre el tema<sup>33</sup> en el cual replica directamente la interpretación que había desarrollado H. Bergson en un trabajo

trop prêter”. Cf. *Journet/Maritain: correspondance*, Ed. Universitaires Fribourg, 1996, v. I, p. 97.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 251-253. Más adelante, en su segundo artículo, Maritain dirá que “les hypothèses, au sens que ce mot avait dans l’ancien vocabulaire mathématique, les hypothèses imaginées pour sauver les phénomènes ne nous renseignent pas sur la nature des choses [...] L’espace-temps non euclidien avec sa nouvelle loi de gravitation, l’univers “cylindrique” d’Einstein, l’univers “hyperbolique” du professeur de Sitter ne sont pas plus réels que les excentriques et les épicycles d’Hipparque et de Ptolémée, et dureront vraisemblablement beaucoup moins.” pp. 248-250.

<sup>33</sup> Cf. *La relativité*, Paris: Chiron, 1923. Cf. A. METZ, art. cit. p. 375 y ss. Es importante acotar que el propio Einstein, al publicarse la segunda edición de este trabajo, le escribió asegurando su beneplácito acerca de la exposición de la teoría y que “la refutación de las afirmaciones inexactas de otros autores” era “siempre exacta”. Agregaba que “Il est regrettable que Bergson se soit si lourdement trompé, et son erreur est bien d’ordre purement physique, indépendante de toute discussion entre écoles philosophiques.” *Reflexions...*, p. 225 n.1 y A. METZ, art. cit., p. 377. Muy diferente era la opinión de Einstein acerca del libro de E. Meyerson *La déduction relativiste*: “Le livre de M. Meyerson est, j’en suis convaincu, un des plus remarquables qui aient été écrits sur la théo-

publicado a principios de 1922 titulado *Duración y simultaneidad*<sup>34</sup>. El ensayo de Bergson se mueve en el contexto de su tratado fundamental *L'évolution créatrice* y *La perception du mouvement*, donde identifica el tiempo con la duración presentada como "l'étoffe" (la materia) de la realidad. A la vez contraponen la intuición como acceso a la duración en sí misma con la inteligencia y el concepto que cristalizan y fragmentan esa duración. La perspectiva físico-matemática, justamente, ejemplifica esa actitud esquematizadora que no puede superar lo ilusorio<sup>35</sup>. La clave del argumento planteado en torno a la teoría de la relatividad parece ser el rechazo a la pretendida coexistencia de diferentes tiempos "reales", definidos para otros tantos sistemas de referencia. En efecto, el tiempo "real" no es otro que el tiempo "vivido", aquel que un observador dado experimenta efectivamente y es capaz de mensurar con sus relojes. Y en tal sentido el principio relativista de la equivalencia entre todos los sistemas referenciales asegura, justamente, que para cualquier sistema de referencia los fenómenos observados *en él y desde él* verificarán las mismas leyes de la física, o sea tendrán la misma duración temporal. Cuando este principio se combina con el de la invariancia de la velocidad de la luz da por resultado la aparente paradoja de que un mismo fenómeno tenga distinta duración para dos sistemas de referencia diferentes (es decir, en movimiento uno respecto al otro). Pero en verdad no corresponde comparar ambos sistemas ya que sólo uno de ellos puede tomarse en un momento dado como referente. Si bien las ecuaciones indican que el tiempo se dilata en un sistema en movimiento con respecto a aquél establecido como fijo, dicha dilatación no puede ser *medida* desde el sistema fijo sino sólo *supuesta* para un observador *virtual* ubicado en el otro sistema. En otras palabras, siempre habrá un único tiempo *vivido*, que es el

---

rie de la relativité au point de vue de la théorie de la connaissance." A. METZ, "Auguste Comte et Meyerson" en *Archives de Philosophie*, XXVI, N° 1 (1963), p. 126. No todos los partidarios de la teoría de la relatividad tuvieron la misma perseverancia de Metz. El propio P. Langevin había manifestado: "Je ne perds pas mon temps à répondre, je vais de l'avant. Les chiens aboient, la caravane passe." Corresponde aclarar que no hemos conseguido acceder a estos escritos del Capitán Metz. Pese a ello consideramos legítimo el uso de las fuentes indirectas ya que hay coincidencia en las transcripciones y no se puede dudar de la ecuanimidad de quienes lo citan.

<sup>34</sup> *Durée et simultanéité: à propos de la théorie d'Einstein* Paris: Quadrige-PUF, 1998. En el Prólogo, afirma el autor que "Notre admiration pour ce physicien [Einstein], la conviction qu'il ne nous apportait pas seulement une nouvelle physique mais aussi certaines manières nouvelles de penser, l'idée que science et philosophie sont des disciplines différentes mais faites pour se compléter, tout cela nous inspirait le désir et nous imposait même le devoir de procéder à une confrontation.[...] Nous contribuerions ainsi à éclaircir, aux yeux du philosophe, la théorie de la Relativité." Ya en 1915 había afirmado Bergson que "la philosophie a toujours été étroitement liée à la science positive... L'union étroite de la philosophie et de la science est un fait si constant en France qu'il pourrait suffire à caractériser la philosophie française." Cit. en A. METZ "De quelques conditions d'une philosophie des sciences" en *Archives de philosophie*, XXIX, N° 1 (1966), p. 368.

<sup>35</sup> En palabras de A. Lian: "there is always a reality that we do not see... Thus for Bergson, our measurements do not measure anything that constitutes reality (or even belongs to it). Rather, they measure the constructs that specific disciplinary interests create as reality... in relation to the concept of time, we do not measure time but the specific instants which are artificially abstracted from reality, and to which we attribute the function of telling time... no matter how many adjustments a physicist can make in his or her measurements, he or she will always measure what they see not what is". (Cf. *Beyond illusions and facts: toward a methodology of dialogue and dialogue enhancing environments* en [www.anialian.com](http://www.anialian.com)).



tiempo "real". Los otros "tiempos" son meras representaciones derivadas de la teoría pero que sólo representan dimensiones "virtuales". A pesar del empeño de sus partidarios, la teoría de la relatividad no disuelve la idea de Tiempo real único, por el contrario la confirma<sup>36</sup>.

La respuesta de Metz se basa, por una parte, en adoptar los resultados del experimento de Michelson y Morley como concluyentes a favor de la invariancia de la velocidad de la luz. De modo que ya no se trataría de una libre convención asumida teóricamente sino de un *hecho* fehacientemente comprobado. Y a la luz de ello deben interpretarse sus consecuencias bajo un carácter estrictamente real. Y por otra parte, reafirma ese estatuto "real" por cuanto el tiempo natural, vivido, el "de Todo el Mundo", se apoya en la percepción de la simultaneidad, cuyo carácter relativo es justamente lo que establece la teoría física. De modo que el planteo de Einstein se impone por igual al físico y al metafísico, pues lo único que cuenta es la condición de observador: "no hay dos verdades: el *tiempo* de Einstein es el tiempo de todo el mundo, el tiempo que rige todos los fenómenos físicos, químicos y biológicos, todos los cuales pueden servir de 'relojes'<sup>37</sup>".

A partir de allí se sucede un intenso intercambio epistolar que durará hasta 1931, fecha en la que Bergson publica la última edición de la obra casi sin cambios con respecto a la versión original, aunque reconoce que debe abandonar la discusión sobrepasado por sus dificultades técnicas. Un par de años más tarde aparece la última mención al tema en una larga nota añadida al texto de *La pensée et le mouvant*, una colección de ensayos breves y artículos originalmente aparecida en 1923<sup>38</sup>.

En abril de 1924 Maritain escribe sus *Nuevos debates einstenianos*, en defensa de Bergson<sup>39</sup>. A pesar de haberse distanciado de las ideas de su antiguo maestro, Maritain no había perdido la estima por él y comparte aún cierto resquemor hacia las ciencias positivas y la pretensión reduccionista

<sup>36</sup> *Durée et simultanéité*, cap. IV. "In Bergson's view, while the physicist's time is a product of a measurement, the *philosopher's time*, denies the physicist the capacity to tell time. All that a physicist can do is to attribute and compare systems of reference with none, in fact, reflecting true time. The physicist therefore deals with an imaginary time. On the other hand, the *philosopher's time* is a real time which is not measured, it is lived". A. Lian, *cit.* Por su parte, Einstein había afirmado en la reunión de París que "there is no time of the philosophers; there is only a psychological time differing from the time of the physicists". (cit. en L. DEWAN, *art. cit.*, p. 31)

<sup>37</sup> Cf. *Réflexions...* pp. 222-225 y A. METZ, *art. cit.*, p. 375 y ss.

<sup>38</sup> *La pensée et le mouvement* - Introduction (deuxième partie). Uno de los puntos de debate con Metz se refiere a la interpretación de la paradoja de los mellizos. El primer interlocutor de Bergson fue J. Becquerel, quien tuvo una entrevista con Bergson y su "asesor" científico, E. Le Roy, tras la cual no se llegó a ningún entendimiento. Ya en la segunda edición de *Durée...*, Bergson incluye un apéndice que transcribe la objeción de Metz y su respuesta. En un *post-scriptum* a su artículo de 1922, Maritain comenta la reciente aparición del texto de Bergson, regocijándose de su defensa del sentido común, pero lamentando a la vez la carencia de un enfoque genuinamente metafísico. En efecto, la perspectiva de Bergson apenas sustituye la idea de tiempo *medido* por la física con la de tiempo *percibido* por la conciencia. Pero no da lugar a una perspectiva de la naturaleza del tiempo *en sí mismo*, en clave metafísica. Destaca también la advertencia de no atribuir valor real a las ecuaciones matemáticas y, sobre todo, al modo ingenioso con el cual Bergson da vuelta la interpretación de la teoría concluyendo que, bajo estricta coherencia, sólo puede admitir un único tiempo. Los editores de las OC aclaran que este *Post-scriptum* no fue conservado en la edición de las *Réflexions...* cf. OC XVI, pp. 285-288.

<sup>39</sup> "Nouveaux débats einsteiniens": *La Revue Universelle*, 17 (1924), pp. 56-77.

de sus representantes<sup>40</sup>. Su respuesta se dirige, ante todo, a rechazar la interpretación de Metz acerca de la medida como si fuese la realidad en sí. Más aún, los valores teóricos de las mediciones que se obtienen en cada sistema dependen, en última instancia, del postulado de invariancia de la velocidad de la luz, el cual, aclara Maritain, de ningún modo se puede considerar empíricamente demostrado<sup>41</sup>. Ni cabe esperar que lo esté alguna vez, puesto que dicho postulado, si se interpreta en términos ontológicos, es intrínsecamente contradictorio. En efecto, más allá de los guarismos que resulten de ciertas operaciones de medida acerca de una magnitud dada, como por ejemplo la velocidad, si ésta se considera como propiedad *real* de los cuerpos, vale decir como una relación *real* entre distancias y tiempos *reales*, no es posible en absoluto que un mismo rayo de luz tenga *realmente* el mismo valor de velocidad para todos los sistemas en movimiento relativo, por cuanto implicaría que la misma cantidad se predicaría y no se predicaría, *al mismo tiempo y en el mismo sentido*, a los tiempos y distancias de un cierto sistema de referencia. Si al observar un sistema en movimiento relativo sus longitudes se contraen y sus tiempos se dilatan no es por una supuesta dislocación o duplicación de la realidad sino por aplicación de las transformaciones de Lorentz. En pocas palabras, "(Es absurdo) que el cambio de medida que proviene del cambio de observador afecte a la realidad misma de la cosa mensurada"<sup>42</sup>.

Ahora bien, las eventuales confirmaciones empíricas que puedan aducirse a favor de la teoría de Einstein, la mayoría de las cuales son por demás discutibles según Maritain, no constituyen, en buena lógica, una desmentida de esa contradicción. Por el contrario, la lógica no sólo enseña que de lo falso puede seguirse lo verdadero, sino que de una contradicción se deduce *cualquier cosa*. Una vez puesta la contradicción, ¿en nombre de qué otro principio podrá prohibirse alguna conclusión?<sup>43</sup> El problema es que algunas conclusiones de la teoría también parecen contradictorias. Así, por ejemplo, si un sistema B se desplaza relativamente a otro A a una velocidad cercana a la de la luz, el observador de A verá al observador de B aplastarse casi por completo como resultado de la contracción de las longitudes, hasta el extremo de que el observador B le parecerá, sin duda, muerto. Pero la teoría afirma que, desde el punto de vista de B, será el observador de A el que parezca muerto por la misma razón.

---

<sup>40</sup> El afecto de Maritain hacia Bergson permaneció intacto a lo largo de casi 40 años de relación. E incluso puede advertirse que, con el paso del tiempo, las críticas planteadas a su maestro fueron progresivamente matizadas. Ya en su primer gran trabajo, *La philosophie bergsonienne*, Maritain admite con Bergson que "le temps dans sa réalité, comme le mouvement dans sa réalité, est autre chose que ce que les mathématiques appellent temps et mouvement, et qui n'est que la traduction du temps et du mouvement dans le registre de la quantité abstraite. Tout comme le mouvement, le temps, par ce qu'il a de réel, est quelque chose d'absolu, bien que l'unité choisie pour le nombre soit conventionnelle et relative" (p. 196).

<sup>41</sup> En la página 234 de las *Réflexions...* leemos: "Si comode qu'il puisse être pour la science, la science elle-même ne nous contraint donc en aucune façon de tenir le principe de l'isotropie de la propagation de la lumière pour 'démontré', pour ontologiquement vrai".

<sup>42</sup> *Réflexions...*, p. 237.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 242-243.

Si de acuerdo a los relativistas todos los observadores tienen razón, luego todos están muertos. Por eso Maritain adhiere a la interpretación de Bergson, descrita más arriba, en el sentido de que hay un solo observador "real" y sólo su descripción del mundo será válida. En todo caso, si se quiere plantear la coexistencia de observadores, habrá que decir que

cada uno  *juzga*, según sus observaciones exactas y sus cálculos rigurosos,  *que* para el otro todas las longitudes se contraen en el sentido del movimiento,  *que* para el otro todas las duraciones se retardan, [...]  *que* el otro, en fin, ha de creer, según su punto de vista, que lo mismo sucede para su hermano<sup>44</sup>.

Esta exégesis bergsoniana de los resultados de la teoría de la relatividad depende, en última instancia, de una interpretación peculiar del principio de relatividad. En efecto, en la descripción original de Einstein, dos sucesos que son simultáneos para un sistema de observación no lo son para otro. Bergson considera que el principio de relatividad se presta a dos concepciones:

a) con respecto a fenómenos  *interiores* al sistema, las leyes naturales se verifican por igual tanto si el sistema está en reposo o en movimiento, de suerte que no puede saberse si el sistema se mueve o no, ya que la velocidad de la luz emitida por una fuente en reposo con respecto a dicho sistema es constante

b) con respecto a fenómenos  *exteriores* al sistema, las leyes naturales se verifican por igual observadas desde cualquier sistema, de suerte que no puede saberse si es el sistema del observador o el de lo observado el que está en movimiento o reposo, ya que la velocidad de la luz emitida por una fuente exterior al sistema y medida con respecto a él es constante

A su juicio, el principio de relatividad debe tomarse en el sentido a), de modo que todos los sistemas de referencia sean equivalentes  *no con respecto a las leyes de la naturaleza sino con respecto a lo que se observa en cada uno*. Es decir que si dos acontecimientos son simultáneos para un sistema, han de serlo para todos. En el ejemplo de Einstein, el observador del tren debe percibir los destellos en forma simultánea, para lo cual ha de pensarse que la fuente luminosa no es exterior, sino  *interior* al tren. Y así cada observador exterior a un sistema tomado como fijo resulta un duplicado exacto del observador de este sistema.

Maritain reconoce haberse visto seducido por esta interpretación, sobre todo porque la misma "tenía precisamente por objeto hacer que la teoría de la relatividad fuese aceptable al sentido común"<sup>45</sup>. Y por eso extrajo de ella la acusación de contradicción interna en la doctrina de Einstein. Este es un punto crítico, ya que aquí nuestro autor deja de lado la cautela que le inspiraba la extraordinaria complejidad del tema en discusión, y se embarca en

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 246. Me pregunto si este "corte" de la realidad, como diría Agazzi, si esta distinción entre observador real y virtual, no puede emparentarse con el planteo cuántico del *split* o colapso de la función de onda por parte del observador.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 366.

una objeción propiamente *técnica, científica*, y ya no filosófica. A su entender hay una contradicción entre el postulado de invariancia de la velocidad de la luz y la afirmación del carácter no simultáneo de la percepción de los rayos de luz desde el tren. En efecto, esto último depende, implícitamente, de la composición de la velocidad del tren con la de la luz que va a su encuentro. Pero esa composición de velocidades es justamente lo que la teoría prohíbe al adoptar el principio de relatividad en la versión b). Lo que debería afirmarse, más bien, es que los sucesos no son simultáneos *para* el observador del tren pero *según* el punto de vista del observador del andén. No obstante, el observador del tren debería considerar los dos sucesos como simultáneos. En consecuencia, el razonamiento de Einstein para justificar la relatividad de la simultaneidad cae en un paralogismo<sup>46</sup>.

La respuesta de Metz no se hace esperar: en octubre de ese mismo año le hace saber a Maritain que la simultaneidad de la que habla Einstein presupone ciertas relaciones de distancia, y por lo tanto no debe confundirse con el concepto absoluto de simultaneidad, que allí no entra en juego. Con respecto a la opinión de Bergson, más allá de su coherencia, cae en una suerte de reduccionismo psicologista que fragmenta la imagen del mundo en otras tantas conciencias. Por cierto que ningún físico podría aceptar semejante escenario: "al pretender que el mundo no tenga figura, que no sea un conjunto de *cosas*, se destruye el dato científico, el dato sensible como tal, y ningún verdadero físico sería capaz de permitirlo"<sup>47</sup>. Además es preciso admitir que transforma por completo la composición de lugar planteada por Einstein. El principio de relatividad no exige que todos los observadores vean lo mismo, sino que lo que observan verifique las mismas leyes. De modo tal que, si el viajero del tren mide la velocidad de los rayos de luz, aunque él mismo esté en movimiento con respecto a la fuente de cada uno de ellos, obtendrá el mismo valor que si estuviera en el andén. Y la forma de las leyes naturales será para él igual que para el observador del andén, con sólo aplicar las transformaciones de Lorentz.<sup>48</sup> Además, señala que las contradicciones a las que alude Maritain provienen de no querer admitir el carácter isotrópico de la propagación de la luz como principio fundamental de la teoría (o, en todo caso, aplicarlo en forma restringida a tenor del carácter contradictorio que supone según la versión de Einstein)<sup>49</sup>.

En un gesto de humildad e hidalguía, el gran Maritain, cuya estatura intelectual excedía por mucho la de su adversario, acepta las críticas y se disculpa por el tono ligero y apresurado de sus comentarios. En efecto, se había metido en un terreno para el que no estaba adecuadamente preparado, pues la teoría en cuestión exige un avanzado aparato matemático, una gran capacidad de comprensión anti-intuitiva y un severo criterio de

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 355-358.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 355 y 363.

<sup>49</sup> A. METZ, "Réponse à Maritain": *Les Lettres*, 11<sup>o</sup> année, oct. 1924, pp. 588-603. Citado por Hubert, pp. 585-586.

discernimiento para no extrapolar las conclusiones hacia el ámbito metafísico. En el apéndice de sus *Reflexiones sobre la inteligencia* aclara que el capítulo VII de esa obra es fruto del replanteo de sus ensayos previos, a la luz de las críticas de Metz, y que sus afirmaciones temerarias obedecían a la interpretación bergsoniana de la física, que luego abandonaría a favor del enfoque realista<sup>50</sup>. Luego de exponer en detalle los términos del debate concluye reafirmando que el principio de invariancia de la velocidad de la luz sigue siendo ontológicamente falso, y que la refutación de la interpretación bergsoniana no puede computarse a favor de la teoría de Einstein. E insiste en destacar que para quedar a salvo de contradicción, el principio de relatividad de Einstein se toma en el sentido b), con lo cual se lo despoja de todo correlato ontológico. Incluso puede hablarse de una “anomalía”, ya que a lo largo de su exposición el gran físico alemán parece oscilar entre la versión a) y la b), dando lugar a delicadas confusiones<sup>51</sup>.

Por otra parte, en una carta dirigida al director de la revista *Les Lettres* a propósito de la réplica de Metz, Maritain remite a la lectura de *Reflexions...*, por entonces próxima a aparecer. A modo de resumen de lo que allí sostiene afirma que<sup>52</sup>:

- 1) la relatividad de la simultaneidad *real* es una noción contradictoria, que implica absurdo; 2) el principio de la isotropía de la propagación de la luz, sobre el cual se apoya inicialmente la teoría de la relatividad, no está en modo alguno demostrado desde el punto de vista científico; 3) desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza es igualmente imposible que ese postulado sea ontológicamente verdadero.

En febrero de 1925, la misma revista saca a la luz otra carta del perseverante capitán en la que intenta justificar, a la luz de numerosas pruebas experimentales, la validez de la teoría de la relatividad. En su respuesta, publicada en el número de mayo del mismo año, Maritain distingue ante todo entre la cuestión *científica*, desarrollada en términos físico-matemáticos y que por su propia índole no puede ir más allá de un rango hipotético de cierta probabilidad, y la cuestión *filosófica* acerca de la naturaleza intrínseca del espacio y el tiempo. Y subraya que por muy avanzada que esté la confirmación de una teoría nunca podrá aplicarse para juzgar acerca del valor ontológico de los conceptos puestos en juego. A continuación discute las pruebas aducidas por Metz, de las cuales admite apenas una “como confirmación experimental directa”, aunque sólo “como teoría

<sup>50</sup> “Dans un article publié par la *Revue Universelle* (1er. avril 1924), nous avons critiqué la théorie einsteinienne de la simultanéité non seulement quand à sa valeur philosophique, mais quant à sa logique interne, en nous ralliant à l'interprétation de la théorie de la relativité défendue par M. Bergson d'une façon si subtile et si brillante. A la suite des remarques qui nous ont été faites, et d'une réflexion plus approfondie, il nous semble maintenant qu'il faut renoncer à cette interprétation, et reconnaître que le raisonnement d'Einstein procède sans contradiction (à partir d'un postulat philosophiquement tout à fait irrecevable).” *Reflexions...*, p. 346.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 364-371.

<sup>52</sup> Dicha carta apareció en el número de noviembre pp. 748-749 (Cf. OC XVI, pp. 314-315).

físico-matemática” y no “como doctrina filosófica”. Para concluir que “es instructivo para todos nosotros, y de provecho para nuestra higiene intelectual, el medir en ciertos ejemplos concretos la distancia que separa una sana crítica experimental y el dogmatismo sumario que se nos ofrece muy a menudo en nombre de la Ciencia”<sup>53</sup>. A pesar del tono áspero que en algún momento alcanzó la polémica, Maritain se muestra cordial y compenedor con su adversario<sup>54</sup>.

Aquel mismo número de febrero incluye otra epístola que esta vez el P. Sertillanges le envía a Metz declarando que existe, en principio, cierta compatibilidad entre la doctrina de Santo Tomás y la de Einstein acerca de la relatividad del tiempo. Al parecer los términos de esa carta no resultan satisfactorios para Maritain, quien para entonces estaba preparando una versión revisada de *Théonas*, obra que ya hemos mencionado. Así pues, en la primera parte de su respuesta de mayo le pide al director de *Les Lettres* que tome como réplica de los comentarios de Sertillanges el texto ampliado del capítulo VI de *Théonas*<sup>55</sup>. Allí se expone con mayor trabajo y detalle la discusión sobre la naturaleza de la medida. Los físicos, dice, confunden la medida ontológica de las cosas con la comparación empírica respecto a un patrón convencional, lo que equivale a decir que confunden la cantidad con la relación. El tiempo, en cuanto es expresión de la cantidad, tiene un modo de ser absoluto y su medida está por ello plenamente determinada. Pero con respecto a nosotros, que lo reconocemos mediante operaciones de mensura empíricas, “sólo puede existir en el alma como objeto cabal del pensamiento”<sup>56</sup>. Y lo mismo cabe decir de la idea de *simultaneidad*, la cual se da efectivamente como un absoluto aunque los procedimientos de la observación física provoquen cuadros de relatividad. En conclusión,

si puede usarse sin absurdo del principio einsteiniano de relatividad sólo es porque —piense lo que piense Einstein— el tiempo del

<sup>53</sup> *Réponse en trois parties* - II. À André Metz en *OC III*, pp. 1281-1290. Cf. pp. 1282 y 1290. Maritain alude a esta respuesta en la versión de 1926 de sus *Réflexions...*, p. 366.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 1281. Cf. VITORIA, M. A., *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J. Maritain*, Roma: Ed. Università della Santa Croce, 2003, pp. 172-173. Mucho le debo a este trabajo como guía de mi investigación. Agreguemos que el P. Journet, amigo y confidente de Maritain, no ahorra sarcasmos en sus intercambios con nuestro autor acerca del “impertinente” capitán: “André Metz n’a certainement pas lu votre article remis au point. Il me paraît d’ailleurs bien naïf: il n’a pas même soupçonné quel est cet abîme qui sépare la physique-mathématique et la métaphysique.” *Maritain/Journet: correspondance*, cit., p. 283.

<sup>55</sup> *Réponse en trois parties* - I. À A. Sertillanges en *OC III*, pp. 1280-1281: “Deux révérends docteurs, l’un noir, l’autre blanc, et un capitaine, bref tous les soutiens de l’ordre unis contre ma chétive personne”. El texto de 1925 del capítulo VI está dividido en 10 partes, de las cuales se han añadido de la II a la VIII. En el pasaje citado en la nota anterior, agrega Journet: “Le P. Sertillanges dit une drôle de chose à la page 322 (des Lettres): ‘ils sont donc contemporains par rapport à ce dernier événement; mais contemporains tout court, cela n’aurait pas de sens...’ Est-ce que un événement contemporain par rapport à un autre peut à la fois ne lui être pas contemporain? Il joue sur les mots, et il suffirait pour lui répondre de lui demander si ces deux événements sont contemporains par rapport à Dieu.” He confirmado la similitud del texto publicado en “Les Lettres” con el de *Théonas* gracias a las citas que Hubert toma de la revista, y que coinciden con los pasajes de la parte III y IV del capítulo VI.

<sup>56</sup> p. 91.

cual se nos habla cuando se enuncia dicho principio ha sido despojado de toda significación filosófica y no es más que una entidad algebraica, fundada, sin duda, sobre lo real, y sobre medidas sensibles realmente efectuadas, pero irrepresentable en sí misma<sup>57</sup>.

Una vez más el capitán Metz le responde a Maritain a través de la revista *Les Lettres*<sup>58</sup> en términos que no recoge ninguna de las fuentes a las que he recurrido. Al parecer no va más allá de un gesto de tozudez indigno de mayor consideración, y tal vez por eso Maritain decidió ya no contestar<sup>59</sup>. Al año siguiente, sale publicada una obra apologética a favor de la relatividad en la que Metz añade algunos comentarios conciliadores que ponen un adecuado telón a la controversia<sup>60</sup>.

### Einstein y el conocimiento científico

Seguidamente haré algunas consideraciones sobre el perfil de los principios doctrinales que se identifican como guías en la obra de Einstein, ya que la turbulencia de la discusión puede obnubilar en parte su justa apreciación. Luego me referiré a los efectos que pueden advertirse en la teoría epistemológica de Maritain como repercusión de este episodio.

<sup>57</sup> pp. 111-112. Cf. HUBERT, cit., pp. 588-589. Estas apreciaciones de Maritain inspiraron el artículo de R. DALBIEZ "Dimensions et mesures" publicado por *Revue Thomiste* de ese año (pp. 147-158). En una carta del 1º de mayo, Maritain le cuenta a Journet: "J'ai répondu tout à l'heure à Dalbiez. Son article *Dimensions et mesures* et sa distinction en objectif relationnel et absolu répondaient à certaines phrases de Metz et même du P. Sertillanges." No conozco el contenido de esa respuesta.

<sup>58</sup> Juin 1925, pp. 832-842.

<sup>59</sup> Tras haber leído el texto, Journet le escribe a Maritain: "il ne faudrait pas répondre plus de trois lignes... où vous diriez que toutes les idées véritables qu'on pourra vous opposer vous trouveront attentif et prêt à corriger les vôtres, s'il y a lieu, mais que les bribes de phrases, les minimisations, les discussions qui dévient, vous semblent trop mesquines à l'heure présente pour y consacrer quelque temps: que ce qui vous intéresse c'est la vérité, et non le dernier mot!" cit. p. 306. Evidentemente Maritain siguió su consejo.

<sup>60</sup> *Les nouvelles théories scientifiques et leurs adversaires. La relativité*, Paris: Chiron, 1926. "Je ne peut cacher ici l'admiration que je ressens pour un philosophe que ses propres déclarations antérieures elles-mêmes n'influencent pas sur le chemin de la vérité: c'est proprement se grandir que de reconnaître ses erreurs. [...] M. Maritain a eu l'immense mérite de poser la question, au point de vue philosophique, sur les seules bases fermes qui en permettait réellement l'étude et la résolution. Il a montré, en effet, que toute définition physique de la 'simultanéité' devait, sous peine de contresens, être conforme au concept naturel de simultanéité." Finalmente reconoce que "une des grandes difficultés de la théorie d'Einstein est l'imprecision des notions métaphysiques auxquelles recourent, souvent malgré eux, les auteurs d'exposés". Estas citas la he tomado de Hubert (pp. 586-587) teniendo en cuenta que en la misma obra se transcribe la respuesta de octubre de 1924 entre las páginas 158 a 180 y estos textos se ubican a partir de la página 181. Pero reconozco que la manera en que los presenta Hubert sugiere que podrían formar parte de aquella intervención de 1924. En su publicación de 1966 Metz afirma que la primera condición para un intercambio fecundo entre filosofía y ciencia "est la compréhension correcte, par les philosophes, des sciences et de l'esprit dans lequel elles sont établies et appliquées par les scientifiques, ainsi qu'une interprétation exacte par les scientifiques des assertions des philosophes concernant la science ou touchant à des domaines englobant ou avoisinant les sciences." (p. 369). Por la misma época aparecieron varios trabajos de Metz donde se alude explícitamente a la problemática epistemológica suscitada por la teoría de la relatividad. Además de los artículos ya citados de 1959 y 1966 véanse "Science et subjectivité" (1962) y "Le temps, la Physique moderne et la philosophie" (1964), también publicados en *Archives de Philosophie*.

Si bien el papel de Einstein, representado aquí por su discípulo Metz, parece ser el de un crudo científico, insensible a toda perspectiva filosófica, no debería tomarse como un testimonio crucial de su pensamiento. No estoy en condiciones de presentar con amplitud las concepciones epistemológicas de Einstein, ni es por cierto el lugar para hacerlo<sup>61</sup>. Sin embargo, la comparación de este episodio con la perspectiva a gran escala de su obra da lugar a una moraleja no desdeñable: la defensa de una posición doctrinal o metodológica distorsiona a menudo la significación que esa posición asume en el conjunto de las ideas de un autor. En el caso de Einstein, es natural esperar que su grandeza de espíritu no se conformase con dedicarse solamente a las abstrusas cuestiones de la física. Ya desde su formación mostró inquietudes muy abiertas hacia lo filosófico, lo literario, lo político y lo religioso. Pero es preciso observar que no fue un profesional en ninguno de estos últimos campos, a los que sólo transitó por el desborde propio de su genio y sin una visión programática. Tampoco puede decirse que haya respetado una estricta coherencia entre sus dichos de hombre público, sus obras de gran alcance y su actitud práctica ante la ciencia y la vida. En fin, su noble curiosidad intelectual no siempre le dio tiempo para asimilar correctamente las lecturas que lo ocupaban. Como ejemplo, sabemos por él mismo que gustaba mucho y tenía reconocimiento hacia pensadores como Hume, Kant y Mach, y sin embargo el tono fundamental de su concepción epistemológica se presenta más bien alejado del enfoque de esos autores.

Puntualmente en el caso de Mach, su actitud es un dato clave, pues se trata de un personaje emblemático para los representantes del Círculo de Viena. Este movimiento fue creado en 1929, pero se alimentó vigorosamente desde fines del siglo XIX, con el aporte del propio Mach y otros conspicuos investigadores preocupados por redefinir la ideología positivista a la luz de las últimas teorías de la ciencia. Habitualmente se le atribuye a esta corriente una postura radicalmente fenomenista y convencionalista. Y tal parece ser la concepción que pone en juego Einstein en su disputa con Maritain: las nociones de la física deben expresarse de acuerdo a un procedimiento puramente empírico de medición u observación, y las teorías han de adoptarse sin otra pretensión que la de escoger los principios que garanticen una mayor economía de pensamiento, dejando de lado la cuestión de la verdad<sup>62</sup>. Incluso para los neopositivistas la teoría de la relatividad era considerada como un ejemplo de lo que ellos denominaban "Concepción científica del mundo", en especial porque permitía

<sup>61</sup> La bibliografía al respecto es abundante. Por mi parte seguiré la síntesis que propone Jorge Serrano en su ponencia *La teoría del conocimiento de Albert Einstein*, presentada en el III Coloquio Nacional de Filosofía, México, 1979. Es extremadamente recomendable también el capítulo XII, "The Quantity of the Universe", de la obra de S. JAKI, *The Road of Science and the Ways to God*, Chicago: University of Chicago Press, 1978, pp. 181-196.

<sup>62</sup> Recordemos lo que dice al respecto el propio Einstein en varios lugares, sosteniendo que el principio de la isotropía de la propagación de la luz es una "convención libremente adoptada" que permite proporcionar una definición de valor operativo para la simultaneidad y, por lo tanto, para el tiempo como coordenada física.



dar por tierra con la noción de espacio absoluto, ya rechazada por Mach a causa de su impronta "ontológica"<sup>63</sup>.

Sin embargo, el espíritu que prevalece en la obra de Einstein no coincide con estas presunciones. Aunque pudo verse influido por las doctrinas epistemológicas de moda, hay en él un realismo natural que contrapesa y una atención muy marcada hacia el protagonismo de la inteligencia en el diseño de las teorías. En tal sentido su enfoque se asemeja algo más al de Popper, quien justamente tomó distancia de la postura neopositivista animado por el ejemplo del gran físico alemán<sup>64</sup>. Un empirismo a ultranza, en el cual todo se reduce al puro registro de hechos puntuales sin ninguna "lectura" inteligente y sin trasfondo metafísico, no condice con las declaraciones y las prácticas de la investigación de Einstein. Es conocida su proclama de las "creaciones libres" del espíritu, una suerte de hipótesis anticipatorias que procuran representar, al menos transitoriamente, el orden real y objetivo de la naturaleza. El carácter "libre" de esas lucubraciones no debe tomarse como un gesto convencionalista, ya que a partir de allí rige un severo control experimental de las ideas. Pero lo fundamental es que el espíritu, animado por una convicción que S. Jaki gusta describir como una "fe científica"<sup>65</sup>, sospecha un orden, una legalidad oculta pero a la vez consistente a la que la ciencia está llamada a descifrar. Por eso la creatividad, bien entendida como un escudriñar en lo profundo, como una tentativa de desvelamiento, no puede ser suplantada con la rutina acumulativa de datos. Tal vez por eso Einstein decía, en la misma reunión de París, que Mach le parecía "tan buen mecánico como deplorable filósofo"<sup>66</sup>. Y por eso mismo unos años más tarde sorprendió a Heisenberg quien, buscando la aprobación de la máxima personalidad de entonces en el terreno de la física, le había presentado sus desarrollos acerca de los fenómenos cuánticos evitando cuidadosamente introducir en la

<sup>63</sup> En el *Manifiesto del Círculo de Viena*, dado a conocer a fines de 1929, se incluye a Einstein entre los autores que, sin pertenecer formalmente al grupo, son considerados como genuinos representantes de esa vertiente. Sin embargo, en una carta dirigida a Schlick en 1930, Einstein declara que la versión de las teorías físicas que propone su destinatario es "demasiado positivista", y que él se considera a sí mismo un metafísico, ya que "de hecho todo animal de cuatro y de dos patas es metafísico" (cit. por JAKI, *op. cit.* p. 185).

<sup>64</sup> Cf. Búsqueda sin término, Madrid: Técnicos, 1985, pp. 50-52 y también J. J. SANGUINETI, *El realismo de la ciencia: una comparación entre Popper y Einstein*, Buenos Aires: Centro Argentino de Ingenieros, 1995.

<sup>65</sup> *Ciencia, fe, cultura*, Madrid: Palabra, 1990, p. 117 y ss.

<sup>66</sup> Cf. JAKI, *op. cit.*, p. 185. El historiador benedictino le adjudica a la conferencia de París una importancia clave en el proceso intelectual de Einstein. En efecto, durante su juventud se había entusiasmado con la lectura de la *Crítica de la razón pura* y no disimulaba su adhesión al pensamiento de Mach y Ostwald. Si bien los primeros signos de distanciamiento se hacen explícitos hacia 1913, es posible rastrear en sus primeros papeles la impronta realista que acabaría por triunfar. Además llama la atención que un realista confeso como Planck haya buscado promoverlo aun antes de esa fecha. Lo cierto es que gracias a su encuentro con los filósofos franceses "this Ostwaldian and Machist crust was completely removed" (*Ibid.* p. 184). Allí declara Einstein su desacuerdo con Kant respecto del carácter *a priori* de los conceptos científicos, al mismo tiempo que atempera su carácter "arbitrario" según las exigencias experimentales. Más adelante acota "Jaki que Einstein continuó adherido durante mucho tiempo más a las concepciones de Mach acerca de la historia de la ciencia, en particular sobre el rol de Galileo, Kepler y Newton (pp. 187-188).

explicación nada que no fuese directamente observable. El comentario de Einstein lo dejó perplejo:

tal vez en algún momento haya utilizado esa filosofía y haya escrito sobre ella, pero no deja de ser un absurdo [...] Toda observación presupone que entre el fenómeno a observar y la percepción sensorial que finalmente entra en nuestra conciencia exista una relación unívoca y conocida. Pero de esa relación solo podríamos estar seguros si conociésemos las leyes de la naturaleza que la determinan. Ahora bien, cuando es preciso poner en duda esas leyes —como sería el caso de la moderna física atómica—, entonces el concepto de 'observación' pierde también su claro significado. Entonces es la teoría la que establece lo que puede observarse<sup>67</sup>.

Por último, no hay que olvidar que, contrariamente a lo que muchos supusieron, la inspiración de la teoría especial de la relatividad no le vino a Einstein a partir del experimento de Michelson y Morley, sino de la necesidad *teórica* de integrar la mecánica clásica, basada en el principio de relatividad galileano, con la electrodinámica de Maxwell.

En síntesis, la postura de Einstein acerca del método científico no excluye de ninguna manera la aplicación de las capacidades intuitivas del entendimiento, por el contrario asume esa instancia como etapa inaugural de la investigación, sujeta al control experimental. E incluso permanece abierta a una dimensión que trasciende el horizonte científico para llegar a la comprensión de lo real en cuanto tal, y del orden que lo preside. Me atrevo a suponer que si hubiese sido el propio Einstein, y no sus acólitos, quien se hubiera encargado de discutir el sentido de su teoría con Maritain, pronto habría surgido el acuerdo a partir de estos principios fundamentales en los cuales sabemos que tenían plena sintonía.

### Maritain, después del debate

No cabe duda de que la batalla intelectual con los físicos a propósito de la teoría de Einstein significó para Maritain una experiencia reveladora en varios sentidos. Procuraré mostrar desde sus textos los rasgos más destacados de esta impresión. En 1926, prosiguen los trabajos epistemológicos con *Philosophie et science expérimentale*, tema de una conferencia dictada en marzo de ese año en el Instituto Católico de París y luego publicado en la *Revue de Philosophie*<sup>68</sup>. También retoca los apéndices de sus *Réflexions...* de 1924. En octubre funda la *Sociedad de Filosofía de la Naturaleza*, junto con R. Collin y R. Dalbiez, impulsado por las investigaciones producidas en la Universidad de Lovaina y la convicción de que sólo a través de una comprensión auténtica y profunda de esta disciplina podrá reponerse el orden entre los saberes, especialmente a partir de su relación con

<sup>67</sup> W. HEISENBERG, *Encuentros y conversaciones con Einstein*, Madrid: Alianza, 1979, p. 123.

<sup>68</sup> N° 26, 1926, pp. 342-378.

las ciencias particulares y con la metafísica<sup>69</sup>. En 1928, deja la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna para ocupar las de Lógica y Cosmología. En 1929 escribe un breve ensayo *De la notion de philosophie de la nature*<sup>70</sup>. En 1930 aparece la 3ra. edición de las *Réflexions...* con un breve "Post-scriptum" a los capítulos VI y VII que ya comentamos extensamente. En marzo de ese año pronuncia una conferencia en el King's College de Londres titulada *Science et philosophie d'après les principes du réalisme critique*, que apareció al año siguiente en la *Revue Thomiste*<sup>71</sup>.

Sin embargo, la obra más característica, aquella que refleja en toda su madurez y equilibrio la doctrina del saber en Maritain es, sin duda, su extensa monografía *Los grados del saber - distinguir para unir*. Aparecida en 1932, recoge diversos trabajos previos reelaborados en profundidad, junto a otras contribuciones originales y réplicas a algunos comentarios de sus colegas. De hecho, los artículos mencionados de 1926 y 1931 están presentados, con aclaraciones y ampliaciones, como los capítulos, II, III y IV de esta obra. Aquí se pone en práctica, bajo la luz del realismo de Santo Tomás, robustecido por los combates y las discusiones, aquella empresa de la integración entre filosofía y ciencia que antes parecía sobrehumana.

Una de las afirmaciones que probablemente más se haya visto influida por el episodio de la relatividad tiene que ver con el status de la física matemática. Confirmando, ante todo, lo que había expresado ya en sus *Réflexions...*, nuestro autor reitera que "las concepciones introducidas por Einstein las debemos admirar... en cuanto constituyen una poderosa síntesis físico-matemática; pero, en cambio, si se pretende darles una significación propiamente filosófica, las debemos rechazar en absoluto"<sup>72</sup>. Ahora bien, en sus primeras intervenciones al respecto Maritain parecía inclinarse a describir ese saber como una suerte de matemática aplicada, como un artificio de símbolos algebraicos con un vínculo remoto con la naturaleza. En ello se advierte la influencia de Duhem. Pero a estas alturas su perspectiva ha cambiado, y prefiere insistir en que, bajo su condición de ciencia media, la física matemática es más física que matemática, en virtud de su término. Duhem estaba en lo cierto al separar el saber físico de toda pretensión explicativa desde lo natural en cuanto tal. Pero Maritain también rescata la postura de Meyerson y Einstein, contrapuesta al positivismo y a Duhem, de que la física es más que una representación matemática, es una verdadera explicación que, a través de sus fórmulas, sugiere el

<sup>69</sup> Cf. B. HUBERT, "Jacques Maritain et la Société de Philosophie de la Nature (1925-1932)": *Cahiers Jacques Maritain*, N° 38, 1999, pp. 7-38. Esta inquietud persistirá hasta las últimas obras de Maritain. Así escribe en *El campesino de la Garona*: "es necesario confesar que por el momento [la filosofía tomista] sufre una gran falta: no se ha elaborado todavía la filosofía de la naturaleza que es una de sus piezas indispensables. No es un consuelo decir que la misma carencia aflige hoy en día a todo el pensamiento, ni que los científicos, situados ante tantos problemas levantados por sus mismas conquistas, reclaman, pero en vano, esta filosofía de la naturaleza que se obstina en no mostrarse".

<sup>70</sup> OC XVI, pp. 89-99.

<sup>71</sup> pp. 1-46.

<sup>72</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1978, pp. 111-112.

significado propiamente físico de los fenómenos considerados. Si bien “resuelve todos los conceptos en lo mensurable, y lo que verifica la síntesis deductiva que construye es solamente la coincidencia de los resultados numéricos de ésta con las medidas efectivamente halladas” no deja de ser cierto que “indirectamente intervendrán en esta ciencia preocupaciones ontológicas. Aunque no constituya una ciencia del ser físico como tal, incluirá *oblicuamente* valores ontológicos”<sup>73</sup>. Este trasfondo ontológico es el fundamento de los entes de razón que construye la física para volcar sus explicaciones, y proporciona una cierta inspiración que acompaña al científico al momento de la intuición original de sus hipótesis. No es posible construir una teoría, ni siquiera de alto nivel abstractivo, sin adoptar cierta perspectiva sobre lo determinado y lo indeterminado, lo denso y lo vacío, lo corpuscular y lo ondulatorio, y en general sobre los rasgos primordiales de lo físico en cuanto tal.

La clave que lleva a replantear los legítimos alcances del saber físico matemático es la elaboración de la teoría que él llama “realismo crítico”, aplicada a la distinción entre ente real y ente de razón, y especialmente a los conceptos de la física. Los entes matemáticos se consideran como de razón cuando su definición *contradice* directamente el orden de lo real (v. g. un número imaginario o un espacio no-euclideo), pero si responden a la abstracción de un aspecto cuantitativo tomado de las cosas se los considera como reales posibles de derecho (vg. el número 2 o la circunferencia). Lo peculiar del objeto matemático es esa referencia, más o menos distante, a la realidad física de la que se extrae y, al mismo tiempo, esa suerte de autonomía o consistencia propia que hace olvidar fácilmente aquel origen. Por eso Maritain describe el mundo matemático no como real (sería entonces pitagórico), sino como *preterreal*, “al margen” de lo real, o dicho gráficamente, como una divergencia, un desprendimiento o ramificación del tronco principal que une lo físico con lo metafísico<sup>74</sup>.

Por lo tanto los conceptos físico-matemáticos deberán ser considerados de un modo semejante. Excepto en el nivel más cercano a la descripción

<sup>73</sup> *Los grados del saber*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1978, pp. 80-84 y 226; *Réflexions...* p. 372. En su recensión de la obra dice F. Renoirte: “depuis dix ans, la position de l’auteur a notablement changé et au lieu de combattre avec des armes métaphysiques une physique hors de portée, il a reconnu que le thomisme devait, et pouvait sans déchoir, faire place à la connaissance physico-mathématique”. “La philosophie des sciences selon J. Maritain” en *Revue Neoscholastique de Philosophie* 1933 p. 102. Más adelante, en su *Filosofía de la naturaleza* expondrá con más detenimiento su crítica a la epistemología francesa de comienzos de siglo. Respecto de Duhem afirmará que “caía en una concepción demasiado idealista, casi nominalista, de la ciencia, de la ciencia de los físicos, y al mismo tiempo suprimía —y esto es lo más grave, desde el punto de vista de la ciencia, en tal concepción— los estímulos propios de la investigación física.” En cuanto a Meyerson, lo valora por sostener que “la ciencia tal como se forma está en verdad acosada de preocupaciones ontológicas y explicativas de las que no se puede desembarazar” a la vez que “exige o presupone conceptos de origen filosófico o metafísico”. No obstante, le reprocha el considerar que para la ciencia ese trasfondo metafísico sea puramente irracional, lo cual implica, lisa y llanamente, la imposibilidad de un saber filosófico acerca de la naturaleza. Cf. pp. 77-86.

<sup>74</sup> *Op. cit.*, p. 75 y ss.; *Filosofía de la naturaleza*, pp. 40-43. Es muy interesante, a propósito de la teoría del espacio, la distinción que propone Maritain respecto del uso del término “real” para el matemático, el físico y el filósofo. En matemática un espacio es “real” en el sentido de “bien cons-

empírica, donde no hay inconveniente en reconocer ejemplos de términos directamente asociados a lo real, no puede decirse con propiedad que esos conceptos designen algo existente tal como en ellos se lo significa. Son expresiones acuñadas por la mente a partir de un rasgo específico de las cosas, que es su cantidad, y de un procedimiento bien definido para conocerla, o sea, la medición. Conviene destacar que el inmenso vocabulario de la ciencia actual acoge, a lo largo de una amplia línea, diversas categorías de conceptos, cuyo nexos con lo real se presenta como más o menos accesible. Aparentemente nuestro autor distingue tres categorías en tal sentido<sup>75</sup>: entidades simplemente reales, objeto de una observación inmediata o al menos próxima, como la presión atmosférica; entidades reales en su existencia, susceptibles de observación lejana o indirecta, pero simbolizadas por una representación funcional y sólo parcialmente adecuada (las partículas en cuanto corpúsculos y en cuanto ondas); y por último entidades puramente racionales (siempre con fundamento *in re*), de valor meramente teórico y sin un referente directo en lo real (curvatura del espacio-tiempo en la teoría general de la relatividad). De modo que los conceptos de la teoría de Einstein ocupan más bien un lugar extremo, y son testimonio de un caso límite, más que la representación estandarizada del tipo de saber físico-matemático.

Al publicarse la segunda edición de este monumental estudio, en 1934, Maritain cree necesario aclarar en qué sentido aborda a la física relativista como testigo de las nuevas teorías, desplazando el interés por la teoría de los *quanta*. Y así sostiene que

la revolución relativista es, para el desarrollo de la física, menos radical y menos esencialmente renovadora que el descubrimiento de Planck de la radiación por *quanta*... [sin embargo] hemos debido asignar una importancia particular a la física de la relatividad porque cuestiona nociones que poseen un papel fundamental en la Filosofía de la Naturaleza, como la noción de espacio y la noción de tiempo, y porque hace, por ello, que el riesgo de una confusión entre las dos disciplinas sea mucho más fácil y mucho más grave<sup>76</sup>.

En 1935, Maritain propone nuevas reflexiones sobre la cuestión en su libro *Filosofía de la naturaleza - ensayo crítico acerca de sus límites y su objeto*<sup>77</sup>. Luego de presentar la evolución histórica de las ideas acerca del conocimiento de la naturaleza, el autor despliega un impresionante arsenal de

---

truido", o sea sin contradicción interna ni con los axiomas de un determinado sistema geométrico. En física el espacio "real" es aquel que satisface la descripción que exigen los fenómenos comprobados por observación. Por último, en filosofía se denomina espacio real al que expresa una característica o dimensión de aquello existente fuera del espíritu y no causada o diseñada por él. Cf. *Los grados del saber*, pp. 265-277.

<sup>75</sup> *Los grados del saber*, pp. 229 y 258.

<sup>76</sup> pp. 14-15.

<sup>77</sup> Cf. nota 10. Hay un trabajo previo que sigue más brevemente el mismo esquema publicado en *La Vie Intellectuelle*, XXXI, N° 2 (1934), pp. 228-259.

fórmulas escolásticas para llegar a una especificación precisa y rigurosa de las peculiaridades y diferencias entre los distintos saberes vinculados al primer orden de abstracción. Explora a fondo el contraste entre la perspectiva ontológica de la filosofía y la empiriológica, propia de la ciencia. Y toma el ejemplo de Einstein para ilustrar la impronta del enfoque empiriológico, en el cual “la posibilidad permanente de verificación sensible y de medición, desempeña el mismo papel que la esencia para el filósofo”<sup>78</sup>. Enfatiza la mutua complementación de ambas disciplinas y destaca, de un modo a mi juicio mucho más convencido que en su *Introducción a la filosofía*, que a pesar de que la ciencia “lleva hacia la esencia, pero a ciegas, sin descubrirla... la filosofía de la naturaleza necesita de ella, requiere este saber no filosófico para que el objeto que constituye su término sea alcanzado de una manera suficientemente completa”<sup>79</sup>. Es de destacar también su amplia reflexión sobre el significado del *hecho* como fuente del conocimiento. Ante todo, aclara, no hay hechos puros, sino portadores de un significado según el encuadre previo en el que se los enfoque. El hombre siempre va al encuentro de los hechos desde una cierta perspectiva, “de allí que haya hechos de sentido común, hechos científicos —es decir, hechos relacionados con las ciencias de los fenómenos de la naturaleza—, hechos matemáticos, lógicos, metafísicos, etc.”<sup>80</sup>. A partir de aquí se entiende que no es legítimo para un saber valerse de los hechos establecidos por otro sin la adecuada trasposición. En particular, “es ilusorio creer que recurriendo a hechos científicos, sin considerarlos bajo la luz filosófica, se pueda dirimir un debate filosófico.” Pero, ¡atención! también sería erróneo “tratar de construir una filosofía de la naturaleza independiente de los hechos científicos”. Gracias a ellos, y con la oportuna interpretación, no sólo podrán confirmarse ciertos hechos propiamente filosóficos, como el cambio substancial, sino también asumir esos hechos como materia de reflexión filosófica, procurando discernir su auténtico valor ontológico<sup>81</sup>.

Terminaré mencionando un trabajo presentado por Maritain en el Congreso Tomista celebrado en Roma en 1936, que luego se publicó en una recopilación titulada *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*<sup>82</sup>. Se trata de una vasta síntesis de sus intervenciones anteriores, pero en la que aplica su análisis a dos escuelas muy influyentes en ese entonces: el Círculo de Viena y el materialismo dialéctico. Me interesa señalar que, con respecto al primero, considera a Einstein como uno de los testimonios del trabajo científico que influyeron en la concepción neopositivista. Más aún, tras describir el criterio empírico de significado como característica de la epistemología vienesa (que se ilustra con el epi-

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 96-97.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 171-174.

<sup>82</sup> Orig. 1939, seguimos la versión del Club de Lectores, Buenos Aires, 1980. A grandes rasgos la concepción que estoy presentando de Maritain se conserva hasta sus últimos trabajos, como *Le Paysan de la Garonne y Approches sans entraves*.

sodio de Einstein) afirma que el “estudio [de la ciencia] hecho a la luz de los principios epistemológicos de Santo Tomás de Aquino conduce a unas visiones que concuerdan con las de la escuela de Viena”<sup>83</sup>, pues en la teoría del neopositivismo no se hace más que aplicar el *modus definiendi* propio del orden empiriológico. Por eso, agrega, en el caso de Einstein se ve que hay “oposición más aparente que real del filósofo y del sabio sobre cuestiones como las concernientes al tiempo y a la simultaneidad”<sup>84</sup>. Pese a ello critica enérgicamente la cerrazón del pensamiento vienés con respecto al saber filosófico y religioso.

### A manera de conclusión

El estudio sistemático de la relación entre filosofía y ciencia, a pesar de su complejidad, nos habilita a sostener que, desde un punto de vista estrictamente teórico, se trata de dos formas de saber bien definidas y autónomas, que permiten y en cierto modo exigen su mutua complementación. Sin embargo, en una forzada evocación del universo de Nietzsche, este asunto tiene, además de su costado apolíneo, aquel que mira a lo dionisiaco. En su versión más contundente, claramente reconocible a partir de los emprendimientos del siglo XVII, la ciencia moderna se ha hecho presente en la historia occidental bajo signos de beligerancia que no se han apaciguado más que en parte. San Agustín gustaba comparar la fe y la razón con el varón y la mujer, llamados a ser una sola carne pero expuestos a las flaquezas del pecado original, fuente de perpetua discordia y aguijón implacable. Tal vez sería admisible decir lo propio respecto de la filosofía y la ciencia: criaturas de la razón, y por lo tanto también de Dios, padecen en su condición existencial la dolorosa mezquindad del corazón humano. Y es así que a duras penas se puede reducir a lo tolerable el sentimiento de mutua desconfianza y aprensión que aflora en cada oportunidad de diálogo.

La tensión cultural producida por el debate entre filósofos y científicos alcanzó elevados niveles hacia fines del siglo XIX, con la brecha entre el progreso científico y la desorientación solipsista de las corrientes residuales del idealismo hegeliano, unido al letargo de la Escolástica. Con mucho de pasión y no tanto de inteligencia, se cruzaron diatribas exhibiendo modales poco académicos. Y bajo esa atmósfera no era de esperar demasiado en beneficio del esclarecimiento objetivo de la cuestión. El caso que he presentado exhibe ante todo las consecuencias de un fervor excesivo en la defensa de las propias posiciones, sobre todo cuando se ponen en juego las resonancias existenciales que esas posturas implican. El cientificismo dominante no se contentaba con una afirmación meramente epistemológica, más bien representaba una auténtica *Weltanschauung* como finalmente se reconocería en los protocolos de Viena. Los defensores de la filo-

<sup>83</sup> *Op. cit.*, p. 147.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 150. El traductor vuelca la palabra “savant” como “sabio”, lo cual es literalmente correcto. Pero en el caso de Maritain me parece desaconsejable, ya que puede confundirse con el otro sentido de sabio como “sage”, es decir, como el que posee la sabiduría. Por mi parte traduciría directamente “savant” como “científico”.

sofía asumían a su vez la defensa de lo humano, de lo espiritual, de la tradición, y en muchos casos de los valores religiosos. No se puede discutir la legitimidad de esas luchas, pero habrá que revisar si la alianza de dos causas distintas, la doctrinal y la cultural, no compromete seriamente los beneficios de una eventual victoria<sup>85</sup>.

Ahora bien, si esta predisposición conflictiva es un dato insoslayable, no impide que, a la larga, el diálogo se cristalice. Hay en el hombre una profunda vocación de verdad que tiende a imponerse, finalmente, sobre los unilateralismos. Una perseverancia honesta en el afán de alcanzar entendimiento no suele quedar defraudada. Jacques Maritain no tenía dudas al respecto<sup>86</sup>. Incluso me atrevería a agregar que un diálogo demasiado cortés no permitiría un auténtico avance, así como una vida demasiado cómoda y regalada dificulta la percepción de la realidad y las posibilidades de crecimiento. Hasta cierto punto la fiereza de los contendientes representa la consistencia indispensable como punto de apoyo hacia una apertura. Sólo en la reafirmación de la identidad de cada saber, consolidado en sus principios y en sus métodos, se sustenta la viabilidad del diálogo.

Por eso es importante que cada una de las partes represente con idoneidad su disciplina. Sin el caudaloso talento de la filosofía de Maritain, y sin la acendrada preparación científica del capitán Metz, avalada por el propio Einstein, los resultados podrían haberse desvirtuado con toda probabilidad. Bajo las condiciones convenientes, el diálogo fructifica, como en este episodio, revelando con mayor precisión y sutileza el significado del conocimiento científico y a la vez la dignidad propia e incommovible de la filosofía de la naturaleza.

Pero es bueno aclarar también que ambas partes han de exigirse a sí mismas la adecuada ilustración sobre los conceptos que propone la otra. Tanto Bergson como Maritain no carecían, en tal sentido, de sólidos antecedentes para el debate. Ambos conocían en profundidad la teoría de la relatividad<sup>87</sup>. Y eso los habilitó a llevar la discusión a instancias bastante

<sup>85</sup> "Un dialogue serein était-il possible? Peut-être pas en ces années de l'entre-guerres où la science —confortée dans ses prétentions par les performances techniques et industrielles— semblait au faite de ses réussites. Les décennies suivantes allaient démontrer —à Einstein lui-même, qui en souffrit intensément— que la science n'est qu'une part, provisoire et ambiguë, du savoir nécessaire à l'homme pour se conduire et orienter l'humanité. A. MENOUD "Science et philosophie de la nature" en *Journet/Maritain: correspondance*, Ed. Universitaires Fribourg, 1996, v. I Annexe III, p. 748.

<sup>86</sup> En los archivos del Jacques Maritain Center de la Universidad de Notre Dame (EE. UU.) se accede a una carta en la que el ilustre filósofo responde a una consulta sobre la organización de los estudios y allí relata el caso de los carmelitas franceses: "I remember the conferences organized in France by the Carmelites. Now they have regular conferences about psychological and mystical questions. In these conferences they bring together medical doctors, psychologists, psychiatrists, theologians, philosophers, criminologists, etc. At the first meeting it was quite difficult. Each one was suspicious of the other. And they didn't understand the language of each other. But after some days of conversation, a kind of mutual respect occurred. The medical doctor and the psychologist began to respect the theologian, and conversely. And now after some years of experiences, things are going their way. But each one speaks his mind and there is no domineering spirit." Cf. [www.nd.edu/Departments/Maritain/jm2107.htm](http://www.nd.edu/Departments/Maritain/jm2107.htm)

<sup>87</sup> Según Jaki las lecturas científicas de Maritain no fueron, sobre todo en el caso de la física, más allá de los textos de divulgación de los grandes autores (Eddington, Whitehead, Russell, Weyl, Heisenberg, Poincaré, De Broglie y, por supuesto, el propio Einstein). Sin embargo vale aclarar



sofisticadas. Y sin embargo no les alcanzó para evitar el desliz de una imputación injusta. También a ellos les tocó ser víctimas del afán de querer entrar a la casa del vecino para defenderse de él<sup>88</sup>.

No obstante, ese error, tan frecuente por demás, no descalifica a la filosofía para ejercer su misión sapiencial de ordenar los conocimientos. Es inevitable que esa misión quede a cargo de seres humanos de carne y hueso sujetos a carencias. El propio Maritain ya lo reconocía en su *Introducción a la filosofía*:

Es verdad que de hecho nos encontramos en presencia, no de la filosofía, sino de los filósofos, y que los filósofos son falibles; un filósofo puede engañarse juzgando una proposición de física; pero esto no prueba que no tenga el derecho de juzgarla. Un físico puede, pues, en ciertos casos seguir manteniendo una proposición de física contra un filósofo que la declara incompatible con una verdad filosófica. Pero es porque la evidencia que tiene de esta verdad de física le da fundamento para concluir que el filósofo se ha equivocado al emitir su juicio, o en otros términos, que no ha dado ese juicio *ut philosophus*, como órgano de la filosofía. No es porque tenga fundamento para negar al filósofo el derecho de emitir ese juicio sobre la cuestión<sup>89</sup>.

En última instancia, se trata de asumir la riesgosa pero necesaria tarea de sobreponerse a las propias limitaciones para ejercer la autoridad sapiencial, para iluminar con el criterio de las verdades superiores aquello que se discute en el nivel inferior. Porque, entiéndase bien, la sabiduría, tanto en su forma natural como sobrenatural, no puede ser, por definición, una especialidad más, un punto de vista más. En el llano se puede estar al norte, al sur, al este o al oeste. Pero en la cumbre hay sólo un modo de estar. Si la cumbre es el lugar más alto, no puede haber más que una. Se puede discutir cuál es el punto más alto y cómo llegar hasta él. Pero no se puede discutir que sólo desde allí podrá tenerse la cabal apreciación del territorio. Por eso suenan sorprendentes estas notables consideraciones de Aristóteles al empezar uno de sus trabajos propiamente científicos:

Cualquier ciencia sistemática, tanto la más modesta como la más noble, parece admitir dos tipos de preparación: una que puede

---

que muchos de ellos no estaban destinados al público masivo sino más bien a una comunidad intelectual ciertamente no experta pero de sólida preparación cultural, suficiente para interpretar fórmulas, gráficos y experimentos de cierto nivel (*art cit.*, pp. 279-280).

<sup>88</sup> A título marginal se me ocurre un ejemplo muy actual de este inconveniente: hay sacerdotes y otros representantes de la comunidad católica que explican el rechazo de la Iglesia hacia el uso de preservativos argumentando que no son seguros, que no impiden por completo la fecundación ni mucho menos el contagio del sida. Y como cabe esperar, son inmediatamente refutados por instituciones científicas que atestiguan con estricta competencia la inexactitud de aquel razonamiento. Personalmente desconozco cuál será la eficacia efectiva del condón, pero entiendo que a los filósofos y teólogos morales no nos corresponde juzgar en esa materia. Basta con mostrar las razones propiamente éticas que objetan el uso del preservativo, y que son válidas aunque se tratara de un mecanismo absolutamente seguro.

<sup>89</sup> p. 90, nota 98.

ser llamada propiamente el conocimiento científico del tema, mientras la otra es una suerte de παιδεία. En efecto, un hombre educado debería ser capaz de formular espontáneamente un juicio adecuado sobre la corrección o incorrección del método que emplea un profesor en su exposición. Ser educado es, efectivamente, ser capaz de hacer esto, y pensamos que un hombre está dotado de una educación universal en virtud de poseer esta capacidad. Queda claro, sin embargo, que la educación universal sólo la referimos a aquel capaz de tener una visión crítica en todos o prácticamente todos los campos del conocimiento, y no a aquel que ostenta esa virtud sólo en un tema en particular, ya que es posible que un hombre tenga esa capacidad en alguna rama del conocimiento y no en todas. Queda claro, entonces, que en las ciencias de la naturaleza, así como en las otras, ha de haber ciertas normas en relación a las cuales un alumno ha de ser capaz de criticar el método expositivo del profesor, de manera completamente independiente de si lo que afirma es verdadero o falso<sup>90</sup>.

De eso se trata, de una actitud lúcida y dispuesta a asumir los diversos y complejos abordajes de la realidad con vocación sapiencial e integradora. La teoría de la relatividad no ha sido el último ni quizás el más arduo desafío. Día a día, se agudiza la mente de los científicos en sus teorías, como así también la de los sofistas y diletantes de ocasión. La filosofía, que ya tiene sus propios problemas, habrá de estar a la altura de esos reclamos. Y, según me parece, la polémica de Maritain y Einstein será entonces un buen ejemplo.



---

<sup>90</sup> *Sobre las partes de los animales*, I, 1, 639a 1-15.

MARIO ENRIQUE SACCHI

*Escuela de Guerra Naval  
Buenos Aires - Argentina*

## La cuestión filosófica de la expansión del universo

### 1. La expansión cosmogónica en virtud del movimiento local

A lo largo del siglo xx se ha ido generalizando entre los astrónomos y astrofísicos la aceptación de la teoría de que nuestro universo se halla en constante expansión, ya desde sus mismos orígenes, sea cuando fuere que haya acontecido su momento inicial. De acuerdo a este criterio, la *cosmogonía*, o sea, la formación del mundo, comenzó a manifestarse una vez, pero todavía se hallaría en pleno desenvolvimiento o no se habría consumado totalmente, pues su expansión señalaría que el mundo aún se encontraría en curso de desarrollo. Algunas experimentaciones llevadas a cabo en la primera mitad del siglo anterior habrían descubierto la expansión del universo como un hecho, de acuerdo a sus partidarios, ya comprobado y, desde entonces, se alega, difícilmente refutable. No obstante, la mayor parte de las explicaciones de la cosmogonía que suelen ofrecerse no van más allá, por lo común, de las exposiciones de una formación del mundo que no sobrepasa el análisis del movimiento local, mientras que un examen exhaustivo de la expansión del universo, a nuestro entender, exige se tengan en cuenta los estudios acerca de otros aspectos de los movimientos y cambios que ocurren en el mundo circundante; de lo contrario, el conocimiento de su expansión quedaría cercenado y reducido no más que a la verificación del desplazamiento de los cuerpos. Empero los fisicomatemáticos han avanzado confiadamente en la búsqueda de los beneficios que se conseguirían mediante el examen de la traslación de los cuerpos materiales que pueblan nuestro mundo. Oigamos a Sir Arthur Stanley Eddington, antiguo profesor de la Universidad de Cambridge:

*"Un mundo esférico, cerrado, pero expandiéndose continuamente, es un nuevo patio de recreo para el pensamiento".*

En el polo opuesto, no nos consta que se haya formulado con algún éxito una teoría que defienda lo contrario, o sea, la contracción del universo o su eventual decrecimiento, a no ser que se sostenga que este mundo estaría destinado a destruirse en la llamada "singularidad" de un gran cru-

---

<sup>1</sup> A. S. EDDINGTON, *The Expanding Universe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1933), p. 66. Nuestra traducción.

jido o en la "singularidad" de un agujero negro. Stephen W. Hawking propone estas alternativas a la manera de un término final del universo que antaño habría surgido en otra "singularidad": la del *big bang*<sup>2</sup>.

La posición de Hawking encierra el inconveniente del extraño concepto de singularidad del cual se sirve. La "singularidad" sería un punto en el espacio-tiempo donde la curvatura espacio-temporal se volvería infinita<sup>3</sup>. En nuestra opinión, por dos motivos tal singularidad carece de toda justificación: primero, porque la existencia de una entidad natural que coincide con el denominado espacio-tiempo, aunque cuente con el prestigioso auxilio de la teoría de la relatividad de Einstein, no tiene ningún fundamento en la naturaleza, dado que el espacio y el tiempo son dos entidades esencialmente distintas que no pueden constituir un plexo unitario, y, segundo, porque nuestro universo es de suyo finito, por lo cual no hay modo de que la predicha singularidad pueda convertirse en algo en sí mismo infinito. Nada de este mundo es infinito en acto, sino tan sólo en potencia. Por ende, la noción de singularidad propuesta por Hawking y la cosmología reciente revela su radical inconsistencia<sup>4</sup>.

La cosmogonía o expansión del universo por razón del movimiento local no es hoy discutida por casi ningún perito en asuntos cosmológicos. En tal sentido anotemos los principales hallazgos de la fisicomatemática contemporánea por lo que respecta a este asunto.

Hacia 1920, el matemático ruso Alexander Alexandrovich Friedmann sugirió una corrección de la teoría de la relatividad enunciada por Albert Einstein. Poco después, la corrección propuesta por Friedmann encontró su confirmación en las observaciones astronómicas de Edwin P. Hubble, quien con la asistencia de su colaborador Milton L. Humanson, habría puesto en evidencia que nuestro universo se hallaría en un estado de expansión uniforme<sup>5</sup>. Esto se desprendería del examen espectral de los rayos luminosos provenientes de galaxias muy distantes. Sin embargo, esta teoría adquirió una peculiar resonancia en la cosmología de aquel tiempo gracias a las investigaciones de un sacerdote belga: Georges Lemâitre, discípulo de Eddington en la Universidad de Cambridge y luego profesor de la Universidad Católica de Lovaina, a cuyo cargo estuvo la primera enunciación completa de la teoría de la expansión del universo. La teoría de Lemâitre contó con el apoyo entusiasta del mismo Eddington y de otro profesor de Cambridge: Sir James Jeans. A partir de entonces, esta teoría fue aceptada y prolongada por numerosos fisicomatemáticos, a pesar de la

<sup>2</sup>Cf. S. W. HAWKING, *A Brief History of Time: From the Big Bang to the Black Holes* (New York, Toronto, London, Sydney & Auckland: Bantam Books, 1990) p. 115.

<sup>3</sup>Id., *ibid.*, p. 186. Vide etiam, p. 46.

<sup>4</sup>Véase la tesis de L. J. ELDERS SVD., *La philosophie de la nature de Saint Thomas d'Aquin. Philosophie générale de la nature: Cosmologie, philosophie du vivant. Anthropologie philosophique*, traduit par J.-Y. Brachet (Paris: Pierre Téqui Éditeur, 1994), pp. 160-164.

<sup>5</sup>Una exposición de la denominada "Ley de Hubble" se halla en R. M. WALD, *Space, Time and Gravity: The Theory of the Big Bang and the Black Holes* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977, traducción española de V. M. Suárez Dávila: *Espacio, tiempo y gravitación: La teoría del Big Bang y los agujeros Negros* [México: Fondo de Cultura Económica, 1982], pp. 83-86).

resistencia que suscitó en algunos cosmólogos que en aquella época alentaron la opinión de la contracción permanente del universo<sup>6</sup>.

Hermann Bondi, también profesor de la Universidad de Cambridge ha brindado una interpretación muy personal del desplazamiento de las galaxias, siempre en función del corrimiento hacia el rojo (= efecto Doppler<sup>7</sup>) en el análisis espectrográfico:

*“Qué explicación puede darse de ese corrimiento hacia el rojo? ¿En cuáles otras circunstancias se observan corrimientos hacia el rojo? La respuesta es que, exceptuando un caso más bien insignificante, el corrimiento hacia el rojo indica siempre una velocidad de alejamiento”<sup>8</sup>.*

Estas declaraciones obligan a inquirir: ¿La velocidad de alejamiento de las galaxias indica que estos conjuntos de astros podrían desplazarse hacia espacios aparentemente vacíos? Otro profesor de la Universidad de Cambridge, Fred Hoyle, ofreció una interpretación divergente de la expansión del universo, pues, retrotrayéndola a los orígenes de nuestro mundo, terminó afirmando la existencia de un tenue cuerpo gaseoso interestelar que llenaría la totalidad del espacio aparentemente vacío que rodearía a cada galaxia que consideraba separadas una de otra. No obstante, según Hoyle, el conjunto de todas las galaxias ocuparía apenas una pequeña fracción de la totalidad del espacio<sup>9</sup>.

En fecha más cercana a nosotros, Roger Penrose, profesor de la Universidad de Oxford, aparte de aceptar la teoría de la expansión del universo, adelantó otra interpretación que no coincide con las precedentes, pues termina descartando la existencia de un universo espacialmente finito, postulando, a la inversa, un universo infinito con un número de galaxias igualmente infinito<sup>10</sup>.

El profesor Paul Davies opina que la actual opinión científica otorga un amplio soporte a la teoría del creación del universo, mas convendría per-

<sup>6</sup>Sendos resúmenes de esta teoría del universo en expansión constante se pueden consultar en L. J. ELDERS SVD., *op. cit.*, ed. cit., pp. 157-160, y también en G. GAMOW, *Matter, Earth & Sky* (London: Macmillan & Co Ltd, 1959), pp. 547-550; A. S. EDDINGTON, *The Expanding Universe*, ed. cit., pp. 46-50. J. JEANS, *The Mysterious Universe* (London: Pelican Books Ltd, 1937), pp. 80-84; ID., *The New Background in Science*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1934), pp. 134, 141 and 150; ID., *The Universe Around Us*, 4th ed. (Cambridge & New York: Cambridge University Press & The Macmillan Company, 1944), pp. 83, 88 and 92; H. BONDI, *Cosmology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952), traducción española de R. L. Sala: *Cosmología* (Barcelona: Editorial Labor, 1970), pp. 115, 134-135, 137, 139 y 190; y W. A. WALLACE OP., *The Modelling of Nature: Philosophy of Science and Philosophy of Nature in Synthesis* (Washington: The Catholic University of America Press, 1996), p. 65, note 32; Vide etiam G. LEMAÎTRE, *L'hypothèse de l'atome primitif: Essai de cosmogonie* (Neuchâtel: Éditions du Griffon, 1946), traducción española de H. Catalano: *Cosmogonía: La hipótesis del átomo primitivo* (Buenos Aires: Ibero-Americana, 1948), *passim*.

<sup>7</sup> Así llamado en homenaje al físico y matemático salzburgoés Christian Doppler (1803-1853), profesor de las Universidades de Praga y de Viena.

<sup>8</sup>H. BONDI, *The Universe at large* (Garden City: Doubleday & Company Inc., 1960); traducción española de N. Míguez: *El cosmos* (Buenos Aires: EUDEBA, 1962), p. 15.

<sup>9</sup>F. HOYLE, *The Nature of the Universe* (Harmondsworth: Pelican Books, 1963), pp. 98-99; cfr. pp. 94-117.

<sup>10</sup>R. PENROSE, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics* (Harmondsworth: Penguin Books, 1991), pp. 322-323.

catarse de que no habría ninguna razón lógica por la cual el universo no pudiera ser infinitamente viejo<sup>11</sup>. Sin embargo, el autor estima que la dispersión de las galaxias, a causa de la cosmogonía expansiva del universo, sería compensada por la creación de nuevas galaxias merced al ensanchamiento del vacío, de manera tal que, en conjunto, mucho es lo que permanece del aspecto del universo de época en época<sup>12</sup>. Por otra parte, Davies sostiene una tesis absolutamente falsa, a saber: que el espacio y el tiempo no habrían sido creados, sino que existirían desde siempre<sup>13</sup>.

Interesa señalar que otros fisicomatemáticos, como Steven Weinberg, profesor de la Universidad de Austin, discrepa radicalmente con todas las teorías expansionistas del universo, sobre todo con las expuestas por Hermann Bondi, Thomas Gold y Fred Hoyle, ya que las juzga erróneas, si no engañosas. El motivo aducido por Weinberg para lanzar su acusación contra los mencionados colegas es éste:

*"[...] nuestro sistema solar, las galaxias y el mismo espacio no se expanden. Las galaxias se agolpan aparte de la misma forma en que en una nebulosa de partículas éstas se congregan aparte unas de otras una vez que son puestas en movimiento"*<sup>14</sup>.

Registremos también la posición de James S. Trefil:

*"Podemos imaginar la expansión actual del universo [...] Una galaxia dada se aleja ahora de nosotros a una velocidad determinada, que podemos medir. Si llegará a detenerse y empezará a retroceder hacia nosotros depende de la atracción gravitatoria que ejerce el resto del universo sobre ella. Si hay suficiente materia para ejercer una fuerza lo bastante intensa, podemos esperar que el universo en expansión empiece algún día a contraerse. Si no hay suficiente materia en el universo la expansión puede frenarse un poco pero no se detendrá nunca. La primera pregunta que debemos plantearnos al intentar averiguar el futuro del universo es, por lo tanto, si el universo es abierto, cerrado o plano"*<sup>15</sup>.

Continúa luego Trefil:

*"Toda la evidencia que tenemos parece indicar que la masa del universo está muy cerca del valor crítico necesario para un sistema apenas cerrado (o abierto) [...] Sin embargo, si queremos hablar del futu-*

<sup>11</sup> Cf. P. DAVIES, *God and the New Physics* (Simon & Schuster: New York, London, Toronto, Tokyo & Singapore, 1984), p. 22.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>14</sup> Cf. S. WEINBERG, *Dreams of a Final Theory: The Scientist Search for the Ultimate Laws of Nature* (New York: Vintage Books, 1994), p. 34, note \*. El autor había anticipado con mayor detalle sus juicios al respecto en su obra previa *The First Three Minutes — A Modern View of the Universe* (New York: Basic Books, 1977, traducción española de N. Miguez: *Los tres primeros minutos del universo* [Barcelona: Salvat Editores, 1993], pp. 7-34)

<sup>15</sup> J. S. TREFIL, *The Moment of Creation: Big Bang Physics from before the first millisecond to the present universe* (New York: Charles Scribner's Sons, 1983, traducción española de R. Estalella: *El momento de la creación* [Barcelona: Salvat Editores, 1994], pp. 259-260).

*ro del universo, esta afirmación no es lo suficientemente clara. Necesitamos saber si la expansión se invertirá o no, y, dado el estado actual de nuestro conocimiento observacional no podemos hacer esta distinción*<sup>16</sup>.

Anotemos, de paso, que la filosofía no puede confirmar ni refutar estas explicaciones fisicomatemáticas de la expansión del universo, ya que se trata de un tema que es resorte exclusivo de las ciencias naturales positivas que progresan conforme al método positivo. Al fin y al cabo, no se puede dejar de reconocer que es la teoría que mayores adhesiones ha conchado en los últimos tiempos entre los expertos en materias cosmológicas, pues parece ser la que mejor deja a salvo las apariencias detectadas por la astronomía.

Pero esta teoría no está exenta de una seria objeción: dado que el mundo incluye la suma de todos los lugares, no hay ningún lugar fuera del mundo; así es que el universo no puede desplazarse hacia un lugar ajeno a los lugares ya existentes en nuestro mundo. Oigamos a Tomás de Aquino:

*"Cuando se dice que sobre el cielo [mundo] nada hay, la palabra sobre designa solamente un lugar imaginado"*<sup>17</sup>.

*"Toda vez que fuera del cielo no hay lugar, síguese que aquellas cosas que allí son de un modo innato, no se hallan en un lugar [...] No se puede decir apropiadamente que el cielo sea un ubi, [o sea], un lugar allende el mismo cielo"*<sup>18</sup>.

*"Dado que en todo lugar es posible que exista un cuerpo, pues lo inverso implicaría que el lugar tuviera una existencia frustrada, fuera del cielo, empero, no es posible que exista cuerpo alguno [...] luego, no hay lugar fuera del cielo [...]"*<sup>19</sup>.

Hablando ahora como teólogo, el Aquinate reitera la misma doctrina:

*"No hay lugar fuera del mundo; mas esto proviene de la voluntad divina que asignó tal cantidad al mundo corpóreo, de modo que nada de él se encontrara en su sitio a no ser según una diferencia de posición. Aunque antes del mundo no hubo tiempo, ni tampoco hay lugar fuera de él, hacemos uso de este modo de hablar como si dijésemos que antes que el mundo existiera, nada había más que Dios, y que no hay fuera del mundo cuerpo alguno, si bien aquí antes y fuera se entienden de manera que el tiempo y el lugar sean concebidos sólo según la imaginación"*<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 263-264.

<sup>17</sup> *Summ. theol.* I q. 46 a. 1 ad 8um. Acerca de la sinonimia de caelum et mundus, dice Santo Tomás: "Necesse est esse unum caelum, idest unum mundum" (*In 1 De caelo et mundo*, lect. 18, n. 7); a mayor abundamiento: "Impossibile est esse multos mundos" (*Ibid.*, n. 9), y "Est falsum [...] quod sint plures mundi" (*Ibid.*, lect. 16, n. 4).

<sup>18</sup> *In 1 De caelo et mundo*, lect. 21, n. 7.

<sup>19</sup> *Ibid.*, n. 2. "Extra caelum empyreum non est aliquis locus" (*Quodlib.* VI q. 2 a. 2 obi. 2a).

<sup>20</sup> *Comp. theol.* I 98. Cf. *In 1 De caelo et mundo*, lect. 20, n. 3. Es más: "In toto autem caelo, extra quod non est locus, et cum quo universalis locus omnium producitur, non est ratio consideranda quare hic et non ibi constitutum est" (*Summ. c. Gent.* II 35).

Consignemos el motivo de esta aseveración: todos los cuerpos naturales ocupan sus respectivos lugares en el universo, o bien, con las voces empleadas por Santo Tomás de Aquino:

*"[En el orden del universo] cada una de las cosas [que lo integran] tiene su lugar ordenadísimamente"*<sup>21</sup>.

Más todavía, puesto que el movimiento local no es la única especie de movimiento, incluso es posible entrever otra clase de expansión del universo que no está contemplada en la discusión fisicomatemática contemporánea, toda ella reducida al examen del movimiento local. De ahí el interrogante: ¿sólo localmente se expandiría el universo? ¿No se debería admitir, además, que el universo pudiera expandirse asimismo de conformidad a otros tipos de movimientos y mutaciones?

## 2. La expansión genética del universo

Es indudable que muchas cosas implantadas en nuestro mundo proceden del no ser al ser, de donde es notoria la existencia de un cambio, devenir o mutación que desde antiguo es conocido con el nombre de *generación*, palabra cuyo origen es la voz griega γένεσις.<sup>22</sup> Por supuesto ¿quién habría de cuestionar que en el universo hay cosas que se engendran a partir de otras de la misma especie, así como el naranjo es engendrado por un naranjo naturalmente anterior, un batracio por otro batracio anterior, etc.? Estos casos aluden a la denominada *generación substancial*, que difiere de la *generación accidental* por cuanto ésta mediante no se engendra una nueva substancia, sino únicamente un accidente que tiene ser en una substancia, al modo en que un morbo, por ejemplo, se engendra en el cuerpo del enfermo a título de un accidente adventicio. He aquí un modo concreto de la expansión del universo a través de la producción incesante de nuevas substancias y de nuevos accidentes dentro de nuestro mundo, lo cual es patente a la experiencia ordinaria de cualquier persona. También es manifiesto que la generación exige un sujeto previo, pues si bien se trata de una mutación del no ser al ser, no es una mutación del no ser absoluto al ser absoluto, sino una mutación del no ser relativo al ser relativo, porque la generación siempre requiere un sujeto preexistente desde el cual procedan o sean hechos los entes engendrados. Estamos, entonces, frente a una expansión genética del universo gracias a la cual se propagan las cosas naturales; es ésta una verdadera expansión, por más que no corresponda al movimiento cosmogónico considerado páginas atrás.

Gracias a esta expansión genética o propagación natural, el número de las cosas naturales del universo se incrementa en forma constante, a tal punto que algunos erróneamente estiman que, tarde o temprano, el mundo estaría tan repleto de cosas que ya no habría lugar para contenerlas a todas, o, al menos, para conservarlas. El error de este planteo estriba

<sup>21</sup> *Summ. theol.* 1 q. 49 a. 3c.

<sup>22</sup> Cf. H. G. LIDDELL & R. SCOTT, *A Greek-English Lexikon*, ed. cit., s. v. γένεσις, p. 343b.



en la ignorancia de que la generación ininterrumpida de nuevas cosas naturales presupone la corrupción, la perención o la muerte de otras de la misma especie, según la célebre máxima de Aristóteles que reza:

*la generación de una cosa implica la corrupción de otra y viceversa*<sup>23</sup>.

Contamos también con otro motivo para rechazar la opinión de quienes proclaman que la generación permanente de cosas naturales conduciría a llenar el mundo de una manera tal que ya no podría contener ni conservar ninguna otra, pues quedaría desbordado por la última que su capacidad ambiente pueda acoger. Pero esta opinión está viciada de falsedad, porque no sólo la corrupción, la perención y la muerte dejan expedita la cabida para que los lugares otrora ocupados por aquellas cosas pasen a ser ocupados por los nuevos engendros; existe, además, una razón más profunda para verificar la precitada falsedad: dado que la generación de una sustancia implica la corrupción de un sujeto preexistente, o bien la perención o la muerte de otro anterior, esto no acontece sino por una reducción a la materia primera, que está en potencia en orden a todas y cualesquiera formas, de donde tal reducción a la estofa primitiva, que está privada de forma substancial, fomenta la generación de nuevos entes naturales que sustituyen a los ya corruptos permitiendo que el mundo los contenga y conserve de modo semejante a como contuvo y conservó a los sujetos que ya se corrompieron, por más que la corrupción no alcance jamás a la materia primera, la cual es tan inengendrable cuan incorruptible.

Ciertamente, la generación de nuevos cuerpos implica una expansión *ad intra* del universo; pero sobre ello no se discurre en los tratados de cosmogonía.

### 3. La expansión aumentativa del universo

Está claro, pues, que en nuestro mundo existen cosas que se engendran y se corrompen, cosas, además, que se mueven localmente. En ambos casos se pueden observar sendas expansiones del universo, aunque siempre sujetas a las limitaciones consignadas a su debido momento. Sin embargo, existe también un tercer modo de expansión que conviene señalar: es lo que bien puede llamarse expansión aumentativa, de la que hablaremos de inmediato.

La expansión aumentativa es propia de los cuerpos vivientes, o sea, de las plantas, de los animales irracionales y del hombre. Todos estos entes tienen en común el ser cosas animadas. Las plantas poseen potencias vegetativas, por las cuales se nutren aumentando sus dimensiones mediante la incorporación del alimento a sus substancias. Por encima de los vegetales encontramos a las bestias o animales irracionales, que no sólo tienen, como aquéllas, potencias vegetativas, sino que, además, sienten, es decir, poseen potencias aprehensivas, mas solamente sensoriales, de donde obtienen un incremento cognoscitivo restringido a la percepción sensible. A su

<sup>23</sup> Cf. *Phys.* Γ 8: 208 a 9-10; *De generat. et corrupt.* A 3: 318 a 25-27; et *passim*.

vez, el hombre —el animal racional— conoce razonando, mas el fin de sus raciocinios no es sino la inteligencia, merced a la cual puede conocer universalmente sus objetos, o, como aseveraba Aristóteles, puede llegar a ser todas las cosas, recibiendo intencionalmente en su intelecto la forma de todas ellas<sup>24</sup>.

No obstante, el aumento que significa la información del entendimiento humano por el conocimiento de sus objetos inteligibles indica la existencia de una expansión *sui generis*, ya que, pudiendo ser *quodammodo omnia*, la mente del hombre es capaz de alcanzar una expansión intelectual que excede largamente la expansión de cualquier otra cosa. Tanto es así, que, pudiendo ser intencionalmente todas las cosas, nuestro intelecto es potencialmente infinito, porque nada queda marginado de la posibilidad de entenderlo, por más que nuestra mente no entienda infinitamente ni en acto ni habitualmente. Mas, por otro lado, la expansión del conocimiento potencialmente infinito del entendimiento humano le permite congregarse en la verdad entendida todo el universo de las cosas, y esto a tal grado que tal verdad es el bien del intelecto. En palabras de Santo Tomás:

*“el último fin del universo es el bien del intelecto. Pero esto es la verdad. Corresponde, por tanto, que la verdad sea el fin último del universo, acerca de cuya consideración consiste principalmente la sabiduría”*<sup>25</sup>.

La expansión del conocimiento humano de la verdad se ordena potencialmente al infinito; algo a lo cual no pueden aspirar la cosmogonía ligada al movimiento local, ni la mutación genética, que están esencialmente constreñidas a los límites que le impone la materia primera. No parece dudable, por ende, la existencia de una auténtica expansión aumentativa cuyos sujetos son los entes corpóreos vivientes. Esta expansión, con todo, alcanza su culminación en la inteligencia ejercida por el ente humano.

Si corresponde que la verdad sea el último fin del universo, y acerca de ello versa la sabiduría, como se dice en el texto del Aquinate recién colacionado, no parece máximamente relevante el que nuestro universo se expanda en virtud del movimiento local o de la mutación genética, pese a lo cual no se ha de poner en tela de juicio la importancia de ambas clases de expansión en el orden del conocimiento de las cosas de la naturaleza.

#### 4. La expansión cosmogónica del universo reclama la solución de la cuestión de la creación de la materia

Contrariamente a lo expuesto renglones atrás, la filosofía se reserva para sí misma la especulación sobre el origen de todas las cosas, incluyendo las sustancias corpóreas; no consiente, por tanto, que ninguna ciencia positiva o fisicomatemática pueda inmiscuirse en el estudio de la creación, que no es sino la dependencia de todas las cosas, ora materiales, ora inmateria-

<sup>24</sup> Cf. *De anima* Γ 8: 431 b 21.

<sup>25</sup> *Summ. c. Gent.* I 1. Cf. *De verit.* q. 2 a. 2c. Vide etiam M. E. SACCHI, “Raíz empírica y prospectiva religiosa del saber metafísico”: *Sapientia* 49 (1994) 152-172.

riales, a partir de un primer principio de su ser. Fuera de la sagrada teología, sólo la metafísica posee una aptitud propia e intransferible para tratar sobre la creación en cuanto tal.

Ocurre, empero, que todas las substancias corpóreas son entes materiales; a saber: uno de sus principios intrínsecos es eso mismo que Aristóteles denominó materia (ύλη)<sup>26</sup>, y, más tarde, los filósofos y teólogos escolásticos llamaron *materia prima* o estofa primitiva, distinguiéndola de la *materia secunda*, es decir, de los cuerpos naturales. La cuestión reside, entonces, en establecer la procedencia de la *materia primera*, toda vez que, siendo ésta un principio intrínseco a todos los cuerpos naturales que existen en el universo, dicho principio no puede ser ajeno ni indiferente a la cosmogonía o a la expansión del aludido universo. Por cierto, el problema anida en estipular el principio de la *materia primera*, ya que de ésta se componen todas las substancias corpóreas, según la definió el propio Aristóteles:

"[La materia < primera >] es el primer sujeto del cual procede cada cosa, mas no per accidens, y al cual se reduce si [tal sujeto] llegara a corromperse"<sup>27</sup>.

Esta definición aristotélica de la materia primera implica dos ingredientes capitales: uno, que es un principio incorruptible; el otro, que es asimismo inengendrable, ya que únicamente las cosas engendrables son corruptibles. En efecto, las cosas engendrables son entes corpóreos en acto, o sea, cuerpos individuales o materias segundas. Mas, si la materia primera es inengendrable, lo cual comporta que no provenga de ningún sujeto anterior, ¿en qué radica su principio u origen? He aquí una pregunta clave para entender que la expansión del universo sería inconcebible sin la determinación de la procedencia o procesión de la estofa primigenia o materia primera de la cual están hechas todas las cosas, sin excluir aquéllas que se expandirían a lo largo de la duración temporal de nuestro mundo. ¿Por qué? Sencillamente porque no se podría establecer la mencionada expansión si no se conociera el modo de originarse de tal materia primera o estofa originaria. Veámoslo.

A esta altura del conocimiento filosófico nadie osa discutir que las cosas sujetas a expansión según el lugar que ocupan, son cuerpos movibles en razón de tal lugar, o, si se prefiere, entes sensibles que obran su translación desde algún lugar a otro; mas la materia primera de ningún modo es un cuerpo expansible. Las razones de esta imposibilidad es la siguiente: la materia primera es pura potencia —no es un ente móvil en acto—, de donde no puede moverse por sí misma, pues todo lo que se mueve de un lugar a otro, aunque requiera hallarse en potencia, según lo exige la definición del movimiento, necesita ser un cuerpo en acto; de lo contrario, no

<sup>26</sup> Para la significación de la materia en las obras de Aristóteles, es obligatorio rastrear la entrada correspondiente en el repertorio lexicográfico de H. BONITZ, "Index aristotelicus", en *Aristotelis opera*, ex recensione I. Bekkeri editit Academia Regia Borussica (Berolini: Georgius Reimer, 1831-1870), s. v. ύλη, vol. v: 784 b 52 - 787 a 22.

<sup>27</sup> *Phys.* A 9: 191 a 31-33. Vide etiam *ibid.*, 7: 190 b 17-20.

podría ocupar ningún lugar ni antes ni después de ejercer el movimiento local, ya que algo que es pura potencia, como la estofa primitiva, carece de forma substancial, que es el principio por el cual un cuerpo obra y se mueve. En tal caso, si la materia primera —en virtud de su condición de mera potencia—, no tiene forma substancial, de suyo no puede moverse ni tampoco, en consecuencia, expandirse. Para que esto acaezca, es imprescindible que la materia primera sea actualizada por una forma substancial concreta que le imprima tanto su ser individual cuanto una esencia específica, de manera que de su composición mutua surja una substancia corpórea, un ente movable en acto, pues la materia primera, a la inversa, como dice Gredt, es indiferente al movimiento y a la quietud o al reposo<sup>28</sup>.

Pongamos el problema en sus justos términos:

1º) La fisicomatemática y diversos filósofos sostienen que el universo se hallaría en constante expansión.

2º) La expansión del universo solamente puede acontecer al modo de un movimiento de un lugar a otro por parte de los cuerpos que lo integran.

3º) Pero sucede que el universo se encuentra repleto de cuerpos materiales, cada uno de los cuales ocupa en él su respectivo lugar.

4º) La cuestión, por tanto, se plantea formalmente con arreglo a esta manera:

a) si el mundo es uno solo, pues no hay otros mundos; qué lugar pasaría a ocupar un universo que se desplazaría hacia otro lugar distinto de éste que ya ocupa actualmente.

b) no obstante, dado que no hay lugar alguno más allá de este mundo, que es la suma de todos los lugares ocupables por la totalidad de los cuerpos, ¿cuál es el lugar inexistente que habría de ocupar un universo que no puede expandirse como no sea de un lugar a otro? ¿Adónde, pues se trasladaría un universo que abarca en sí mismo la suma total de todos los lugares existentes?

Una respuesta apresurada consistiría en afirmar que nuestro universo se mueve en medio de un espacio vacío infinito; mas esta respuesta es crasamente falsa, primero, porque el espacio no es un lugar continente de ningún cuerpo, sino tan sólo una dimensión imaginaria sin correlato alguno en el mundo exterior; segundo, porque el espacio vacío carece de toda entidad en la naturaleza, pues no es sino una ficción geométrica imaginada o concebida por los hombres, y, tercero, porque nada de nuestro mundo, ni siquiera el mundo en cuanto tal, es infinito en acto, de donde tampoco puede existir un lugar continente igualmente infinito capaz de albergar un mundo también presuntamente infinito. De esto hemos versado en otras oportunidades<sup>29</sup>. Desde el punto de vista filosófico creemos que se impone

<sup>28</sup> I. A. GREDT OSB., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, ed. 13<sup>a</sup>, recognita et aucta ab E. Zenzen OSB., [Barcinone, Friburgi Brisgoviae, Romae & Neo Eboraci: Sumptibus Herder, 1961], vol. 1, n. 361, p. 303.

<sup>29</sup> Cf. M. E. SACCHI, *El espacio enigmático*, Studia Albertina 1 (Buenos Aires: Basilea, 1998), pp. 170-171; y en ID., "Does a Void Exist?: The Thomistic Rejection of its Presence in the Natural

inferir una primera conclusión: *No es posible que el universo se expanda en medio de un espacio vacío infinito*. Empero debemos admitir que las investigaciones de Friedmann, Hubble, Humanson y Lemaître, continuadas después por otros estudiosos, recaban el salvataje de la apariencia de dicha expansión. En nuestra opinión, existe un principio que puede contribuir a salvar la apariencia de tal expansión, a saber: descartado el movimiento del universo en medio de un inexistente espacio vacío infinito en acto, y partiendo de la verdad según la cual el universo es la suma de todos los lugares ocupables por los cuerpos materiales, parece razonable sostener que el universo puede registrar un movimiento expansivo, mas, en todo caso, éste sería un movimiento intrínseco a su propia entidad. En otras palabras, el universo se expandiría de un modo inmanente. ¿Cómo? A través de la traslación de algunos de sus múltiples cuerpos o conjunto de cuerpos dentro del mismo universo, pero nunca allende sus confines, ni hacia un espacio infinito puramente imaginario. Ahora bien, ¿se salvan con esta explicación los fenómenos observados por Hubble y otros autores? Entendemos que, en efecto, estas apariencias se salvan a tenor de la siguiente aclaración: este notable astrónomo norteamericano

*“notó que la luz proveniente de galaxias muy distantes muestra una desviación de las líneas espectrales en dirección hacia el rojo final del espectro (=efecto Dopplér), y, además que tal desviación aumenta en proporción directa a la distancia que existe entre las galaxias y nosotros. Interpretando que esta desviación hacia el color rojo del espectro se debería a las velocidades de receso de las fuentes de luz (y no habiendo de momento ninguna otra explicación razonable de ello), uno arriba a la conclusión de que nuestro universo se halla en un estado de expansión uniforme, con el retroceso mutuo de las velocidades que entre algunas de dos galaxias en el espacio es proporcional a la distancia entre ellas”<sup>30</sup>.*

La deducción de Hubble y de los restantes fisicomatemáticos que propugnan la expansión del universo no logra evitar dos evidencias de gran importancia:

1<sup>a</sup>) la luz que proviene de otras galaxias y es registrada por nosotros se desplaza dentro de un medio material —llámeselo éter, o como guste— que en absoluto puede consistir en un espacio vacío, y ello con entera independencia de si la luz posee una naturaleza corpuscular u ondulatoria, tal como se discutió vastamente en las tres primeras centurias del siglo xx, pues en cualesquiera de ambos casos se trata de una entidad material emitida por una fuente determinada y recogida por un espectro a la manera de una inmutación de índole igualmente material.

2<sup>a</sup>) La separación entre las galaxias que se distancian mutuamente no comporta que el universo se esté expandiendo fuera de sus límites natura-

World”, en J. VIJGEN (Ed.), *Indubitanter ad veritatem: Studies Offered to Opstellen opgedragen aan Leo J. Elders SVD*. (Uitgeverij: Damon bv, 2003), 376-387.

<sup>30</sup>G. GAMOW, *Matter, Earth & Sky*, ed. cit., p. 548. Nuestra traducción.

les propios, sino tan sólo que aquellas galaxias se mueven localmente pasando a ocupar distintos lugares en el interior del mismo y único universo existente; mas nunca fuera de éste.

3ª) Si la expansión del universo se extendiera más allá de sus límites actuales, habría necesidad de afirmar la existencia de un espacio supramundano que necesariamente sería infinito en acto, lo cual es imposible.

Esta explicación salva las apariencias de los fenómenos observados por los peritos en astronomía nombrados más arriba: primero, desecha, por imposible, la expansión de las galaxias fuera del ámbito del universo finito. Esto es así porque todo cuerpo ocupa un lugar, aun las galaxias, pero el lugar ocupado por las galaxias, según su propia naturaleza también es finito, como apuntaba Santo Tomás de Aquino<sup>31</sup>; segundo, permite asignar a la luz un campo material de desplazamiento sin el recurso inconsistente a un espacio vacío meramente imaginario y, tercero, no niega el movimiento local de las galaxias, aunque lo circunscribe a ciertos lugares continentes dentro del mismo mundo de la finitud, disuadiéndonos de abonar la posibilidad de una expansión al infinito, ya que nuestro mundo bien puede albergar muchos más cuerpos de los que existen actualmente, según lo atestigua la experiencia cotidiana, además de poder expandirse internamente de un modo no previsto en las exposiciones cosmogónicas de la fisicomatemática hodierna llegadas a nuestro conocimiento, como se vio en los dos apartados precedentes.

Ahora bien, ¿contribuyen estos argumentos a esclarecer el origen de la materia primera?

Es innegable que las teorías cosmogónicas parten invariablemente de la existencia de cuerpos que se desplazan localmente; pero estos cuerpos materiales son sustancias primeras, compuestos hilemórficos cuyos principios intrínsecos son la materia primera y la forma substancial. Por supuesto tienen en la materia primera a un principio indispensable para su generación y su constitución y consistencia posterior. Mas la cosmogonía del universo no puede explicar el origen de dicho principio. Aun aceptando la hipótesis de la creación de un primer cuerpo, incluso de dimensiones corpusculares ínfimas, las cosmogonía no consigue dar cuenta del origen de la estofa o materia primera de la cual está compuesto, porque el desplazamiento o el movimiento local de tal cuerpo denota que se mueve como compuesto; no es su materia primera la que se expandiría, sino el cuerpo compuesto completo que se traslada de un lugar a otro, pues sería tan absurdo que el cuerpo se moviera con prescindencia de su

<sup>31</sup> "Simpliciter autem si impossibile est, etc. [...] si impossibile est esse locum infinitum, cum omne corpus sit in loco., sequitur quod impossibile sit esse aliquod corpus infinitum [...] Sed quod impossibile sit esse locum infinitum sic [Aristoteles] probat: quia haec duo convertuntur, esse in loco et esse in aliquo loco [...] Sicut igitur impossibile est esse quantitatem infinitam, quia sequeretur aliquam quantitatem esse infinitam, ut bicubitum et tricubitum, quod est impossibile. Ita impossibile est esse locum infinitum, quia sequeretur aliquem locum infinitum esse, vel sursum vel deorsum et huiusmodi; quod est impossibile, cum quodlibet eorum significet quandam terminum [...] Sic igitur nullum corpus sensibile est infinitum" (*In III Phys.*, lect. 9, n. 12; cf. ARISTOTELIS, *Phys.* Γ 5: 206 a 2-8). Vide etiam et *In I De caelo et mundo*, lect. 13, n. 9.

principio potencial intrínseco, como que la estofa primigenia se desplaza por cuenta propia, toda vez que ninguna substancia obra por su materia, sino en virtud de su forma substancial. La cosmogonía, por ende, no puede explicar el origen de la materia primera porque parte indefectiblemente de la existencia de cuerpos ya constituidos en su ser y emplazados en sus respectivos lugares.

La expansión del universo —en caso que verdaderamente acontezca— no prueba en absoluto el principio de la materia primera. El conocimiento de este principio requiere una especulación metafísica que escapa al ministerio de la fisicomatemática.

La cuestión, luego, sigue pendiente. La expansión del universo a partir de un corpúsculo primigenio no satisface la pregunta acerca del origen de la materia primera. Ésta no procede de la propagación natural —es inengendrable e incorruptible—, tampoco es fabricada mediante la tecnofacción humana; no obstante, puesto que no proviene de sujeto preexistente alguno, su causa no puede ser ninguna cosa corpórea de este mundo.

De ahí que al tratar sobre este asunto la metafísica concluya que la materia primera tiene su principio en la causa universal de todo ente, como afirmaba Santo Tomás de Aquino<sup>32</sup>.



<sup>32</sup>Cf. *Summ. theol.* 1 q. 44. a. 2c. "Nunc autem loquimur de rebus secundum emanationem earum ab universali principio essendi" (*Ibid.*, ad 1um).





# Notas y reseñas



AGNIESZKA KIJEWSKA

Traducción del polaco: Bárbara Gill

## La filosofía en la Universidad Católica de Lublin

La filosofía desempeñaba y desempeña un papel preponderante en la Universidad Católica de Lublin. Ya el Reverendo Padre Idzi Radziszewski, discípulo de D. Mercier, uno de los padres fundadores de nuestra Universidad en el año 1918, le atribuía a la filosofía un lugar especial en la preparación intelectual de la elite católica. En el periodo de entreguerras, los estudios de filosofía se realizaban en la Facultad de Humanidades. En el equipo de profesores de los años 1918-19 se encontraba, entre otros, el profesor Bogumil Jasinowski, que después de la Segunda Guerra Mundial emigró al Oeste, y posteriormente a América del Sur, donde dictó clases en Buenos Aires (1945 y 1954), como también en la Universidad Polaca en Londres. Uno de sus mayores logros fue un estudio comparativo del neoplatonismo<sup>1</sup>, un análisis del problema del derecho natural<sup>2</sup> y también una historia de las ciencias naturales hasta fines del siglo XVII en conjunto con Arturo Venegas Yanez<sup>3</sup>. También se ocupó del problema del objeto de la historia como disciplina humanística cuestionando las concepciones de Windelband y Rickert<sup>4</sup>.

El estudio de la filosofía halló un nuevo impulso después de la Segunda Guerra Mundial junto con el nacimiento de la Facultad de Filosofía Cristiana en el año 1946. En ese entonces comenzó sus clases de historia de la filosofía y metafísica Stefan Swiezawski. Swiezawski había estudiado filosofía e historia en la Universidad de Jan Kazimierz en Lwów bajo la dirección de K. Twardowski y luego de Ajdukiewicz e Ingarden. Pero también viajó a París, donde permaneció entre 1929/30 y donde tuvo dos "encuentros" que marcaron toda su vida. El primero fue el acercamiento a la nutrida colección de manuscritos medievales de la Biblioteca Nacional en París y el segundo el encuentro personal con Étienne Gilson. El contacto con los

---

<sup>1</sup> Cf. B. JASINOWSKI, "O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filozofii", *Przegląd Filozoficzny* 20 1917, 27-60; 187-263.

<sup>2</sup> Cf. B. JASINOWSKI, *El problema del derecho natural en su sentido filosófico*, Santiago de Chile, 1964.

<sup>3</sup> Cf. B. JASINOWSKI, A. VENEGAS YANEZ, *Saber y dialéctica. Contribución a la historia de las ideas*, Santiago de Chile, 1964.

<sup>4</sup> Cf. B. JASINOWSKI, *El problema de la Historia y su lugar en el conocimiento del Derecho*, Santiago de Chile, 1945.

manuscritos le dio la formación de un investigador de fuentes, el contacto con Gilson fructificó en la concepción de la *philosophiae perennis*<sup>5</sup>.

Stefan Swieżawski indudablemente representó el modelo gilsoniano de abordaje de la historia de la filosofía. En la Polonia de ese momento de ideologización marxista, este modelo parecía la única alternativa honesta para la investigación del Medioevo o directamente para la enseñanza de la historia de la filosofía medieval. La reflexión teórica sobre el abordaje de los hechos de la filosofía fueron expuestos por Swieżawski en el libro *El problema de la historia de la filosofía*, editado en Varsovia en 1966<sup>6</sup>. No hace mucho recibimos su *Historia de la filosofía europea clásica*, editado en Varsovia en el año 2000, que es una recopilación de las clases que dictó en la Universidad Católica de Lublin y que pueden ilustrar magníficamente el punto de vista de Gilson, sobre todo porque la relación que unía a este filósofo con el Profesor Swieżawski era de maestro-discípulo<sup>7</sup>.

La reflexión sobre el paradigma de Gilson debería concentrarse en el esclarecimiento de sus fuentes, condicionamientos, logros pero también limitaciones. En su momento, Étienne Gilson inició una época en los estudios del Medioevo y no es posible cuestionar sus logros, sólo se puede avanzar un poco recordando lo dicho por Bernardo de Chartres: “Somos enanos a hombros de gigantes, el hecho de que veamos más lejos y más, se lo debemos a que a nuestra escasa estatura ellos añadieron su grandeza colosal”.

El modelo de investigación del Medioevo construido por Étienne Gilson pertenecía al mismo tipo de enfoque dentro del cual estaba, por ejemplo, Maurice de Wulf y que puede definirse como un paradigma neoescolástico<sup>8</sup>. Los creadores de este modelo fueron dos alemanes: Joseph Kleutgen y Albert Stockl, quienes “inventaron” la historia de la filosofía medieval<sup>9</sup>. Al éxito de este modelo de investigación contribuyó también, sin lugar a dudas, el Papa León XIII sobre todo a través de su encíclica *Aeterni Patris* del 4 de agosto de 1879. Es difícil establecer fehacientemente el orden de las influencias porque John Inglis sostiene que es altamente probable que en la concepción de la encíclica hubiera colaborado Kleutgen, quien por ese entonces era el director de estudios del Gregorianum. En este paradigma de investigación del Medioevo, la filosofía medieval era abordada desde los siguientes interrogantes:

1) ¿Cómo se llevaba a cabo en la filosofía medieval la compatibilización entre fe y razón? La unión armónica entre el orden de la fe y el orden de las indagaciones de la razón junto con la plena consciencia de las particularidades metodológicas de ambos campos es para Gilson el marcador básico de la “filosofía cristiana”. La discusión acerca del objeto de la filosofía cristiana fue iniciada por E. Bréhier en los años treinta del siglo veinte y

<sup>5</sup> Cf. M. Kurdziałek, *Stefan Swieżawski - rzecznik philosophiae perennis*, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi pomiędzy arystoteлизmem a platonizmem*, Lublin 1996, p. 35 y ss.

<sup>6</sup> Cf. S. SWIEŻAWSKI, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966.

<sup>7</sup> Cf. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000.

<sup>8</sup> Cf. J. INGLIS, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Leiden-Koln-Boston 1998, p. 10-11.

<sup>9</sup>Id. p. 11.

uno de sus principales participantes fue, precisamente, Étienne Gilson. En *El espíritu de la filosofía medieval* comprueba en forma palmaria que la filosofía inspirada en el cristianismo existió a lo largo de la historia y no sólo en los tiempos del cristianismo arcaico o durante el Medioevo.

Gilson demuestra que el cristianismo influyó de un modo contundente en las concepciones filosóficas de pensadores tales como Descartes, Malebranche o Leibniz, pensadores a los que nadie negaría el título de filósofos<sup>10</sup>. Finalmente, propone esta definición de la filosofía cristiana: "Llamo cristiana a toda filosofía que discriminando formalmente el orden de la fe del de la razón, no obstante reconoce la revelación como un auxilio imprescindible para la razón"<sup>11</sup>. La revelación y la filosofía se diferencian, por lo tanto, en lo formal, pero la revelación es un auxilio imprescindible e incluso cumple una función directriz guiando al pensador hacia una problemática desde este punto de vista interesante. Así concebida, la filosofía cristiana habría alcanzado su cumbre, según Gilson, en la filosofía de Tomás de Aquino, quien compatibilizó el cristianismo con el pensamiento de los griegos de un modo filosóficamente interesante.

Una posición similar a su maestro adoptó el Profesor Stefan Swiezawski. Los editores de sus clases escribieron que: "Swiezawski se acerca al problema de la filosofía cristiana en el espíritu de las conclusiones de Gilson, no obstante, la formulaciones que propone parecen sonar menos categóricas"<sup>12</sup>. En el libro *Santo Tomás en una nueva lectura*, Swiezawski comprueba que: "En un sentido estricto, no existe la filosofía cristiana y es porque la filosofía es un asunto extraconfesional y anterior a lo confesional. Aquí no existe el creyente ni el no creyente, el cristiano o el musulmán, existe el hombre que filosofa. En cambio, la filosofía cultivada por los cristianos es un hecho histórico; es entonces que la reflexión filosófica se convierte en filosofía cristiana"<sup>13</sup>. Por lo tanto, puede decirse que la postura de Swiezawski evoluciona desde la posición de Gilson hacia una actitud cercana a la de Fernand Van Steenberghe, quien más de una vez avivó la discusión acerca de la concepción gilsoniana de la "filosofía cristiana". Llamaba la atención sobre el hecho de que el término "filosofía" posee, incluso en el lenguaje cotidiano, por lo menos dos acepciones. Si se considera la palabra "filosofía" en sentido estricto, significa una determinada disciplina científica que partiendo de postulados evidentes se dirige a la construcción de una interpretación sistemática de la estructura del universo con el auxilio de métodos que le son propios. "Filosofía" en sentido lato es toda visión general del mundo y de la vida del hombre. Así entendida, la filosofía contiene como parte integral la reflexión acerca de temas como Dios, la creación, el hombre y su destino, el mal y el pecado, el sentido de la vida. Este tipo de cogitaciones pueden estar inspiradas de un modo substancial por el cristianismo. Pero si, en

<sup>10</sup> Cf. E. GILSON, *Duch filozofii ?redniowiecznej*, tłum. J. Rybalt, Warszawa, 1958, p. 18 y ss.

<sup>11</sup> *Ib.*, p. 38.

<sup>12</sup> Cf. SWIEZAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii*, p. 911.

<sup>13</sup> SWIEZAWSKI, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, p. 72.

cambio, se trata de la filosofía concebida como una disciplina científica, entonces, ella encuentra su lugar junto a la teología u otras ciencias, que como mucho pueden ser desarrolladas en un "clima" cristiano.

El cristianismo ejerce una influencia medular sobre la persona del filósofo o erudito sugiriéndole temas que podría encarar o errores que tendría que evitar, pero esta influencia no concierne nunca al modo de realizar la ciencia<sup>14</sup>. Esta actitud de Van Steenberghen es la que inspira en estos días el abordaje de la historia de la filosofía en nuestra Universidad.

2) Otra pregunta importante que se plantea la historia de la filosofía construída según el modelo neoescolástico, es la pregunta acerca de cómo desarrollaron los autores medievales una epistemología apoyada sobre las capacidades cognoscitivas naturales del ser humano. Según los partidarios del paradigma neoescolástico, la teoría más desarrollada del conocimiento es la epistemología de Tomás, porque desecha la iluminación de Agustín, se apoya sobre las capacidades naturales del hombre y, en efecto, construye un teoría del conocimiento plenamente realista. Swiezawski, por ejemplo, sostiene que el valor de la filosofía se incrementa en la misma medida que su realismo: "la metafísica sirve al cristianismo más completa y fructíferamente, cuanto más realista sea en el campo de la teoría del conocimiento y la ontología"<sup>15</sup>. Y esto fue desarrollado del modo más coherente y maduro en la creación de Santo Tomas de Aquino.

3) La siguiente cuestión de importancia para el paradigma neoescolástico es la pregunta acerca de cómo contribuyeron los autores medievales al desarrollo de las disciplinas filosóficas de la Antigüedad, sobre todo aquellas en las que se trasluce el rol inspirador de la ciencia cristiana, como la teología natural, la metafísica o la antropología<sup>16</sup>. Gilson consideraba que el rol inspirador del cristianismo se evidenciaba precisamente en que bajo su influjo los pensadores del Medioevo se dirigieron hacia la metafísica o la antropología, campos en los que alcanzaron la mayor originalidad<sup>17</sup>.

La posición de Swiezawski en esta cuestión es quizá más radical aún. Fundamentando el título de sus clases de historia de la filosofía antigua y medieval, Swiezawski afirma: Ya en el siglo XIV comienza un proceso lento, multiseccular, durante el cual la filosofía clásica se "traiciona" a sí misma degradando paulatinamente el rol fundamental de la metafísica cuyo lugar ocupan otras ramas de la filosofía, como la ética y la teoría del conocimiento. El lento renacimiento de la reflexión metafísica sobre toda la realidad y el hombre se advierte recién en el siglo XX. En apretada síntesis, éste es el motivo para dar a este libro el título de: *Historia de la filosofía clásica europea*<sup>18</sup>. Precisamente, es la estructura metafísica de la filosofía medieval la que decide que la construcción de la filosofía pueda definirse como filosofía clásica.

<sup>14</sup> Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, 1966, pp. 536-538.

<sup>15</sup> SWIEZAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii*, p. 913.

<sup>16</sup> Cf. INGLIS, *Spheres of Philosophical Inquiry*, p. 3-5.

<sup>17</sup> Cf. GILSON, *Duch filozofii sredniowiecznej*, p. 39 y ss.

<sup>18</sup> SWIEZAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii*, p. XI.

4) La siguiente distinción del paradigma neoescolástico es la pregunta acerca de la relación en que pueda quedar el pensamiento de un determinado filósofo con la filosofía de Tomás de Aquino, que es considerada como el punto cumbre del desarrollo del pensamiento medieval. Esto se une estrictamente a la visión teleológica de la historia de la filosofía medieval que Gilson describió sobre todo en *La unidad de la experiencia filosófica*<sup>19</sup>. El siglo XIII y, dentro de él, la filosofía de Santo Tomás están expuestos como la culminación del desarrollo del pensamiento medieval: todo lo que sigue lleva sobre sí la marca indeleble de la decadencia: está marcado por el escepticismo o por el misticismo.

El enfoque de Stefan Swiezawski es similar. Los editores de las transcripciones de sus clases afirman: "El objetivo del autor de la *Historia de la filosofía europea clásica* se constituyó sobre la diferenciación de la corriente radical del realismo filosófico, el que sería la respuesta a las corrientes contemporáneas teosóficas, esotéricas, al avance de la fe por un lado, y por el otro a los incesantes rechazos de las bases del cristianismo. Según Swiezawski, la respuesta podría estar en un redescubrimiento y nueva lectura de la metafísica y teología de Santo Tomás a la que define como un peregrinaje a las fuentes porque sólo ellas pueden devolvernos la frescura de la contemplación filosófica vivificadora de nuestra cultura herida de muerte por el subjetivismo y el idealismo del pensamiento filosófico europeo, reconcentrado sobre sí mismo y no sobre el ser concreto"<sup>20</sup>.

Gilson introdujo al paradigma neoescolástico, llamado modelo de Kleutgen-Stockl, algunos cambios esenciales. Una de las correcciones fundamentales fue el paso de una visión epistemológica a una metafísica. La relación fe-razón y las preguntas acerca del conocimiento son para Gilson cuestiones válidas, pero que tienen un carácter secundario. La pregunta más importante es acerca del *esse*, que constituye la diferencia esencial de "la metafísica del libro del Éxodo".

Porque la filosofía debería retomar permanentemente los problemas presentes en la historia del pensamiento, debería preguntar acerca del ser. Algunos eruditos subrayaron que Étienne Gilson podía plantear de ese modo la cuestión gracias sobre todo a la influencia de Henri Bergson. Este enfoque de la historia de la filosofía concentrado sobre la metafísica fue desarrollado por Stefan Swiezawski, en tanto que la metafísica en el espíritu del existencialismo tomista fue obra del Profesor Albert Mieczysław Krąpiec. Krąpiec parte del pensamiento de Santo Tomás para desarrollar una metafísica que pone el acento sobre el rol del ser, como el acto definitivo, y al mismo tiempo más interno del ser. Los resultados más originales provinieron de este enfoque de la filosofía de la antropología contenidos en el libro *Yo-hombre*, editado en Lublin en 1974<sup>21</sup>. Stefan Swiezawski fue el vocero de este enfoque de la filosofía durante el transcurso del Concilio Vaticano II, del que fue auditor laico. Sus puntos de

<sup>19</sup> Cf. GILSON, *Jednosc doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa, 1968, p. 27-47.

<sup>20</sup> SWIEZAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii*, p. 913.

<sup>21</sup> Cf. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin, 1974.

vista sobre este tema los expresó en la obra *La philosophie a l'heure du Concile*, una incitación hacia la filosofía escrito en conjunto con Jerzy Kalinowski. Este libro tuvo una muy cálida acogida y alta calificación por parte de Jacques Maritain.

El modelo neoescolástico referido a la medievalística tenía sus limitaciones y se encontró con la crítica de los que trabajan en el mismo campo de este modelo como por ejemplo, Ph. Boehner. En la Universidad Católica de Lublin realizaba su trabajo otro historiador de la filosofía, que llevaba sus investigaciones con un espíritu algo diferente, fuertemente marcado por P. Duhem: era el Padre Marian Kurdziałek, que había sido alumno del Profesor Aleksander Birkenmajer, un historiador de la ciencia del Medioevo. En su obra *La role joue par les medecins et les naturalistes dans la reception d'Aristote au XII et XIII siecle*, publicada en Varsovia en el año 1930, Birkenmajer afirmaba que precisamente en el ambiente de los médicos fue donde se produjo el primer acercamiento al aristotelismo durante la Edad Media. M. Kurdziałek confirmó esta hipótesis al editar los escritos de David de Dinant, médico y naturalista de fines del siglo XII y principios del XIII, cuyas obras, acusadas de panteísmo, fueron condenadas en el año 1210<sup>22</sup>. Los últimos trabajos del Padre Kurdziałek estuvieron dedicados a la cuestión de la síntesis de las filosofías aristotélica y platónica, o sea, oscilaron hacia el neoplatonismo. Este enfoque de la filosofía encontró muchos discípulos e imitadores. ¿Significa esto una ruptura con el paradigma neoescolástico?

Considero que vale la pena mirar más de cerca la posición de Ph. Rosemann, quien no sucumbe —como declara— ante el totalitarismo del paradigma neoescolástico, pero tampoco acepta el relativismo de las posturas científicas contemporáneas. Rosemann comprueba una cosa que en apariencia sería evidente: que no existe una historia de la filosofía sin postulados filosóficos definidos, sin una interpretación filosófica definida<sup>23</sup>. También llamó la atención sobre esto el Profesor Swiezawski proponiendo que el historiador de la filosofía evidenciara siempre su propia concepción filosófica, dado que ella condiciona la jerarquía de las ramas de la filosofía o los problemas. Sin esta manifestación clara el historiador de la filosofía puede pasar fácilmente del campo científico al campo ideológico<sup>24</sup>. Sin embargo, el acento sobre la “filosofiedad” de los hechos de la filosofía no condujo a Rosemann a la comprobación de la existencia de una construcción monolítica de la filosofía clásica apoyada sobre la metafísica, tal como la había postulado Swiezawski. Según Rosemann, los supuestos filosóficos cambian permanentemente, por lo mismo, la historia de la filosofía debe ser

<sup>22</sup> Cf. M. Kurdziałek, *Davidis de Dinanto Quaternulorum fragmenta*, “Studia Mediewistyczne”, t. 3, Warszawa 1963.

<sup>23</sup> Cf. PH. ROSEMANN, *Introduction: La philosophie et ses methodes de recherches historiques: reflexions sur la dialectique entre la philosophie et son histoire*, in: Editer, traduire, interpreter. *Essais de methodologie philosophique*, ed. par S. G. Lofts, Ph. W. Rosemann, Louvain-la-Neuve, Louvain, Paris 1997, p. 2.

<sup>24</sup> Cf. S. SWIEZAWSKI, “Etos historyka filozofii”, *Roczniki Filozoficzne* 35 (1987), p. 150 y ss.



reescrita por cada generación<sup>25</sup>. Él llama la atención sobre el hecho de que el pensamiento contemporáneo no confía en ninguna "totalidad", así tenga la apariencia del sistema cerrado de Hegel, o del tomismo. Es más, directamente no es posible reducir distintos modos de pensar a uno solo y racionalizar toda la riqueza de la cultura según un solo modelo de racionalidad. No sólo la filosofía, sino también toda la cultura contemporánea subraya permanentemente la diversidad. En el centro del interés coloca lo que es periférico y con frecuencia marginal. ¿Cómo no caer en la trampa del relativismo en estas condiciones? ¿Cómo evitar un fácil pasaje desde la afirmación de que todos los campos de la cultura son dignos del interés a la comprobación de que todos son igualmente valiosos y con los mismos derechos?

Según Rosemann esto es precisamente lo que nos enseña la filosofía medieval. Es necesario distinguir que la verdad acerca del todo, la unidad absoluta de la ciencia con la aceptación de todas las diferencias, es un proyecto imprescindible pero irrealizable en un tiempo finito. El método de este procedimiento lo proporciona precisamente la filosofía de la Edad Media mostrando cómo pensar la diferencia en la búsqueda de la unidad<sup>26</sup>. Esto es lo que enseña la más característica de las formas escolásticas, el método *quaestio*, que no es monolítico, sino una forma de diálogo permanente con fuentes confrontadas múltiples veces. Es por este camino que se llega al descubrimiento de que la verdad no es la obra de una sola persona, sino de muchas, quienes aun mediante sus objeciones introducen algo excepcionalmente fundamental. Tomás de Aquino —y más claramente aún Duns Escoto— enseña cómo extraer una migaja de verdad de aquello que se desecha. Duns Escoto siempre ponía el empeño en no desviarse del ideal del conocimiento científico, cuyas bases sentó Aristóteles, pero también en no perder nada del pensamiento cristiano. Con el auxilio de la técnica de la *distinctio* los pensadores de la Edad Media —y el que sobrealizó en esto era sobre todo el *Doctor Subtilis*— distinguían distintos aspectos del problema para demostrar que la posición del adversario respondía a algún aspecto del problema considerado, pero el horizonte de todas las investigaciones debería ser alguna síntesis. Tomás de Aquino no es en absoluto Hegel: Tomás juzgaba que una concepción sintética completa y exhaustiva era imposible<sup>27</sup>. La obra capital de Tomás de Aquino finaliza con estas palabras sintomáticas: *Reginalde, non possum*<sup>28</sup>. El pensamiento del Medioevo nos brinda por lo tanto una excelente lección de cómo buscar una síntesis permanentemente abierta a lo que es nuevo sin crear sistemas monolíticos y cerrados, pero sin caer en el relativismo. Así es la estructura del pensamiento tomista, porque tomando en consideración la imperfección del pensamiento humano siempre está abierto a la verdad, que la atraviesa<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Cf. ROSEMAN, *Introduction*, p. 12.

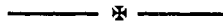
<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*. p. 13.

<sup>27</sup> Cf. *Ibidem*. p. 9.

<sup>28</sup> Cf. PH. ROSEMAN, *Omne ens est aliquid. Introduction a la lecture du "systeme" philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1996, p. 13.

<sup>29</sup> Cf. *Ibidem*. p. 17.

Estas reflexiones podrían completarse con un análisis de las obras de otros pensadores de la Edad Media. Agregaría que en su estructura fundamental toda la filosofía medieval es dialogística. Alcanza señalar los diálogos filosóficos de Agustín, *Del consuelo que brinda la filosofía* de Boecio, los diálogos, las cartas de Gregorio Magno, o las posteriores *Conversaciones entre el filósofo, el judío y el cristiano* o *Sí y no* de Abelardo. Sin embargo, querría llamar la atención sobre otra obra: el monumental diálogo del Maestro (*Nutritor*) con el Alumno (*Alumnus*) sobre el tema de la estructura de la realidad, o sea, el *Periphyseon* de Juan Escoto Erigena. El Maestro y el Alumno mantienen una discusión citando una serie de opiniones consideradas “de autoridad”, en sus conversaciones dejan la palabra tanto a San Agustín, como a Dionisio, Basilio y Orígenes. El Maestro llega a la firme conclusión de que no es su deber “dirimir” entre autoridades, incluso cuando afirman algo que contradice a otro, sino imaginar (*machinare*) un acuerdo entre ellos. Esto lleva con frecuencia a que San Agustín, por ejemplo, manifieste ideas cercanas a Dionisio afirmando que Dios es mejor conocido cuando no se lo conoce (*qui melius nesciendo scitur*)<sup>30</sup>. Aquí se ve con claridad el trabajo del pensamiento para unir distintos puntos de vista en un sistema coherente, para superar la unilateralidad de distintas posiciones en la búsqueda de verdad, que nunca podrá ser alcanzada con facilidad y simpleza. Dado que la verdad es infinita, el pensamiento humano no es capaz de discernirla y abarcarla en su totalidad.



<sup>30</sup> J. E. ERIGENA, *Periphyseon*. Liber quartus 829b, ed. E. Jeaneau, Tournholt, 2000, p. 124.

# Bibliografía



## Bibliografía

HÉCTOR GHIRETTI, *La izquierda. Usos, abusos, confusiones y precisiones*, Barcelona: Ariel, 2002, ISBN 84 344 1242 X, 319 páginas.

Nos encontramos frente a un sustancioso estudio de filosofía política. La definición de la "izquierda" no es un asunto fácil. No se puede realizar de un solo paso. No podemos determinar una noción a priori de izquierda y juzgar desde ésta la adecuación o no de sus diversas concepciones en manos de quienes usan el término. Sería un procedimiento "autista". La tarea es mucho más trabajosa. Se trata de "extraer" una noción de izquierda desde el uso coherente y coincidente de los autores que han tratado este asunto con repercusión o con agudeza. Para ello, el primer paso es la exposición y análisis crítico de esos autores. Sólo en una segunda instancia se podría arribar a un concepto de izquierda como categoría política. Se trata, como bien señala el autor en el prólogo, de "reproducir un objeto de fundición desaparecido, a partir de la reconstrucción de las piezas rotas del molde" (p. 15). Aunque Ghiretti no promete dar el segundo paso, ¿quién mejor que él, que ha recorrido el primero, para completar esta corajuda tarea? Ha incoado el programa con notable claridad: "Resulta entonces que el reconocimiento de la naturaleza compleja de la izquierda es la forma más apropiada para iniciar una explicación satisfactoria de la misma. Es necesario preguntarse por la naturaleza de lo que se entiende por izquierda . . . , y precisar su género. También debe tenerse en cuenta la génesis del concepto, situándolo en un universo conceptual e histórico bien definido (...) Por último, debe practicarse una disección del concepto, reconocer sus elementos internos y relacionar a éstos con el principio unitivo, señalar las variaciones que cabe esperar del mismo. En este sentido es imprescindible la explicación de la izquierda como un complejo dotado de elementos ideológicos y actitudinales" (p. 272).

Pero vayamos a lo actual. En el libro reseñado, se estudia la noción de izquierda en una docena de autores para rescatar los elementos que permitirán esa articulación posterior. Como es lógico, la mayoría son de izquierda. Sólo dos no lo son: Robert Spaemann y Thomas Molnar. Algunos son predominantemente intelectuales. Otros han asumido simultánea o puntualmente compromisos políticos. Pero en este caso, la variedad es grande, ya que hay muchas formas de ser de izquierda. No todos los autores estudiados han escrito sobre la izquierda explícitamente; éstos sólo usan el término y Ghiretti extrae su significado subyacente.

Raymond Aron critica una izquierda concreta desde una izquierda difusa, sin hacer un análisis riguroso. La moraleja es que la izquierda no se puede definir desde adentro. El recientemente fallecido Norberto Bobbio identifica a la igualdad como el núcleo irreductible de la izquierda. Esto es erróneo y reductivo desde ambos conceptos. La izquierda no es sólo igualitarismo y el igualitarismo no se da sólo en la izquierda. La izquierda de Bobbio es *su* izquierda. En las antípodas, Jürgen Habermas pone el énfasis en el otro polo: la libertad. Ahora bien, en el

contexto de su filosofía emancipatoria, la significación implícita de su izquierda cobra un interesante matiz crítico. Respecto a Enrique Tierno Galván, Ghiretti se une a los estudiosos que ven un predominio del político sobre el teórico para resolver sus conflictos. De todos modos, se trata de un autor muy circunstanciado geográficamente y cronológicamente. El capítulo dedicado a la entrevista de Johannes Agnoli a Ernest Mandel es sumamente interesante, pues presenta conflictos internos de la izquierda de los que también se pueden extraer notas definitorias. Revela también que la izquierda no se agota en el marxismo. Surge la faz actitudinal con toda claridad: crítica, negación de la realidad social. La izquierda como negatividad es profundizada por Leslek Kolakowski y es tan negativa que no posibilita ni una caracterización. Para Lenin la izquierda es una desviación del comunismo bolchevique. Nos encontramos con una noción que nos resulta bien extraña pero no por ello menos apasionante. Ghiretti destaca el elemento prudencial de la postura de Lenin. Es curioso observar que, a pesar de su agudeza, las visiones externas de Spaemann y Molnar tampoco aciertan a una caracterización adecuada. Son algo abstractas y reductivas. El estudio de Rorty nos pone frente a la difícil búsqueda de identidad de una izquierda postcomunista. Finalmente, el autor nos ofrece un apéndice sobre la discusión posterior a la muerte de Lenin, que supo manejar Stalin.

Sin ánimo de adelantar conclusiones, la exploración de Ghiretti nos va señalando un fenómeno complejo de orden ideológico y actitudinal fundamentalmente crítico de rechazo al orden social y al poder. Esperamos con renovado interés las conclusiones que serán el fruto de la articulación de los elementos rescatados.

Ricardo F. Crespo

**ANA MARTA GONZÁLEZ**, *Claves de ley natural*, Madrid: Rialp, 2006, 168 páginas.

A pesar de las conocidas prevenciones de Aristóteles acerca de la capacidad de los jóvenes —y de las mujeres— para el conocimiento filosófico, en el caso de Ana Marta González estamos, sin lugar a dudas, en presencia de una investigadora a la vez muy joven y especialmente dotada intelectualmente para el trabajo filosófico. Hace ya años que venimos siguiendo su trayectoria y en este seguimiento reseñamos dos obras suyas: *Naturaleza y dignidad: un estudio desde Robert Spaemann* (1996), y *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino* (1998). También hemos leído dos libros más breves: *Expertos en sobrevivir. Ensayos ético políticos* (1999) y *En busca de la naturaleza perdida. Estudios de bioética fundamental* (2000). Siempre percibí en su obra ese destello especial de las inteligencias especialmente dotadas, que en su caso se asocia con un prolijo y agradable gusto en el decir.

Ambas cualidades: inteligencia superior y buen decir se conjugan en esta nueva obra de la autora en la que reúne seis ensayos sobre la compleja y renovada problemática de la ley moral natural. Ya en la *introducción*, Ana Marta González nos previene que sus estudios se centrarán principalmente en la obra de Tomás de Aquino y más concretamente en las numerosas interpretaciones elaboradas contemporáneamente a partir del texto tomista de la *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2. En este punto, sostiene que “la aportación más específica de Santo Tomás consistió en vincular la misma ley eterna con el dinamismo de la razón práctica tal y como había sido descrito por Aristóteles. Y el modo de hacerlo fue precisamente introduciendo la noción de ley natural, que Santo Tomás define como una pecu-

liar participación de la criatura racional en la ley eterna: una participación activa, en virtud de la cual, el ser racional, a diferencia del ser no racional, puede llamarse legislador" (p. 12).

En el capítulo primero, titulado "De la razón a la verdad práctica", la autora afirma que en el renovado interés percibido a fines del siglo XX por la filosofía práctica se encuentran motivos de tipo coyuntural y de tipo académico: entre los primeros, destaca la percepción del pluralismo ético como un factor desestabilizador y perturbador; entre los segundos, adquieren importancia las aportaciones de Elizabeth Anscombe y del famoso libro dirigido por Manfred Riedel, *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, expresión de todo un movimiento de ideas que floreció principalmente en Alemania y en Italia. González analiza el desarrollo de este movimiento contraponiendo su vertiente formalista kantiana con la perfeccionista aristotélica y concluye con una revalorización de la posición aristotélica centrada en la verdad práctica: "En efecto —escribe la autora— hablar de verdad práctica, esto es, de una verdad de la acción, significa que lo práctico no se reduce a pura prescripción, sino que encierra un *lógos* del que se puede hablar. Pues la verdad práctica no es sino la verdad de nuestras acciones, en la medida en que resultan de un razonamiento práctico verdadero" (p. 34).

En el siguiente capítulo, "Orden moral y legalidad", Ana Marta González realiza un ajustado y preciso resumen de la doctrina tomista de la ley natural poniendo de relieve el carácter de regla de la razón que reviste esa ley y destacando luego el papel de la *sindéresis* o intelecto de los primeros principios prácticos en la constitución de la ley natural. También analiza las relaciones entre la ley natural y las leyes positivas recalcando el papel de la primera en la crítica del ordenamiento legal vigente y estudiando luego la relevancia práctico-moral de la afirmación tomista acerca de que "el ser racional es querido por sí mismo". Finaliza el capítulo con un estudio acerca de las relaciones entre ley y virtud, en especial en lo referente al conocimiento por inclinación y a la diferencia entre obrar "conforme a la ley" y obrar "conforme a la virtud".

El tercer capítulo se refiere a las relaciones entre ley natural y razón práctica, recordando que la ley natural es en el hombre una ley de una naturaleza racional y que "con ella se alude a una serie de preceptos, promulgados por nuestra razón a partir de unos primeros principios prácticos, *intelectualmente conocidos*, y en conformidad a los cuales la razón discrimina si los fines que perseguimos con nuestras acciones son rectos o no, si son conformes a la virtud o no lo son" (p. 71). A continuación la autora terea en el debate que existe entre quienes sostienen el carácter ético de los primeros principios prácticos y quienes, como Grisez, Finnis y Boyle, distinguen entre el primer precepto de la razón práctica y el primer precepto de la ley natural. González sostiene que si bien el Aquinate da la impresión de distinguirlos, en realidad, "tal divergencia obedece únicamente a que en el primer caso Santo Tomás está enunciando un principio metafísico de validez universal: como él mismo observa, todo agente —sea racional o irracional— obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. En cambio, lo decisivo es que en el caso de los seres humanos, precisamente porque son seres racionales, ese primer principio adopta la forma de un precepto -en gerundivo o en imperativo" (p. 72). A continuación la autora realiza un cotejo crítico entre las nociones de razón práctica del Aquinate y de Kant poniendo de relieve el carácter meramente *formal* de la razón práctica kantiana, frente al carácter "material" o de contenidos de la propuesta tomista. "Mientras que Kant —escribe— entiende la bondad moral de una acción como el resultado de aplicar una forma a unas inclinaciones que poseen una bondad simplemente física,

Santo Tomás entiende que dicha bondad es el resultado de introducir orden en unos actos que, de entrada, poseen ya un sentido moral..." (p. 79).

El capítulo IV lleva por título "El bien de la vida". En él Ana Marta González pone en evidencia el carácter de bien moral, no meramente biológico, que reviste la vida humana toda vez que, ante todo, el ser racional ha de ser objeto de un respeto absoluto como ser valioso por sí mismo. Y en segundo lugar, la vida humana es un bien moral en razón de que "la vida humana no es jamás un bien puramente físico o —como gustan decir algunos— un bien 'pre-moral'. Es un bien honesto, querido por sí mismo" (p. 106). Además, conviene agregar que la vida humana es un bien honesto en la medida en que es la condición constitutiva de posibilidad de todos los restantes bienes morales, que sin ella perderían toda oportunidad de realización. Por esta razón, por tratarse de un bien moral o bien honesto, la vida ha de respetarse más allá de su mayor o menor plenitud biológica, aún en sus comienzos o cuando ha entrado en su etapa de declinación biológica.

"Sexualidad e integridad moral" es el título del capítulo siguiente en el que la autora aborda ante todo la temática de las relaciones entre sexualidad, bien común y personalidad humana. "El bien humano —sostiene González— del que se ocupa la ética, no puede entenderse ni de manera individualista ni de manera instrumental. Precisamente porque el hombre es por naturaleza un ser social, el comportamiento ético no es sin más el que perfecciona la propia personalidad, si esta expresión se entiende al modo nietzscheano, es decir, al margen de la contribución personal al bien común. Y viceversa: precisamente porque el hombre es persona —y, como tal, querido por sí mismo— no puede ser considerado un simple medio para el bien de un colectivo cualquiera: desde luego no es un medio para la especie —que es una categoría biológica— pero tampoco es un puro medio para la sociedad política, ya que la sociedad humana sólo es propiamente política en la medida en que considera al hombre en su calidad de persona: no sólo como un medio sino siempre, al mismo tiempo, como un fin" (pp. 114-115). En este contexto, la autora estudia el sentido ético de la sexualidad humana, que alcanza su culminación en el matrimonio, una institución, que más allá de sus distintas formas culturales, tiene "un contenido y una estructura ética bien determinados que definen las condiciones éticas necesarias para que la unión sexual entre varón y mujer discurra conforme a virtud, de un modo acorde a la condición personal de ambos, y a la de los posibles hijos fruto de su unión" (p. 119). El matrimonio es, por lo tanto, el ámbito natural del ejercicio de la sexualidad conforme a la dignidad personal del hombre, y en donde se desarrolla una forma eminente de la amistad humana.

El último capítulo que tiene el título de "Verdad, justicia, bien común", aborda el tratamiento de la dimensión política de la ley natural, estudiando la naturaleza ética de la vida social, las relaciones entre la familia y la sociedad política, entre la economía y la política y entre el derecho y la ley natural. En todos estos puntos, la autora expone concisa y claramente la doctrina tomista pero siempre desde la perspectiva de los problemas contemporáneos de la vida social. De entre estos problemas, Ana Marta González aborda especialmente dos: el del fundamentalismo como respuesta defectuosa al relativismo hodierno y el de la oposición —también infundada e ilegítima— entre universalismo y culturalismo. Respecto al primero de los problemas, concluye que "el propio relativista constituye también un tipo de fundamentalista. Pues el relativista tiene tal vez sus razones, pero al pensar que cada uno tiene, asimismo, las suyas, y asumir que ninguna tiene por qué ser en principio más relevante que las demás, indirectamente eleva a única razón relevante su propio relativismo. A partir de aquí, su única diferencia con el funda-



mentalista es ya sólo de índole práctica y provisional” (p. 160). Y concluye afirmando que “el mismo pluralismo político requiere de un acuerdo en torno a los principios morales: hay bienes que no pueden ponerse públicamente en tela de juicio sin cuestionar a su vez las bases de la convivencia” (p. 165). “La diferencia entre gobierno y manipulación —finaliza— reside precisamente en el reconocimiento de que el bien común no se constituye en contra de los bienes incoados en la propia naturaleza humana, sino sólo en conformidad con ellos y, por lo tanto, respetando la ley natural” (p. 166).

Luego del resumen de los contenidos de este nuevo libro de Ana Marta González, lo primero que cabe decir es que se lee con acuciante interés, no sólo por la especial relevancia de los temas abordados, sino por la maestría y solvencia con que son tratados todos ellos. Tanto cuando aborda los temas de la *metaética* de la ley natural, como cuando desarrolla las cuestiones de ética normativa (el valor moral de la vida humana, el sentido ético del matrimonio y la familia, el lugar de la ley natural en la economía, la política, el derecho y la cultura) la autora pone de manifiesto un notable dominio de los puntos tratados y una sistematicidad destacable en su desarrollo. Además, el abordaje que hace de todos estos temas es profundamente contemporáneo, ya que recoge las principales aportaciones actuales a la filosofía de la ley natural y las aplica con equilibrio y penetración.

De todo el libro, el único punto donde he quedado un tanto perplejo es en la afirmación efectuada por varios pensadores y asumida por la autora que la verdad práctica tendría su lugar propio en las acciones humanas y no en las proposiciones prácticas. Esto podría ser objeto de numerosas consideraciones, pero me parece que resulta suficiente con la remisión al texto tomista del *De Veritate* I, q. 1, a. 2, en donde el Aquinate sostiene inequívocamente: “Et quid bonum (...) dictum est, dicit ordinem ad appetitum, verum autem ad intellectum; inde est quod Philosophus dicit *VI Metaphys.* [com. 9], quod bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in mente”. Es claro que es posible hablar de modo metafórico o por analogía de atribución de la *verdad* de las acciones en cuanto éstas se adecuan a —o son el efecto de— una proposición práctica verdadera, pero también es patente que en sentido propio y estricto la verdad práctica se dice principalmente de las proposiciones prácticas. Y no puede sostenerse que el Aquinate está hablando en ese texto de la verdad especulativa y no de la verdad práctica, toda vez que es claro que se refiere específicamente —en ese y otros muchos lugares— a las relaciones de la verdad con lo bueno y lo malo, es decir, al orden de la *praxis*.

Pero esta perplejidad que me aqueja, probablemente en razón de mi ignorancia, no quita un ápice a los numerosos méritos del libro, que constituye un breve pero completo tratado de ley natural, que nos da las claves precisas —como lo indica su título— para comprender la varias veces centenaria doctrina de la ley natural en sus diversas dimensiones y aplicaciones. Estamos en presencia, por lo tanto, de una nueva contribución, inteligente y esclarecida a la filosofía de la ley natural, que tanto desarrollo y clarificación necesita en estos tiempos de nihilismo posmoderno, confusión relativista y orfandad especulativa. Es necesario agradecer vivamente a la autora por esta relevante contribución.

MARTÍN ZUBIRÍA, *Platón y el comienzo de la filosofía griega*, Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2004, 125 páginas.

Nos encontramos con un “texto” —etimológicamente contextura, tejido— conceptualmente bien entramado en y desde el ejercicio de la docencia.

Al modo germano tradicional, el autor nos ofrece once “lecciones” que tienen la doble característica de presentar la vitalidad intelectual del profesor a la vez que exhortan a la atenta escucha —base de toda acabada educación como actitud primordial—, para poder entender “lo dicho” o alcanzar el nivel de la experiencia del *lógos* que reclamaba Heráclito.

Se trata aquí de la “relación que media entre la filo-*sofía* platónica y la *sofía* de las Musas, esas diosas del canto y de la poesía que fueron ignoradas en la aparente insignificancia de su quehacer —“hacer saber”— porque el hombre a lo largo de la historia, fue cifrando sus esfuerzos en la facultad discursiva —hoy tan en boga— en detrimento de la intelección (*inter-legere*). Con ello, se fue soslayando la capacidad suprema de ahondar, en y por el pensar, el “saber inicial”. “Inicial” porque sólo a partir de él la inteligencia puede *iniciar* su camino vocacional de tensión o de amor hacia la sabiduría.

La necesidad del “retroceso” comprensivo se descubre, según el autor, en el contexto del *pensamiento logotécnico* del Profesor Heriberto Boeder, catedrático en la Universidad de Osnabrück, Alemania. Este pensamiento transforma la comprensión de la historia de la filosofía en tanto que ya no la ve como un *continuum*, sino que la concibe en tres épocas con su “soberana autonomía” cada una. “Las sabidurías iniciales son las que en un lenguaje siempre “poético” han sido comunicadas al hombre. En la primera época por Homero, Hesíodo y Solón, en cuanto portavoces del *Saber de las Musas*; en la época media por los Evangelios Sinópticos, las epístolas paulinas y el Evangelio de San Juan, en cuanto portavoces del *Saber Cristiano*; y en la última época por Rousseau, Schiller y Hölderlin, en cuanto portavoces del *Saber Civil*”.

El libro bucea en las “oscuras” aguas del pensar arcaico atento a sus rumores y dispuesto para la palabra “poética”, que por ser tal es mensajera del don de los dioses. De esa manera, nos va “iniciando” de un modo “sistemático”, como lo hace todo pensar auténtico, en el misterio de lo originario en pos de “la luminosa claridad del Saber de las Musas”, fundamento del “espíritu griego”.

Hijas de Zeus y de Memoria, del poder y del recordar, de la capacidad creadora y reflexiva, representan el conocimiento, las artes y las ciencias inspirando “todo saber auténtico y todo obrar sensato” como don divino, cuyo olvido trajo aparejado en la historia sus diversos momentos de decadencia, que nuestra contemporaneidad se resiste a comprender en la vanidad de la supuesta libertad del diálogo y consenso de pareceres.

De esto se trata precisamente aquí, de que resuene otra vez para nosotros en nuestro propio presente, la divina memoria de un saber que, en lugar de haber sido sepultado por el olvido, vive en la mansión que la sabiduría edificó para sí misma en las “raciones” de y hacia la *sofía*.

Dichas “raciones” —portavoces del saber de las Musas— son las de Homero, Hesíodo y Solón quienes, antes de ser poetas como meros cantores en cuanto esplendor de la palabra bella, lo son como sabios, porque su canto revela la “fuente y principio de un saber divino” al tiempo de “alentar un saber fundamental acerca del destino del hombre”.

Así, pues, se presentan esas tres “raciones” logotécnicamente enlazadas en tres

términos, en sus respectivos momentos lógicos concordantes con la categoría de modalidad: lo necesario de la destinación, lo real de la cosa y lo posible del pensar, para mostrar, por último, la íntima y lógica vinculación entre sí.

Este estricto desarrollo lógico reclama, ahora, la vinculación de la *filosofía* platónica con la sabiduría de las Musas “dicha” en y por las “rationes” de los tres “poetas” sapienciales. Para ello, el autor recuerda el carácter de “mediación” de la filosofía o bien la “negatividad propiamente dicha de toda inmediatez”, no como oposición de “un punto de vista” a otro, sino como la experiencia de la negación de una “verdad total” que “provoca un movimiento de autodeterminación en virtud del cual la razón se diferencia respecto de sí misma”. La mera oposición entre posturas apenas arriba a lo verosímil, pero jamás alcanza la verdad o como dice Jenófanes: “Y lo verdadero por cierto, ni lo conoció hombre alguno, ni nadie habrá jamás que lo conozca..., pues aún cuando por azar dijese la verdad íntegra, lo ignoraría sin embargo. De todo no hay más que opinión”. Opinión o ciencia: dilema tan caro a Platón y tan vigente hoy, por lo que la misma ciencia ha perdido su rumbo a pesar del éxito técnico o tal vez en razón de ello. ¿Qué otra razón queda a la condición transhumante del hombre contemporáneo?

He aquí, entonces, la importancia de este escrito y de su contemporánea vigencia: la imposibilidad de que la razón o el espíritu permanezca “supeditado a un “conocer” que en rigor no es tal, y a una “cosa” que se muestra como contradictoria, es el aguijón (*stimulus*) que lo mueve a contemplar su diferenciación respecto de sí mismo”.

Y el autor descubre históricamente ese estímulo en Parménides del que serán más tarde tributarios Platón y Aristóteles, cumbres espirituales y, por tanto, guías del destino humano: veneros, por ende, también de una “nueva contemporaneidad”, que el hombre hoy anhela y no acierta a encaminar.

Así, pues, “en la posición platónica primero, en la aristotélica después, la razón “conciente” (filosófica: inherente al saber mismo) conduce a su término la crisis desatada por la intelección parmenídea. En efecto, si la totalidad de cuanto se manifiesta había quedado excluida del saber y de la verdad, con el sistema de la ciencia aristotélica la totalidad, no ya de lo que se manifiesta, sino de “lo que es”, acaba por ingresar en el todo de un saber arquitectónicamente organizado bajo la hegemonía de una “ciencia primera” o “ciencia teológica”. Cabe recordar, aquí, que cuando se olvidan los dioses, se relega lo humano.

Pero, antes de eso y a espaldas de Parménides, el pensamiento “antropológico” (exento de dioses) de Protágoras, en cuanto el hombre singular es medida de las cosas cuyas ventajas son únicamente circunstanciales y banales, redobra la crisis que da paso a la voz de Sócrates y “esto se impone por sí misma de un modo tan profundamente persuasivo, que Platón habrá de despertar definitivamente de sus ensueños para marchar tras ella. Sólo así llegó a mostrar que es posible el saber acerca de lo múltiple, esto es, acerca de las ideas, del mismo modo que Aristóteles mostrará más tarde en su *Física* que es posible el saber acerca del movimiento. Y ello, sin renunciar a la intelección parmenídea de la destinación como lo uno e inmóvil: la “idea del Bien” para Platón, el “intelecto simple y divino” para Aristóteles”.

Ahora bien, si frente a la multiplicidad de los pareceres de las opiniones mundanas, tanto Parménides como Platón se ocupan de lo “mismo”, esto es, del filosofar que nada tiene que ver con la “opinión pública” tan cara al ejercicio de nuestra *res publica*, sino sólo con aquello capaz de afrontar la tarea de diferenciarse respecto de sí mismo como núcleo vital de todo “lo que es”; por otra parte, sin embargo, ambos pensadores se separan en cuanto que para el primero la verdad

no es la de ningún "algo", mientras que la verdad concebida por el segundo "se halla en relación con el mundo del hombre", con ese "algo" determinado que ha de verlas con la conducta de los hombres, sin que ello "signifique atarla al perspectivismo del juicio humano".

Así, pues, antes de esquivar de manera irreductible la multiplicidad a favor de la verdad, hay que ver que el ente tiene un doble modo de presentarse: el aspecto visible de la opinión y el aspecto invisible como lo sabido en su verdad. Nos encontramos, entonces, simultáneamente con la oposición y la relación de lo múltiple y lo uno, "con la diversidad de las cosas buenas y la unidad del bien uno" que es la "idea": no la mera idea separada, sino aquella sempiterna *presencia* en las presencias inmediatas y transitorias. Resultaría irrelevante ese saber "en cuanto a la diferencia entre "vivir" y el "bien vivir" si se mantuviese más allá de los pareceres, ajeno a toda relación con estos". Mas, para que tal saber (*sofia*) no sea una simple teoría del conocimiento, un puro conocer abstracto humano, es preciso amarlo (*filein*). La dicotomía entre conocer y amar constituye la suprema ignorancia, tan propia de nuestra contemporaneidad, que no atina —la ciencia incluida— a juzgar más allá de la mera y desnuda inmediatez sin percatarse de esa realidad por la que esta inmediatez es y puede ser. Aquí, amar tiene una significación ampliamente mayor que la simple afectividad: abarca el todo del ser como la consumación del pensar y obrar. Por ende, se amalgama, cual "uno", con el don de la sabiduría que proclama la "hegemonía" de un principio incondicionado" y, si tal, también absoluto y divino otorgado como don. Se trata, por lo tanto, de la humildad de reconocerlo y aceptarlo amándolo, vale decir: *filo-sofia* hasta el punto de dar la vida o como consigna Platón en su *Fedón*: "los que filosofan de verdad se ejercitan en el morir". La muerte de la vida inmediata nos asemeja con los otros seres vivos, pero hay una muerte que nos distingue: aquella de mediar la vida en la entrega total a la realización de la excelencia, la virtuosidad, la *areté*, en y por la negación, la diferenciación respecto de sí o la conversión interior "que nos conduce desde el "día nocturno", en que desde siempre viven entregados a las solicitudes incesantes de la inmediatez, a la "noche diurna" en que pueden conocer y reconocer lo que *verdaderamente* es. Esa transformación, que Platón presenta como un camino ascendente, es la obra propiamente dicha de la "filo-sofia", la obra del amor a una Sabiduría que llama a los hombres a diferenciarse respecto de sí mismos. Ese llamado, ese mandato, constituye el vínculo fundamental que religa *filo-sofia* platónica con la *sofia* de las Musas".

Con este libro se nos invita a la meditación, lo que supone sosiego y reconcentración y que el diario trajinar no siempre está dispuesto a otorgarnos. Por eso, también nos advierte de la banalidad de las ocupaciones y preocupaciones que no nos permiten encontrar lo que ya poseemos, lo más propio, y que no es menester adquirirlo más allá de nosotros mismos para realizarnos, para ser nosotros mismos, para hallar la felicidad o como lo nombraban los griegos: la *eu-daimonía*, el buen *daimon*, el bien divino que nos habita.

En fin, el presente estudio es el esfuerzo (*studium*) por responder al clamor de Rubén Darío:

*"Decidme, sacras Musas,  
¿cómo cantar en este aciago tiempo  
en que hasta los humanos orgullosos  
pretenden arrojar a Dios del cielo?"*

Miguel Verstraete

S. TOMÁS DE AQUINO, *Princípios da natureza*, tradução, introdução e comentários de Ramiro Délio Borges de Meneses Porto: Porto Editora, 2001 [= Coleção Filosofia o Textos Porto Editora 12], 160 páginas.

Mientras preparaba su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Santo Tomás entregó a algunos compañeros de orden dos opúsculos filosóficos: *De principiis naturae* y *De ente et essentia*. El *De principiis naturae* es una introducción a la filosofía de la naturaleza, necesaria para los que comienzan a estudiar la filosofía realista. Las nociones de acto y potencia, substancia y accidente, materia, privación y forma, generación y corrupción son presentadas en un discurso continuo y sencillo, que, por un lado, no presenta mayores dificultades para los principiantes y, por otro lado, guarda en sus apretadas expresiones tesis de incuestionable valor metafísico visibles para los peritos en filosofía. En este opúsculo el Aquinate resume la doctrina presente en los libros A y B de la *Física* de Aristóteles, acusando también la recepción de los comentarios de Averroes y Avicena al *corpus aristotelicum*. También se advierte que el Aquinate tuvo en consideración el libro  $\Delta$  de la *Metafísica*, especialmente en la presentación de la noción de elemento y en la confección del capítulo sexto, donde presenta las nociones de identidad y semejanza. Como en los primeros libros de la *Física*, estamos ante la inauguración de la filosofía de la naturaleza; por ello, el sujeto de esta ciencia, el cuerpo móvil, es presentado no sólo en su conformación metafísica a través la materia y la forma, sus causas intrínsecas, sino también en su generación, para lo cual el Aquinate trae a la luz tanto los principios del cambio —donde descubrimos a la privación— como sus causas extrínsecas, el agente y el fin. Para el principiante no deja de introducir la noción de elemento, aunque el perito en filosofía no dejará de advertir las ajustadas expresiones donde se encontrará con declaraciones acerca de la delicada cuestión del ser de los elementos en los cuerpos mixtos. La intercausación de las causas y la primacía del fin completan su presentación de las cuatro causas de la substancia natural, a cuya exposición sigue una descripción de las diversas maneras en que las causas pueden ser clasificadas. Esto constituye un instrumento necesario en la consecución de las conclusiones propias de esta ciencia, que se suma a las últimas herramientas que el Aquinate provee al principiante: las nociones de identidad y semejanza, que fundan las predicaciones unívocas y análogas de las que se vale todo filósofo en sus discursos probatorios. Todo este contenido doctrinal —rico para principiantes y peritos— justifica la introducción del *De principiis naturae* en los estudios filosóficos actuales tanto por medio de su lectura directa cuanto por sus traducciones a las lenguas modernas, razón por la cual celebramos la llegada de la versión bilingüe de Ramiro Délio Borges de Meneses.

Esta edición del opúsculo consta de una introducción, una traducción portuguesa anotada, el texto latino, un glosario y dos bibliografías. En primer lugar, Borges de Meneses nos ofrece una narración de la vida del Aquinate, un recuento y clasificación de sus obras y una reseña breve de las opiniones de Santo Tomás con respecto a Dios, el ser finito, el hombre y su alma, el conocimiento y las virtudes, las cuales compara con las doctrinas de Platón, Aristóteles, San Agustín de Hipona, Averroes, Avicena y Maimónides, entre otros. Luego, describe sucintamente el contenido del opúsculo, comparándolo también con las doctrinas de sus antecesores. En segundo lugar, presenta una traducción al portugués del opúsculo, realizada por él mismo a partir de la siguiente edición crítica: S. THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia*, ad fidem optimarum editionum accurate recognita (Parmae: Typis Petri Fiaccadori, 1865) t. XVI: 338-342. Cada capítulo es acompañado por sus res-

pectivas notas, en las que el traductor nos envía a los sitios aristotélicos y tomísticos paralelos, realiza aclaraciones al texto o, por ejemplo, nos resume el entendimiento que Occidente ha tenido de la noción de elemento desde las indagaciones presocráticas hasta la actualidad —desde Empédocles, Platón, Aristóteles, Santo Tomás, hasta Boyle y otros modernos y contemporáneos— (pp. 65-70 nota 4). En tercer lugar, encontramos un glosario de términos filosóficos, entre los que se presentan muchos de los que el Aquinate utiliza en el opúsculo, aunque también hay otros que el Doctor no ha utilizado allí, como “contingencia” o “entelequia” (pp. 120-122). A este glosario sigue la versión latina del opúsculo ya mentada, al término de la cual encontramos una bibliografía general y otra específica.

La traducción es muy clara, aunque en algunos pasajes el traductor introduce cláusulas ausentes en su versión latina, que muestran la clara intención de especificar lo dicho por el Aquinate. Esto ocurre especialmente en la traducción del primer capítulo (pp. 45-47). Por ejemplo, Borges de Meneses introduce una oración en su traducción que no aparece en la edición latina que él ofrece: “Sem dúvida, nenhum ser tem realidade completa, como diz o comentador (Averróis), no segundo livro, sobre a alma” (p. 46 ll. 30-32). Coloca esta frase a continuación de: “Sed materia habet esse ex eo quod ei advenit, quia de se habet esse incompletum.” (p. 131). Lamentablemente, el traductor en estos pasajes no distingue las palabras del Aquinate de las aclaraciones propias del traductor, razón por la cual el lector que no conoce el latín no podrá diferenciarlas. Este recurso se distingue de aquel otro en que Borges de Meneses aclara términos latinos del opúsculo por medio del uso de paréntesis.

Por último, consideremos algunas cuestiones doctrinales. En dos de ellas se puede disentir con el autor. En primer lugar, hay un conflicto con el origen histórico de la noción de privación. En algunos pasajes de su introducción y de su glosario, Borges de Meneses desconoce el cuño aristotélico de tal noción y atribuye tal descubrimiento filosófico a la escolástica medieval, mientras que en otros pasajes reconoce que el Estagirita presenta la noción  $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ . En el glosario dice “S. Tomás e os escolásticos definem-na como ausência de forma substancial. A privação está entre a matéria-prima e a forma. Foi um elemento introduzido pela escolástica, dado que não existe na teoria hilemórfica de Aristóteles.” (p. 127, s. v. Privação. Cf. etiam p. 21 et 31). Por otro lado, en su introducción al opúsculo afirma que el cambio implica los principios de la materia, forma y privación y recoge el origen de esta tesis: Aristóteles, libro A de la *Física* (p. 34 nota 24). La segunda cuestión se reduce a una contrariedad que Borges de Meneses cree encontrar entre Aristóteles y Santo Tomás en relación con la generación: mientras el Aquinate señala que es el compuesto el que se genera, Aristóteles consideraría que la generación es sólo de la forma (p. 74 nota 13). Sin embargo, los textos del Estagirita no hablan de una forma hacia la que se dirija la generación sin mencionar el substrato que es el sujeto de tal generación, por lo que la generación, en Aristóteles, también es del compuesto de materia y forma<sup>1</sup>.

Por otro lado, Borges de Meneses sabe advertir la unidad de la doctrina física aristotélica tanto con sus antecesores cuanto con sus sucesores. Así, por un lado, reconoce en Platón un antecedente para la explicación física de la generación a partir de materia y forma y, por otro lado, observa inteligentemente que las nocio-

<sup>1</sup> ὥστε δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ γινόμενον ἅπαν ἀεὶ σύνθετόν ἐστι. καὶ ἐστὶ μὲν τι γινόμενον, ἐστὶ δὲ τι ὃ τοῦτο γίνεται, καὶ τοῦτο διττόν· ἢ γὰρ τὸ ὑποκειμένον ἢ τὸ ἀντικείμενον (ARISTÓTELES, *Phys. A 7*: 190 b 10-13). Cf. *Ibid.*, 190 a 31 - b 13.

nes más simples de materia que los fisicomatemáticos elaboran no pueden carecer de la formación hilemórfica (p. 34).

Thomas Rego

JUAN FRANCISCO FRANCK, *From the nature of the mind to personal dignity. The significance of Rosmini's philosophy*, Washington: The Catholic University of America Press, 2006, 209 páginas.

La figura de Antonio Rosmini ha suscitado a lo largo del siglo XX una considerable producción de estudios, que en las últimas décadas ha trascendido las fronteras de Italia para proyectarse a otras regiones del mundo, como lo indica, entre otras cosas, la traducción de sus obras al idioma inglés. El presente trabajo de Juan Francisco Franck, autor argentino que ha perfeccionado sus estudios rosminianos en Italia y en Estados Unidos, constituye una feliz presentación del pensamiento del filósofo al público de habla inglesa, eligiendo como eje central la temática de la idea del ser o del "ser inicial" comunicado a la inteligencia humana como condición de cualquier otro conocimiento para llegar a través de ella a la afirmación de su intrínseca relación con la mente y con la constitución de la persona creada.

El estudio, presidido por una breve introducción concerniente a la vida y obra de Antonio Rosmini, está dividido en dos partes. La primera examina los fundamentos epistemológicos del sistema rosminiano. Ella se basa específicamente en una explicación, tan exacta como límpida y profunda, de la tesis sostenida en la primera gran obra de Rosmini, el *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Pero Franck proporciona a propósito numerosos textos de otras obras menos conocidas. Explica el autor que, según Rosmini, "el análisis del acto de conocimiento debe preceder cualquier otro análisis, si queremos evitar un constante escepticismo" (p. 24). Partiendo de este enfoque, típicamente moderno pero ligado a la tradición de la filosofía cristiana, el autor presenta las tesis fundamentales de la teoría rosminiana del conocimiento, especialmente la intuición de la idea del ser y la diferencia entre sensación e idea (p. 29). "Para poder establecer que algo existe independientemente del sujeto, necesito poseer la idea de *existencia*" (p. 31).

Nos hallamos así frente a una síntesis —entre el elemento sensible y la idea del ser— muy distinta de la síntesis kantiana entre las formas a priori y los datos de la sensibilidad. A través de ella podemos conocer las esencias. "Yo mencioné que la inteligencia necesita la idea de existencia (ser) para poder conocer una cosa real existente y que ninguna sensación es apta para reemplazar esta idea" (p.35). La idea del ser es así el "objeto" originario dado a la mente humana, y lo que la constituye en su naturaleza. Rosmini además critica y descarta las soluciones tanto sensistas como racionalistas de la problemática del conocimiento.

Lo original de la presentación de Franck es la claridad con la que presenta las sutiles distinciones entre la idea del ser, las sensaciones, relacionadas con el sentimiento corpóreo fundamental y las esencias de las cosas reales, entendiendo con ello describir la "naturaleza de la mente". Se interna también en detalles no tenidos comúnmente en cuenta en otras presentaciones del pensamiento de Rosmini, como por ejemplo la distinción y relación entre lo subjetivo, lo extrasubjetivo y lo objetivo (cf. 38 y ss.). La fundamental diferencia entre sensación e idea es profundizada luego (pp. 44-53), desembocándose en la primacía de la "luz innata" del ser ideal.

El segundo capítulo es dedicado a la percepción intelectual. Con abundancia de

citas bibliográficas, Franck se adentra en el estudio del juicio intelectual y de la teoría de la abstracción. "Tradicionalmente, el orden de las operaciones del entendimiento es pensado como simple aprehensión, juicio y raciocinio. En esta secuencia, se supone que la simple aprehensión provee la idea de la cosa.(...) Ahora bien, esto es igual a postular la existencia de ideas universales fuera de nuestra mente" (p. 58).

Pasa luego a enumerar las características de la idea del ser. Uno de los aspectos mejor analizados es la relación entre la idea posible y el ente real. También es importante comprender el "innatismo" de dicha idea. No se trata de un innatismo a la manera cartesiana y tanto menos como una forma a priori en sentido kantiano. Es una intuición originaria objetiva, que no necesita de otra idea para ser comprendida, pero que debe entrar en síntesis con las sensaciones para llegar al ser real. El autor, muy atinadamente, toma distancia de cualquier interpretación inmanentista u ontologista.

Una vez aceptada la centralidad de la intuición "innata" de la idea del ser, Franck encuentra el paso al conocimiento de la realidad existente. Uno de los puntos centrales está en la nítida descripción de la distinción entre la síntesis rosminiana y la síntesis kantiana (pp. 98-111). De allí pasa naturalmente a abordar el tema de las obras maduras de Rosmini, especialmente la distinción y correlación entre las tres formas del ser: real, ideal y moral, deteniéndose más en las dos primeras. "Mi temor...es que el lector haga constantemente el esfuerzo de pensar la idea como una suerte de cosa real" (p. 115).

El capítulo IV toca el centro de la tesis al profundizar la relación entre "la idea y la mente". En este punto aborda la *Teosofía* y presenta una síntesis del comentario que en ella hace Rosmini del *Parménides* de Platón. La inteligibilidad es un atributo del ser mismo (p. 138). Es por ello que está necesariamente relacionada con una mente divina infinita, y es donada y comunicada a la inteligencia creada. La denominada (por Rosmini) "ley del sintetismo del ser" hace que haya una íntima unión entre la idea y la inteligencia. Esa condición constituye el puente fundamental entre Dios y la mente humana. El análisis de la concepción de Rosmini con el *Parménides* de Platón retorna (p. 131 y ss.) y es uno de los detalles más interesantes del estudio.

Todo esto le sirve al autor para el acceso al quinto y último capítulo dedicado a la dignidad de la persona. Franck remarca que "el ser es llamado inicial en dos sentidos básicos: gnoseológico y metafísico". Ya hemos visto en qué sentido es imposible todo conocimiento intelectual sin la idea del ser. El segundo aspecto toca el tema de la creación y puede resumirse diciendo que "sólo hay un ser que es esencialmente real: el resto son reales contingentes y sus esencias no exigen en forma necesaria la existencia real" (p. 158). El ser inicial es la mera posibilidad de ser que se completa con una diversidad en la participación del ser real. En la experiencia humana el ser ideal es donado a la mente humana pero no producido por ella. La comunicación del ser ideal a un ser real finito sólo puede darse a través de la "abstracción teosófica" (p. 160), íntimamente ligada al misterio de la creación. Citando pasajes poco conocidos de Rosmini, Franck demuestra cómo "no hay ninguna realidad independiente de una mente" (p. 161). Dios, como realidad suprema, comunica el ser ideal a las inteligencias reales finitas. El ser inicial es así el "*lumen intellectuale*" y "lo divino en la naturaleza". Lo divino, en este sentido, no es Dios mismo, con lo que se evita toda posible interpretación panteísta u ontologista. Todo esto conduce a la dignidad de la persona, puesto que todo lo real hace referencia a ella por ser el lugar en que se halla comunicada la idea del ser, clave para descubrir el sentido y el valor de cualquier otra realidad. Sobre esa base,



---

que se coloca en cierta línea de continuidad con el platonismo reelaborado a la luz de la modernidad filosófica, surge la individualidad y la inmortalidad de la persona. Se pasa luego al tercer modo del ser, que es el moral, subrayándose la relación entre el ser objetivo y la ética (p. 173). En esta última parte Franck tiende puentes con la filosofía moral y la filosofía del derecho rosminianas, que están en la base de una verdadera renovación del humanismo. Uno de los mayores méritos del trabajo reside en la conjunción entre profundidad y claridad y en el aporte de interesantes e importantes textos, que conducen a la centralidad de la persona en todo el orden de lo creado. La dignidad del sujeto humano, que parte de su inteligencia vista en relación con el ser, se completa con su dimensión moral y su orientación a la felicidad en la trascendencia. Recomendamos por lo tanto la lectura de este libro —y auguramos su traducción al español—, no sólo como una válida introducción a toda la filosofía de Rosmini, sino como una vigorosa síntesis de los motivos profundos que sustentan el humanismo de este autor, en una época en la que la centralidad de la persona corre el riesgo de ser olvidada.

Francisco Leocata



# Resúmenes



**MONS. HÉCTOR AGUER**

**La importancia del padre Fabro en la  
búsqueda de un tomismo esencial**

**Páginas: 7 a 14.**

### **Resumen**

Cornelio Fabro emprendió la recuperación del pensamiento de Santo Tomás en sus facetas más propias. La búsqueda de un tomismo esencial surge, por un lado, de la necesidad de volver a las fuentes tomasianas tras la pérdida del ser en la tradición filosófica occidental. Fabro ha notado cómo desde los tiempos de Descartes, se ha hecho imposible pensar el fundamento de la realidad y ha visto en una lectura más originaria de Tomás de Aquino la clave para acceder al ser como fundamento. Pero la vuelta a un tomismo esencial surge también de las varias exhortaciones de la Iglesia a ahondar en el pensamiento del aquinate. Fabro interpreta la actitud que a lo largo del tiempo ha manifestado la Iglesia respecto a Santo Tomás como un llamado a su recuperación. Las características propias del tomismo esencial (trascender cualquier sistema cerrado, insertarse en las problemáticas de la cultura contemporánea y centrarse en el ente como punto fundamental) hacen de él un pensamiento universal.

**Palabras claves:** Cornelio Fabro - Tomás de Aquino - tomismo esencial - Iglesia - metafísica - ser - actus essendi - Aristóteles - Platón - Boecio - Avicena - escolástica - pensamiento moderno - cultura contemporánea

**DANILO CASTELLANO**

**Le premesse filosofiche dell'antitotalitarismo e  
dell'antinihilismo politico di Cornelio Fabro**

**Páginas: 15 a 24.**

### **Riassunto**

La relazione considera le premesse teoretiche del pensiero politico di Cornelio Fabro. In particolare si sofferma sulla questione del soggetto (umano) che è tema nodale della filosofia moderna e, soprattutto, di quella contemporanea: Cornelio Fabro, in polemica con le dottrine che lo riducono a "evento", lo considera come una "identità" data, sempre uguale sul piano ontico e sempre nuova sul piano morale.

La relazione mostra come l'interesse di Fabro per la questione sia stato provocato da drammatici eventi (la seconda guerra mondiale), che sono diventati problemi dell'esperienza individuale e collettiva e, pertanto, si sono imposti come problema filosofico del nostro tempo.

### **Abstract**

This contribution considers the theoretical premises of Cornelio

Fabro's political thought. In particular, it deals with the issue of the (human) subject, which is a central concern for modern and, especially, contemporary philosophy: against all the doctrines which reduce the subject to an "event", Cornelio Fabro takes it to be a given "identity", always identical on the ontic level, and always new on the moral level.

This contribution shows that Fabro's interest for this issue originated from dramatic events (the second world war), which represented problems for the both individual and the collective experiences, and, which hence became a philosophical question for our time.

**CHRISTIAN FERRARO, IVE**

**La noción de libertad en el  
tomismo esencial de Cornelio Fabro**

**Páginas: 25 a 52.**

#### **Abstract**

The study intends to present a panoramic and articulated view of Fabro's doctrine on freedom. This doctrine is the result from a reading of the Thomistic interpretation that at the same time is attentive to the exigency of the foundation of freedom that characterizes the modern thought. The new conception has as its basis three theses: 1) The choice of the last end in concrete; 2) The qualitative emergence of the will; 3) The principality of the "I" as "operating totality".

The last end is the same for all people and all the people desire happiness, but not all people search for it where it really is. This is the moment of the passage from the abstract-formal sphere to the real-existential one. The determination of the last end in concrete depends on the will, and announces its domination over the entire subjective sphere. In fact, there are three realms of domination of the will: it dominates its own act and so the freedom of exercise emerges above the freedom of specification; the will dominates the faculties of the soul, firstly, the intellect; the will dominates its own object. Ever though the will is only a faculty, it is the faculty of the person as such and reveals the subject as an "operating totality". The conclusion is that freedom must be interpreted as "participated creativity", a formula in which "creativity" means the radical originality and control of the act and "participated" means the metaphysical root of this perfection in the spiritual nature.

**Key words and concepts:** libertad - voluntad - elección - fin último - existencial - dominio - emergencia - Yo - espíritu - causa sui - creatividad - participación.

**MONS. MARCELO SÁNCHEZ SORONDO**  
**De la libertad al ser en Cornelio Fabro**  
**Páginas: 53 a 78.**

### Resumen

El pensamiento de Fabro es un tomismo vivo. En él se observa una recepción y asimilación crítica de la filosofía moderna que lo conducen a una reflexión más profunda sobre Santo Tomás sin soslayar las diferencias fundamentales con los autores modernos. El tomismo de Fabro presenta dos extraordinarias novedades especulativas: el ser y la libertad. Ambas son vías de acceso recíprocas.

Fabro está básicamente de acuerdo con Heidegger en su crítica del olvido del ser: el formalismo ha construido un sistema absolutamente artificial que nada tiene que ver con la realidad. Pero contrariamente a Heidegger, Fabro rescata del olvido del ser a Santo Tomás y en parte a Hegel. El verdadero punto de partida del filosofar debe reconocerse en la presencia del ser como acto, el cual está más acá de toda dicotomía, de todo análisis o síntesis, de toda distinción entre inmediato y mediato, entre esencia y existencia, entre sujeto y objeto. En esto se asemejan Santo Tomás y Hegel. Pero este reconocimiento de Hegel va acompañado de una profunda crítica que depende del modo distinto en que interpretan el ser.

Finalmente, el ente participado como síntesis de *essentia* y de *esse* permite explicar a Santo Tomás la creación del hombre a imagen de Dios (el alma humana está adherida al propio acto de ser como la redondez al círculo y es por consiguiente intrínsecamente incorruptible e inmortal) haciéndose así *capax Dei*. En el camino de la libertad al ser, "la libertad o el ejercicio de la elección decide, constituye, la cualidad ontológica del yo mismo". Es así que en el actuar del yo, el ser humano se experimenta como aquel que es pero no por esencia y así puede develar por analogía a Aquél que es el acto de ser por esencia. Es con la voluntad, no con la inteligencia, que en esta vida podemos tener un contacto inmediato con Dios. El único modo acorde a nuestra realidad ontológica de operar dicho contacto en dirigirse a Él mediante la oración y mediante el amor.

La misma vida de Fabro es un ejemplo de esto. Durante los últimos años de su vida, Cornelio Fabro se había concentrado firmemente en ilustrar filosóficamente esta dialéctica. En el último, la reflexión prácticamente se llama a silencio.

**Palabras Clave:** Cornelio Fabro - Libertad - Ser - Esse - Actus essendi - Esencia - Essentia - Ente - Ens Finito - Infinito - Acto - Actus - Actum - Potencia - Potentia - Potentiam - Causa - Participación - Santo Tomás de Aquino - Tomista - Aristóteles - Hegel - Kierkegaard - Heidegger - Metafísica

THOMAS REGO

Aristóteles, fuente principal del *De principiis naturae*

Páginas: 81 a 110.

### Resumen

En este estudio probamos que la fuente principal del *De principiis naturae* de Santo Tomás de Aquino es Aristóteles. El método elegido es una exhaustiva comparación lineal entre el opúsculo y tres libros de Aristóteles —Física A y B y Metafísica Δ—. La búsqueda de las fuentes del opúsculo en términos de temática, argumentaciones, expresiones y aun ejemplos revela la deuda contraída con los libros A y B de la Física y, en menor medida, con el libro Δ de la Metafísica de Aristóteles. Este estudio nos muestra que, por un lado, el *De principiis naturae* ha sido redactado como un resumen de los primeros dos libros de la Física de Aristóteles, omitiéndose las críticas a los antiguos filósofos, pero logrando así realizar una presentación de las tesis fundamentales de la filosofía de la naturaleza. Por otro lado, también mostramos que a este resumen Santo Tomás ha agregado una presentación de la analogía en el último capítulo, basándose en Metafísica Δ 6.

**Palabras clave:** Santo Tomás de Aquino - *De principiis naturae* - Aristóteles - Física A - Física B - Metafísica Δ - filosofía de la naturaleza - ser en acto - ser en potencia - substancia - accidente - generación - principios - causas - elementos - identidad - semejanza - analogía

### Abstract

In this study we prove that the main source of St. Thomas Aquinas's *De principiis naturae* is Aristotle. The chosen method is an exhaustive linear comparison between the opusculum and three books of Aristotle —Physics A and B and Metaphysics Δ—. The search of the opusculum's sources in terms of subject matters, argumentations, expressions and even examples reveals how much is owed to Books A and B of Physics and, to a lesser extent, to Book Δ of Metaphysics of Aristotle. This study shows us that, on the one hand, *De principiis naturae* has been written up like a summary of the first two Books of Aristotle's Physics, omitting the critics to the old philosophers, but thus managing to make a presentation of the fundamental theses of the philosophy of the nature. On the other hand, we also show that to this summary St. Thomas has added a presentation of the analogy in the last chapter, being based on Metaphysics Δ 6.

**Key Words:** St. Thomas Aquinas - *De principiis naturae* - Aristotle - Physics A - Physics B - Metaphysics Δ - philosophy of nature - being in act - being in potency - substance - accident - generation - principles - causes - elements - identity - similarity - analogy



**BEATRIZ BOSSI LÓPEZ**

**La gracia de la medida:**

**Afrodita, salvadora del placer**

**Páginas: 111 a 124.**

### Resumen

En esta comunicación me propongo establecer una comparación entre las perspectivas del placer que ofrecen Platón y Aristóteles, iluminada por algunos comentarios de Santo Tomás a la Ética Nicomaquea. El objetivo es doble: por una parte, intento explorar en qué sentido el placer ilimitado, a pesar de su poderoso atractivo para la masa como fin de la vida, produce efectos decepcionantes, y por la otra, determinar en qué sentido el placer medido por la inteligencia, i.e., subordinado al bien, produce efectos positivos y estimulantes. Ambos filósofos están convencidos de que el cálculo certero de los placeres auténticos es clave para alcanzar una sabia serenidad. Por el contrario, una vida que se deja arrastrar por múltiples apetitos, en la ignorancia del bien, no puede guardar fidelidad a nada ni a nadie y queda impedida para establecer lazos emocionales profundos y estables. En el Filebo Platón sugiere que así como Afrodita establece límites al placer para salvarlo (imponiéndole ritmos y umbrales naturales) también nosotros hemos de hacer lo mismo apelando a la inteligencia a fin de organizar nuestra vida para hacerla buena y feliz.

**Palabras Clave:** filosofía antigua - placer - felicidad - medida - inteligencia emocional.

### Abstract

In this paper I attempt to make a comparison between Plato's and Aristotle's perspectives on pleasure, while illuminating the scene with Aquinas's commentaries to the Nicomachean Ethics. The goal is double: on the one hand, I try to explore in which sense unlimited pleasure, though attractive to the many as the end of life, produces deceiving disappointing effects and, on the other hand, to determine in which sense pleasure, when limited by intelligence and subordinated to the good, produces stimulating positive effects. Plato and Aristotle are convinced that calculating authentic pleasures is a clue to reach wise serenity. On the contrary, if one follows every impulse appetites provoke, while ignoring the good, one cannot be faithful to anyone, not even to him/herself, and so remains unable to establish deep steady emotional bonds. In the Filebus, Plato suggests that as Aphrodite sets limits to pleasure in order to save it, (while imposing natural paces and seasons to it) we should also do the same by appealing to intelligence in order to organize our lives to make them good and happy.

**Key Words:** Ancient Philosophy - pleasure - happiness - measure - emotional intelligence.

**MARISA MOSTO**

**La disolución de las identidades en la cultura contemporánea.**

**Páginas: 125 a 152.**

**Resumen**

Este trabajo reflexiona sobre el tema de la disolución de las identidades desde distintos puntos de vista: 1) Desde un punto de vista histórico filosófico presentando una tradición del pensamiento moderno y contemporáneo que desarrolla una concepción negativa de los límites esenciales. 2) Desde la perspectiva de la reducción de la razón humana a la razón instrumental y su relación con la pérdida del aura, la desacralización de lo real y la conversión de todo valor a valor de cambio. 3) El aporte de la organización socioeconómica y las formas de trabajo y ocio al desdibujamiento del rostro humano. Finalmente analiza estrategias de recuperación de la percepción de las cualidades entitativas.

**Palabras clave:** disolución de las identidades - desacralización - instrumentalización - adaptabilidad - dispersión - desaceleración - micrología.

**Abstract**

This article ponders about the subject of the dissolution of the identities from different points of view: 1) From a philosophical historical point of view presenting a tradition of the modern and contemporary thought that develops a negative conception of the essential limits. 2) From the perspective of the reduction of the human reason to the instrumental reason and its relation with the loss of the aura, the loss of the sacred, mystic perspective of what is real, and the conversion of all value to the value of change. 3) The contribution of the socioeconomic organization and the forms of work and leisure to the blurring of the human face. Finally, it analyzes strategies for the recovery of the perception of the entity's qualities.

**JOSÉ TOMÁS ALVARADO MARAMBIO**

**Consecuencias Normativas de la Naturaleza**

**Páginas: 153 a 170.**

**Resumen**

El concepto de derecho natural requiere de manera característica de la idea de que existe una naturaleza humana con consecuencias normativas. Este trabajo va a explorar en qué sentido debe decirse que una naturaleza (en general) puede tener consecuencias normativas. En primer lugar serán presentadas dos objeciones frecuentes y tradicionales a esta idea y criticadas brevemente. En segundo lugar, se va a tratar con cierto detalle sobre la

estructura de una naturaleza con consecuencias normativas. Se va a sostener que tal naturaleza requiere un elemento evaluativo independiente que no puede simplemente ser "deducido" o inferido de otro modo a partir de los restantes elementos existentes ahí. Se tratarán algunas consecuencias epistemológicas de estas ideas para nuestro conocimiento de la naturaleza humana, como también se tratará sobre el carácter esencialmente extraño que tiene una naturaleza entendida de este modo para la visión metafísica fisicalista hoy prevaleciente.

**Palabras Clave:** naturaleza - naturaleza humana - normas - valores - bien - contrafácticos - derecho natural.

### Abstract

The concept of Natural Law requires characteristically the idea that there is a Human Nature with precise normative consequences. This work explores in what sense one should say that a nature (in general) can have such normative consequences. First, two frequent and traditional objections are exposed and summarily dismissed. Second, the structure of a nature with normative consequences is discussed in some detail. It will be contended that such a nature requires an evaluative independent element that cannot be simply "deduced" or otherwise inferred from the other elements that appear there. Some epistemological consequences for our knowledge of human nature will be discussed as well as the alien character that this sort of nature has for the prevailing physicalistic metaphysical view.

JUAN CARLOS PABLO BALLESTEROS

**Acción y sentido en John Dewey**

**Páginas: 171 a 186.**

### Resumen

Para Dewey, la acción humana se explica en la relación entre medios y consecuencias. Comienza por establecer la concepción del conocimiento y la función de la inteligencia, que no es descubrir la existencia de una realidad a la que deba adecuarse, porque no hay un orden de esencias inmutables e intemporales. La influencia de la psicología de James fue importante para su concepción epistemológica y en sus escritos tempranos ya está presente la explicación de la acción humana originada en los hábitos y el medio social. Su instrumentalismo sostiene que nuestras ideas dependen de las acciones y que los juicios morales son objetivos porque todos los juicios prácticos son objetivos. Este estudio trata de establecer si puede justificar esa objetividad.

**Palabras clave:** Dewey - acción humana - ideas - juicios morales - fin en perspectiva - conocimiento - pragmatismo - instrumentalismo - hábito.

### Abstract

According to Dewey, human action is explained in the relation between means and consequences. He starts by establishing his conception of knowledge and the function of intelligence. In so far as there are no unchanging and eternal essences, knowledge does not consist in adapting to such realities. The influence of James's psychology was important for his epistemological conception, and in his early works, the explanation of human action based on habits and the social environment is already present. His instrumentalism holds that our ideas depend on actions and that moral judgments are objective because all practical judgments are objective. This paper seeks to determine if Dewey can justify such objectivity.

JUAN FRANCISCO FRANCK

El problema del innatismo en

Antonio Rosmini (parte I)

Páginas: 187 a 210.

### Resumen

El *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, en el que Antonio Rosmini (1797-1855) expuso su gnoseología, constituye una de las obras más importantes de la filosofía moderna, equivalente a los *Nouveaux Essais* de Leibniz o a la kantiana *Kritik der reinen Vernunft*. Rosmini se inserta en la discusión moderna sobre la naturaleza y el origen de nuestras ideas y propone una solución que rescata el núcleo central del innatismo —tanto antiguo como moderno— pero del cual ofrece una variante verdaderamente original y de vastas consecuencias para el resto de la filosofía. En esta primera parte del trabajo se analiza el proceso de madurez del pensamiento rosminiano hasta lograr la definitiva expresión de la teoría. Se exponen luego las principales líneas de dicha teoría. La importancia de la filosofía rosminiana del conocimiento, además de su novedad, yace en la capacidad de unir lo antiguo con lo moderno mediante un agudo sentido crítico y en la capacidad de esclarecer muchos problemas filosóficos de la modernidad.

**Palabras clave:** Antonio Rosmini - innatismo - ideas innatas - ideas - idea del ser - gnoseología - conocimiento - yo - sentimiento fundamental - tabula rasa

### Abstract

The *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, which contains Antonio Rosmini's (1797-1855) theory of knowledge, constitutes one of the most important works in modern philosophy, comparable to Leibniz' *Nouveaux Essais* and to Kant's *Kritik der reinen Vernunft*. Rosmini takes part in the modern discussion about the nature and origin of our ideas. His solution offers a truly original variant of the central core of innatism, both ancient and modern, which bears many consequences for the rest of

philosophy. The first part of the present study analyses the process in which Rosmini's thought achieved maturity and the definite expression of the theory. Secondly, the main features of this theory are outlined. Apart from its novelty, the interest of Rosmini's theory of knowledge lies in its capacity to relate the ancient with the modern by means of a sharp sense of criticism, and in its capacity to shed light upon many modern philosophical problems.

**OSCAR H. BELTRÁN**

**Jacques Maritain y la Polémica  
sobre la Teoría de la Relatividad  
Páginas: 211 a 242.**

### Resumen

Más allá del abordaje teórico, las relaciones entre la filosofía y la ciencia se aprecian de manera original y enriquecedora bajo la luz de ciertos casos particulares. Este artículo ofrece una reseña de la controversia entre Einstein (a través de su discípulo A. Metz) y Maritain a propósito de la significación de la simultaneidad y el tiempo en los dominios de la física y la filosofía. Mientras el primero propone la reducción de los conceptos a una definición operativa, Maritain insiste en la validez de un planteo estrictamente ontológico, según el cual se concibe la realidad en sí misma más allá de los aspectos empíricos o mensurables que interesan a la ciencia. El impacto de esta discusión parece haber ayudado a Einstein a afianzar sus convicciones realistas apartándose del enfoque típico del Círculo de Viena. A su vez permite apreciar cierta evolución en las ideas epistemológicas de Maritain, quien reconoce al fin que las teorías físico-matemáticas tienen un cierto alcance real y no puramente fenoménico. Como conclusión se propone valorizar el testimonio de los grandes debates históricos y la importancia de una adecuada preparación, no sólo en la propia especialidad, sino también en la disciplina con la cual se lleva a cabo el diálogo.

**Palabras Clave:** Jacques Maritain - Albert Einstein - Henri Bergson - relatividad - ciencia - epistemología - método

### Abstract

Beyond the theoretical approach, the relationships between philosophy and science can be viewed in an original and nurturing manner in the light of certain particular cases. This article offers a report of the controversy between Einstein (through his follower, A. Metz) and Maritain regarding the meaning of simultaneity and time in the realm of physics and philosophy. The former proposes to reduce concepts to an operative definition; on the other hand, Maritain insists on the validity of a strictly ontological approach, according to which reality is conceived in itself,

regardless of the empirical or measurable aspects, which are the concerns of science. The impact of this debate apparently helped Einstein to consolidate his realist convictions, and so, he deviated from the typical approach of the Vienna Circle. Besides, it is possible to observe certain evolution in the epistemological ideas of Maritain, who finally recognized that physico-matematical theories have certain real reach, and not a purely phenomenalist one. To conclude, this article proposes to emphasize the value of the great historical debates and the importance of an adequate preparation, not only in the field of expertise, but also in the field with which the dialogue is maintained.

**MARIO ENRIQUE SACCHI**  
**La cuestión filosófica de la**  
**expansión del universo**  
**Páginas: 243 a 256.**

#### Resumen

En la primera mitad del siglo xx, diversos astrónomos y cosmólogos propusieron la teoría de la expansión uniforme del universo. Las investigaciones debidas a Friedmann, Hubble, Humanson, Lemaître y otros autores se destacaron sosteniendo tal teoría. Pero todos estos estudiosos sostuvieron una interpretación cosmogónica de la expansión del universo basada solamente en la observación del movimiento local, particularmente de las galaxias. El principal problema de su interpretación reposa en la inexistencia de un espacio vacío adónde dichas galaxias se expandirían, pues el mismo universo contiene todos los lugares no existiendo ningún otro en nuestro mundo natural que pueda ser ocupado por otros cuerpos, ya ínfimos, ya los más enormes. Mas es evidente que el universo parece expandirse, de donde es menester conocer cómo la filosofía pueda salvar las apariencias de su movimiento expansivo. En este artículo se trata de salvar tales apariencias, pero, en adición al movimiento local, aquí se sostiene que el universo también se expande a través de otras clases de movimientos; e. gr., la generación y el aumento. Además, una expansión del universo hacia un espacio vacío infinito es rechazada por imposible. Por fin, el artículo concluye con la afirmación de la condición creada de la materia primera, algo que no se puede estudiar dentro de los límites de las ciencias positivas, pues es un expediente reservado exclusivamente a la metafísica y a la teología sagrada.

**Palabras claves:** cosmogonía - movimiento local - expansión del cuerpo - universo - cielo - mundo - generación - materia - movimiento de aumento - vacío - verdad - espacio - lugar - creación - teoría de la relatividad de Einstein

### Abstract

In the first half of the 20th century, several astronomers and cosmologists propose the theory of the uniform expansion of the universe. Researches due to Friedmann, Hubble, Humanson, Lemaître and other authors stand out in maintaining such a theory. But all these academics upheld a cosmogonic interpretation of the expanding universe based only in the observation of local motion, particularly of galaxies. The main problem of their interpretation lies in the non existence of an empty space where those galaxies can expand themselves, for the universe itself contains all places and no other ones exist out of our natural world to be occupied by other bodies, whether the littlest one or the now the huge one. But it is evident that the universe seems to expand, so that it is necessary to know how philosophy can save the appearances of its expansive motion. In this article we try to save these appearances, but in addition to the local motion, we also hold that the universe also expands by means of other kinds of motions, viz. generation or coming to be and increase. Furthermore, an expansion towards an infinite empty space is plainly rejected as impossible. The paper finishes with an affirmation of the created condition of prime matter as something which cannot be studied within the limits of positive sciences, because it is an expedient reserved to metaphysics and sacred theology exclusively.

AGNIESZKA KIJEWSKA

La filosofía en la Universidad

Católica de Lublin

Páginas: 259 a 266.

### Abstract

The article presents and characterises the studies in mediaeval philosophy carried out at the Catholic University of Lublin. One of the pioneers of research in history of philosophy at KUL was Bogumił Jasinowski, yet the man to define the character of the work in history of philosophy at KUL was Stefan Swieżawski, one of Poland's foremost mediaevalists and intellectuals. As a follower of Gilson and Maritain he adopted and developed the neo-scholastic method of studying mediaeval philosophy. Another important personality in KUL's mediaeval studies was Marian Kurdziałek, who followed his teacher Aleksander Birkenmajer and focussed his research on the history of science in the middle ages. In its conclusion, the article offers a brief presentation of the research work on mediaeval philosophy carried out at the moment at the Faculty of Philosophy at KUL.

**Key words:** Universidad Católica de Lublin - Bogumił Jasinowski - Stefan Swieżawski - Albert Mieczysław Krapiec - Marian Kurdziałek -

Aleksander Birkenmajer - edad media - filosofía cristiana - neoescolástica - Tomás de Aquino - Juan Escoto Erígena - paradigma - historia de la filosofía medieval - Étienne Gilson - Fernand van Steenberghen - Emile Bréhier - Ph. Rosemann



# Índice



# Índice del Volumen LXI

Fascículo 219/220

## EDITORIAL

- MARIO ENRIQUE SACCHI, Sesenta años después ..... 3

## HOMENAJE A CORNELIO FABRO

- MONS. HÉCTOR AGUER, La importancia del padre Fabro en la búsqueda de un tomismo esencial ..... 7
- DANILO CASTELLANO, Le premesse filosofiche dell'antitotalitarismo e dell'antinihilismo politico di Cornelio Fabro ..... 15
- CHRISTIAN FERRARO, IVE, La noción de libertad en el tomismo esencial de Cornelio Fabro ..... 25
- MARCELO SÁNCHEZ SORONDO, De la libertad al ser en Cornelio Fabro ..... 53

## ARTÍCULOS

- THOMAS REGO, Aristóteles, fuente principal del *De principiis naturae* ..... 81
- BEATRIZ BOSSI LÓPEZ, La gracia de la medida: Afrodita, salvadora del placer ..... 111
- MARISA MOSTO, La disolución de las identidades en la cultura contemporánea ..... 125
- JOSÉ TOMÁS ALVARADO MARAMBIO, Consecuencias normativas de la naturaleza ..... 153
- JUAN CARLOS PABLO BALLESTEROS, Acción y sentido en John Dewey ..... 171
- JUAN FRANCISCO FRANCK, El problema del innatismo en Antonio Rosmini (parte I) ..... 187
- OSCAR H. BELTRÁN, Jacques Maritain y la polémica sobre la Teoría de la Relatividad ..... 211
- MARIO ENRIQUE SACCHI, La cuestión filosófica de la expansión del universo ..... 243

## NOTAS Y RESEÑAS

- AGNIESZKA KIJEWSKA, La filosofía en la Universidad Católica de Lublin ..... 259

## BIBLIOGRAFÍA

- HÉCTOR GHIRETTI, *La izquierda. Usos, abusos, confusiones y precisiones* (Ricardo F. Crespo) ..... 269

ANA MARTA GONZÁLEZ, <i>Claves de ley natural</i> (Carlos I. Massini Correas)	270
MARTÍN ZUBIRÍA, <i>Platón y el comienzo de la filosofía griega</i> (Miguel Verstraete)	274
SANTO TOMÁS DE AQUINO, <i>Princípios da natureza</i> (Thomas Rego)	277
JUAN FRANCISCO FRANCK, <i>From the nature of the mind to personal dignity.</i> <i>The significance of Rosmini's philosophy</i> (Francisco Leocata)	279
RESÚMENES DE LOS ARTÍCULOS	285
ÍNDICE	299
NORMAS DE PUBLICACIÓN	301

# Revista SAPIENTIA

Pontificia Universidad Católica Argentina  
Facultad de Filosofía y Letras



## Normas de Publicación

Vigentes desde el año 2006.

### I. Sobre los trabajos

1. Sólo se publicarán trabajos de índole filosófica.
2. Los trabajos deberán ser inéditos en idioma español, inglés, francés, alemán, italiano, portugués o latín.

### II. Secciones de la revista

1. Artículos: no podrán tener una extensión menor a las 6.000 palabras ni mayor a las 15.000 palabras. La Redacción se reserva el derecho a publicar artículos en dos fascículos diferentes.
2. Notas y Comentarios: trabajos breves sobre libros o artículos recientes de una extensión menor a 5.000 palabras.
3. Bibliografía: reseñas de libros de aparición reciente (no más de tres años) de no más de 2.500 palabras de extensión.

### III. Resumen y palabras clave

1. Junto con cada artículo ha de enviarse un abstract de entre 150 y 250 palabras de extensión en idioma original y otro en inglés. En caso de no poder proveerlo en esta lengua, se ha de contactar a la redacción: [sapientia@uca.edu.ar](mailto:sapientia@uca.edu.ar).
2. Se consignarán las que se consideren palabras clave del trabajo en un número no mayor de 20.

### IV. Aparato crítico

1. Las notas al pie de página y citas han de sujetarse a los usos convencionales empleados en la confección de monografías filosóficas.

*Para las citas de libros:*

Autor (en VERSALITA, apellido y nombre), *Título* (en bastardilla), lugar: editorial, año, edición, página/s (v.g.: "pp. 34-37").

*Para las publicaciones periódicas:*

Autor (en VERSALITA, apellidc y nombre), "Título del Artículo" (entre comillas): *Revista* (en bastardilla), volumen o año, número o fascículo, año de publicación, página/s.

*Para las citas en griego:*

se han de utilizar los caracteres griegos y no su transliteración.

2. La Dirección de Sapiencia se reserva el derecho de ajustar el estilo del aparato crítico a las normas de la revista.

## V. Soporte para el envío del material

1. Los originales se deben enviar en versión digital (e-mail, *diskette* o CD), compuesta mediante los procesadores de texto más usuales (*Word* y *Word Perfect*).
2. Cuando un artículo incluyere caracteres lógicos, palabras en griego, fórmulas, diagramas o cualquier otro símbolo o gráfico que pudiera presentar alteraciones en el soporte electrónico, se deberá enviar una copia impresa del mismo o una copia en formato .pdf (*Acrobat*) para chequear posibles alteraciones en los caracteres.

## VI. Los autores

1. Deben enviar sus datos personales y los de la institución a la que pertenecen.
2. Los únicos datos de los autores que figurarán en el artículo son su nombre y la institución a la que pertenecen. Si algún autor quisiere que aparezca su dirección de correo electrónico, habrá de comunicárselo a la Redacción de SAPIENTIA.
3. Se autorizará a los autores a que publiquen total o parcialmente sus trabajos en otras revistas, siempre y cuando aparezca al comienzo del artículo la referencia del número de SAPIENTIA en el cual haya aparecido.
4. Los autores recibirán, junto con una copia del número de SAPIENTIA en el que fue publicado su artículo, entre veinte y veinticinco separatas del mismo.
5. La presentación de un artículo para su publicación implica la autorización del autor a que su artículo o una parte del mismo eventualmente sea publicado de modo virtual.
6. No se mantendrá correspondencia acerca de los trabajos que no fueren publicados.



Este libro se terminó de imprimir en mayo de 2007, en los talleres de Erre-Erne  
Talcahuano 277, piso 2º - C1013AAE Buenos Aires - (54 11) 4382-4452  
erreeme@fibertel.com.ar