

ESTRUCTURAS MENTALES Y PRINCIPIOS RACIONALES

SOBRE EL INNATISMO (INCOATIVO) DE LOS PRIMEROS
PRINCIPIOS SEGÚN ARISTÓTELES Y TOMÁS DE AQUINO

INTRODUCCIÓN

Descartada la teoría innatista de los primeros principios en cuanto sostiene que son innatos en su configuración o determinación incluso en sus contenidos —y ello por la razón evidente de que nadie nace conociendo explícitamente tales primeros principios, pues ni siquiera son claros para muchos adultos de mente corta—, sin embargo algún tipo de enraizamiento en la naturaleza o en el dinamismo de la mente humana debe haber para tales juicios.

En efecto, es sorprendente que este tipo de juicios aparezcan como evidentes desde el primer momento en que alguien los formula ante nosotros, y ello sin razonamiento o mediación; a lo sumo, con la simple explicación de los términos. Incluso hay algunos de ellos que pueden comprenderse al margen de la experiencia, al analizar la relación entre el sujeto y el predicado en sí mismos o en su significación. ¿Son, pues, innatos o no lo son? ¿O lo son en parte y en parte no lo son? ¿Cómo puede entenderse esto?

En los autores no innatistas encontramos expresiones, al parecer, ambiguas o contradictorias, que han dado lugar a diversas interpretaciones. Así en Tomás de Aquino:

«Los primeros principios, cuyo conocimiento es innato en nosotros, son como ciertos reflejos (*similitudines*) de la verdad primera»¹.

En cambio, es doctrina constante que todo conocimiento procede de los sentidos, y en el mismo contexto se rechaza explícitamente el innatismo platónico.²

¹ «Prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis» (*De verit.* q. 10 a. 6 ad 6um; cfr. *ibid.*, q. 11 a. 1c). Vide *In IV Metaphys.*, lect. 6, n. 599, etc.

² Cfr. *De verit.* q. 10 a. 1c. Cfr. lugares paralelos en *Summ. theol.* I q. 84 a. 6c; *De anima* a. 15c; *Quodl.* VIII q. 2 a. 1c, etc. «[...] Necessesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem» (*In II Post. analyt.*, lect. 20, n. 14).

La cuestión podría solventarse diciendo que lo innato no son los principios, como tales juicios determinados, sino la potencia de la mente (el intelecto agente) que los hace evidentes³:

«En cada hombre se halla innato un principio de la ciencia, a saber la luz del entendimiento activo, mediante el cual desde el primer momento son conocidos de modo natural (*naturaliter*) ciertos principios universales de todas las ciencias»⁴,

en lo cual, apenas se sobrepasa lo del *nisi ipse intellectus* leibniziano.

El problema está en sí, además del «innatismo» de las facultades —lo que no ofrece mayor dificultad—, se ha de admitir, juntamente con ellas, algún tipo de estructuras o disposiciones innatas. Y esto es lo que justamente dice Tomás de Aquino, con el nombre de *habitus*. Al indagar sobre si existen «hábitos innatos» (*a natura*), asegura que

«En el libro VI de la *Ética*⁵ se pone, entre otros hábitos, el del entendimiento de los principios (*intellectus principiorum*) que es innato; por lo que los principios primeros se dice también que son conocidos de modo natural (*naturaliter*)»⁶.

Como es sabido, entre los diversos sentidos de «entendimiento» está el de «entendimiento de los principios» como *hábito*, no como potencia:

«Se toma aquí [la palabra] *entendimiento*, para significar, no la potencia misma intelectual, sino un cierto *hábito*, mediante el cual y por la luz del entendimiento activo conoce de modo natural (*naturaliter*) los principios de la demostración»⁷.

¿Qué significa todo esto? Ante todo, debemos tener presente que, en la doctrina de Aristóteles y de Tomás de Aquino, los «hábitos» son ciertas estructuras o disposiciones o *actitudes* que favorecen las operaciones, de modo que, mediante tales «hábitos» se produzcan con prontitud, eficacia y de modo agradable (*prompte, faciliter et delectabiliter*). Un ejemplo claro, son los «hábitos virtuosos» o actitudes morales virtuosas; otro, las «habilidades» técnicas o artísticas; otro, los «hábitos» científicos. Esto es bien conocido para los estudiosos de la filosofía aristotélico-tomista.

³ «In lumine intellectus agentis nobis est scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis et ea praecognoscimus in nobis» (*De verit.* q. 10 a. 6c).

⁴ *Summ. theol.* I q. 117 a. 1c.

⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* VI 6: 1141 a 5-8.

⁶ *Summ. theol.* I-II q. 51 a. 1 sed contra. Posteriormente dice: «Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum» (*Ibid.*, I-II q. 57 a. 2c).

⁷ «Accipitur hic "intellectus" non pro ipsa intellectiva potentia, sed pro habitu quodam, quo homo ex virtute luminis intellectus agentis *naturaliter* cognoscit principia indemostrabilia» (*In VI Ethic.*, lect. 5, n. 1178). Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 51a. 1c; *In II Post. analyt.*, lect. 20, n. 3.

Esto significa que los «hábitos», como estructuras operativas principalmente, se hallan como a medio camino entre la potencia y el acto respectivo. No son ni la potencia, ni el acto. Pero son algo más que la potencia y menos que el acto. Así, por ejemplo, el conocimiento de algo puede hallarse en cualquiera de estos tres estados: o lo conocemos en potencia (lo ignoramos actualmente, pero podemos conocerlo), o lo conocemos actualmente (por un acto de conocimiento), o en hábito (el acto pasado, crea en nosotros una disposición habitual, que favorece la repetición de nuevos actos similares: por ejemplo, la ciencia). Lo que permite entender que pueda haber en nosotros, no sólo potencias «innatas», sino también «hábitos», sin que haya propiamente «actos» de conocimiento innatos, ni en sí mismos ni en sus contenidos. Pero esto no es explicar todavía en qué consiste ese «hábito» de los principios y cómo es innato.

Avanzando un poco más, debemos tener presente igualmente que los *hábitos* en nosotros pueden tener un doble origen: unos pueden ser «naturales» o innatos (*a natura*); otros, pueden ser adquiridos por nosotros, y ello normalmente mediante la repetición de actos; como sucede, por ejemplo, en las «habilidades» técnicas o artísticas.

Ahora bien, se comprende fácilmente cómo se originan los hábitos que adquirimos por medio de nuestros actos. Mas, ¿qué sentido tiene y cómo se explica el origen de los «hábitos naturales» o innatos, entre los que se halla el de los principios (*intellectus principiorum*)? ¿Por qué ese hábito es «innato» y no lo son, en cambio, dichos principios, que los adquirimos a partir de la experiencia, por vía inductiva⁸? ¿En qué sentido puede decirse *innato*?

Por de pronto, se ha de distinguir claramente entre el conocimiento de los primeros principios y el *hábito intelectual* de los mismos. El conocimiento es siempre un acto reflejo, que puede proceder, al menos en parte, de un hábito operativo o disposición anterior: y éste puede ser innato, al menos parcialmente. Y todavía en el acto de conocimiento, pudiéramos distinguir entre el acto mismo, como acto de

⁸ Esto último es doctrina fundamental para los peripatéticos, según el texto aristotélico de *Analyt. post.* II 15. Tomás de Aquino resume así esta doctrina aristotélica: «Y dado que obtenemos el conocimiento de los universales a partir de los singulares, concluye [Aristóteles] que es del todo clara la necesidad de que conozcamos por inducción los primeros principios universales. Pues por vía inductiva el sentido coloca el universal dentro del alma, en cuanto son contemplados todos los singulares [“Quia igitur universalium cognitionem accipimus ex singularibus, concludit manifestum esse quod necesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem. Sic enim, scilicet per viam inductionis, sensus facit universale intus in anima, in quantum considerantur omnia singularia”]» (*In II Post. analyt.*, lect. 20, n. 595). Un poco antes había explicado algo totalmente olvidado después del vuelco nominalista: «El singular es objeto propio y *per se* del sentido (“singulare sentitur proprie et per se”), pero el sentido capta también en cierto modo el universal, pues conoce a Calias, no sólo en cuanto [al individuo] *Calias*, sino también en cuanto es *este hombre*; y lo mismo a Sócrates, en cuanto es *este hombre*. Y desde esta previa percepción del sentido el alma intelectual considera al [universal] *hombre* en uno y otro caso. Porque si sucediese que el sentido captara únicamente lo singular, y que de ninguna manera captara también la naturaleza universal en lo individual, entonces no sería posible que a partir de la percepción sensible se formara en nosotros el conocimiento del universal» (*Ibid.*).

juicio, y la evidencia o la «luz» que nos lleva al asentimiento o afirmación. Por tanto, en lo que sigue nos ceñiremos a los problemas siguientes:

- 1) Sobre la necesidad de un «hábito» respecto de los primeros principios racionales.
- 2) Sobre el carácter «innato» de tal hábito y su sentido de «innatismo incoativo».
- 3) Sobre el sentido de la «luz intelectual» respecto de los primeros principios racionales.

1. NECESIDAD Y EXISTENCIA DEL *HABITVS PRINCIPIORVM*

Los principios son juicios de una determinada cualidad: que son indemostrables, primarios e inmediatos, evidentes en sí mismos. Por tanto, en sí son *actus* de conocimiento.

Ahora bien, todo acto o función radica en o es acto de una facultad, que lo «ejecuta» en un determinado momento: es la facultad la que pasa de la potencia al acto de conocer. A su vez, una facultad puede hallarse reforzada mediante disposiciones especiales, que Aristóteles denomina «hábitos» operativos. Mediante tales disposiciones habituales o permanentes la facultad respectiva ejecuta sus actos propios de modo eficaz, con prontitud y hasta con gozo o delectación.

Tenemos ejemplos claros en las habilidades manuales, artísticas o técnicas, deportivas, etc. Por ejemplo, en el plano cognoscitivo encontramos diversas habilidades, como capacidades:

- capacidad para la intuición;
- capacidad natural para la inquisición o la visión de los problemas;
- capacidad natural para el análisis, las distinciones y la abstracción;
- capacidad natural para la síntesis, la creatividad y la composición;
- capacidad natural para el cálculo matemático o para la inferencia lógico-formal;
- capacidad natural para la resolución de problemas y enigmas;
- capacidad natural para la reflexión, para el juicio y para la autocrítica, etc.

Todas ellas son disposiciones de la mente para diversos actos cognoscitivos. No son facultades, sino como refuerzos añadidos a las mismas. Todo ello tiene una raíz profundamente humana; viene postulado radicalmente por nuestra naturaleza, propia de un ser inacabado, progresivo, en situación constante de perfeccionamiento.

Hablando en general, dichas disposiciones habituales pueden ser, o bien adquiridas mediante repetición de actos como, por ejemplo, las habilidades deportivas para el juego o la adquisición de hábitos virtuosos; es lo que decimos también «adquirir experiencia para algo», siendo ésta la forma más normal. O bien pueden po-

seerse *naturalmente* (*a natura*), es decir, como dotación recibida o heredada con las facultades naturales.

Como es sabido, Aristóteles atribuye a la inteligencia una serie de hábitos, denominados «intelectuales», distribuidos en dos clases: los especulativos (entendimiento, ciencia y sabiduría) y los prácticos (prudencia y técnica o arte)⁹.

Que haya en nosotros conocimientos habituales (*habitus*) adquiridos, aparte de los actos respectivos, no ofrece duda alguna. El ejemplo clásico son los conocimientos científicos o ciencias en quien los posee de «modo habitual». Y ello, tanto para los conocimientos teóricos, como para los prácticos. La doctrina de Aristóteles sobre las «virtudes» o hábitos intelectuales es bien conocida para los aristotélicos. Tomás de Aquino la expone en resumen del modo siguiente:

«La virtud intelectual especulativa (teórica) es aquélla por medio de la cual el entendimiento especulativo se perfecciona en el conocimiento de la verdad: pues en esto consiste su cualificación (*bonum opus eius*). Ahora bien, la verdad puede ser mirada de dos maneras: una, como algo conocido de suyo, de modo inmediato (*per se notum*); otra, como conocida mediatamente (*per aliud notum*). Lo que es conocido por sí mismo (*per se*), se comporta como principio [de otros conocimientos] y se percibe de modo inmediato por el entendimiento. Por ello, el hábito que refuerza (*perficiens*) al entendimiento para este conocimiento de lo verdadero, se denomina *intelecto* (*intellectus*), que es el hábito de los principios.

Mas la verdad, que es conocida de modo mediato (*per aliud*), no es percibida inmediatamente por el entendimiento, sino por medio de la investigación racional¹⁰, y se comporta como terminal (*in ratione termini*). Lo cual puede acontecer de dos modos: Uno, como siendo algo último en un determinado campo (*genere*); otro, como lo último en relación con todo el conocimiento humano. Y dado que *aquello que es posterior en nuestro conocimiento, suele ser anterior y más cognoscible por naturaleza*, como se dice en I *Phys.* [1: 184 a 18-23], por ello lo último en relación con todo el conocimiento humano, es lo primero y lo más cognoscible por naturaleza. Y sobre ello versa la *sabiduría*, que estudia las causas últimas, como se dice en I *Metaphys.* [1-2: 981 b 28-29; 982 b 9-10]. Por lo que le es propio el ordenar y dar un juicio acerca de la totalidad [de los entes]; pues un juicio completo y universal sólo puede darse por vía de resolución desde las causas primeras. Y respecto de aquello que es primario en un campo determinado, el entendimiento se perfecciona por medio de la *ciencia*¹¹. Por eso existen ciencias diversas, según los diversos campos científicos (*genera scibilium*), mientras que la sabiduría es una»¹².

En otros textos se especifica que también para el conocimiento práctico se dan principios primarios, que postulan igualmente un *hábito intelectual*, denominado por Aristóteles *syndéresis* y que es igualmente innato (*naturaliter inditus*)¹³. Esto también es muy conocido.

⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* VI 6: 1141 a 5-8.

¹⁰ Cfr. *Summ. theol.* I q. 79 a. 8c.

¹¹ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 9 a. 2c.

¹² *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 2c.

¹³ Cfr. *Summ. theol.* I q. 79 a. 12; I-II q. 94 a. 2c, etc. «Per intellectum cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculativis quam in operativis» (*Ibid.*, I-II q. 58 a. 4c).

La necesidad o conveniencia de tales hábitos intelectuales, y en particular el *habitus principiorum*, se explica, pues, por la eficacia de tales disposiciones o estructuras habituales de las facultades para llevar a cabo eficazmente sus funciones o actos. En general, Tomás de Aquino razona esta necesidad para todas las facultades que se comportan *diversimode ad agendum*¹⁴. ¿Qué significa esto? A nuestro juicio, lo siguiente. Una facultad determinada a operar de una manera concreta no es sujeto de disposiciones especiales, ni las necesita, pues está ya en sí como orientada a los actos determinados. Es lo que sucede en lo que denominamos «instintos» en los animales, que son como programas fijos de comportamiento. Los sujetos inmediatos de los hábitos operativos son, por el contrario, aquellas facultades que, por su amplitud o indeterminación respecto de lo concreto, necesitan disposiciones habituales que las determinen y habiliten para operar con eficacia y que beneficie al sujeto: así, tanto las facultades morales, que pueden obrar el bien o el mal, como las intelectuales, que pueden conocer lo verdadero o lo falso, necesitan estar equipadas con ciertas disposiciones habituales o hábitos¹⁵. Actualmente se pone el acento sobre las *actitudes morales*, más que en los *actos*. Tales *actitudes* son el equivalente, en lo bueno (virtudes) o en lo malo (vicios), a los hábitos.

En las facultades cognitivas se requieren los hábitos especialmente, cuando la adquisición de la verdad implica un largo camino de investigación, que debe ser dirigida por medio de un método (lógica) y de unas aptitudes del investigador; en éste se encuentra el hábito de la «ciencia», con respecto a las conclusiones. Pero también debe hallarse en el mismo el *habitus principiorum*, pues es el fundamento y el comienzo de toda investigación¹⁶. Y es sabido que, como observaba ya Aristóteles,

«[...] un error en los principios, por mínimo que sea, conduce a una gran desviación en los resultados»¹⁷.

¹⁴ *Summ. theol.* I-II q. 50 a. 5c. En otro texto dice: «Si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subiectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum» (*Ibid.*, I-II q. 49 a. 4c).

¹⁵ Así lo entienden ilustres tomistas, como Juan de Santo Tomás, quien dice: «Supponit enim habitus potentiam habentem ordinem indifferentem de se et quasi potentiam ad plures actus vel operationes; haec enim sola capax est habituum» (*Cursus theologicus*, in I-II d. 13 a. 1).

¹⁶ Dice Tomás: «In natura humana, in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativae sive practicae, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora. Unde et hanc cognitionem oportet homini *naturaliter* inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminariun totius cognitionis sequentis; sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexistunt. Oportet etiam hanc cognitionem habitualemente esse, ut in promptu existat ea cum fuerit necesse. Sicut autem animae humanae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectus principiorum, ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia iuris naturalis, qui quidem habitus ad synderesim pertinet» (*De verit.* q. 16 a. 1c). Cfr. también *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 2c.

¹⁷ La expresión, que traducimos libremente, decía: «Parvus error in principio magnus est in fine» (ARISTÓTELES, *De caelo* I 5: 271 b 8; citado por TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, prooem., n. 1).

Por tanto, creemos que no ofrece mayor dificultad la teoría de la existencia en nuestras facultades mentales de hábitos o disposiciones habituales, como refuerzos y como determinantes eficaces para la investigación de lo verdadero. Y ello, incluso respecto de los principios primarios de la razón, ya que, aunque evidentes en sí mismos, todavía necesitan ser conocidos mediante una comparación (*collatio*) del predicado con el sujeto, esto es, necesitan ser captados rectamente mediante la comparación que es el juicio en sí, la estructura inteligible en la que se basa su evidencia intrínseca¹⁸.

Es patente, por lo demás, que a pesar de la facilidad para comprender los primeros principios racionales, se requiera todavía un refuerzo para ello en forma de *habitus principiorum*. En efecto, se muestra una dificultad patente en el hecho de que incluso grandes filósofos han estado desorientados en cuanto a la recta formulación de los primeros principios especulativos; y nada digamos de la falta de criterio o de rectitud, que se advierte en muchas personas cultas respecto de los principios prácticos (lo que se denomina vulgarmente «sentido común» o buen juicio). Y, por otro lado, incluso la recta formulación de los principios no nos da todavía de un golpe de vista la comprensión completa de los mismos en cuanto a su alcance, contenido, aplicaciones, etc. De aquí que sea lógico postular ese refuerzo cualitativo y habitual de la inteligencia, en forma de *habitus principiorum*.

El que se trate de algo no adquirido propiamente, sino innato (*a natura*) o «natural», parece derivarse de varias consideraciones:

- 1) En primer lugar, porque así como el hábito científico deriva de actos y presupone los principios (por lo que es totalmente adquirido). En cambio, el *habitus principiorum* no puede presuponer algo anterior, en sentido radical, ya que ello implicaría una dependencia y una inconsistencia, pues podríamos seguir preguntando *ad infinitum*, sin encontrar una base. Luego el *habitus principiorum* no depende totalmente de nuestros actos previos de conocimiento, ya que debe ser algo original: remite, pues, a lo «anterior» a las mismas facultades, que es la *natura* misma.
- 2) En segundo lugar, está el hecho de que tal «habilidad» la encontramos en todos los seres humanos, que disfrutan de capacidad intelectual evolucionada y madura. ¿Cómo explicar esta universalidad de los primeros principios de la razón? Tomás de Aquino dice que

«[...] cuanto se halla en el hombre por naturaleza, es común a todos los hombres»¹⁹.

¹⁸ «Lumen collativum et compositivum, sicut in nobis est intellectus, non solum specie representandae superaddita, sed etiam habitu facilitante et determinante potentiam indiget, etiam ad veritates per se notas, quia non potest illas attingere nisi compositionem et collationem aliquam faciat terminorum et illam veritatem eliciat et attingat, licet non indigeat discursu et probatione et compositione ad id attingendum. Ubi autem collatione et compositione opus est, id non fit naturali determinatione, sed quasi industria et acquisitione potentiae; ergo locum habet ibi habitus facilitans» (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, in II d. 16 a. 1).

¹⁹ *Summ. theol.* I-II q. 63 a. 9c.

Es un principio casi inmediato, pues lo que pertenece a la naturaleza específica de algo, debe hallarse en todos los individuos de tal especie; lo que no es difícil comprobar, observando las cualidades de cualquier especie natural, por ejemplo, el modo de floración o de reproducción, etc. Si es un principio, entonces es claro que hay equivalencia entre el sujeto y el predicado de tal juicio. Es decir, podemos volverlo al revés, diciendo: Si encontramos algo que sea común a todos los hombres, ello debe ser algo perteneciente a su naturaleza específica; por tanto, algo «natural» (*a natura*) o innato; no algo meramente individual o adquirido. Dado, pues, que el hábito de los primeros principios es algo común a todos los hombres —es como una cualidad del *homo sapiens*— ello es indicador de que se trata de algo no adquirido, sino natural o innato, de alguna manera.

3) Se trata, además, de juicios que no sólo son comunmente compartidos por todos los hombres, sino que los conocemos de modo inmediato, casi instantáneo, desde la primera vez que alguien nos los propone. Esa inmediatez o espontaneidad, incluso necesidad de pensar así, indicaría también que se trata de algo por encima de nuestra voluntad o de nuestra costumbre; es algo anterior. No se adquiere por repetición de actos ni por costumbre (como pensaba Hume), ya que se posee desde el primer momento en que nos percatamos de uno de tales juicios.

Las creencias que tenemos por mera costumbre generalmente necesitan de múltiples actos de enseñanza o de «propaganda» para que sean asumidas de modo «como natural y espontáneo», sin vacilación. Y aun así, en cuanto surge la menor duda, las abandonamos. Eso no sucede con los principios racionales primarios, pues aun diciendo (en el lenguaje) lo contrario de los mismos, sin embargo, si los comprendemos bien, no podemos pensar lo contrario. (*Decir lo contrario de los principios es posible, porque el lenguaje lo admite todo, ya que es un signo arbitrario de los conceptos, así como podemos pintar también figuras que son imposibles en la realidad: recuérdense las figuras de Escher*).

2. EL SENTIDO O CARÁCTER DEL INNATISMO (INCOATIVO) DE LOS PRINCIPIOS PRIMARIOS (SVMM. THEOL. I-II Q. 51 A. 1C)

Se trata ahora de matizar en qué sentido puede decirse «natural» o innato el hábito de esos primeros principios. Es lo que se pregunta Tomás, sin detenerse siquiera a probar su necesidad y dándola, sin duda, por evidente. Lo primero es explicar qué significa que un hábito sea «natural» o «innato» (*a natura, secundum naturam, naturaliter inditum*, etc.). A ello dedica un análisis minucioso²⁰. Sigámoslo

²⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 51 a 1c. El texto tomista original es el siguiente: «Sed contra est quod in VI *Ethic.*, inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura; unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse naturale alicui dupliciter. Uno modo, secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum. Alio modo, secundum naturam individui: sicut naturale est Socrati vel Platoni esse aegrotativum vel sanativum, secundum propriam comple-

en sus partes principales. Pero quizás convenga adelantar una distinción que el mismo autor hace al hilo de su análisis: Se trata de la doble manera para que un hábito sea «natural» o innato. Puede serlo *secundum inchoationem* o *secundum perfectionem*; esto es, ya incoativamente, ya en su consumación. Veámoslo.

Dado que se trata de disposiciones para funciones y operaciones específicas, puede suceder que el arranque o incoación de la operación sí dependa de la naturaleza específica, pero que la consumación o término de la operación requiera, además, algún tipo de actuación de parte del sujeto correspondiente o de la facultad.

Podemos ver esto en varias formas de actividad, en las que la raíz o el arranque de la función puede ser una disposición innata y como heredada, propia de la naturaleza, mientras que para la consumación o término de la función se requieren operaciones del sujeto e incluso hábitos adquiridos. Un ejemplo: en el orden moral vemos que unas personas tienen una mejor disposición para la prudencia y el gobierno, otros para la fortaleza o la templanza, otros para la ejecución metódica de

xionem. Rursus, secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter: uno modo, quia totum est a natura; alio modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio. Sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura: cum autem aliquis sanatur auxilio medicinae, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio.

Sic igitur si loquamur de habitu secundum quod est dispositio subiecti in ordine ad formam vel naturam, quolibet praedictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis quae debetur humanae speciei, extra quam nullus homo invenitur. Et haec est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quandam latitudinem habet, contingit diversos gradus huiusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui. Et huiusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura: vel partim a natura et partim ab exteriori principio, sicut dictum est de his qui sanantur per artem.

Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cuius subiectum est potentia animae, ut dictum est, potest quidem esse naturalis et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animae, quae, cum sit forma corporis, est principium specificum. Secundum autem naturam individui, ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales ita quod sint totaliter a natura. In angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas: quod non competit animae humanae, ut in Primo dictum est.

Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes et partim ab exteriori principio; aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, ex parte ipsius animae: sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectualis, convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte: et simile est in ceteris. Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatis acceptas. Et propter hoc Philosophus, in fine *Posteriorum*, ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Secundum vero naturam individui, est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalis, in quantum unus homo, ex dispositione organorum, est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, in quantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis.

In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem, ex parte ipsius animae, quantum ad ipsam substantiam habitus: sed solum quantum ad principia quaedam ipsius, sicut principia iuris communis dicuntur esse seminalia virtutum. Et hoc ideo, quia inclinatio ad obiecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiam. Sed ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexionem ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi». Cfr. también, *ibid.* I-II q. 63 a. 1c: «Utrum virtus insit nobis a natura».

ciertas obras, etc²¹. Sin embargo, la perfección de los actos correspondientes sólo se logra mediante ejercicio y práctica de tales disposiciones naturales. Y efectivamente, hay quien posee disposiciones naturales para ciertas operaciones, pero de hecho no hace bien las cosas por falta de práctica o de ejercicio o de experiencia.

Otro ejemplo, en el plano del lenguaje: Hay una competencia lingüística original y primaria, común a todos los hablantes, como capacidad innata para aprender el lenguaje de los signos (capacidad simbólica). Es lo que nos permite comprender y asimilar los signos lingüísticos, incluso antes de aprender a hablar. Pero esa competencia es solamente como inicial, incoativa, para aprender los signos en general. Debe ser completada luego mediante el estudio o el ejercicio de un lenguaje determinado; lo que nos dará competencia lingüística en ese lenguaje concreto. Esto último es ya fruto de un ejercicio, algo que ha de ser adquirido²².

Un tercer ejemplo, en el plano de las habilidades artísticas o deportivas: algunos están *naturalmente* dotados de disposiciones o aptitudes para ciertas funciones artísticas, como la música o la pintura, o bien para determinadas actividades deportivas o técnicas. Sin embargo, nunca llegarán a nada importante si no ejercitan dichas aptitudes naturales y las perfeccionan mediante actos cada vez más adecuados al fin concreto. Por tanto, es claro que hay «hábitos naturales» en sentido meramente *incoativo* o *aptitudinal*, que necesitan ser implementados dinámicamente mediante el aprendizaje, el ejercicio y la experiencia. De un niño se dice que está superiormente dotado para la música (disposición innata); pero si no se ejercita con buenos maestros y aprende las reglas del arte musical, no llegará a distinguirse de otro que no tenga cualidades especiales. Y es sabido que, ambas cosas son necesarias, la aptitud natural y el aprendizaje.

Pues bien, algo similar sucede respecto de las operaciones intelectuales. Veamos ante todo, el análisis de Tomás. Lo exponemos en resumen del modo siguiente:

a) *Distinciones previas*

1) Se dice algo «natural» (*a natura*):

- o en relación con la naturaleza específica (y pudiéramos añadir, genérica);
- o en relación con la naturaleza o complejión individual.

Según lo primero, las cualidades de una especie se dicen «innatas» o naturales; por ejemplo, el carácter social o racional en el hombre. Según lo segundo, se dice

²¹ Cfr. sobre el innatismo incoativo o «aptitudinal» de las virtudes morales, dice Santo Tomás: «[...] virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem [...]» (*Summ. theol.* I-II q. 63 a. 1c).

²² La clásica discusión respecto al innatismo en las estructuras profundas de la capacidad lingüística quizás se resolvería fácilmente teniendo en cuenta esta elemental distinción entre innatismo absoluto o total e innatismo incoativo o inicial. En el lenguaje, la capacidad para comprender y producir los símbolos lingüísticos sería innata, como competencia radical, incoativa, indeterminada; por ello debe ser completada y determinada mediante el ejercicio, a fin de adquirir una competencia determinada y perfecta en un lenguaje concreto.

«innato» lo que es propio del temperamento o complejión de un individuo, con anterioridad a sus actuaciones; por ejemplo, cualidades o disposiciones para la música o para la investigación, etc., aunque no las ejercite nunca.

2) Otra distinción: Algo puede decirse «innato» o natural:

— o bien, en su totalidad, como si fuera totalmente «heredado», con la naturaleza, recibido,

— o bien, parcialmente, de modo sólo inicial o incoativo; de modo que debe ser completado o implementado con actos ulteriores.

Ejemplo de esto último: cuando alguien recupera la salud, en parte por su complejión fuerte y por su naturaleza sana; y en parte, mediante una operación quirúrgica o mediante la toma de medicinas, etc. Se diría que lo «natural» es solamente lo que pertenece a su fuerte complejión: siendo no natural o «artificial» lo que depende del arte médico.

3) Una tercera distinción: Los hábitos pueden ser:

— o bien *entitativos*, es decir, disposiciones eficaces²³ con respecto a la misma naturaleza específica o a su constitución entitativa (que en el hombre afectan tanto a lo corpóreo, como a lo anímico). Ejemplos de ello se encuentran tanto a nivel de lo específico como de lo individual. Así, por ejemplo, los caracteres específicos de la especie humana (que se transmiten por vía de generación —mediante los genes, diríamos hoy—) son «innatos» o naturales. Pero tales caracteres específicos todavía pueden y de hecho se transmiten a nivel individual con ciertos matices o grados (como por ejemplo el modo de la faz, el color de la piel o del pelo, la estatura, etc.), lo que indica también su carácter «natural» y no adquirido.

— o bien *operativos*, que son disposiciones fuertes en las facultades o potencias en orden a una actuación eficaz y pronta.

b) *Diversas formas de «innatismo»*

Sigamos por los *hábitos operativos*, que son los que ahora más nos interesan. Tenemos aquí que «innato» o natural se da, según las distinciones anteriores, *en las facultades del alma* (no en el cuerpo propiamente, que no es sujeto propio y capaz de hábitos operativos, ya que en lo corpóreo no se da la amplitud o indeterminación requerida para la adquisición de hábitos operativos)²⁴.

1) En sentido *total*, de modo que sean *totaliter a natura*: no se halla ninguno en el hombre, ni según la naturaleza específica, ni según la complejión individual. Se admiten sólo en los entes angélicos, en los que (se supone) que hay «especies inteligentes» innatas; lo que no se da en el alma humana²⁵.

²³ No entramos ahora en la distinción sutil entre los dos modos del primer género del predicamento *qualitas*, que son el hábito y la *disposición*. Simplemente los diferenciamos diciendo que el *hábito* es una disposición fuerte o eficaz. Para una mayor profundización según la doctrina aristotélico-tomista (cfr. *Summ. theol.* I-II q. 49 q. 2 ad 3um), vide J. M. RAMÍREZ, «Doctrina Sancti Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem»: *Studia Anselmiana* 7-8 (1938) 121-142.

²⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 50 a. 1c.

²⁵ Como se probó en otro lugar: cfr. *Summ. theol.* I q. 54 a. 2c.

2) En sentido *parcial, incoativo*, como iniciación de operaciones. Esto, a su vez, puede estudiarse en un doble orden de operaciones:

α) En las *potencias perceptivas* (aprehensivas): se dan hábitos innatos incoativos, tanto en el nivel de lo específico, como en el plano de lo individual:

— En el plano de la *naturaleza específica*: así se dice natural el intelecto de los principios (*intellectus principiorum*). Así, es (parcialmente, incoativamente) natural el que, por razón del alma intelectual, el hombre, inmediatamente al conocer qué es un todo y qué es la parte, conozca que «el todo es mayor que la parte». Pero, por otro lado, ha de conocer qué es el todo y qué es la parte, mediante las impresiones sensibles.

— En el plano de lo *individual*, hay también *hábitos naturales*, en sentido incoativo o parcial: así decimos que alguien tiene mejores disposiciones «naturales» para ciertas cosas, como la investigación científica, o el arte o las relaciones públicas, etc.

β) En las potencias apetitivas: hay que hacer distinción:

— Por parte del alma: no hay propiamente hábitos incoativos. Y ello, porque el aspecto incoativo del hábito, que es como la inclinación a actuar, se da ya en la misma potencia, la cual, por sí misma tiende a obrar (es *appetitus*, de *ad-petere*: tener, aptitud...). Así, pues, tales potencias no necesitan el refuerzo del hábito.

— Pero habría hábitos innatos con respecto a sus principios (prácticos): los principios del derecho común²⁶, que constituyen la denominada «ley natural»²⁷.

γ) Por parte de lo corporal, a nivel *individual*, existen ciertos hábitos o disposiciones naturales tendenciales de tipo incoativo: Así decimos que hay personas mejor dispuestas *naturalmente* para ciertas virtudes o vicios, como la mansedumbre o la agresividad, la templanza o la libido, etc.

En conclusión: Dejando de lado ahora otras formas de hábitos naturales, nos quedamos con lo referente a los hábitos naturales intelectuales; y especialmente con lo que se refiere al *habitus principiorum*. La conclusión es que dicho *habitus principiorum* es natural o innato incoativamente o como aptitud natural, pero no lo es en cuanto a la consumación de los actos de juicio que son los principios primarios racionales. Estos deben ser además ejercitados o aprendidos por cada sujeto cognitivo, ya que incluyen la materia del juicio, que son los términos del mismo y éstos implican las especies inteligibles, que son adquiridas.

Dicho de otro modo, el *habitus principiorum* ni preexiste en nosotros de modo completo y perfecto —como opinaría un innatismo total, de tipo platónico—, ya que se forma supuesta la captación de sus contenidos a partir de la experiencia; ni

²⁶ Son los que se refieren a la razón práctica. Dicho hábito es la *syndéresis*. Cfr. *Summ. theol.* I q. 79 a. 12c: «Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quandam specialem habitum qui dicitur *intellectus principiorum* [...] Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus *synderesim*».

²⁷ Nos permitimos llamar de paso la atención sobre estos textos de Tomás de Aquino para entender correctamente los tres niveles de *natural* en el hombre: a nivel de naturaleza genérica (*anima*, animal), a nivel de naturaleza específica (racionalidad) y a nivel de individuo. Ello debe ser tenido en cuenta a la hora de perfilar los conceptos y contenidos de «ley natural», «derecho natural», etc.

tampoco se forman *a priori*, a partir de hábitos o estructuras preexistentes —a la manera como se forman los hábitos científicos, a partir del conocimiento (precognición) de los principios—, sino que se forman en nosotros a partir de la experiencia sensible²⁸. En consecuencia, su innatismo es solamente incoativo, en cuanto hunde sus raíces en la estructura misma de nuestra capacidad intelectual; pero siendo una capacidad intelectual en dependencia de la experiencia sensible, en cuanto a los contenidos o materiales, su consumación o perfeccionamiento se realiza también en dependencia de la experiencia.

El carácter *incoativo* de un hábito es descrito, de paso, como «la inclinación al objeto propio»: lo que se halla radicalmente en la misma potencia respectiva²⁹. Es, pues, esa tendencia o *inclinación natural* de la inteligencia a la afirmación de los juicios evidentes por sí mismos (principios primarios), lo que caracteriza al *habitus principiorum*, en su raíz o aptitud, como algo innato.

c) Hábitos operativos y potencias

Finalmente, se presenta la objeción (ad 2um): ¿Cómo es que son necesarios los hábitos operativos en las potencias, si ya éstas son justamente *potencias operativas*? Ello nos llevaría a: o no admitir tales «refuerzos» naturales, o a no distinguir los hábitos de las estructuras mismas, que son las potencias. Lo que nos daría un *innatismo virtual* exclusivamente. Ni faltan quienes vienen a identificar el *habitus principiorum* con la misma facultad intelectual³⁰.

La respuesta explica la necesidad de esos «refuerzos» de las potencias que son los hábitos, como algo distinto de las mismas facultades. En esencia esta respuesta dice así:

«A una potencia puede añadirse algo, incluso como algo natural, y que sin embargo no puede pertenecer a la potencia»³¹.

²⁸ «Unde concludit [Aristoteles] quod neque praeexistunt in nobis habitus principiorum, quasi determinati et completi, neque etiam fiunt de novo ab aliquibus notioribus habitibus praeexistentibus, sicut generatur in nobis habitus scientiae ex praecognitione principiorum: sed habitus principiorum fiunt in nobis a sensu praeexistente» (*In II Post. analyt.*, lect. 20, n. 592).

²⁹ «[...] inclinatio ad obiecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum» (*Summ. theol.* I-II q. 51 a. 1c).

³⁰ Cfr. J. M. RAMÍREZ, *De habitibus in communi*. In I-II *Summ. theol. expositio*, en ID., *Opera omnia* (Madrid: CSIC, 1973), pp. 282-283. Este autor, que trata el tema con cierta amplitud y con la seriedad que le caracteriza, parece coincidir con los que, como Soto, Báñez, Gregorio Martínez, Valencia, Durando, Vázquez, etc., identifican la luz (*lumen*) natural de los primeros principios con la misma facultad intelectual, como facultad judicativa, que es el entendimiento posible (*intellectus possibilis*): «Conclusio: Dicendum est lumen intellectuale habitus primorum principiorum esse lumen ipsum naturale seu facultatem ipsam perceptivam et immediate iudicativam intellectus possibilis» (*Ibid.*, p. 304). Sin embargo, en la exposición de *vera mente Sancti Thomae* escribe: «Propositio prima: intellectus principiorum et consequenter etiam synderesis, est realiter et essentialiter distinctus a potentia intellectiva», que, sin duda responde a la opinión clara de Tomás de Aquino. Esta confusión, al menos aparente, se halla en que este autor, aborda el tema, no tanto desde la naturaleza innata del *habitus principiorum*, o desde la cuestión acerca del origen de los mismos: «De origine habitus primorum principiorum» (*Ibid.*, p. 282). Por tanto, son dos cuestiones distintas.

³¹ *Summ. theol.* I-II q. 51 a. 1 ad 2um.

Si hubiera una inteligencia finita, que no sea «acto simple» —pues esto es propio solamente de Dios—, dicha inteligencia necesitaría todavía que se le infundieran las especies de las cosas, pues no las posee en acto, como es necesario para que haya conocimiento actual de algo. Tal sería, por ejemplo, el caso de las inteligencias angélicas, que necesitan de la infusión de especies inteligibles. Luego, no es suficiente la virtud de una facultad (finita) para conocer todo, sino que puede y a veces debe ser reforzada con hábitos o especies innatas.

Se excluye, pues, que el innatismo virtual o de las potencias pueda explicar suficientemente el innatismo de los hábitos. Son dos cosas distintas. Las potencias son capacidades de operación *simpliciter*; mas las potencias reforzadas con los hábitos (sean naturales, sean adquiridos) son capacidades de operación *cualificadas* en orden a una mayor eficacia

La comparación entre las facultades perceptivas o de conocimiento y las apetitivas, ofrece otra clave para justificar la necesidad que tienen aquéllas de refuerzos, en forma de hábitos naturales o innatos. La potencia apetitiva, dice Tomás, no necesita propiamente «refuerzos incoativos», es decir, hábitos en orden a la producción eficaz de sus actos correspondientes. La razón apuntada aquí es que una potencia apetitiva está ya de suyo, por su misma «esencia» volcada hacia, o apta y adaptada para la operación, es de suyo «tendencia» o inclinación a la operación (es lo que significa literalmente *appetitus*, de *ad-petere*: ir hacia). En cambio, la potencia cognoscitiva, aunque de suyo es también «capacidad para» el acto de conocer, sin embargo no sale de sí misma a la búsqueda del objeto, sino, como dice Tomás en otros textos, opera «trayendo el objeto hacia sí»³², pues el amor o apetito es ya un tender, un salir de sí del sujeto hacia el objeto amado; mientras que el conocer es un traer hacia sí y asimilarse el objeto conocido.

Por tanto, nada extraño que una facultad cognoscitiva requiera en sí el refuerzo de una disposición natural (hábito o aptitud) en orden a la ejecución eficaz y pronta de sus operaciones. Así, por ejemplo, aunque la facultad visiva nos permite ya el acto de ver simplemente, sin embargo todavía necesitamos ciertos «refuerzos» para ver mejor y para captar bien ciertos objetos, debido a su distancia (teleobjetivos, telescopios), o a su tamaño (lentes de ampliación, microscopios), y en general una adaptación de la vista a la distancia del objeto, que se va adquiriendo progresivamente a lo largo de lo que los psicólogos, con Piaget, denominan «período sensoriomotor». En el cálculo, por ejemplo, del peso, tenemos la facultad innata de sentirlo, pero no para determinarlo con precisión de gramos. El carnicero que corta la carne para vender, y lo hace con precisión de gramos, lo hace más por la vista del tamaño que por el tacto. En las habilidades o disposiciones naturales para el deporte, la música, la pintura, etc., dichas disposiciones son como hábitos naturales,

³² Cfr. *Summ. c. Gent.* 1 72. Quizás otra razón sería la de que las potencias apetitivas son todas *activas* respecto de sus objetos, mientras que las cognoscitivas, aun siendo «activas», pues son acciones, sin embargo son también en cierto modo «receptivas», por cuanto deben recibir en sí la forma de lo conocido. Cfr. por ejemplo, *De verit.* q. 16 a. 1 ad 13um. Nótese que hasta el mismo Kant habla de «receptividad» (*Rezeptivität*) en el conocimiento: cfr. *Kritik der reinen Vernunft* A 51, A 97, etc.

que siempre deben ser configuradas y desarrolladas con la práctica o ejercicio respectivo.

Y ello se ve con respecto a conocimientos ya adquiridos, como son las ciencias. Lo que denominamos conocimiento «científico» tiene dos aspectos a considerar: Uno es el conjunto de contenidos ya adquiridos, más o menos ordenados, que cualquiera puede o bien aprender de nuevo o bien recordar posteriormente como algo aprendido. Otro aspecto es más *cualitativo*: la ciencia es una capacitación intelectual, mediante la cual organizamos sistemáticamente ciertos conocimientos acerca de un objeto o campo propio, de modo que los resultados o conclusiones los aceptamos en base y por la conexión lógica con unos principios o fundamentos o verificaciones, y esa misma cualificación intelectual nos dispone a la investigación de nuevos conocimientos respecto de los mismos objetos, pero de una manera más eficaz y certera. Esto es algo más que la simple inteligencia, como sujeto de la ciencia: es una habilitación o refuerzo ulterior de la mente para conocer algo de modo cierto y verdadero. Como el músico adquiere una habilitación ulterior mediante el ejercicio de su arte.

Pues bien, para Aristóteles y los aristotélicos, la «ciencia», en el sentido cualitativo antes indicado, es un «hábito» intelectual, una habilitación o refuerzo del entendimiento en un campo determinado de conocimientos³³. Sólo que se trata de un hábito adquirido, no innato.

¿En qué se diferencia, entonces, la ciencia del hábito de los principios? La diferencia «esencial» —aparte de ser ambos «hábitos» intelectuales— viene de parte del objeto formal³⁴. Como vimos, la «ciencia» versa sobre resultados o conclusiones de un proceso de investigación racional, mientras que el *intellectus principiorum* versa sobre «principios», o sea, los fundamentos o premisas de ese mismo proceso racional. Y esta diferencia explica otra: el conocimiento científico es un hábito totalmente «adquirido» y no innato, mientras que el *habitus principiorum* es incoativamente innato, en cuanto se halla en el «comienzo» (principio) del conocimiento científico. Es una aptitud que es algo más que capacidad pura para operar, pero menos que la operación consumada.

En efecto, para el proceso racional de la ciencia basta la misma potencia racional, que relaciona los principios o fundamentos con los resultados o conclusiones, en cuanto a la actividad investigadora, que depende de nuestra voluntad. Por ello el hábito de la ciencia es «adquirido», voluntario. Mas la captación de los «principios», al ser comienzo —y en cierto modo, comienzo absoluto, si se trata de los

³³ Cfr. *Ethic. Nicom.* VI 6: 1141 a 5-8.

³⁴ Entre otros muchos textos de Tomás, citamos el siguiente: «Quando ratio obiecti sub uno actu referatur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus et potentiae penes rationem obiecti et obiectum materiale: sicut ad eandem potentiam visivam pertinet videre colorem, et lumen, quod est ratio videndi colorem et simul cum ipso videtur. Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari absque hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia, pertinet ad scientiam; sed considerare principia secundum seipsa, pertinet ad intellectum» (*Summ. theol.* I-II q. 57 a. 2 ad 2um).

«principios universales de la razón»— no puede *dependere* de la misma facultad racional, que se funda en dichos principios, ya que equivaldría a una *petitio principii*; ni puede ser algo *libre*, sino que el asentimiento a los principios es algo «necesario», que hacemos obligados por su misma evidencia intrínseca; ni puede ser algo «derivado», pues es primario y original por definición.

En consecuencia, el *habitus principiorum* en su raíz no puede ser algo adquirido, sino que es algo «dado» (*a natura*) o innato. En efecto, lo que llamamos *natura* o naturaleza es el principio originario de cualquier movimiento u operación³⁵. En consecuencia, la operación originaria del conocimiento de los principios de la razón no puede ser mas que *a natura*, ya que no pueden derivarse de ningún otro conocimiento, ni depender de la voluntad o de la contingencia³⁶. Por ello, el *habitus principiorum* se adquiere de modo inmediato, es decir, sin estudio ni investigación, como sucede con la ciencia; sino con el solo conocimiento o comprensión de los términos del juicio.

d) *¿Innatismo propio?*

Entre los seguidores de Tomás de Aquino ha habido como cierta reticencia a reconocer que el *habitus principiorum* sea algo innato o natural, en sentido propio³⁷. Sólo sería «natural» debido a la facilidad para adquirirlo que es de modo inmediato y sin discurso. Además, es algo que «sobreviene» a la facultad, en cuanto perfectivo de la misma; luego es posterior y consiguientemente no congénito. Está, además, la dificultad de entender que sea natural incoativamente, siendo adquirido en su consumación o perfección. Como si constara de partes, siendo así que el hábito es una cualidad simple³⁸.

³⁵ Cfr. ARISTOTELES, *Phys.* II 1: 193 a 30-31.

³⁶ Así dice Tomás de Aquino que el principio de todo conocimiento ha de ser innato: «En la naturaleza humana [...] debe haber un conocimiento de la verdad que no presupone investigación, y ello tanto en lo teórico como en lo práctico. Este tipo de conocimiento es el que se atribuye a los principios, que son como las semillas de todo conocimiento que de ellos se deriva, lo mismo que en la naturaleza biológica se ponen en principio los gérmenes de todo el desarrollo posterior. Y ello debe ser algo "habitual", es decir permanentemente, a fin de que ese conocimiento pueda ser utilizado de modo inmediato en caso de necesidad» (*De verit.* q. 16 a. 1c; cfr. supra nota 16).

³⁷ Cfr. por ejemplo J. GARCÍA ALVAREZ, «Los hábitos intelectuales y la perfección del conocimiento especulativo»: *Estudios Filosóficos* 25 (1961) 349-413. En este trabajo, por lo demás encomiable, se dice: «Conocimiento *connatural*, éste de los primeros principios. Pero no porque se nos dé el hábito al mismo tiempo que el entendimiento. Sin embargo, Santo Tomás parece hablar en este sentido en varios lugares de sus obras [cfr. *In II Sent.* d. 23 q. 3 a. 2 ad 1um; *De verit.* q. 16 a. 1 ad 14um]. Pero no es muy difícil ver que no se trata de algo congénito. Si el hábito es una perfección añadida a las facultades [...], es imposible que al mismo tiempo se nos dé la facultad y el hábito [Se cita a Santo Tomás: "[...] oportet, si proprie accipiatur [habitus], quod sit superveniens potentiae, sicut perfectio perfectibili" (*In II Sent.* d. 14 q. 1 a. 1c)]. Sin embargo, se puede seguir hablando de un hábito natural, puesto que se adquiere con suma facilidad y sin discurso» (*Ibid.*, p. 381).

³⁸ A pesar de ello, dice Santo Tomás: «[...] huiusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura, vel partim a natura et partim ab exteriori principio, sicut dictum est de his qui sanantur per artem» (*Summ. theol.* I-II q. 51 a. 1c).

Pasando por alto el lógico rechazo de cualquier innatismo, que para los aristotélicos tiene sabor platónico, inaceptable en principio, es preciso admitir que es un innatismo como *virtual* y no de contenidos; éstos se adquieren sólo por medio de los actos. Por ello, los principios primeros, como actos de juicio, no son innatos. Pero lo que se dice ahora es que tales actos requieren, para su correcta formulación y comprensión, un hábito o refuerzo de la facultad intelectual. Y ese hábito sí es innato. Y no se trata solamente de que se llame así por la facilidad para los actos (juicios evidentes). Es realmente *a natura*, anterior y como germen de dichos actos. Justamente por ello es perfección de la potencia, pero anterior aptitudinalmente a cualquier acto.

Por eso es innato solamente de modo incoativo o iniciativo o aptitudinal-dispositivo, ya que necesita ser ejercitado por la mente para la producción de los actos de juicio, que son los principios primarios, universales y necesarios, del saber.

Podríamos hacer esta comparación: las facultades intelectuales son totalmente innatas; el hábito científico es propiamente adquirido y no innato (salvo ciertas aptitudes naturales para la investigación a nivel individual); y el *habitus principiorum* es, en su raíz o incoativamente, algo innato, siendo adquirido en su consumación o completitud operativa, que es la formación de los juicios primarios de la razón.

Cómo se puede entender esto último, carácter innato en sentido incoativo, y adquirido, en su forma consumativa, queda indicado anteriormente por analogía con otras «habilidades» humanas. Como hemos dicho, puede haber una disposición innata favorable para la música, la pintura, la técnica, etc. Y sin embargo, estas disposiciones innatas requieren, para su perfección, el ejercicio y la práctica, frecuentemente reiterada y asidua, de los actos correspondientes. De modo similar, aunque la disposición para los primeros principios sea innata incoativamente, inicialmente, sin embargo es necesario ejercitar al menos una vez esa disposición inicial mediante actos de conocimiento. Por ello, es normal que sin acto alguno, se carezca de los principios correspondientes; mas basta un solo acto para tomar conciencia de la necesidad y de la verdad de esos juicios que llamamos principios primarios de la inteligencia³⁹.

Otras cuestiones deberían completar esta exposición. Entre ellas, señalamos la cuestión sobre la relación del *habitus principiorum* con la «luz» intelectual y el sentido de esta expresión. Igualmente, el carácter «intuitivo» del *habitus principiorum*

³⁹ Como dice Tomás: «Según la opinión de Aristóteles preexisten en nosotros los hábitos de las virtudes de modo imperfecto, en forma de inclinaciones naturales, que son como incoaciones de las virtudes, y que luego mediante el ejercicio de las obras se llevan hasta su perfección. Y algo semejante puede afirmarse respecto de la adquisición del conocimiento (*scientia*): que preexiste en nosotros una especie de gérmenes del saber (*scientiarum semina*), esto es, las concepciones primarias del entendimiento, que de modo inmediato son conocidas por la luz del entendimiento agente mediante las especies abstraídas de los sensibles, ya se trate de concepciones complejas o juicios, como los primeros principios (*dignitates*), ya de concepciones simples (*incomplexa*), como el concepto de ente, de uno y otros semejantes, que el entendimiento capta de modo inmediato. Todos los demás principios se derivan de estos principios universales, como de unas razones seminales» (*De verit.* q. 11 a. 1c).

y el sentido de la intuición intelectual, según la doctrina del aristotelismo tomista, que no puede ser igual que lo que entiende Guillermo de Ockham y que Kant rechaza posteriormente. Pero sobre todo ello volveremos en otra ocasión.

LORENZO VICENTE BURGOA

Universidad de Murcia.

AUTONOMÍA MORAL Y DELIBERACIÓN EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

En nuestro tiempo el problema de la libertad se ha convertido, para muchos, en uno de los temas centrales de su reflexión y desde muy diversas perspectivas. Se analiza así no sólo desde su sentido interno, sino desde sus expresiones, especialmente en el campo de las libertades cívicas, y desde sus condicionamientos, en particular en el campo de la psicología. Si consultamos algunas obras al respecto, encontraremos que gran parte de la bibliografía se dedica a este tema, especialmente influida por la jurisprudencia que sea aboca a determinar la capacidad de discernimiento de aquéllos a los que se juzga, en particular entre los adolescentes.

Sin embargo la recurrencia en torno a este tema suele fijarse en formas de libertades cívicas, soberanas o personales, en tanto contrarias a toda forma de ataduras, pero poco se acerca a la libertad interior que es la específica del hombre y de la cual las otras son sólo una manifestación.

En Santo Tomás no podemos encontrar todos los temas ni todas las respuestas, pero sí podemos descubrir luces que iluminen la reflexión del hombre de hoy. Es claro que es inútil volver la mirada a Santo Tomás y pretender encontrar una explícita respuesta a toda la problemática filosófica de nuestro tiempo. Si hiciéramos eso seríamos culpables de un evidente anacronismo. Pero, dados los esquemas que señala el propio Santo Tomás para la interpretación del ser humano y de su actuar, tenemos derecho a extender su pensamiento¹.

A pesar de lo anterior el tema de la libertad, especialmente en referencia al acto moral, está claramente delimitado, expresando un elemento esencial a su reflexión en torno al ser del hombre y su actuar. Desde él podemos avanzar a otros aspectos también manifiestos y que están muy presentes en la reflexión del hombre contemporáneo. Por lo mismo creo que con su reflexión Santo Tomás se constituye en aporte clarificante para la búsqueda actual.

SENTIDO DE LA LIBERTAD

No todos los actos que lleva a cabo el ser humano son libres. La palabra *libre* sólo se aplica propiamente a los actos que proceden de la razón y de la voluntad, ac-

¹ Cfr. mi trabajo «Sentido del tiempo y la historia desde Santo Tomás de Aquino»: *Analogia* 9/1 (1995).

tos que Santo Tomás llama *actos humanos*², por lo que sólo se podrán considerar como acciones propiamente humanas las que proceden de una voluntad deliberada³. La cuestión de la libertad aparece para Santo Tomás en el preciso momento en que nuestro juicio de elección se determina.

El hombre que juzga de acuerdo con la razón de lo que debe hacer puede juzgar de su mismo arbitrio (de su mismo juicio), pues conoce la razón de fin y de medio, y la relación de uno y otro. Por el hombre es causa de sí, no solamente en cuanto al movimiento, sino también en cuanto al juicio; por eso posee libre arbitrio, como si se dijere libre juicio para obrar o para abstenerse⁴. La reflexión es aquí la primera condición porque para moverse al juicio es necesario juzgarlo y para juzgar al juicio es necesario conocerlo. La libertad humana, fundada en la naturaleza diáfana del espíritu, consiste esencialmente en la potencia de «juzgar el juicio» (*libertas in arbitrium*)⁵.

Es por ello que para el Aquinate la naturaleza humana constituye el principio óntico de la moral y cuando subraya que por naturaleza humana debe entenderse la racional viene a expresar que sólo mediante la razón superamos lo sensible en nosotros y lo llenamos de un orden ideal. La *ratio recta* no es así otra cosa que la conciencia moral⁶.

El ser que juzga debe moverse a su mismo juicio y es necesario que lo haga por medio de alguna forma más elevada (*per aliquem altiore formam apprehensum*) y esta forma más elevada no puede ser otra que la noción del bien o la conveniencia en particular. Solamente aquellos que alcanzan la noción común de lo bueno y de lo conveniente se mueven a juzgar: los seres inteligentes:

«Totius libertatis radix est in ratione constituta»⁷.

La filosofía tomista es esencialmente inclusiva, es una doctrina de integración espiritual⁸ en la que se destaca mucho la función de la razón en la elección libre. Todo acto de libre elección va precedido por un juicio de la razón, y Santo Tomás dice que la elección es «formalmente» un acto de la razón. El acto de elección es un acto producido por la voluntad, es «material» o «substancialmente» un acto de la voluntad. Pero es producido por mandato o juicio de la razón y, por ello, se dice que es «formalmente» un acto de la razón⁹.

² Cfr. F. C. COPLESTON, *El pensamiento de Santo Tomás* (México: Fondo de Cultura Económica, 1960), p. 213.

³ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 1a. 1c.

⁴ Cfr. *De verit.* q. 29 a. 1 fin.

⁵ Cfr. P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas* (Paris: Beauchesne, 1938), p. 206.

⁶ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 92 a. 2c. Vide J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía*, 2a. ed. (Barcelona: Editorial Herder, 1965), t. I, p. 412.

⁷ Cfr. *Summ. c. Gent.* II 48,3. Vide J. LECLERQ, *La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine* (Louvain: J. Vrin, 1954).

⁸ Cfr. A. HAYEN, «Le lieu de la connaissance et du vouloir dans l'acte d'exister selon saint Thomas d'Aquin»: *Doctor Communis* 3 (1950) 54-72.

⁹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 13 a. 1c. Vide F. C. COPLESTON, *op. cit.*, pp. 214-215.

La libre voluntad (*liberum arbitrium*) no es una facultad distinta de la voluntad:

«[...] es la voluntad misma, aunque designa la voluntad no absolutamente, sino en relación con el acto que llamamos elegir»¹⁰.

El *liberum arbitrium* es

«[...] la facultad por la que el hombre puede juzgar libremente»¹¹.

Esta afirmación quizá parezca contradecir la de que el término designa la voluntad, pues el juzgar se asocia naturalmente con el entendimiento mejor que con la voluntad. Santo Tomás responde a esta objeción diciendo que

«[...] aunque el juicio pertenece a la razón, la libertad de juicio pertenece inmediatamente a la voluntad»¹².

La voluntad libre es el movimiento propio de la naturaleza intelectual¹³. Presuponiendo la inteligencia ella se dirige directamente hacia el objeto en dónde se detiene la acción de aquél (de donde es posible para el amor subir directamente hacia Dios, sin pasar por las etapas del intelecto¹⁴). Las dos potencias no se desarrollan, pues, en líneas paralelas, pues no se conciben sino en la unidad de un dinamismo total. La voluntad es, en relación con la inteligencia, lo que el dinamismo natural en relación con la forma de lo natural¹⁵.

Santo Tomás insiste en la conexión de la voluntad y la inteligencia y muestra en el carácter intelectual de la acción voluntaria la razón de su libertad. En el plano intelectual, donde la inmaterialidad es absoluta, se encuentra una inclinación plenamente libre, y ella es la voluntad¹⁶. La voluntad es intrínsecamente constitutiva del acto de intelección; no como acto intelectual, sino como acto de intelección; el juicio encuentra su perfección en el compromiso voluntario, no como acto de inteligencia, sino como acto de conocimiento.

Si el momento ontológico del conocimiento intelectual, en el seno del ejercicio actual de la actividad humana, encuentra su propia perfección en el momento ulterior del apetito voluntario, esta unión no implica identidad, sino irreductible distinción de la inteligencia y de la voluntad en el seno de su indisoluble unidad¹⁷. La libre elección es un acto de la voluntad que resulta de un juicio de la razón.

¹⁰ *De verit.* q. 24 a. 6c.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, ad 1um.

¹³ Cfr. *In II Sent.* d. 17 q. 1 a. 1 ad 1um.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, d. 27 q. 3 a. 1c.

¹⁵ Cfr. J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, 3^{ème} éd. (Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1965), p. 297.

¹⁶ Cfr. *De verit.* q. 23 a. 1c.

¹⁷ Cfr. O. N. DERISI, «El constitutivo esencial de la persona»: *Sapientia* 31 (1976) 268.

Santo Tomás sostiene que en el acto humano la voluntad se dirige a un fin, hacia algo aprehendido como bueno o que se piensa que lo es, es decir, hacia algo que se conoce como perfeccionante, o se piensa que lo es, del sujeto que desea y elige. De acuerdo con esta concepción finalista de la naturaleza pasa a explicar que la voluntad humana está necesariamente dirigida hacia el fin último del hombre como tal, y que hacemos nuestras elecciones particulares bajo el impulso de esta orientación dinámica e innata de la voluntad. Todo ser humano normal actúa deliberadamente con vistas a fines conscientemente aprehendidos. Y en este sentido, todo ser humano actúa, cuando menos algunas veces, racionalmente. Y el actuar con vistas a un fin es actuar con vistas a un bien¹⁸.

Pero a este acto de juzgar la potencia intelectual del hombre no tiene por ella sola el poder de acceder. Ella tiene necesidad de alguna cosa sobreagregada. Este hábito, en efecto, es

«[...] aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem»¹⁹.

Aquello por lo que nuestro intelecto llega a ser capaz de pasar al acto de conocer (*quo efficitur potens progredi in actum cognitionis*²⁰) es el hábito cognoscitivo, de dónde resulta en el sujeto que conoce «el conocimiento habitual», por el que el sujeto que conoce está dispuesto al acto de conocer, dispuesto sin estar allí sin embargo completamente determinado²¹. Más aún, sin hábitos virtuosos operativos, un hombre no será capaz de actuar de acuerdo con la recta razón en la forma en que debiera ser capaz de actuar, es decir, en una forma casi espontánea. Intermediario entre el intelecto en potencia y el intelecto en acto completo, el intelecto perfeccionado por el hábito (potencia y hábito) está orientado hacia un fin determinado: tiene un valor dinámico intencional. En términos escolásticos, es una potencia activa *in actu primo*²².

El hábito es una especie de segunda naturaleza en el hombre, es decir, una determinación cuasi natural de la realidad humana. Si se llama *cuasi natural* no es porque sea menos real que algo natural, sino por que esta realidad no le viene al hombre por su naturaleza misma, sino que la adquiere libremente. Es una realidad que se ha hecho connatural al que la posee. Es una parte de su propia realidad, es decir, de su realidad moral o ética.

Si en el apetito natural la connaturalidad²³ es el principio del movimiento de aquel que desea a aquello hacia lo cual tiende, el hombre tiene esta particularidad

¹⁸ Cfr. F. C. COPLESTON, *op. cit.* pp. 222-233 y 238.

¹⁹ *De verit.* q. 21a. 2c.

²⁰ *Ibid.*, q. 10 a. 9c.

²¹ Cfr. *Summ. theol.* III q. 11 a. 5c.

²² Cfr. *Summ. theol.* I q. 79 a. 8c; II-II q. 8 a. 1 ad 2um; *De verit.* q. 1 a. 1c. Véase R. ARNOU, *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité?* (Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1970), p. 9. En esta obra se encuentra un desarrollo amplio del conocimiento por hábitos en Santo Tomás. Ver también R. E. BRENNAN, *The Intellectual Virtues According to the Philosophy of St. Thomas* (Palo Alto, California: Pacific Books Publishers, 1941), especialmente para una reflexión sobre la prudencia como elemento del juicio.

²³ Ver mi trabajo «Lo connatural y el conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino», de próxima publicación.

de que está por naturaleza dotado de razón y libertad: en él la connaturalidad no es un determinismo necesitante. Infinita en potencia el alma humana tiende a ser en acto aquello que ella es en potencia. Pero como es imposible llegar a ser un infinito en acto, es necesario admitir que, según el modo que le es connatural, nuestro intelecto es una capacidad de llegar a ser y de conocer en cierta manera, sucesivamente, sin fin, todas las cosas²⁴. Así podemos hablar de conocimiento connatural y experimental de la propia realidad humana y de contacto real y efectivo con ella y, a su través, con el bien que le es propio al hombre con lo que la virtud misma emerge de la naturaleza humana y puede existir sólo en las facultades propiamente humanas por lo que, por lo demás, todas las verdaderas virtudes son morales o intelectuales²⁵.

La presencia de la virtud permite juzgar con verdad y certeza acerca de los objetos propios de esa virtud. Se trata aquí de un conocimiento por connaturalidad, es decir de un conocimiento que, siendo de suyo racional (el juicio recto) tiene su causa en la connaturalidad del que juzga con la cosa juzgada. Ahora bien, esta connaturalidad puede ser causa de un juicio porque ella misma es un conocimiento, en tanto que la realidad de la virtud, hecha como segunda naturaleza del hombre, esto es, determinación real de lo de suyo indeterminado, pone a ese hombre en luminosa afinidad con su bien propio, es decir con el bien que conviene a su naturaleza en la línea a que la virtud apunta.

Santo Tomás caracteriza a la persona sencillamente como *individuum rationalis naturae*²⁶, pero sólo la voluntad da a la forma inteligible su eficiencia; el intelecto especulativo no mueve, no más que la imaginación pura²⁷. La voluntad aparece como el paso del ser concebido al ser realizado²⁸. Tener

«[...] es lo propio de la criatura racional que por su libre arbitrio es dueña de disponer de su bien»²⁹.

Dinamismo propio del sujeto inteligente³⁰, la voluntad tiene por objeto el bien representado, el bien como tal:

«Voluntas habet pro objecto bonum secundum rationem boni»³¹.

La voluntad es libre de constreñimiento por definición, pero es igualmente libre de necesidad. Negarlo equivale a suprimir de los actos humanos lo que les con-

²⁴ Cfr. R. ARNOU, *op. cit.* pp. 192-193.

²⁵ Cfr. R. E. BRENNAN, *The Intellectual Virtues According to the Philosophy of St. Thomas*, p. 15.

²⁶ Cfr. *Summ. theol.* I q. 29 a. 3 ad 2um.

²⁷ Cfr. *Summ. c. Gent.* I 72 n. 5.

²⁸ Cfr. J. DE FINANCE, *Être et agir...*, p. 300.

²⁹ *Summ. theol.* II-II q. 25 a. 3c.

³⁰ «Cuiuslibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, unicuique tamen secundum suum modum: intellectualibus quidem per voluntatem; animalibus per sensibilem appetitum: carentibus sensu, per appetitum naturalem» (*Summ. c. Gent.* I 72 n. 3).

³¹ *Ibid.*, II 73 n. 9.

fiere su carácter reprobatorio o meritorio³². Si la libertad verdadera es sumisión a la razón, es a condición de que el sujeto se someta libremente, sobrepasando una indeterminación radical³³. La libertad verdadera implica no sólo que el sujeto no sea determinado por nada, sino que se determine a sí mismo y que sea autor de sus actos, causa de su movimiento y de su operación³⁴, que se dé a sí mismo las razones de su actuar y sus fines³⁵. Lo que caracteriza la acción libre es que por ella el sujeto forma su porvenir en lugar de simplemente verlo venir³⁶.

Por ello es necesario agregar a esta consideración otro polo por el cual la indeterminación es autodeterminación como analizaremos con posterioridad. La necesidad se refiere solamente a la determinación del acto; se limita exactamente a esto, que la voluntad no puede querer lo contrario de la bienaventuranza. Pero el ejercicio del acto continúa siendo libre. Si no se puede no querer la bienaventuranza mientras que se piensa en ella, se puede no obstante no querer pensar en la bienaventuranza; la voluntad continúa siendo dueña de su acto:

«Libertas ad actum inest voluntati in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti»³⁷.

En lo que concierne al ejercicio del acto, la voluntad está siempre libre de necesidad; incluso podemos no querer el Soberano Bien, porque podemos no querer pensar en él. En lo que concierne a la determinación del acto, no podemos no querer el Soberano Bien o los objetos naturales en tanto que pensamos en ellos, pero podemos escoger libremente entre todos los bienes particulares. La voluntad es siempre libre de querer o no querer un objeto cualquiera; es siempre libre, cuando quiere, de determinarse por tales o cuales objetos particulares. Desde este momento se ven dibujados los elementos constitutivos del acto humano; queda por determinar más exactamente sus relaciones, examinando las operaciones por las que el hombre se mueve hacia la bienaventuranza, que constituye su bien supremo y su fin. Así, puesto que la forma del hombre es su alma racional, se dirá de todo acto conforme a la razón que es bueno, y se declarará malo todo acto que le sea contrario³⁸.

Pero el bien es una cierta verdad, aunque no sólo eso: tiene su dimensión propia: el puro conocimiento sólo lo ve bajo el aspecto de *verum* y deja fuera de su campo, en la alteridad de lo no apprehendido, otras dimensiones:

³² Cfr. É. GILSON, *El tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 1978), p. 439.

³³ Cfr. J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain* (Rome: Presses de l'Université Gregorienne, 1962), p. 208.

³⁴ Cfr. *Summ. theol.* I q. 83 a. 1 ad 3um.

³⁵ Cfr. *ibid.*, a. 3c.

³⁶ Cfr. J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, p. 209.

³⁷ *De verit.* q. 22 a. 6c. Cfr. É. GILSON, *op. cit.*, p. 442.

³⁸ «Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem» (*Summ. theol.* I-II q. 12 a. 1 ad 3um). Vide *ibid.* I-II q. 18 a. 5c; *Summ. c. Gent.* III 9; *De malo* q. 2 a. 4c; *De virtut. in comm.* q. 1 a. 2 ad 3um. Cfr. É. GILSON, *op. cit.*, pp. 444 y 463.

«Ipsum bonum, in quantum est quaedam forma apprehensibilis, continetur sub vero quasi quoddam verum»³⁹.

El conocimiento por connaturalidad es un juicio cognoscitivo, no racional, utilizando como medio una inclinación apetitiva del sujeto que conoce fijo sobre el objeto y experimenta inmediatamente la apetibilidad del objeto mismo. El primer conocimiento que mueve la inclinación va seguido de un juicio que une el conocimiento del objeto y la inclinación presente en el alma. Este conocimiento es superior al del simple intelecto. En el caso de Dios a través de los efectos de El presente en el alma por la Gracia, el santo lo conoce de manera más completa:

«[...] magis de propinquo Deum attingens per quandam unione animae ad ipsum»⁴⁰.

Este conocimiento es el del objeto en su bondad. El bien, en la doctrina de Santo Tomás, es objeto de conocimiento de dos modos: se puede conocer que una cosa es buena reflexionando sobre la perfección ontológica o se puede experimentar directamente la bondad de esa cosa, así como se presenta *hic et nunc*. Se trata de la distinción de dos tipos de juicios, el conocimiento racional o el conocimiento experimental del bien. Una distinción que puede arrojar luces sobre numerosos otros ámbitos de la doctrina de Santo Tomás⁴¹. En un texto de la *Summa* de capital importancia viene dicho expresamente:

«[...] duplex est cognitio veritatis: una quidem quae habetur per gratiam; alia vero quae habetur per naturam. Et ista quae habetur per gratiam, est duplex: una quae est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur; alia vero quae est affectiva, producens amorem Dei: et haec proprie pertinet ad donum Sapientiae»⁴².

El conocimiento de la verdad puede realizarse, por tanto, por naturaleza o por gracia y éste, a su vez, por vía especulativa o afectiva. Este esquema puede ser completado con la misma distinción de conocimiento especulativo y afectivo en el orden natural como en el de la gracia. Hay para el Aquinate un conocimiento afectivo en el orden natural. El concepto de conocimiento afectivo ha estado mejor enunciado en sus líneas esenciales cuando trata de la relación entre el hombre y Dios en el orden de la gracia para explicar el operar de los dones del Espíritu Santo, en particular del don de la sabiduría. Y la terminología con la cual viene casi

³⁹ *De malo* q. 6, a. 1c. Cfr. J. DE FINANCE, *L'affrontement de l'autre* (Rome: Università Gregoriana Editrice, 1973), p. 275.

⁴⁰ *Summ. theol.* II-II q. 45 a. 3 ad 1um.

⁴¹ M. D'AVENIA, «Il dinamismo psicologico della conoscenza per connaturalità», en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991-1992), t. II, pp. 81-93.

⁴² *Summ. theol.* I q. 64 a. 1c. «[...] duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa [...] Alia autem est cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis [...]» (*Ibid.*, II-II q. 97 a. 2 ad 2um). En *ibid.*, I q. 1 a. 6 ad 3um también señala que hay dos formas diversas de sabiduría.

siempre expresado es *cognitio per modum inclinationem* y *cognitio per connaturalitatem*, opuesto a aquel *per perfectum usum rationis*⁴³.

La connaturalidad a la cual el Aquinante se refiere en este lugar y semejantes no es la connaturalidad ontológica, sino una dinámica, que es aquella tendencia que consiste en el deseo del objeto, producido en el sujeto por la apetibilidad de la cosa:

«[...] bonum primo in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem seu connaturalitatem ab bonum, quod pertinet ad passionem»⁴⁴.

LA AUTONOMÍA

El existente eligiendo pone su propia imagen en punto. Así el acto de libertad atestigua la existencia del sujeto —de este sujeto— en forma más decisiva que el acto intelectual que en sí releva su naturaleza. Con la existencia, el acto libre manifiesta todavía de una forma eminente la subsistencia, la individualidad completa y exclusiva del sujeto. La libertad se presenta así como la expresión a la vez de la existencia del sujeto y de su indeterminación por sobreabundancia, de aquello que podemos llamar su libertad ontológica, entendiendo por ello que el *esse*, en el ser espiritual y en proporción a su espiritualidad, se ejerce de un modo que responde más a sus exigencias y despliega según una nueva dimensión sus riquezas virtuales. La libertad se precisa así poco a poco como el carácter de la acción humana en tanto que ella expresa verdaderamente la persona y compromete verdaderamente al Yo: atributo del sujeto en su totalidad más que de la simple facultad de querer. Es un atributo de la voluntad en tanto que esta es un apetito racional. Desde ello ésta es condicionada; subjetivamente por la naturaleza de la que este apetito expresa las exigencias, objetivamente por el fin que especifica en su orden este mismo apetito y hacia el cual está necesariamente orientada. Una elección cualquiera no puede ejercerse sino en el campo abierto por el apetito «natural». Ahora bien, como el querer no es un capricho absurdo, surge de la indeterminación pura, de la nada de toda naturaleza, de toda razón, y de todo valor, hay una medida de su rectitud, una escala axiológica basada sobre la conveniencia de los «elegibles» con el fin. El acto exterior no es lo que es —el desplegamiento espacio-temporal de un acto humano—, sino animado por el acto interior, y éste no se cumple sino expresándose hacia fuera⁴⁵.

Con ello se despliegan los fundamentos de una moral autónoma basada en la libertad en un doble sentido, en tanto voluntad no necesitada y en tanto opción ín-

⁴³ Cfr. *Summ. theol.* I q. a. 6 ad 3um, y II-II q. 45 a. 2c.

⁴⁴ *Summ. theol.* I q. a. 6 ad 3um. Cfr. *ibid.*, II-II q. 45 a. 2c. De allí la otra terminología: «Cognitio veritatis est duplex, una pure speculativa [...] Alia autem est cognitio veritatis affectiva» (*Ibid.*, II-II q. 163 a. 3 ad 1um). «Duplex est cognitio, una speculativa et alia affectiva [...] per Spiritum Sanctum» (*In Evang. Ioan.*, lect. 6), que es todavía más precisa de *cognitio affectiva* apuesta a *cognitio speculativa*. Cfr. I. CAMPOREALE, «La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso»: *Sapienza* 12 (1959) 237-271.

⁴⁵ Cfr. J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, pp. 229, 236 249, 280 y 384.

tima que tiene su fundamento en el propio ser del hombre. Su objetivismo nace allí y la libertad es su expresión.

Es por lo mismo que, desde esta perspectiva, se puede comparar el sentido de la libertad y la autonomía en el Aquinate con los estudios realizados en nuestro tiempo sobre los estadios morales en la formación de la conciencia, en particular con los de Kolberg y otros. Santo Tomás nos presenta la visión de una moral adulta en la que en definitiva la libertad da sentido al cumplimiento de la ley y en este cumplimiento el amor surge como paradigma que la afirma. Desde su plenitud se puede afirmar que, como veremos con posterioridad, Dios se nos muestra como fuente primera de la autonomía de la conciencia si ella quiere alcanzar su estado adulto. Avanzamos pues desde un momento heterónimo hacia un momento autónomo que no se pierde en su sentido teónimo. La sujeción de la libertad es la sujeción por amor que implica ausencia de libertinaje y funda un sentido de racionalidad de esta misma libertad.⁴⁶

En su pura esencia espiritual la voluntad es el poder de retomar, interiorizando, el dinamismo natural del espíritu, de adherir por un *sí* que nace en el seno del pensamiento, al orden del *esse*. La potencia de rebasamiento, propia del apetito racional, tiene por consecuencia su indeterminación en vista a los objetos⁴⁷.

El ser libre es principio de su inclinación en tanto el fin contenido en la noción de inclinación es conocido, él y los medios de alcanzarlo; sólo el conocimiento racional permite esta aprehensión del fin⁴⁸. Por lo mismo la ley tiene por fin primero ser interiorizada; para cumplirla, la persona debe hacerse principio de su acto, es decir, realizarse como persona⁴⁹. La ley es observada interiormente por aquél que es bueno; él hace espontáneamente aquello que ella manda. La ley exterior no guarda su utilidad sino porque el hombre tiene necesidad de ser instruido, para que se dirija en progreso hacia lo mejor:

«[...] proprius effectus legis bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid»⁵⁰.

⁴⁶ Podríamos desde esta misma reflexión contestar a la fundamentación desfundante del pensamiento débil contemporáneo de Vattimo y otros autores que al perder todo fundamento del quehacer del hombre pierden el sentido de lo objetivo y postulan, aún sin confesarlo, un subjetivismo que se manifiesta en sus fundamentos como pérdida de una real autonomía, del ser humano, la misma que pretenden fundar.

⁴⁷ Cfr. J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, p. 308; ID., *Essai sur l'agir humain*, p. 200.

⁴⁸ «Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem, et habitudinem finis in ea quae sunt ad finem; quod est tantum rationis» (*De verit.* q. 22 a. 4c).

⁴⁹ Esta perspectiva se encuentra ya en *In IV Sent.* d. 33, n.º 1, y en *Summ. theol.* Suppl. q. 65 a. 1c. «Ad huiusmodi iustitiam observandam, quae lege divina statuitur, dupliciter homo inclinatur: uno modo ab interiori; alio modo, ab exteriori. Ab interiori quidem, dum homo voluntarius est ad observandum ea quae praecepit lex divina [...] Sed quia aliqui interius non sunt sic dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex iubet, ab exteriori trahendi sunt ad iustitiam legis implendam» (*Summ. c. Gent.* III 128). «Obligatio praecepti non opponitur libertati nisi in eo, cuius mens aversa est ab eo quod praecipitur: sicut patet in his qui ex solo timore praecepta custodiunt. Sed praeceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate. Et ideo libertati non repugnat» (*Summ. theol.* II-II q. 44 a. 1ad 2um). Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 95 a. 1 ad 1um.

⁵⁰ *Summ. theol.* I-II q. 92 a. 1c. Cfr. F. MARTY, *La perfection de l'homme selon saint Thomas d'Aquin* (Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1962), pp. 235-237.

La voluntad humana no puede ser absolutamente infinita —enteramente libre de toda limitación— porque el ser del hombre es limitado. Ello no obstante, la infinitud relativa —libertad sólo relativa, pero verdadera libertad— del objeto formal de la voluntad humana es una verdadera infinitud⁵¹. Si el ente sólo puede obrar porque y en la medida en que obrando se pone en una nueva realidad de ser, y ésta por ello es el fin conforme a su esencia del obrar, entonces se concluye generalmente el principio: Siempre que el ente obra, obra por razón de un fin (*omne agens agit propter finem*). Éste es el axioma de tendencia al fin de todo obrar⁵². Una determinación final, que es dada en la potencia activa de un ente, se dirige siempre y necesariamente a un fin posible, esto es, fundamentalmente alcanzable para el ente, pero nunca un fin imposible, esto es, fundamentalmente inalcanzable para el ente (*appetitus naturalis non potest esse in vanum*)⁵³, y éste es el axioma de la seguridad de conseguir el fin⁵⁴.

La autorrealización del espíritu tendiendo a su otro es esencialmente libre. Y puesto que realizándose en el horizonte ilimitado del ser, el espíritu finito no puede realizar en cada caso sino un ente particular, tiene que determinarse a la realización de un particular determinado. Porque toda realización del espíritu, tanto del saber como del querer, se «pone» libremente alcanzamos en la libertad la unidad de origen del saber y del querer⁵⁵.

El primer motor del intelecto y de la voluntad se encuentra necesariamente, parece, por encima de la voluntad y del intelecto. Es, pues, el propio Dios. Y esta conclusión no introduce ninguna necesidad en nuestras determinaciones voluntarias. En efecto, Dios es el primer motor de todos los móviles, pero El mueve lo ligero hacia arriba y lo pesado hacia abajo, mueve también la voluntad según su naturaleza propia; no le imprime, pues, un movimiento naturalmente obligado, sino, muy por el contrario, un movimiento naturalmente indeterminado y que puede dirigirse hacia objetos diferentes. Luego, si consideramos la voluntad en sí misma, como la fuente de los actos que ejerce, no descubriremos ninguna otra cosa que una sucesión de deliberaciones y decisiones, al suponer toda decisión una deliberación anterior y toda deliberación a su vez un decisión. Si nos remontamos al origen de este movimiento, encontramos a Dios, que lo confiere a la voluntad, pero que solamente se lo confiere indeterminado. Desde el punto de vista del sujeto y

⁵¹ «Quia autem nihil est bonum, nisi in quantum est quaedam similitudo et participatio boni summi, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono [...] Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. 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. Deus igitur est causa movens et naturales causas, et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius» (*In I Ethic.*, lect. 1, n. 11). Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad* (Madrid: Rialp, 1995), p. 103.

⁵² Cfr. *Summ. theol.* I q. 44 a. 4c., *Summ. c. Gent.* III 2.

⁵³ Cfr. *In IV Sent.* d. 43 q. 1 a. 4 q. 1 obi. 2a; *Summ. c. Gent.* II 55; *Summ. theol.* I q. 75 a. 6c.

⁵⁴ Cfr. E. CORETH, *Metafísica* (Barcelona: Ediciones Ariel, 1964), pp. 210-211.

⁵⁵ Cfr. E. CORETH, *Metafísica*, pp. 324-325.

del ejercicio del acto, no se descubre ninguna determinación necesaria en el seno de la voluntad⁵⁶.

La libertad, en su significación y su destino auténticos, no es libertad de indiferencia sino libertad para el bien:

«Liberum arbitrium per se ad bonum ordinatum est»⁵⁷.

La ley moral no puede venir al hombre más que desde dentro. Su fuente primera está en la razón⁵⁸. Ella le es interior al mismo tiempo que la contiene y es por ello que no somos jamás más libres que en nuestra adhesión voluntaria a la Libertad liberante. En el principio de la conciencia moral⁵⁹ ubicamos la aprehensión concreta del valor absoluto que afecta la plena realización de la naturaleza espiritual en tanto existente. La fuente de este valor no puede ser sino la fuente misma de la existencia: Dios⁶⁰.

Para comprender cómo la moción divina ejercida sobre el dinamismo espiritual puede manifestarse en la conciencia de obligación, es necesario señalar que esta moción es de un orden enteramente distinto a la moción por Dios de las actividades irracionales. La presencia motriz de Dios sobrepasa la pura y simple presencia ontológica: antes de ser presencia objetiva de lo conocido en el conociente ella es implicación dinámica del término de la tendencia. Dios está presente al querer no solamente a título de causa eficiente, sino a título de fin inmediato, porque es la gloria de la naturaleza inteligente el estar ordenada —directamente— a El:

«[...] Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas, sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingentis, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum»⁶¹.

Dios es El solo principio de su actividad, exactamente su actividad creadora, sin que nada venga a determinarla. A su semejanza, las naturalezas más próximas a él, aquellas dotadas de inteligencia tendrán en ellas mismas el poder de inclinarse hacia el término de su acción. Ciertamente ellas podrán tener un apetito natural y su inclinación, un apetito sensible, determinado por la presentación de su objeto; pero finalmente depende de ellas aceptar o rehusar el objeto propuesto; ellas determinan su inclinación ellas mismas⁶². Ellas tienen libre arbitrio, en el que el prólogo

⁵⁶ Cfr. É. GILSON, *El tomismo*, p. 441.

⁵⁷ *In II Sent.* d. 25, q. ún. a. 1 ad 2um.

⁵⁸ Cfr. J. DE FINANCE, «Autonomie et théonomie»: *Gregorianum* 56 (1975) 207-235.

⁵⁹ Cfr. elementos objetivos y subjetivos en la estructuración del obrar moral en *Summ. theol.* I-II q. 6-48.

⁶⁰ Cfr. *Summ. c. Gent.* III 111-113. Vide J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, p. 311.

⁶¹ *De malo* q. 6 a. 1 ad 3um. Cfr. J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, ibid.

⁶² Cfr. *De verit.* q. 22 a. 4c.

de la *Prima secundae* ve un principio de acción, poder sobre el actuar, libertad en la que se reconoce la imagen de Dios en el hombre⁶³.

Se puede hablar de una interioridad recíproca de orden superior⁶⁴. Nuestra autonomía es en nosotros expresión de una ontonomía, que una reflexión metafísica reconocerá como teonomía, pues Santo Tomás reconoce en cualquier apetito que sea el deseo implícito de Dios⁶⁵. Lejos de contradecir la autonomía, la teonomía es la condición sin la cual la noción misma de autonomía se desvanecería e indica, más allá de la recta razón, la razón primera de la cual saca su poder normador.

La relación entre nuestra libertad y la libertad primera no es de manera alguna una relación de exterioridad, sino de inmanencia recíproca que se manifiesta como *intimior intimo meo*⁶⁶. Hay una alteridad vertical en la que lo infinito de la distancia coincide con lo infinito de la proximidad, de manera que la libertad primera puede ser llamada regla «próxima» —metafísicamente— de nuestra libertad.

En la *Suma con los Gentiles* Santo Tomás explica cómo el Espíritu Santo nos mueve hacia Dios con una moción que nos hace permanecer libres en la medida en que se interioriza en nosotros⁶⁷. Encontramos así una semejanza entre la manera tomista de concebir lo que llamamos «teonomía» y la manera tomista de concebir la «iluminación». Ambas se sitúan por él, muy profundamente en la raíz de la actividad espiritual. Santo Tomás de Aquino recoge lo mejor de nuestra tradición cuando dice que ni la nueva ley promulgada por Jesucristo ni la ley natural son impuestas desde fuera. Ambas son leyes interiorizadas, que descubre la persona como algo personal y son una llamada a una buena vida, que nos viene desde dentro⁶⁸.

Nos hallamos así ante una moral teónoma, pero no en el sentido de una heteronomía. Hay principios evidentes que se dan en la naturaleza humana o más exactamente en su razón y en su natural recto uso, son patentes a todos los hombres y

⁶³ «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» (*Summ. theol.* I-II prol.). «Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; 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 inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa» (*De verit.* q. 22 a. 4c). «Quaedam namque sic a Deo producta sunt ut, intellectum habentia, eius similitudinem gerant et imaginem repraesentent: unde et ipsa non solum sunt directa, sed et seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem» (*Summ. c. Gent.*, prol., n. 4). Cfr. F. MARTY, *op. cit.*, p. 117.

⁶⁴ «Deus est in omnibus rebus [...] sicut agens adest ei in quod agit [...] Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius [...] Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest» (*Summ. theol.* I q. 8 a. 1c). Cfr. *ibid.*, I q. 105 a. 5c: «Et quia [...] ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operatur».

⁶⁵ Cfr. *De verit.* q. 22 a. 2c.

⁶⁶ Ver mi trabajo «Conocimiento de Dios por intimidad en Santo Tomás de Aquino»: *Stromata*, enero-julio (1995).

⁶⁷ Cfr. *Summ. c. Gent.* IV 22.

⁶⁸ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 106 a. 1 ad 2um. Véase B. HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo* (Barcelona: Editorial Herder, 1981), t. I: «Los fundamentos», p. 323.

encierran una participación del valor y de la verdad de Dios⁶⁹. Sólo en los seres de la naturaleza, inferiores al hombre, las razones eternas actúan como principios internos del movimiento de las cosas, por tanto necesaria y uniformemente; mas para el hombre toma la ley eterna el carácter de una regla o de un mandato, que, aun incluyendo en sí validez ética incondicional, no implica necesidad física⁷⁰.

Ontológicamente es hacia Dios que va el impulso primero de la criatura. El progreso de la vida moral y religiosa hace aflorar al plano de la conciencia y de la libertad este primado metafísico. El amor a sí mismo se subordina más y más al amor de Dios⁷¹.

Sólo a través del entendimiento se nos hace presente el fin supremo de toda nuestra vida, y además es el entendimiento la más noble facultad del hombre⁷². A través de él elegimos libremente el bien que nos llama y que es la expresión del sentido de nuestra libertad. Somos libres en la elección del bien al que está impulsada nuestra voluntad. Santo Tomás dice claramente

«Posse eligere malum non est de ratione liberi arbitrii, sed consequitur liberum arbitrium, secundum quod est in natura creata possibili ad defectum»⁷³.

Es *per accidens* el que en nosotros ocurra esto, pero no pertenece a la noción en sí:

«Quod liberum arbitrium diversa eligere possit servate ordine finis [o sea, sin comprometer ese bien que se me impone por encima de mí, que llamamos bien moral], hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius. Sed quod eligat alicui divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis»⁷⁴.

Es falta de libertad:

«Unde maior libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt quam nobis peccare possumus»⁷⁵.

«Sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmata libertatis in bonum, non diminuit libertatem, ut patet in Deo et in beatis»⁷⁶.

En resumen, moral personal significa ante todo moral de la persona considerada como persona, es decir, moral en la que la persona se siente a la vez como la que legisla, la que ejecuta y la que debe responder de la ley del bien y del mal, que

⁶⁹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 91 a. 2c, y q. 94 a. 2c. Véase J. HIRSCHBERGER, *op. cit.*, p. 413.

⁷⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 93 aa. 5-6, y *Summ. c. Gent.* III 73.

⁷¹ Cfr. J. DE FINANCE, *L'affrontement de l'autre*, p. 327.

⁷² Cfr. *Summ. theol.* I-II qq. 3-5. Véase J. HIRSCHBERGER, *op. cit.*, p. 412.

⁷³ *De verit.* q. 24 a. 3 ad 2um.

⁷⁴ *Summ. theol.* I q. 62 a. 8 ad 3um.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Summ. theol.* II-II q. 88 a. 4 ad 1um. Cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental y trascendental*, apuntes *ad instar manuscriptorum multiplicatus* (Alcalá de Henares, 1966), II, c. 11, p. 7.

ella misma promulga, aplica y sanciona en nombre únicamente de las exigencias de la razón. Pero uno de los actos principales de esta razón es reconocerse, por una parte, dependiente de su propio origen, por otra, determinada por las condiciones concretas de su ejercicio. La moral personal exige entonces, en nombre de esta razón que constituye a la persona, que el agente moral se sienta obligado por una ley cuyo portavoz es la propia conciencia. Limitación de su autonomía, ciertamente, pero que respeta doblemente la parte inalienable y coesencial al propio ser. Establecer que la persona es un efecto de Dios, es hacer de ella una imagen de Dios, y como la persona es la cima de la naturaleza, es la imagen de Dios más perfecta que se pueda contemplar en la naturaleza. El hombre no es, pues, racional y libre a pesar del hecho de Dios lo haya creado a su imagen, sino por esta misma razón. La persona no es autónoma, salvo en que depende de Dios; lo es en virtud del acto creador, el cual, al constituirla como participación de una potencia infinitamente sabia y libre, crea generosamente cada una de ellas como un acto de existir dotado de la luz del entendimiento y de las iniciativas de la voluntad⁷⁷.

Santo Tomás es el primer autor que elabora una teología moral sistemática, recurriendo a la racionalidad aristotélica y desde el modelo de las virtudes resaltando el papel del Espíritu (la gracia). Desde la racionalidad se supone la deliberación dada la libertad del hombre incluso para asumir el llamado íntimo de Dios. Es por lo mismo que desde un punto de vista psicológico se da un desarrollo de la sensibilidad moral, tema al que no me referiré en este trabajo.⁷⁸

LA DELIBERACIÓN

Así entendida la autonomía, como sentido y expresión de nuestra voluntad libre, supone, en tanto fundada en la razón, la capacidad de discernimiento. Por su ser y vida espiritual, el hombre no sólo difiere específicamente de los demás seres subsistentes o sustancias completas materiales. Por su vida intelectual y volitiva, el hombre posee una subsistencia singular, específica y exclusivamente suya propia, que es precisamente la que lo constituye como persona: es un ser subsistente espiritual. Por su ser y vida espiritual, el hombre no sólo es subsistente, sino que se posee y es dueño doblemente de sí, por la conciencia y la libertad, y está en posesión también de las cosas por la aprehensión intelectual y su actuación libre sobre ellas.

Por su inteligencia la persona no sólo es y está frente a las cosas: además sabe que es y que las cosas son, tiene una posesión consciente del ser propio y del ser de las cosas. La realidad del mundo y del yo se torna, de este modo, lúcida en su

⁷⁷ Cfr. É. GILSON, *op. cit.*, p. 533.

⁷⁸ Para una reflexión sobre las etapas y estadios del juicio moral desde el punto de vista de la psicología actual, cfr. T. MIFSUD, *Moral de discernimiento* (Santiago, Chile: CIDE, 1984), t. I: «Hacia una moral liberadora», pp. 105ss; ID., *Los seis estadios del juicio moral: Documentos de trabajo* (Ibi: CIDE, 1983); ID., *La educación moral: Enfoques contemporáneos* (Ibi: cide, 1982); y C. E. SCHMIDT ANDRADE, *Pensando la educación* (Ibi: Editorial San Pablo, 1994), pp. 134ss.

ser o verdad en el ámbito espiritual de la conciencia, en la persona, precisamente por la iluminación que enciende la verdad o inteligibilidad del ser. A su vez por la libertad la persona posee conscientemente su propia actividad: puede actuar o no frente a un objeto, puede elegir entre varios objetos, es decir, posee el autodomnio de la propia actividad. Y mediante el dominio de su propia actividad, la persona es dueña de su destino y de sí misma. En cada acto de elección libre la persona está presente y se elige a sí misma y decide de su vida y de su ser para el tiempo y para la eternidad.

Este doble dominio transparente o consciente del ser trascendente y del ser propio inmanente —ser, que en cuanto aprehendido por la inteligencia es verdad o inteligibilidad iluminante— por la aprehensión de la inteligencia y por la actuación de la libertad, constituyen el ámbito propio de la vida de la persona.

La libertad tiene su raíz en el juicio de indiferencia de la inteligencia, que a su vez se funda en la inmaterialidad y consiguiente infinidad de su objeto, el ser, que es el bien para la voluntad. La voluntad está especificada por el ser apetecible o bien, porque actúa bajo la dirección de la inteligencia. Así como el objeto formal de la inteligencia es el ser, el de la voluntad se funda y es dirigido por ese mismo ser en cuanto apetecible o bien. Nada puede querer, por eso, la voluntad, sino bajo esa noción de bien o de felicidad que la especifica⁷⁹.

También la ley tiende a interiorizarse en la medida en que el sujeto va llegando ser bueno. Es por su naturaleza misma que la ley invita a aquel que le está sometido a hacerse principio de sus actos, a realizarse como persona. Esto implica la reconstrucción interior de la ley, que reencontramos en la prudencia⁸⁰. Podemos llamar a la *epikeia* la virtud de la libertad⁸¹, pues ella tiene por fin

«[...] praetermissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiam ratio et communis utilitas»⁸²,

o sea dejar la letra de la ley. La razón fundamental de la *epikeia* es que toda ley está dada universalmente; los casos particulares, porque son infinitos, no pueden estar compartidos por el intelecto del legislador humano⁸³.

El objeto propio de la intención es el fin querido en sí mismo y por sí mismo; ésta constituye un acto simple y, por así decir, un movimiento indescomponible de nuestra voluntad. Pero la actividad voluntaria se hace extremadamente compleja en el momento en que pasamos de la intención del fin a la elección de los medios. Ella tiende, por un solo acto, hacia el fin y hacia los medios, cuando ha opta-

⁷⁹ Cfr. O. N. DERISI, «El mundo espiritual de la persona»: *Sapientia* 34 (1979), passim et p. 267 para éste y los párrafos anteriores.

⁸⁰ Cfr. F. MARTY, *op. cit.*, p. 243. Véanse ley, prudencia y equidad (*epikeia*) e interiorización de la ley en *ibid.*, p. 237ss.

⁸¹ Cfr. B. HÄRING, *op. cit.*, p. 369.

⁸² *Summ. theol.* II-II q. 120 a. 1c.

⁸³ «Dicit ergo primo, quod causa quare iustum legale indiget directione, est ista: quod omnis lex datur universaliter. Quia enim particularia sunt infinita, non possunt comprehendi ad intellectum humano, ut de singulis particularibus lex feratur» (*In v Ethic.*, lect. 16, n. 1083).

do por tales o cuales medios determinados; pero la opción en favor de tales o cuales medios no pertenece en propio al acto voluntario de intención. Esta opción es el hecho de la elección, siendo ella misma precedida de la deliberación y del juicio⁸⁴.

El objeto de esta deliberación no es el fin en tanto que tal. La intención del fin, siendo el principio mismo de donde la acción toma su punto de partida, no podría ser puesta en tela de juicio. Si este fin puede, a su vez, llegar a ser el objeto de una deliberación, ello no podría ser a título de fin, sino únicamente en tanto que puede ser considerado como un medio ordenado en función de otro fin. Lo que juega el papel de fin en una deliberación puede, pues, jugar el papel de medio en otra y, en concepto de ello, caer bajo el campo de la discusión⁸⁵. Sea lo que sea de este punto, la deliberación debe finalizar con un juicio, a falta del cual éste se prolongaría al infinito, y no decidiría nunca. Limitada por su término inicial, que es la intención simple del fin, está igualmente limitada por su término final que es la primera acción que estimamos debe ser hecha. Así la deliberación se concluye con un juicio de la razón práctica, y toda esta parte del proceso voluntario se lleva a cabo únicamente en el intelecto, sin que la voluntad intervenga para otra cosa que para ponerlo en movimiento y, en cierto modo, desencadenarlo⁸⁶.

En la elección el entendimiento aporta a la voluntad en cierto modo la materia del acto proponiendo los juicios para aceptación de ella; pero para dar a este acto la forma misma de la elección, es preciso un movimiento del alma hacia el bien que ésta escoge. La elección constituye, pues, en su substancia misma, un acto de la voluntad⁸⁷.

El hombre es maestro de sus actos, maestro de querer o no querer, en virtud de la deliberación de la razón que puede inclinarse de un lado o de otro⁸⁸. La voluntad del hombre es siempre libre de querer o de no querer un objeto cualquiera, es siempre libre, cuando quiere, de determinarse por tales o cuales objetos particulares⁸⁹. Podemos escoger psicológicamente porque ontológicamente los bienes que se nos ponen adelante en esta vida son solamente bienes particulares y parciales o, al menos, nos parecen tales porque conocemos sólo imperfectamente y parcialmente y obscuramente el Bien Absoluto y total, esto es Dios⁹⁰.

La diferencia entre la apariencia de libertad de los brutos, que es siempre undeterminación —esto es, *determinatio ad unum*—, y la voluntad humana es que, por su naturaleza, es *determinatio ad omnia* (*ad omnia bona*). La misma libertad en sí participa de la determinación universal de la libertad. Por eso trasciende cualquier determinismo y hace al hombre *causa sui*, como repite Santo Tomás en la

⁸⁴ Cfr. É. GILSON, *op. cit.*, p. 451.

⁸⁵ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 14 aa. 1c et 2c.

⁸⁶ Cfr. É. GILSON, *op. cit.*, p. 452. Se da el nombre de *consensus* al acto por el que la voluntad se aplica y adhiere al resultado de la deliberación (cfr. *ibid.*, p. 453).

⁸⁷ Cfr. *Summ. theol.* I q. 83 a. 8c; I-II q. 13 a. 1c; *De verit.* q. 22 a. 15c. Véase É. GILSON, *op. cit.*, p. 454.

⁸⁸ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 109 a.2 ad 1um.

⁸⁹ Cfr. É. GILSON, *op. cit.*, p. 350.

⁹⁰ Cfr. L. BOGLIOLO, «Fundamentación ontológica de la libertad psicológica»: *Sapientia* 39 (1984) 249-256.

*Suma contra Gentiles*⁹¹. No es causa de su propio ser sino del propio obrar. El hombre es el único ser del mundo que es dueño de sus acciones, pero no podría ser dueño de sus acciones si su voluntad, finalizada y relacionada por su misma naturaleza al bien total, no trascendiera cualquiera bien particular: que es verdaderamente tal o parece tal. Sin ese doble fundamento ontológico (el bien total al que tiende la voluntad y los bienes particulares que permiten escoger entre uno y otros) sería inexplicable nuestra libertad subjetiva y psicológica⁹².

Santo Tomás estudió el comportamiento del hombre desde la perspectiva de la persona humana como imagen de Dios, siendo Dios el principio y el fin del hombre. La moral consiste en reflexionar sobre la marcha del hombre hacia Dios, iluminado por Cristo. La moral tomista se mueve en torno a cuatro ejes fundamentales: 1) el hombre es imagen de Dios, de modo que la libertad y la responsabilidad destacan y distinguen los actos del hombre; 2) el fin, siendo la unión con Dios que da sentido y valor a los actos humanos, es un principio orientador del comportamiento humano (*ea quae sunt ad finem*); 3) la participación en el plan divino (tema de la ley eterna y natural, libertad, ley del Espíritu, gracia); 4) la conciencia como el lugar donde el hombre reconoce las exigencias morales del plan divino (la ley natural permite el conocimiento humano de la ley eterna) y llevarlas a cabo (mediante la ley del Espíritu)⁹³.

El discernimiento ético versa sobre lo medios que conducen al fin⁹⁴. No se disierte sobre el fin (el horizonte de los valores), sino que se pregunta sobre los medios que conducen al fin (la realización histórica del valor) en una situación concreta y determinada. Por esto la virtud intelectual de la prudencia no puede pasar a las virtudes morales. Ella es *recta ratio agibilium*, y, como toda razón, esta recta razón

«[...] praexigit principia ex quibus ratio procedit: sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem vel per habitum scientiae, ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale, recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem; virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia "qualis unusquisque est, talis finis videtur ei" [...] Et ideo ad rectam rationem agibilium qua est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem»⁹⁵.

Podemos concluir que la libertad psicológica tiene muchos sentidos aunque todos ligados entre sí. 1) Indirectamente, la objetividad del conocer proyecta su misma objetividad que el ser concreto en la tensión de la voluntad. 2) No habría libertad en sentido psicológico si no hubiera ante nosotros que debemos escoger bie-

⁹¹ Cfr. *Summ. c. Gent.* II 48 n. 1243.

⁹² Cfr. L. BOGLIOLO, «Fundamentación ontológica de la libertad psicológica», 253.

⁹³ Cfr. T. MIFSUD, *Moral de discernimiento*, t. I, p. 31.

⁹⁴ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 47 a. 1 ad 2um, y a. 7c.

⁹⁵ *Summ. theol.* I-II q. 58 a. 5c. Véase O. N. DERISI, «La prudencia»: *Sapientia* 45 (1990) 5-8, 83-86 y 163-166; e ID., «La ley natural y la ley positiva»: *Ibid.* 49 (1994) 5-20.

nes limitados y particulares. 3) Los bienes particulares no tendrían sentido sin el bien total del cual participan y hacia el cual la voluntad tiende con toda su naturaleza. 4) Fundamenta la libertad el mismo sujeto humano constituido por la doble componente del alma y del cuerpo. La libertad por sí misma omnicapacidad electiva no puede ser sino facultad del espíritu. Su existencia es una prueba de la espiritualidad del hombre. 5) Fundamenta, en fin, ontológicamente la libertad psicológica la situación del hombre, puesto es la cumbre del mundo físico, al nivel de los demás hombres, mediador entre los seres infrahumanos y Dios⁹⁶.

El punto de arranque de esta comprensión de la moral cristiana es aceptar el orden humano con su normatividad consistente y autónoma. Pero, al considerar al hombre desde la perspectiva de la creación, es posible pensar en Dios como Alguien que da sentido y fundamenta la autonomía del hombre; la ética cristiana teónoma es la expresión de la relación normativa de Dios con el hombre, relación que no contradice ni suprime la normatividad autónoma del hombre sino que más bien la posibilita y le da un fundamento válido. El momento teónomo del modelo teológico-moral coincide con el elemento propio y específico de la moral cristiana: la cosmovisión religiosa propiamente cristiana⁹⁷. Para descubrir la voluntad de Dios en concreto es preciso servirse de todas las fuerzas de la razón ética.

La decisión moral brota del núcleo autónomo de la persona. Únicamente tiene sentido una decisión ética cuando es responsable, es decir, cuando es una respuesta del yo ante las exigencias de su propia realización. Por otra parte, la decisión moral se expresa de modo prevalente a través de opciones y actitudes y no mediante actos atomizados y casuísticos. El discernimiento ético se instala preferentemente en la opción fundamental de la persona y desde ahí orienta todo el dinamismo moral humano⁹⁸.

El acto moral es aquel que se realiza libremente, y tiene como elementos constitutivos (llamados *fuentes*) de su moralidad: el objeto (la materia), el fin (la intención) y las circunstancias⁹⁹. El hábito es una disposición en orden a la naturaleza y a las potencias que conduce a la acción¹⁰⁰. Imprime una dirección a la potencialidad indeterminada, sea en el sentido bueno (virtud), sea en un sentido malo (vicio)¹⁰¹. Con relación a la percepción del valor moral se distingue entre la *sindéresis*, como capacidad originaria de percepción de los valores de la existencia cristiana (conciencia habitual), y la conciencia como un acto que aplica estos valores a las situaciones concretas (conciencia actual). Santo Tomás de Aquino formula y sistematiza las dos concepciones en la siguiente terminología:

«La ley natural se refiere a los principios más universales del derecho; la *sindéresis* desig-

⁹⁶ Cfr. L. BIOGLIOLO, *op. cit.*, 256.

⁹⁷ Cfr. M. VIDAL, *Moral de actitudes*, 5a. ed. (Madrid: Editorial PS, 1981), pp. 211, 219 y 408.

⁹⁸ Id. p. 409.

⁹⁹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 aa. 2-4.

¹⁰⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 49 a. 3c.

¹⁰¹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 54 a. 3, y q. 55.

na el hábito que los formula o la facultad con este hábito; y la conciencia consiste en la aplicación concreta de la ley natural a modo de conclusión»¹⁰².

Santo Tomás de Aquino, teniendo al pensamiento aristotélico como una de sus fuentes principales, concibe la ley natural como participación de la ley eterna mediante la cual se tiende a la acción debida y al propio fin:

«La ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la criatura racional»¹⁰³.

Toda ley tiene en la ley eterna su verdad primera y última. La ley es declarada y establecida por la razón como una participación en la providencia del Dios vivo, Creador y Redentor de todos¹⁰⁴. La razón encuentra su verdad y su autoridad en la ley eterna, que no es otra cosa que la misma sabiduría divina¹⁰⁵. La autonomía de la razón no puede significar la creación, por parte de la razón misma, de los valores y de las normas morales. La verdadera autonomía moral del hombre no significa en absoluto el rechazo sino la aceptación de la ley moral, del mandado de Dios.

En la *Suma Teológica*, Santo Tomás de Aquino presenta la ley de dos maneras: a) como regla y medida que induce a la persona a la acción o a la abstención¹⁰⁶; y b) como una ordenación de la razón promulgada para el bien común por el que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad¹⁰⁷. Lamentablemente, algunos se quedan a veces con un sólo aspecto de la segunda definición, recalcando la idea de la promulgación (función jurídica) más que el de la razón y del bien (función pedagógica), con el agravante de reducir la imagen divina a la de un legislador impersonal¹⁰⁸.

La voluntad se mueve a sí misma a querer lo que es para el fin en cuanto quiere el fin en acto, y de allí que

«[...] idem secundum idem non movet seipsum sed secundum aliud potest seipsum moveri»¹⁰⁹.

¹⁰² *In II Sent.* d. 24 q. 1 a. 4c. Cfr. *Summ. theol.* I q. 79 a. 13c; I-II q. 94 a. 1c. Véase T. MIFSUD, *Libres para amar*, 5a. ed. (Santiago, Chile: Editorial San Pablo, 1994), p. 166. Desarrollo del sentido ético desde la psicología actual en pp. 186ss y un buen resumen en p. 187.

¹⁰³ *Summ. theol.* I-II q. 91 a. 1c. Cfr. a. 2c, q. 93 a. 1c y ad 3um, q. 100 a. 1c; q. 94 aa. 2-5. Véase T. MIFSUD, *Libres para amar*, pp. 201ss con relación a la ley natural.

¹⁰⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 90 a. 1c.

¹⁰⁵ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 93 a. 3 ad 2um.

¹⁰⁶ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 90 a. 1c.

¹⁰⁷ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 90 a. 4c.

¹⁰⁸ Cfr. T. MIFSUD, *Libres para amar*, pp. 221-222.

¹⁰⁹ *De malo* q. 6 a. 1 ad 20um. Esta cuestión se concentra en el análisis de los actos libres de la voluntad desde el peculiar modo de ejercicio de tal libertad según los objetos a los que puede hacer referencia: «Forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendi: unde cum factis sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa» (Ibid., a. 1c). «[...] ex parte obiecti determinatis actum voluntatis ex necessitate movetur quantum ad aliqua non autem quantum ad omnia» (Ibid.). En la *Suma*: «[...] liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis» (*Summ. theol.* I-II q. 1 a. 1c). Cfr. M. C. Donadío Maggi de GANDOLFI, «Libertad-necesidad en la *Quaestio Disputata De Malo* VI»: *Sapientia* 39 (1984) 261 y otras.

La libertad, que de suyo es autodeterminación y autodomínio, es así tanto mas perfecta cuanto mayor posesión de sí se da en un ser, cuanto mayor es su espiritualidad. De ahí que diga también Santo Tomás con referencia a los espíritus puros que

«[...] los ángeles tienen mayor dignidad que los hombres. Luego, si en los hombres hay libertad de albedrío, con mucho mayor razón la habrá en los ángeles»¹¹⁰.

Por cierto que en éstos su libertad será también como su ser, es decir, finita, aunque proporcionalmente total en razón de su espiritualidad. Sólo en Dios la libertad será infinita y plenamente total. Cuanto más surge de la posesión de sí, cuanto más personal y propio, atento más libre es el acto voluntario, o sea, que cuanto más en sí se está más libre se es; por ello, cuando por una pasión o por otro motivo el hombre se altera, es decir, se pone fuera de sí, su libertad de hecho disminuye, y hasta casi desaparece¹¹¹. De este modo, al no ser el hombre absolutamente libre, tampoco sería absolutamente responsable, desde el momento que la responsabilidad se funda en la libertad y es proporcional a ésta. De todas maneras, cuanto más libre, o más libremente actúa el hombre, tanto más será responsable de sus actos, pues tanto más sería, por así decirlo, dueño de los actos que surgen de sí mismo¹¹².

El acto libre es simultáneamente racional y volitivo. La voluntad se decide optando por un juicio de los varios indiferentes, y la inteligencia lo encauza y le da sentido. El acto libre es un acto de la voluntad que se encauza por el juicio que ella optar para ser dirigido por él en la elección, y que lo convierte en un juicio práctico o eficaz. La elección libre, es pues, un juicio hecho práctico por la fuerza de la voluntad. Si atendemos a que el bien en sí o felicidad es el último fin del hombre y que los otros bienes son intermedios o medios para lograr aquel fin, comprendemos que libertad es de los medios o bienes intermedios. La voluntad está necesitada específica o formalmente en cuanto al fin, y es libre en cuanto a los medios o bienes intermedios¹¹³.

La actividad intelectual de la razón está en relación con su función práctica, es decir, ordenada, referida a la captación del bien moral que debe ser actuado, operado, a través de la moción de la voluntad. El acto libre es necesariamente inseparable de un juicio indiferente. La razón depende del apetito mismo, en este orden, tanto para la aprehensión del bien, como para el juicio del bien. Desde el momento en que la bondad de la voluntad no está asegurada por el puro conocimiento, la voluntad permanece indeterminada y requiere perfeccionada por disposiciones sobreañadidas en su inclinación *in singulari* hacia el bien moral¹¹⁴.

¹¹⁰ *Summ. theol.* I q. 59 a. 3c.

¹¹¹ Cfr. J. M. DE ESTRADA, «Libertad y temporalidad»: *Sapientia* 41 (1986) 68.

¹¹² Cfr. *ibid.*, 70.

¹¹³ Cfr. O. N. DERISI, «Carácter racional de la libertad»: *Sapientia* 40 (1985) 7-12.

¹¹⁴ Cfr. C. A. SACHERI, «Interacción de la inteligencia y de la voluntad en el orden prudencial»: *Philosophica* 1 (1978) 133 y 141.

La indeterminación de la voluntad entraña para el hombre en estado de peregrinación, primero, la imposibilidad para la inteligencia, en el ámbito propio, de asegurar la bondad la voluntad y de ser la regla inmediata del apetito; segundo, el recurso obligatorio a un juicio nuevo, formalmente diferente, que se arraiga en las disposiciones singulares del apetito; tercero, la innegable indiferencia de este nuevo juicio; cuarto, la imposibilidad de una certeza afectiva indefectible. La voluntad y el apetito inferior son indeterminados frente al bien moral singular, pese a la determinación natural de la voluntad respecto del bien universal. Resulta menester, pues, apelar a las disposiciones individuales. Pero al darse una determinación e indeterminación, el bien puede aparecer prácticamente como el bien o el mal de la persona¹¹⁵.

El acto libre de la voluntad es inseparable de dos juicios intelectuales específicamente diferentes: el uno, de verdad especulativa, enuncia fundándose en la naturaleza del *bonum universale*; el otro afectivo y sujeto a error, es regulador inmediato del acto y depende de las condiciones del propio sujeto. En este último plano, la voluntad posee una cierta anterioridad innegable. La inteligencia permanece absolutamente primera, pero la continuidad o discontinuidad entre los imperativos de la ciencia del bien y el acto libre, es atribuible a la voluntad misma. En el orden del conocimiento perfectamente práctico, la voluntad tiene la primacía; ella es en consecuencia, a la vez causa formal y causa eficiente del conocimiento afectivo del bien¹¹⁶.

La naturaleza del espíritu es, justamente, la de no tener límites, la de tener una infinita capacidad de donación, una disponibilidad ilimitada. De ahí, que la espiritualidad sea el ser mismo de la libertad. El misterio de la persona consiste en ser, de una parte, sujeto que tiene una propia substancialidad que lo contrapone y distingue del resto y, por otra, no poder vivir si no es nutriéndose de las cosas del conocimiento y dándose a ellas en el amor, en un intercambio vital e inagotable bajo el signo de la libertad. Esta libertad fundamental se encuentra presente en la *voluntas ut natura* que, mediante el conocimiento del bien en general por obra del intelecto, se abre por impulso propio —supuesta la virtualidad de la Causa Primera— hacia todo lo que tiene razón de bondad¹¹⁷.

Los actos voluntarios tendiendo todos genéricamente al bien se especifican de hecho según alcancen el bien en cuanto es fin o en tanto que es algo que conduce al fin. La voluntad que se inclina al fin, lo hace de manera simple, y absoluta (*simpliciter et absolute*), como tendiendo a algo que en sí mismo es bueno. En cambio, la voluntad que se dirige a los medios necesita de cierta comparación previa que realiza la razón, ya que el objeto de la inclinación no es algo *secundum se bonum*, sino que tiene bondad *ex ordine ad aliud*, por su orden al fin¹¹⁸.

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*, 144.

¹¹⁷ Cfr. G. E. SPIEGEL SOSA, «Libertad y naturaleza: la voluntad como naturaleza y razón según Tomás de Aquino», *Sapientia* 53 (1998) 362.

¹¹⁸ Cfr. *Summ. theol.* III q. 18. Véase G. E. SPIEGEL SOSA, «Libertad y naturaleza: la voluntad como naturaleza y razón según Tomás de Aquino», 361

Santo Tomás intercambia indistintamente los términos *liberum arbitrium* y *libertas* para designar a la libertad psicológica y la libertad moral, respectivamente. En otras, distingue entre *libertas a coactione* (sentido psicológico) y *libertas a peccato* (sentido moral). Al mismo tiempo, opone de un modo constante el libre arbitrio a la naturaleza como una causa que se determina a sí misma, a una causa que es determinada por lo que ya es. Para Santo Tomás el libre arbitrio es una potencia; mas aún, el libre arbitrio se identifica con la voluntad, con lo que se está refiriendo al plano psicológico. En muchos textos habla de libertad psicológica y no de libertad moral y justifica su posición recurriendo a los conceptos de *intellectus* y *ratio*, paralelos en el orden cognoscitivo a los de *velle* y *eligere* en el afectivo¹¹⁹.

Por ello es más correcto decir que la libertad psicológica consiste en una intrínseca indiferencia activa que sólo indiferencia. En cualquier situación la voluntad puede optar por el bien o por el mal, y esto es una consecuencia de una indeterminación del juicio práctico de la razón, Santo Tomás anuncia categóricamente esta indiferencia:

«El libre arbitrio se comporta indiferentemente para elegir el bien o el mal»¹²⁰.

Pero se trata de una indiferencia activa, es decir, dominadora. Aquí entra el juego la componente racional de todo acto voluntario. Es privativo de los seres racionales ser libres, porque sólo estos poseen un *iudicium liber de agendis*, un juicio práctico libre, de donde la raíz de toda libertad se constituye en la razón. La indiferencia de la libertad psicológica es activa: la deliberación racional que, según un orden de la naturaleza, precede la *intentio* o la *electio* es sólo inicialmente indeterminada, porque el dominio ejecutivo de la *voluntas ut ratio* termina rompiéndola. Se puede afirmar que la libertad psicológica es una libertad previa que se ordena a la libertad moral; por lo que dicha libertad psicológica es una libertad incompleta, ya que le falta la orientación esencial hacia la libertad moral¹²¹.

Todo lo anterior nos muestra que la libertad moral es liberación en su más genuino y auténtico significado: liberación de los vicios y las pasiones desordenadas, liberación de todo aquello que esclaviza al hombre y aherroja su señorío. En este contexto moral, y nunca en el psicológico, debe entenderse el conocido pasaje de la cuestión *De veritate*:

«[...] querer el mal no es ni libertad ni parte de la libertad, aunque sea un cierto signo»¹²².

Se desprende de ello que la ordenación al bien es un constitutivo esencial de la libertad moral:

¹¹⁹ Cfr. G. E. SPIEGEL SOSA, «Libertad y naturaleza: la voluntad como naturaleza y razón según Tomás de Aquino», 360 y 363.

¹²⁰ *Summ. theol.* I q. 83 a. 2c.

¹²¹ Cfr. G. E. SPIEGEL SOSA, «Libertad y naturaleza: la voluntad como naturaleza y razón según Tomás de Aquino», 364-365.

¹²² *De verit.* q. 22 a. 6c.

«Libertas ad bonum magis est libertas quam libertas ad malum»¹²³;

de donde, a mayor ordenación, mayor libertad:

«Donde el libre arbitrio se da de manera perfectísima no puede tender hacia el mal, ya que no puede ser imperfecto»¹²⁴.

Ésta es la libertad de Dios, quien no pudiendo hacer el mal, no es por eso menos libre, sino, al contrario, perfectamente libre¹²⁵. Santo Tomás destaca que la voluntad es la capacidad de elegir, de actuar o no actuar o de hacer esto o aquello y es una potencia; ahora bien, el libre arbitrio es precisamente la capacidad de obrar bien, mal, o indiferentemente; por lo tanto no difiere de la voluntad misma¹²⁶.

La temática teológica de las *Sentencias* de Pedro Lombardo ha ocasionado una serie de cuestiones que Santo Tomás ha abordado con decisión y claridad, conociendo las posiciones de sus contemporáneos y reconociendo la autoridad de los autores clásicos, pero a la vez ha asentado con precisión su propia postura: la libertad de arbitrio consiste en la capacidad de obrar o no obrar, hacer esto o aquello; no es un hábito sino una potencia, la voluntad, en cuanto motivada por la razón se determina si mismo y no puede ser coaccionada, son por ello ser absoluta por estar su uso condicionado accidentalmente¹²⁷.

Es la voluntad una tendencia la bien que le es conveniente y apetece algo según su propia determinación, no por necesidad y esto le compete en cuanto voluntad¹²⁸. Por lo tanto, lo que la voluntad por necesidad quiere como determinada por inclinación natural es el fin último, como la beatitud (felicidad perfecta) y lo que en ello se incluye. A lo demás no está determinada por necesidad de su tendencia natural, sino por propia disposición sin necesidad¹²⁹. Para determinarse «por propia disposición» es preciso que la voluntad esté indeterminada; en efecto, es así, como explica Santo Tomás:

«La voluntad está indeterminada respecto de tres realidades: [1] Respecto al objeto [...], en todo lo que se relaciona con el fin, pero no en cuanto fin último [2]. Respecto a su acto, porque sobre un objeto determinado puede usar de su acto como quiere o no usarlo

¹²³ *In II Sent.* d. 25 exp. textus.

¹²⁴ *In II Sent.* d. 25 q. 1 a. 1 ad 2um.

¹²⁵ «Como la voluntad se ordena a lo que verdaderamente es bueno, el hombre que a causa de una pasión, de un mal hábito o de una mala disposición, se aparta del verdadero bien, actúa servilmente, en cuanto se inclina por un cierto factor extraño si se considera el mismo orden natural de la voluntad. Si se considera el acto de la voluntad como inclinada hacia un bien aparente, actúa libremente cuando sigue a la pasión o al hábito corrompido; actúa, en cambio, servilmente si, permaneciendo tal voluntad, por causa del temor de la ley que sanciona lo contrario, se abstiene de aquello que quiere» (*Summ. c. Gent.* IV 22). Cfr. G. E. PONFERRADA, «El tema de la libertad en Santo Tomás: Fuentes y desarrollo»: *Sapientia* 43 (1988) 7-50.

¹²⁶ Cfr. *In II Sent.* d. 24 q. 1 aa. 1-2. Estos textos permiten ubicar el acto propio del libre arbitrio, la elección, en la voluntad motivada por el entendimiento. Véase G. E. PONFERRADA, «El tema de la libertad en Santo Tomás: Fuentes y desarrollo», 20.

¹²⁷ Cfr. G. E. PONFERRADA, «El tema de la libertad en Santo Tomás: Fuentes y desarrollo», 25.

¹²⁸ Cfr. *De verit.* q. 22 a. 5c.

¹²⁹ Cfr. *ibid.*

[3] Respecto al orden al fin, en cuanto puede apetecer ya lo que en verdad se ordena al fin debido, ya no que lo es sólo en apariencia»¹³⁰.

«Por lo tanto, el libre arbitrio es la voluntad misma: la denomina no absolutamente, sino en orden a un acto suyo, que es el elegir»¹³¹.

Al ser imposible que algo sea a la vez violento y natural, es imposible que sea simultáneamente «coaccionado» y voluntario. En cambio, la necesidad de fin no es contraria a la voluntad. Similarmente, la inclinación natural tampoco es contraria a la voluntad porque es necesario que adhiera al fin último, que es la felicidad¹³².

La fundamentación metafísica de la voluntad como apetito racional, cuyo objeto es el bien en toda su amplitud, da pie a la libertad interior; por su esencia misma el acto interno de la voluntad no puede sufrir violencia o coacción alguna, pero puede equivocarse en su elección, ya que lo aprehendido como bien puede no serlo en la realidad. Hay que notar la primacía dada al ejercicio del acto libre sobre su especificación: el primero tiene como moviente al sujeto y pertenece al orden existencial; el segundo, al objeto y entra en el ámbito esencial¹³³. Por lo tanto, el hombre no elige por necesidad sino libremente¹³⁴.

Se da con lo anterior una primacía concedida al orden del ejercicio sobre el de la especificación. El obrar o no obrar pertenece al ejercicio del acto, y la especificación, el obrar esto o aquello, al orden de la especificación: es claro que el ser o no ser antecede lógicamente a ser esto o aquello. Un tomismo enrolado en una línea esencialista lógicamente dará primacía a la esencia (especificación) sobre el orden del ser (ejercicio), mientras uno existencialista afirmará el primado del orden real: antelación del ser sobre la esencia. En forma absoluta el entendimiento es superior a la voluntad en razón de la superioridad de su objeto, que es abstracto mientras que el bien apetecido es concreto; la misma razón del bien, motivadora de la voluntad, está en el entendimiento con el modo de ser que le confiere la abstracción. Pero relativamente la voluntad es superior al entendimiento cuando quiere algo de orden superior, como lo bueno o lo malo están en las cosas mismas; si lo querido es superior al alma misma, la voluntad es superior al entendimiento por serlo así su objeto; no lo es si quiere algo inferior¹³⁵.

Desde lo anterior retomamos el sentido de la deliberación como expresión de la libertad en el acto moral:

«Lo propio del libre arbitrio es la elección pues se dice que tenemos libre arbitrio cuando podemos aceptar una cosa rehusando otra; en esto consiste la elección. Por esto la natu-

¹³⁰ *De verit.* q. 22 a. 6c.

¹³¹ *De verit.* q. 24 a. 6c.

¹³² Cfr. *Summ. theol.* I q. 82 a. 1c.

¹³³ Cfr. G. E. PONFERRADA, «El tema de la libertad en Santo Tomás: Fuentes y desarrollo», 43.

¹³⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 13 a. 3c, y *De malo* q. 6 titulada «De libero arbitrio». «La voluntad según el orden de la naturaleza está ordenada a un objeto común que es el bien, pero queda indeterminada respecto a los bienes particulares. Y por eso es propio de la voluntad el elegir» (*Summ. theol.* I-II q. 10 a. 2c).

¹³⁵ Cfr. *Summ. theol.* I q. 83 a. 3c. Véase G. E. PONFERRADA, «El tema de la libertad en Santo Tomás: Fuentes y desarrollo», 38.

raleza del libre arbitrio debe estudiarse partiendo de la elección; ahora bien, en la elección concurre en parte la facultad cognoscitiva y en parte la apetitiva. Por parte de la facultad cognoscitiva se requiere la deliberación o consejo. Por la que se juzga qué cosa se debe preferir a otra: por parte de la facultad apetitiva se requiere el acto apetitivo que acepta lo juzgado el consejo [...] El objeto de la elección son los medios conducentes al fin y el medio en cuanto tal es el bien llamado útil. Por lo tanto, como el bien en cuanto bien es objeto del apetito, se sigue que la elección es principalmente un acto de la potencia apetitiva. Y por consiguiente, el libre arbitrio es una potencia apetitiva»¹³⁶.

El fin de la ley es hacer a los hombres buenos, conformando sus actos y sus intenciones con la voluntad divina. Pero la perfección de la ley es algo exterior a la voluntad del hombre, y el precepto se presenta como una regla impuesta, cuya observancia es difícil y cuya falla de observancia engendra temor. Sin embargo, la ley nueva es, de suyo, ley interior: es la gracia del Espíritu Santo que nos mueve a cumplir la voluntad del Padre:

«Lo principal es la ley del Nuevo Testamento y en lo que está toda su virtud es la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe de Cristo. Por consiguiente, la nueva ley principalmente es la misma gracia del Espíritu Santo, que se da a los fieles de Cristo»¹³⁷.

La voluntad de Dios se manifiesta a través de la ley por lo que preciso que también ésta sea interiorizada y transformada en exigencia personal entonces es realmente «ley de la libertad»¹³⁸.

El hábito está en los confines de la libertad, pero aunque es inclinación a un solo objeto, gracias a la cual el acto se hace más finito, no impide que siga estando en el ámbito de la libertad. Los consejos ejercen una función positiva, la de facilitar, la interiorización de la ley. Mientras que el precepto implica la obligación moral, el consejo se deja a la opción del que lo recibe; en esto consiste precisamente la diferencia entre los dos modos de expresar la exigencia moral. He aquí por qué, cuando el consejo es aceptado como regla de acción, puede decirse que la misma persona espiritual define su propia regla de acción, lo cual constituye un acto de libertad y, desde el punto de vista de la vida ética, marca el paso del estado de principiante a proficiente¹³⁹.

El hábito virtuoso «hace bueno al que lo posee y buena la acción que cumple»¹⁴⁰. Esta sentencia, elaborada por Santo Tomás en sus obras de madurez, ofrece una nueva precisión: las virtudes gracias a las cuales son transformadas las facultades contribuyen a la realización de la naturaleza humana, de manera que cuanto más profundamente están arraigadas las virtudes, tanto más fuerte y perfecto se hace

¹³⁶ *Summ. theol.* I q. 83 a. 3c.

¹³⁷ *Summ. theol.* I-II q. 106 a. 1c.

¹³⁸ Cfr. B. CH. ANDRÉ, *Teología espiritual* (Toledo: Sociedad de Educación Atenas, 1994), p. 532.

¹³⁹ «Los incipientes se mueven a obrar por el respeto, tanto en la vida secular como en la religión: pero cuando se hacen perfectos, cumplen mediante un hábito interno, como espontáneamente, no sólo los consejos, sino también los preceptos» (*Quodl. IV* q. 12 a. 2 ad 10um). Cfr. B. CH. ANDRÉ, *Teología espiritual*, p. 404.

¹⁴⁰ *De virt. in comm.* a. 1c.

el hombre. La transformación espiritual depende por tanto del desarrollo de los hábitos, en particular de los que constituyen las virtudes y los dones sobrenaturales. Los actos virtuosos pueden ejercerse sólo bajo el influjo de la caridad. Y cuanto más constante y profundo es el influjo de la caridad, tanto más se ejercen las virtudes *per modum amoris*. De esta forma se derivan de la caridad ferviente tanto los motivos particulares de la acción como la prontitud propia de la caridad:

«El mérito del hombre ante Dios no puede existir sino conforme al orden divino previamente establecido, de tal manera que el hombre consigue de Dios por su operación, como una recompensa por lo cual Dios le dio capacidad de obrar»¹⁴¹.

Puesto que esta disposición de Dios es efecto de su amor, también debe ser amor la respuesta del hombre, que cumple la voluntad divina¹⁴².

La actividad espiritual del hombre, vista en toda su extensión e integridad, es una síntesis de conocimiento y amor. El individuo en concreto no conoce primero y ama después: esta distinción de primero y después está hecha desde un punto de vista psicológico, cuando en cierto sentido cerramos por un momento el dinamismo de la actividad del espíritu para analizarlo mejor. La actividad humana en cada momento es completa en sí misma e implica todas las diversas operaciones en una síntesis perfecta. El fundamento por lo tanto de la posibilidad o existencia de un conocimiento afectivo se da en la unidad psicológica del sujeto que piensa y ama y en la unidad ontológica del objeto pensado y amado.

Con ello podemos responder al problema de en qué sentido el amor es fuente y origen del conocimiento y cómo la actividad volitiva puede perfeccionar y contribuir a la actividad cognoscitiva. Ello también posibilita explicar cómo la sabiduría mística es don del Espíritu Santo y síntesis de conocimiento y amor:

«Sapientiae donum dilectionem quasi principium praesupponit et sic in affectione est. Sed quantum ad essentiam in cognitione est»¹⁴³.

«Sic igitur sapientia quae est donum causam habet in voluntate, scilicet caritatem: sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare»¹⁴⁴.

«[...] in intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei; in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum»¹⁴⁵.

CIRO E. SCHMIDT ANDRADE

Puerto Montt, Chile.

¹⁴¹ *Summ. theol.* I-II q. 114 a. 1c.

¹⁴² B. CH. ANDRÉ, *Teología espiritual*, pp. 160-161 y 404.

¹⁴³ *In III Sent.* d. 35 q. 2 a. 1 q1a. 1ad 3um.

¹⁴⁴ *Summ. theol.* II-II q. 45 a. 2c.

¹⁴⁵ *Summ. c. Gent.* IV 19.

THOMAS AQUINAS AND THE REALITY OF TIME¹

Small differences in the beginning can result in large differences later. It is unexpected when agreement in the beginning yields significant differences. But such was the case with Averroes, Robert Kilwardby, Albert the Great, and Thomas Aquinas on time. For thirteenth century Latin masters the *locus classicus* of time is not Augustine's *Confessions* or Boethius' *Consolatio Philosophiae* but Aristotle's *Physics* IV.10-14². Thomas Aquinas' principle explanation of the nature and reality of time is given in his *Commentary on Aristotle's Physics*, which is heavily influenced by the commentaries of Averroes and Albert. Four questions dominate Aristotle's analysis of time: whether time exists, what time is, whether time would have extra-mental existence if no intelligent mind existed to measure events temporally, and whether there is one time of the universe or many (the problem of the «unity» of time). Despite their agreement on time's existence and definition, Averroes and Albert differed significantly in the conclusions they drew from that shared starting point about time's unity and about the dependence of time on a soul's temporally numbering events of the world. To understand Thomas' position, we must see it in relation to the positions of Averroes and Albert, whom he had carefully read. We shall also introduce into our analysis an opusculum *De tempore* by Robert Kilwardby, because it is very helpful for our

¹ A version of this paper was read at the Thomistic Summer Institute, July 14-21, 2000, sponsored by the Jacques Maritain Center, Notre Dame University, and is scheduled to appear in the published conference proceedings.

² In this paper the following texts and translations are used, all other translations being my own: ARISTOTLE, *Physics* IV.10-14 (217 b 30 - 224 a 16), trans. Hippocrates G. Apostle (Grinnell, IA: Peripatetic Press, 1980); AVERROES, *In 4 Physicorum*, comm. 87-134, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, vol. 4 (Venice, 1562-1574; repr. Frankfurt am Main, 1962); ROBERT KILWARDBY, *Tractatus de tempore*, in *On Time and Imagination*, ed. P. Osmund Lewry, O. P. (Oxford: Oxford University Press, 1987); translated as ROBERT KILWARDBY, *On Time and Imagination*, Part 2: Introduction and Translation by Alexander Broadie (Oxford: Oxford University Press, 1993); ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, lib. 4, tr. 3, cc. 1-17, ed. P. Hossfeld (Cologne, 1987), vol. 4/1 of *Opera Omnia*, pp. 259-293; and THOMAS AQUINAS, *In 4 Physicorum*, lectiones 15-23 (Rome: Marietti, 1965). For a clear and insightful overview of the physics of time in the middle ages, see Anneleise MAIER, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie* (Rome: Studi di Storia e Letteratura, 1955), pp. 47-137.

seeing the implications of Averroes' position. I have found no internal evidence in the texts indicating that Thomas read Kilwardby's *De tempore*³. Yet a comparison of Thomas' and Kilwardby's positions on the unity of time is useful in applying Thomas' insights to a modern cosmology which denies the existence of the sphere of the fixed stars, which played so important a part in medieval Aristotelians' explanations of time's unity. Thomas in the *Physics Commentary* defends a position on the extra-mental reality of time which protects the realist basis of Aristotelian physics in a way that Averroes' position undermines. Thomas' position is historically important for Aristotelian natural philosophy and philosophically important today, given current emphasis on chronometrics, time measurement.

HISTORICAL BACKGROUND TO THOMAS' *PHYSICS COMMENTARY* ON TIME

Prior to any disagreements, these four thinkers —Averroes, Kilwardby, Albert, and Thomas— agree on Aristotle's explanation of time's mode of being and definition. They agree that time's mode of being is the flowing, successive being which motion has (*esse successivum* and *actus imperfectus*), not the stable, enduring being of material substances (*esse permanens* and *actus perfectus*)⁴. All of time that exists in physical reality is the flowing present moment or now, which is always «other and other»⁵. The sophistical dialectical arguments with which Aristotle introduces his analysis of time in *Physics* IV.10 all err because they fail to recognize time's successive mode of being, which follows upon motion's successive mode of being because time is an attribute of motion. We remember that the Parmenidean sophistical arguments which opened the *Physics* erred similarly by misunderstanding motion's flowing, imperfect actuality. The four physicists also agree that Aristotle rightly defines time as «the number of motion according to before and after»⁶. As the number of motion, time is by nature not an abstract counting number but the number precisely of events of the material universe⁷. There is, then, verbal agreement among the four on time's mode of being and definition; but there is significant disagreement on the meaning of the words they have agreed to, as we can see by turning to the two questions of time and the soul and the unity of time.

³ Whether Kilwardby composed his *De tempore* as an arts or theology master is unknown: see Lewry (n. 2 above), pp. xvii-xx.

⁴ On *actus imperfectus* and *actus perfectus*, see, e.g., THOMAS, *In III Phys.*, lect. 2, nn. 2-3 (nn. 285-290); lect. 3, n. 6 (n. 296); and lect. 10, n. 4 (n. 373).

⁵ For example, ARISTOTLE, *Physics* IV.11 (219 b 9-10); AVERROES, comm. 103 (f. 182G); KILWARDBY, q. 1, nn. 7-9; ALBERT, 4.3.7 (4/1:272.4-83); and THOMAS, *In IV Phys.*, lect. 18, nn. 1-11 (nn. 582-592).

⁶ ARISTOTLE, *Physics* IV.11 (219 b 2-3); AVERROES, comm. 101 (f. 181C-H); KILWARDBY, q. 2, nn. 10-12; ALBERT, 4.3.5-6 (4/1:267-271); and THOMAS, *In IV Phys.*, lect. 17, nn. 1-11 (nn. 571-581).

⁷ ARISTOTLE, *Physics* IV.11 (219 b 7-10); AVERROES, comm. 102 (f. 181K-182E); KILWARDBY, q. 6, nn. 26-27; ALBERT, 4.3.6 (4/1:269.69-270.37); and Thomas, *In IV Phys.*, lect. 17, n. 11 (n. 581).

Aristotle presents the problem of time and the soul in the following text:

«One might also raise the problem of whether time would exist or not if no soul existed; for, if no one can exist to do the numbering, no thing can be numbered and so clearly no number can exist, for a number is that which is numbered or that which can be numbered. So if nothing can do the numbering except a soul or the intellect of a soul, no time can exist without the existence of a soul, unless it be that which when existing, time exists, that is, if a motion can exist without a soul. As for the prior and posterior, they exist in a motion; and they are time qua being numerable»⁸.

Averroes thinks that Aristotle is giving a demonstrative argument in *Physics* IV.14 when he says, «[...] if nothing can do the numbering except a soul or the intellect of a soul, no time can exist without the existence of a soul [...]». Time is made actual, according to Averroes, by the intellective soul's act of numbering events of the world. It does so by marking off earlier and later nows as the temporal termini of a motion. The now or instant of time is not time but is a principle of time. The now has no temporal extent, but time clearly is extended, e.g., one hour or one day. Because the now, which is all of time that exists in reality, is flowing, a temporal extent arises only when the intellective soul mentally fixes two distinct nows. This mentally constructed quantity is time. For example, the intellective soul marks off the start and finish of one diurnal motion as one day: time is thus measured, and a measure now exists for measuring other motions also, for example one half-day of walking. For Averroes, time exists materially and potentially in events of the world; it is given formal being by the soul's act of numbering.⁹

Averroes answers the second question, whether there is one time of the universe or as many times as there are motions, by saying there is only one: time is numerically one. The motion named in time's definition is the motion in the universe best suited to serve as the standard by which all other motions can be measured, *viz.*, the regular and observable rotational motion of the ultimate celestial sphere of the fixed stars. By its measure all events of the world are at least potentially measured. The emphasis in Averroes is on time's being one because there exists this one motion by reference to which the soul can measure all other subordinate motions. For Averroes, the proper way to understand Aristotle's definition of time is «the number caused by the intellective soul's act of numbering the motion of the sphere of the fixed stars, in so far as that motion possesses ordered (prior and posterior) parts».

Robert Kilwardby owes much to Averroes' analysis, but he goes beyond Averroes by arguing that time taken in one sense exists in nature independent of the mind, not just materially and potentially but also actually and formally. Kilwardby concluded that even without the mind's act of numbering there

⁸ ARISTOTLE, *Physics* IV.14 (223 a 23-29).

⁹ AVERROES, comm. 109 (f. 187C) and 131 (f. 202C-F).

nonetheless exists in each event of the universe some real temporal quantity over and above the event's motion. There are two senses of the word «time», however. In one sense time exists as a real attribute of each event of the world. Kilwardby calls time as it exists in reality *tempus illimitatum et indeterminatum*; it is the quantity of time belonging as a proper attribute and measure individually to each event of the world without the soul's act of numbering. Each event has its own *tempus illimitatum*¹⁰. There is a second meaning of time, because the formal specification «number» in Aristotle's definition means more than just quantity. For Kilwardby, «number» means not only measure but also arithmetical number, and arithmetical number can only be caused by an intellective soul¹¹. Every motion takes some time; but the full meaning of the physicist's definition of time, according to Kilwardby, includes determinate measures of time, *tempus limitatum et determinatum*, such as one week or two minutes or three millennia; *tempus limitatum et determinatum*, which is the complete meaning of the word «time», can only be caused by the intellective soul's act of arithmetically numbering motions in the world¹². Averroes was correct with respect to *tempus limitatum*, but he did not properly consider the pre-numerical quantity of time, *tempus illimitatum*, according to Kilwardby's reasoning.

The problem of the unicity of time is more acute for Kilwardby than for Averroes, who denied that time exists *in actu* in nature. Kilwardby's *tempus illimitatum* is multiplied with the multiplication of motions. Since each and every motion possesses temporality as a proper attribute, each and every motion can properly serve as the subject numbered by the soul's act of numbering. In theory, since there are as many times (*tempus illimitatum*) as there are motions, there could be as many times (*tempus limitatum*) as there are motions and observers numbering events determinately. However, Kilwardby's geocentric cosmology meant that all of these various human measures of time are translatable into one all-embracing and best known measure of times, the soul's measure of the time of the motion of the sphere of the fixed stars¹³. The many times become one by being reducible to one ultimate time. One person could, for example, take the

¹⁰ KILWARDBY, q. 14, n. 77, & q. 11, nn. 44-51. Kilwardby's position on *tempus illimitatum* seems analogous to Averroes' position that bodies have a quasi-substantial «form of corporeity» ontologically prior to their accidental form of determinate dimensions: see Henry J. WOLFSON, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1929), note 18, pp. 579-590.

¹¹ KILWARDBY, q. 6, nn. 25-28.

¹² One advantage of this interpretation of time and the soul for Kilwardby is that it in some way saves Augustine's *Confessions* XI analysis of time (cf. KILWARDBY, q. 1, n. 4; q. 2, n. 10; and q. 13, n. 72). Albert and Thomas, as we shall see, would say that Kilwardby is correct in asserting against Averroes that time really exists outside the mind (his *tempus illimitatum*), but he errs first of all by saying time outside the mind is without *number*. Rather, the number of time in reality has *esse successivum*; but number conceived by the mind exists after the manner of a stable being, an *ens permanens*. Arithmetical number can exist in the mind, according to Albert, only because real number, *i.e.*, real numerical distinction, already exists outside the mind. Albert, at least, has no interest in preserving Augustine's teaching authority on this question of natural philosophy. See ALBERT 4.3.3 (4/1:264.62-81) & 4.3.4 (4/1:265.35-36).

¹³ KILWARDBY, q. 11, n. 49.

time of a Hail Mary as his standard for measuring all other events, and another person could take the swing of a pendulum as his standard for measuring all other events. But both of these can be expressed in terms of an ultimate measure best known to all, the heavenly motions of the stars. Therefore, Kilwardby's many possible temporal standards are dominated by and reducible to one temporal standard. There is in this sense only one time. Concerned to save the unity only of *tempus limitatum et determinatum*, Kilwardby does so in Averroistic fashion.

Albert the Great¹⁴ argues against Averroes and says that time is not made by the soul: time exists materially and formally, as an *ens naturae* which is the number of motion, in the flowing successive being of the present now. The mind fashions temporal extents like one week or one second, but it can only do so because temporal number, time, already exists *in re*. Further, there is but one real time of the universe, Albert argues, although our ways of perceiving that time can be various and many.

Albert holds that the error of Averroes, which we have seen Kilwardby followed, arose from misunderstanding the nature of number. Albert says that Averroes certainly was in error in ascribing the origin of temporal number to the soul, and that Aristotle seems to have made the same error. But against this error Albert points out, «[...] the soul never numbers anything unless there is in it a principle of number taken from things themselves»¹⁵. Our concept of number is derived from our experience of real number in nature. Number exists already when there is real otherness, real distinction, in nature¹⁶. Where there is distinction in nature, there is number in nature. Motion's being is successive and flowing and motion's parts do not co-exist as does a multiplicity of enduring beings. To perceive a temporal extent we must mark off and hold in the memory earlier and later nows. We conceive time as an enduring being. Averroes erred because he confused the way temporal number exists in the mind with the way temporal number exists in

¹⁴ See John Michael QUINN, «The Concept of Time in Albert the Great»: *Southwestern Journal of Philosophy* 10 (1979) 21-47, repr. in *Albert the Great: Commemorative Essays* (Norman, Okla: Univ. of Oklahoma Press, 1980), pp. 21-47. Piero ARIOTTI, «Celestial Reductionism of Time: On the Scholastic Conception of Time to the End of the 16th Century»: *Studi Internazionali di Filosofia* 4 (1972) 91-120; A. MANSION, «La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux»: *Revue Néo-scholastique de Philosophie* 36 (1934) 275-307; P. HOSSFELD, «Das dritte Buch der Physik des Albertus Magnus»: *Philosophia Naturalis* 24 (1987) 15-42; Donato SPERDUTO, «L'imitazione dell'eterno in Alberto Magno»: *Sapienza* 52 (1999) 221-229; and Ernest J. MCCULLOUGH, «St. Albert on Motion as *forma fluens* and *fluxus formae*», in James A. WEISHEIPL (Ed.), *Albertus Magnus and the Sciences* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980), pp. 129-154.

¹⁵ «Ecce, haec videtur esse sententia Aristotelis [viz., "(...) tempus in potentia est sine anima, actualem autem accipit perfectionem ab anima numerante"]», et est expositio Averrois de hoc, qualiter tempus se habeat ad animam, et est imperfecta, ut mihi videtur. Cuius ratio est, quoniam anima numquam numerat aliquid, nisi sit in ipsa principium numeri, quod accipitur a rebus ipsis» (ALBERT, 4.3.16 [4/1:289.61-69]).

¹⁶ ARISTOTLE, *Categories* c. 6 (4 b 20-31); *Metaphysics* XIV.1 (1087 b 34 - 1088 a 14) and X.6 (1057 a 7 - 8); cf. Hippocrates APOSTLE, *Aristotle's Philosophy of Mathematics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1952), p. 5. See also ALBERT, *I Metaph.* tr. 3, c. 2 (ed. Colon. [1960] 16/1: 32.32), and *V Metaph.* tr. 1, cc. 8-10 (16/1: 227.41-229.26, 231.61-233.52); and A. George MOLLAND, «Mathematics in the Thought of Albertus Magnus», in James A. WEISHEIPL (Ed.), *Albertus Magnus and the Sciences*, cit. pp. 476-477.

reality. But we can number time in the mind only because there is real temporal number, real temporal distinction, in the flowing present now which is all of time that is real in the world. For, each present moment, just because it is flowing, distinguishes past from future, earlier from later. Because the present moment not only continues time but also distinguishes past from future, there is real temporal distinction and order, and so real temporal number, belonging to events themselves. The order of prior and posterior in the flowing now is time in nature.¹⁷

And so Albert concludes:

«[...] in order "to number", three things are needed: namely, numbered matter, formal number, and a soul numbering not formally but efficiently. Therefore, if there were no soul, there still is number according to formal being and numbered matter [...] and so, when no soul exists, number exists not only in potency but also according to an accidental form of discretion belonging to the things numbered; and in this way also time exists entirely outside the soul. And since for the existence of a thing in itself all that is needed is form and matter, soul is not needed for the existence of time in itself. But soul by the act of numbering does establish and cause our own comprehension of time [...].¹⁸

Temporal extents like one year do exist in the mind, but these extents are our way of holding together in our perceptions a reality which in nature is not an extent but only a flow. Our temporal measuring, our *chronometrics*, would be pure fiction, unrelated to physical reality, unless prior to *chronometrics* there is real *chronos*, real time, existing in nature with its own proper mode of physical being.

Albert concludes with Averroes that there is but one time of the whole universe, the number of the motion of the sphere of the fixed stars, and an important reason for that motion's being first is that it is completely regular and faster than other local motions; as such it is best suited to be the standard by which other motions are judged. The primary reason Albert gives, however, is that the motion of the ultimate sphere is causally first among all motions and so is implicitly present, *per effectum*, in all other motions. Time is universal because of the universality of this motion, as ultimate physical cause of all other motions.

¹⁷ ALBERT, 4.3.16 (4/1: 290.17-23) and c. 12 (4/1: 283.2-88).

¹⁸ «[...] ergo ad numerare tria exiguntur, scilicet materia numerata et numerus formalis et anima efficienter et non formaliter numerans; ergo si non sit anima, adhuc numerus est secundum esse formale et secundum materiam numeratam; ergo "quo numeratur" est duplex, scilicet "quo numeratur efficienter" et "quo numeratur formaliter". Non ergo secundum potentiam solum est numerus non existente anima, sed etiam secundum habitualement formam discretionis rerum numeratarum, et hoc modo penitus est etiam tempus extra animam, et cum ad esse rei in se non exigatur nisi forma et materia, non exigitur anima ad esse temporis in seipso. Sed anima actione numerantis ponit et causat temporis deprehensionem, et quoad hunc actum non est tempus extra animam» (ALBERT, 4.3.16 (4/1:290.1-16)). Concerning Albert's use of *habitualement*, which is derived from the Latin translation of Aristotle, which refers to time as a *motus habitus* (223 a 18-19), note that Thomas glosses *habitualement* as *accidens motus* (*In IV Phys.*, lect. 23, n. 2 [n. 626]).

THOMAS' PHYSICS COMMENTARY ON TIME

Thomas¹⁹ agrees in his *Physics Commentary* with Albert's position, against Averroes, on the extra-mental reality of time. But on one point Thomas differs from Albert. Albert allowed that Aristotle *seemed* to have made the Averroistic error of saying the soul supplies the formal principle of time; Thomas intends his careful commentary to demonstrate that Aristotle avoided this erroneous position in *Physics* IV.10-14. Thus Thomas clearly identifies Aristotle's argument «if only soul numbers, then, if soul does not exist, neither does time», as a dialectical «objection» against the view Aristotle will adopt, not a demonstrative argument and not Aristotle's own view. The problem of time and the soul is the same as the problem of motion and the soul, for each without the soul is a successive being, an *utcumque ens*. Thomas says:

«If therefore motion had a fixed (*fixum*, i.e. enduring) being in nature (*in rebus*), as does a stone or horse, it would be possible to say without restriction that, just as there is a number of stones even though no soul exists, so also there would be the number of motion, which is time, even if no soul existed. But motion does not have fixed being in nature, nor is anything of motion found in act in nature except a certain indivisible of motion, which is a division of motion; but the totality of motion is established by the consideration by the soul comparing a prior disposition of the mobile body to a posterior one. Therefore in the same way time also does not have being outside the soul except by virtue of its proper indivisible [*sc.*, the now]. However, the totality of time is established by the ordering of the soul's numbering the prior and posterior of motion, as has already been said. And therefore the Philosopher expressly says that, if the soul does not exist, time is an *utcumque ens*, that is, [it exists] imperfectly, just as it would be said that motion exists imperfectly if it happens to be without soul»²⁰.

Real distinction of earlier and later, and so real temporal number, exists in physical reality in the indivisible, flowing now. Natural time exists in the flowing

¹⁹ See M. JOCELYN «Time: The Measure of Movement»: *The Thomist* 24 (1961) 431-440, repr. in James A. WEISHEIPL (Ed.), *The Dignity of Science* (Washington, D. C.: The Thomist Press, 1961), pp. 295-302; Peter REDPATH, *The Ontological Status of Time in the «Commentary on the Sentences», the «Commentary on the Physics», and the «Summa Theologiae» of Thomas Aquinas*. Ph.D. Thesis (Buffalo, NY: State University of New York at Buffalo, 1974); Alberto G. FUENTE, *Caracter cosmológico de la noción de tiempo en Santo Tomás* (Santander: Las Caldas de Besaya, 1955); A.-J. FESTUGIÈRE, «Le temps et l'âme selon Aristote»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 23 (1934) 5-218; and Leo J. ELDERS, «Modern Science and Time: An Evaluation»: *Sapientia* 54 (1999) 209-217.

²⁰ «Si ergo motus haberet esse fixum in rebus, sicut lapis vel equus, posset absolute dici quod sicut etiam anima non existente est numerus lapidum, ita etiam anima non existente esset numerus motus, qui est tempus. Sed motus non habet esse fixum in rebus, nec aliquid actu invenitur in rebus de motu, nisi quoddam indivisible motus, quod est motus divisio: sed totalitas motus accipitur per considerationem animae, comparantis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem. Sic igitur et tempus non habet esse extra animam, nisi secundum suum indivisibile; ipsa autem totalitas temporis accipitur per ordinationem animae numerantis prius et posterius in motu, ut supra [ed. note: lect. 17, n. 2sq] dictum est. Et ideo signanter dicit Philosophus quod tempus, non existente anima, est utcumque ens, id est, imperfecte; sicut et si dicatur quod motum contingit esse sine anima imperfecte» (THOMAS, *In IV Phys.*, lect. 23, n. 5 [n.629]).

now's distinction of before from after. No more of time need or can exist naturally.

The problem of time and the soul arises as a *dubitatio*, a question or conundrum, after Aristotle has completed his properly scientific determination of the being and nature of time²¹. That is, the solutions to these questions are already implicit in the conclusions reached in *Physics* IV.10-13 concerning time and in the previous books of the *Physics*. Where there is distinction there is number; since there are really distinct substances in nature, there is a real numerical multiplicity in nature. But there is a distinction of motion's ordered parts naturally in the becoming of any body in motion. And so Thomas concludes:

«For just as motion is taken, so also it is necessary to take time: because before and after are in motion, and these, namely the before and after of motion, inasmuch as they are numerable, are time itself»²².

To confirm that there is no numbering by the soul where there is not already number in reality, Thomas continues:

«Moreover, for proof of this solution it must be borne in mind that, when numbered things have been posited to exist, it is necessary that number be posited to exist. Thus, the number of numbered things depends on one numbering just as numbered things themselves do. However, the being of numbered things does not depend on an intellect, unless there be some intellect which is the cause of things, as the Divine Intellect is. But the being of numbered things does not depend on the intellect of a soul. And so neither does the number of things depend on the intellect of a soul—only the process of numbering (*numeratio*) itself, which is an actuality of the soul, depends on the intellect of a soul. Therefore, just as sensible things are able to be when sensation does not exist, and intelligible things are able to exist when understanding does not exist, so numerable things and number are able to exist when numbering does not exist»²³.

Things have natures and characteristics which make them sensible, intelligible, and numerable by the soul. Things are not without sensible qualities and without

²¹ «Postquam Philosophus determinavit de tempore, hic removet quasdam dubitationes circa tempus [...] primo circa existentiam temporis, secundo circa temporis unitatem [...]» (THOMAS, *In IV Phys.*, lect. 23, n. 1 [n. 625]).

²² «Sicut enim ponitur motus, ita necesse est poni tempus: quia prius et posterior in motu sunt; et haec, scilicet prius et posterior motus, in quantum sunt numerabilia, sunt ipsum tempus» (THOMAS, *In IV Phys.*, lect. 23, n. 5 [n. 629]).

²³ «Ad evidentiam autem huius solutionis considerandum est, quod positus rebus numeratis, necesse est poni numerum. Unde sicut res numeratae dependent a numerante, ita et numerus earum. Esse autem rerum numeratarum non dependet ab intellectu, nisi sit aliquis intellectus qui sit causa rerum, sicut est intellectus divinus: non autem dependet ab intellectu animae. Unde nec numerus rerum ab intellectu animae dependet: sed solum ipsa numeratio, quae est actus animae, ab intellectu animae dependet. Sicuti ergo possunt esse sensibilia sensu non existente, et intelligibilia intellectu non existente, ita possunt esse numerabilia et numerus, non existente numerante» (*Ibid.*, n. 5 [n. 629]). Thomas continues in this text by saying that if a perceiver or knower or numberer were a contradiction in terms or in some other way impossible, then no thing would be sensible or understandable or numerable. But that is not the case Aristotle set; Aristotle only said «if there were no number-ers», not «if numbering and number-ers were impossible».

intelligible qualities if there is no soul to perceive those qualities, and similarly they are not without numerable qualities—distinction and number—if there is no soul. They exist with these characteristics, and it is because they have these characteristics that souls can be aware of those characteristics in them. The soul does not make those characteristics, it perceives them, after its own proper manner. Of course, things and their characteristics do depend on God for their being; although that point does not address the point at hand, Thomas makes it here, and alludes to it more or less explicitly elsewhere in the *Physics Commentary*²⁴.

Before turning to the question of the unicity of time, let us digress to examine briefly Thomas' *Sentences* commentary, where he at first might seem to present a different view from the one he later adopts in the *Physics* commentary. Thomas' view in the *Sentences* seems to be the Averroistic view that time exists *materialiter* in motion but *formaliter* in the intellect, in the soul's act of temporally numbering events of the world. For example, Thomas says in the *Sentences*:

«[...] and similarly concerning time, which has its foundation in motion, namely in the before and after of motion itself, but with respect to that which is formal in time, namely the process of numbering (*numeratio*), time is completed (*completur*) by the operation of the intellect's numbering»²⁵.

But let us look at the context of this quotation; we must not be too quick in saying that Thomas' position here is Averroistic and contrary to the position he will later adopt:

«[...] a three-fold diversity is found among those things which are signified by names. For, there are some which exist outside the soul according to their whole, completed being (*secundum esse totum completum sunt extra animam*); and beings of this kind are "completed beings" (*entia completa*), such as a man or a stone. Moreover, there are some which have no being outside the soul, such as a dream and the fancy of a chimera. Moreover, there are some which have their foundation in reality outside the soul, but the completion of their intelligibility (*ratio*) with respect to that which is formal is by an operation of the soul, as is clear in the case of the universal [...] and similarly concerning time, which has its foundation in motion, namely in the before and after of motion itself, but with respect to that which is formal in time, namely the process of numbering (*numeratio*), time is completed (*completur*) by the intellect's operation of numbering»²⁶.

²⁴ An important connection of physics to God's existence is the principle «[...] omne quod appetit aliquid, vel cognoscit ipsum et se ordinat in illud vel tendit in ipsum ex ordinatione et directione alicuius cognoscens [...]» (THOMAS, *In 1 Phy.*, lect. 15, n. 10 [n. 138]).

²⁵ «[...] et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus; sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per operationem intellectus numerantis» (THOMAS, *In 1 Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1 sol. [Mandonnet 1:486]).

²⁶ «[...] eorum quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt quae secundum esse totum completum sunt extra animam; et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quaedam autem sunt quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio chimerae. Quaedam autem sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id

This comparison of time with the universal is odd, if we think that it is meant to bring out the fact that the intellect supplies time's formal principle; for, the intellect supplies nothing formal in the case of the universal. If it did, what is conceived in the intellect would be formally different from what it is meant to correspond to in reality. Rather, the same formality is given a different way of being, universal being, by the intellect. What the soul does in its act of temporal numbering, Thomas says, is «complete» time; a stone and a man are his examples of «completed beings» earlier in the quotation. In the language of the *Physics Commentary*, time is an *utcumque ens*, a «successive being» having imperfect, incomplete actuality, since its parts do not co-exist but its being is always flowing. The mind by its act of numbering conceives time as an enduring «completed being» having simultaneously existing parts. The mind holds together two distinct now-s and numbers the extent between them. By the process of numbering (*numeratio*) time is given temporal extent in the mind. There is, then, nothing in this text to deny the later position of the *Physics Commentary*. Moreover, it seems that interpreting the text as Averroistic would lead to the completely anti-Thomistic consequence that nothing of motion exists outside the mind except the material body, and that the mind adds whatever is formal in motion. For motion is not a «completed being, like a man or stone». Motion, like time, is a successive being. So, if this text is saying that time's formal cause is supplied by the soul, then it must also be saying that motion's formal cause is supplied by the soul, which is impossible²⁷. Rather, Thomas, who was writing the *Sentences* only a few years after having studied with Albert, seems to accept as an unstated but obvious premise what his master had taught: «[...] the soul never numbers anything unless there is in it a principle of number taken from things themselves».

For Thomas, there is one time and not many times belonging naturally to the universe. We know *that* there is only one time because we have indubitable experiences of simultaneity. Thomas says:

«If, however, time would be consequent upon a motion of the soul, it would follow that nothing is related to time except by a mediating soul. And thus time would not be a being of nature but an *intentio* of the soul, after the manner of an *intentio* of genus and of species. Moreover, if time were consequent upon each and every motion, it would

quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali [...] et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus; sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per operationem intellectus numerantis» (*Ibid.*).

²⁷ The same interpretation is reasonable for the following text, namely that the soul completes — conceives as a temporal extent for the purposes of human measurement — what exists incompletely, as a successive being, in nature: «Cum igitur unicuique rei respondeat propria mensura, oportet quod secundum conditionem actus mensurati accipiatur essentialis differentia ipsius mensurae. Invenitur autem in actu qui motus est, successio prioris et posterioris. Et haec duo, scilicet prius et posterius, secundum quod numerantur per animam, habent rationem mensurae per modum numeri, quae est tempus [...] Ex quo patet quod illud quod est de tempore quasi materiale, fundatur in motu, scilicet prius et posterius; quod autem est formale, completur in operatione animae numerantis: propter quod dicit Philosophus» in *IV Physic.*, [text. 131], quod si non esset anima, non esset tempus» (*In 1 Sent.*, d. 19, q. 2, a. 1 sol. [Mandonnet 1: 467]).

follow that there would be as many times as motions, which is impossible, because two times are not simultaneous [...]»²⁸.

If, as Averroes said, time is *formaliter* in the soul, then it really does not exist outside the soul at all. And if, as Kilwardby said, each and every motion had its own proper time belonging to it (Kilwardby's *tempus illimitatum*), then no two events would happen in the same time —the meaning of «simultaneous»— because each event happens in its own individual time. Thus we know, Thomas argues, *that (quia)* there is only one natural time of the universe.

Thomas then immediately follows the above quoted text with the reason *why (propter quid)* natural time is one. Time is one, numerically one in the universe, because the universe is one. There is ultimately a single temporal becoming common to the whole universe. Time is the number of the fundamental becoming of the whole. For, individual motions not only have their own proper becoming but also partake of the becoming of the system they are in. In our terminology, the earth, for example, partakes of its own motion and the motion of our solar system and the motion of our galaxy and, indeed, the motion —the most fundamental becoming— of the universe as a whole. It is because the inferior motions are part of a single universe, have their start and finish as part of one flowing whole and partake of the becoming of the whole, that all motions are in the one time of the universe. Thomas says:

«[...] there is one first motion, which is the cause of every other motion. And so, any things whatsoever which have changeable being have it from this first motion, which is the motion of the *primum mobile*. Moreover, whoever perceives any motion, whether existing in sensible things or in the soul, perceives changeable being and as a result perceives the first motion which time follows upon. And so, whoever perceives any motion whatsoever perceives time, although time does not follow upon any except the one first motion, by which all other motions are caused and measured. And thus there remains only one time»²⁹.

²⁸ «Si autem tempus consequatur motum animae, sequetur quod res non comparentur ad tempus nisi mediante anima; et sic tempus erit non res naturae, sed intentio animae, ad modum intentionis generis et speciei. Si autem consequatur universaliter omnem motum, sequetur quod quot sunt motus, tot sint tempora: quod est impossibile, quia duo tempora non sunt simul, ut supra [ed. note: lect. 16, n. 2, & lect. 15, n. 5] habitum est» (THOMAS, *In IV Phys.*, lect. 17, n. 4 [n. 574]).

²⁹ «Ad huius igitur evidentiam sciendum est, quod est unus primus motus, qui est causa omnis alterius motus. Unde quaecumque sunt in esse transmutabili, habent hoc ex illo primo motu, qui est motus primi mobilis. Quicumque autem percipit quemcumque motum, sive in rebus sensibilibus existentem, sive in anima, percipit esse transmutabile, et per consequens percipit primum motum quem sequitur tempus. Unde quicumque percipit quemcumque motum, percipit tempus; licet tempus non consequatur nisi unum primum motum, a quo omnes alii causantur et mensurantur; et sic remanet tantum unum tempus» (*Ibid.*). See also lect. 23, n. 12 (n. 636), *in fine*.

Cf. Albert: «[...] tempus ut in causa et ut in subiecto est in primo mobili; et bene concedo, quod non est in motu primi mobilis, secundum quod est expansus in toto caelo, sed prout in ipso secundum naturam aliquid est, a quo incipit motus, et aliquid, per quod regyrat motus. Haec autem sunt dextrum et sinistrum, non distincta ab anima, sed in ipsa caeli existentia [...]» (ALBERT, 4.3.16 [4/1: 290.36-45]).

Thomas does acknowledge something of the Kilwardbian insight that perceivers of events can choose any number of different standards to measure time, for he notes that

«[...] that which is measured does not seem to be different from the measure [...]»³⁰.

However, there is an important difference between Kilwardby's and Thomas' positions. Let us assume there is no sphere of the fixed stars, as science now knows is the case. Then by Kilwardby's principles we must conclude that there are as many times as there are observers choosing their irreducibly different standards. On Thomas' principles, on the other hand, time would still be one, because the universe, with or without a sphere of the fixed stars, is one. The one ultimate becoming shared in by all the universe is the natural subject unifying time, even if the source and course of that underlying becoming of the whole is not directly observable or measurable by us³¹. Natural time remains one, and the awareness of time's passing and the universe's history remains common to all men; but mathematical measurement of time turns out to be much more complicated than simply comparing motions to the diurnal motion of the stars.

CONCLUSION

Averroes, Robert Kilwardby, Albert the Great, and Thomas Aquinas agree on the principles of the analysis of time, but they draw various conclusions from them in their answers to the questions of time's extra-mental existence and the unity of time (one time of the universe vs. many). On Aristotle's question in *Physics* IV.14, on whether time would exist if there existed no soul capable of numbering events of the world, Averroes holds that numbering is an act of the soul, and so it is the intellective soul which provides the formal principle «number» constituting time as a being. Time potentially and *materialiter* exists outside the mind in events of the world, but it exists actually and *formaliter* in the mind's act of numbering. There is but one time of the universe, according to Averroes, because there is one motion, the motion of the sphere of the fixed stars, which is naturally suited by its primacy both in its own being and in its familiarity to us to serve as the standard by which all other motions can be temporally measured. Robert Kilwardby follows Averroes' position on time and the soul;

³⁰ «Illud enim quod mensuratur, non videtur esse aliud quam mensura [...]» (THOMAS, *In IV Phys.*, lect. 23, n. 12 [n. 636]).

³¹ Cf. John M. Quinn, who has written extensively on the natural philosophy of time: «Plainly, the ubiquity and uniformity of time are mediated by the primary motion of the universal physical cause. Insofar as its number resident in the primary motion is secondarily exhibited in every other motion, time stretches to the farthest reaches of the cosmos [...] Here warranted knowledge stops; man cannot put his finger on which motion is the primary subject of time» (J. M. QUINN, «Time», in *New Catholic Encyclopedia* [New York: McGraw-Hill, 1967], 14:159).

however, he adds a notion absent from Averroes, that of *tempus illimitatum et indeterminatum*, which is «temporal quantity» real in the world and proper to each motion existing prior to the soul's act of determinately numbering that temporal extent (*tempus limitatum et determinatum*). Thus Kilwardby can conclude that in the sense of *tempus illimitatum* there are as many times as motions, although in the end he agrees with Averroes that there is only one time—in the sense of *tempus limitatum*—which results from the soul's act of temporally numbering events using the motion of the fixed stars as the one proper standard.

Both Albert and Thomas argue that the Averroistic position on time and the soul errs because it falsely assumes the way we perceive time is the way time really exists. Because we number time as an enduring being, and because only in the mind can time exist as an enduring being, the Averroists falsely conclude that time as number does not exist in reality. But «the soul never numbers anything», Albert points out, «unless there is in it a principle of number taken from things themselves»³². Number exists wherever distinction exists; the now distinguishes past and future. Temporal number exists *formaliter et materialiter*, as a successive being naturally in the events of the world, although we must reason to this conclusion because our perception of time is after the manner of an enduring being, a temporal extent. Thus Albert and Thomas emphasize that time's unity arises not primarily from the unity of the measure by which we perceive time but from the unity of the becoming of the entire universe: time is one because there is a fundamental becoming of the universe shared in by all of its events. Thomas recognized, however, that while there is absolutely only one time of the universe there may be a multiplicity of temporal measures we humans fashion. But whereas for Kilwardby science's subsequent rejection of a sphere of the fixed stars means that there can only be a multiplicity of times in the universe, Thomas' position still explains that there is one temporal becoming upon which all of the various human measurements of events are ultimately based.

The issue between Averroes and Kilwardby, on the one hand, and Albert and Thomas on the other is not an esoteric debate of little importance. At stake is whether physics can be a realist physics and whether metaphysics can attain knowledge of God. For, when the physicist measures time, he must be measuring something real: time measure, *chronometrics*, is dependent on there being real time, real *chronos*, which is being measured. If time is denied real, flowing, successive being in the material world and is made primarily a mental construct, then it will logically follow that motion must be denied real being in the world and must be treated primarily as a mental construct. For motion and time share the same mode of successive being. Motion has the same weak hold on actual being that time does. Motion must be a mental construct to the same extent that time is a mental construct. But if we lose the reality of motion, then we lose the reality of nature, for it is through motion that we know nature. And since it is

³² See above, n. 15.

through nature that we know God, even by revelation, then losing nature means losing all knowledge of God. Indeed, losing nature means losing all human knowledge, for we know through immediate sense awareness of natural things in their temporal motions³³. Thus Thomas had good reason for referring to the Divine Intellect when he took up the question of time and the soul:

«[...] if there are numbered things, there must be number. Hence, both numbered things and their number depend on one who numbers. Now the existence of numbered things does not depend on an intellect unless there is some intellect which is the cause of things, as is the Divine Intellect»³⁴.

Time and motion lead to natural knowledge of God. By losing true understanding of time as a successive being real in the world, we would lose understanding of motion, which is also a successive being, as real in the world. Our victory over Parmenidean skepticism in *Physics* I would in the end be given away in *Physics* IV. Losing nature we would lose God and lose ourselves. Thus it is essential that we study carefully the legacy on the nature of time bequeathed by Thomas Aquinas and Albert his teacher³⁵.

STEVEN C. SNYDER

Pontifical College Josephinum.
Columbus, Ohio, U.S.A.

³³ «[...] omnis autem nostra cognitio est per sensus a rebus sensibilibus et naturalibus accepta [...]» (THOMAS, *In II Phys.*, lect. 4, n. 6 [n.171]).

³⁴ See above, n. 23.

³⁵ Underlying this conclusion is the general principle that Aristotelian natural philosophy, rightly understood as Albert and Thomas did and modified to accommodate new facts, is essentially true and philosophically necessary today. Succinct statement of this principle can be found in James A. WEISHEIPL, O. P., «The Validity and Value of Natural Philosophy», in *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 9: *Il cosmo e la scienza* (Naples, 1979), pp. 263-266; and Benedict ASHLEY, O. P., «The River Forest School and the Philosophy of Nature Today», in R. James LONG (Ed.), *Philosophy and the God of Abraham: Essays in Memory of James A. Weisheipl, O. P.* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991), pp. 1-16. We have benefitted also from the works on natural philosophy by William Humbert Kane, O.P., William A. Wallace, O.P., Vincent Edward Smith, and Richard J. Connell.

FE Y RAZÓN EN RAMÓN LLULL

En una época teocéntrica como fue la Edad Media, si hubo algún tema que constituyó un motivo de reflexión entre los pensadores fue la relación entre la fe y la razón, desde Agustín, pasando por la filosofía árabe, Duns Escoto, quien divorcia los dos caminos. En el caso de Ramón Llull, este tema adopta una relevancia especial y el trabajo presente quiere dar cuenta de ello. Ya se han escrito muchas líneas sobre el tratamiento de este tema por el beato mallorquín¹, y una de las conclusiones más polémicas a las que se ha llegado ha sido tacharle de racionalista², aunque muchos también han sido quienes han negado tal designación para con Llull. ¿Es Llull fideísta? ¿Es racionalista? ¿Quizás es a la vez fideísta y racionalista? Por mi parte, prefiero no posicionarme hacia un lado u otro. Veamos, de momento, qué es lo que puede decirse sobre la relación entre la fe y la razón en Llull.

Cabría empezar señalando un doble punto de partida en la doctrina lluliana. El primero de ellos es su afán, quizás desmesurado, por convertir a los infieles. Este, como se sabe, fue uno de los tres propósitos que se propuso llevar a cabo durante su vida cuando tuvo la iluminación:

[...] deliberà que major ne plus placent acte no podía fer que tornar los infels e incrèduls a la veritat de la sancta fe catòlica, per allò posar la persona en perill de mort»³.

¹ Entre otros muchos cabe citar a S. M. LOZANO, «Demostrabilidad de los misterios de la fe según Raimundo Lulio»: *La Ciencia Tomista* 6 (1912); B. MENDÍA, «En torno a las razones necesarias de la apologética lluliana»: *Verdad y Vida* 31 (1950); L. EIJO GARAY, «Las "razones necesarias" del beato Ramón Llull, en el marco de su época»: *Estudios Lulianos* 9 (1965); y más recientemente a E. COLOMER, «El problema de la relación fe-raón en Ramon Llull: Proposta de solució», en *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana* (Vic: 1996); C. LLINÁS PUENTE, «El problema de la demostración de la existencia de Dios en el pensamiento de Ramon Llull»: *Revista Española de Filosofía Medieval* 5 (1998). También los hermanos Carreras y Artau han desmentido el racionalismo teológico de Llull.

² Por ejemplo, M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo* (Barcelona, 1950), vol. I.

³ R. LLULL, *Vida coetània*, en *Obres essencials* (Barcelona: Ed. Selecta, 1957), p. 35,1. De ahora en adelante esta edición la denominaré OE.

En segundo lugar, ya dentro de la doctrina luliana, el que creo que es el pilar que estructura sus discursos es la agustiniana triple facultad del alma, es decir, entendimiento, memoria y voluntad. Con las tres potencias del alma, por ejemplo, Llull justifica la finalidad del hombre en el mundo: entender, recordar y amar a Dios⁴. También con las tres facultades el beato articula su ética: se deben entender, recordar y amar las virtudes y entender, recordar y desamar los vicios. He aquí, pues, dos presupuestos que hay que considerar básicos: uno es el motivo por el cual escribe Llull, el otro es el armazón de su discurso. Precisamente se ha dicho que son las «razones necesarias» lo que articula el sistema luliano. Más bien las «razones necesarias» deben ser consideradas como las herramientas de una finalidad mayor: convertir a los infieles y entender a Dios.

Entender a Dios: uno de los sentidos por los que el hombre está en el mundo. He aquí, pues, por lo que Dios ha otorgado razón al hombre. Por lo que, en definitiva, sirven las «razones necesarias». Por otra parte, los infieles no entienden a Dios; por ello se les debe demostrar con «razones necesarias» los artículos de la fe católico-cristiana. Veamos, a modo de ejemplo, como demuestra el primer artículo de fe, que es, a saber, un sólo Dios. En *Arbre de ciència* ofrece cinco razones necesarias para demostrar cada uno de los catorce artículos. He aquí las cinco razones que demuestran el primer artículo: 1) Dios es uno por unidad porque de lo contrario las otras cosas serían mayores en Dios que la unidad, con lo que la unidad de Dios sería en minoridad, y minoridad es contraria al ser; 2) las *dignitates* son una misma cosa, de lo contrario en Dios serían accidentes; 3) la bondad de Dios es tan grande que no puede ser mayor; si así no fuere, sería grande en potencia y pequeña en acto, cosa contraria a la grandeza y a las otras *dignitates*, lo cual es imposible; 4) si hubiere muchos dioses, sus formas estarían vacías de finalidad, lo cual es imposible; en cambio, las formas de Dios único tienen reposo estando en Él todas ellas; 5) si hubiere muchos dioses, habría muchas eternidades, y como Dios es infinito por eternidad, cada dios tocaría a otro dios⁵.

Pero, ¿por qué los infieles no entienden estos artículos? Sencillamente, porque no tienen fe:

«Fill, jueus e sarrays, eretges e idilàtrics no han fe ne la volen aver; on, enfre tots no han tant de lum a creure Deu ne ses obres com has tu tot sol, si creus en los .XIIIJ. articles dels quals avem ja parlat»⁶.

⁴ En *Arbre de ciència* Llull señala dos razones en el hombre, o, en el contexto de esta obra, el fruto del árbol humanal es doble, porque uno es por razón de existencia y otro por razón de agencia. El hombre tiene, por un lado, razón de existencia, esto es, razón *por la que* el hombre existe en el mundo: existe porque es *homenificat* («hombrificado») por los árboles anteriores (en el sentido de ser inferiores en la escala del ser), es decir, por elementado, por vegetado, por sensado y por racionado. Por otro lado, el hombre tiene razón de agencia, esto es, su finalidad en la vida: entender, recordar y amar a Dios. «Este fruto —dice Llull— es más alto y más noble que el primero» (*Arbre de ciència*, en OE I, p. 635).

⁵ Véase R. LLULL, *Arbre de ciència*, «De les flors de l'arbre apostolical», en OE I, pp. 689-690.

⁶ R. LLULL, *Doctrina pueril*, en *Obres de Ramon Llull* (Palma de Mallorca: Comissió Editora Lulliana, 1906), t. I, p. 90. De ahora en adelante a esta edición la denominaré ORL.

He aquí, pues, el peso de las «razones necesarias». Si los judíos, los sarracenos, los cismáticos y los gentiles no tienen fe, no pueden creer en Dios y por lo tanto no pueden entenderlo. En efecto, para entender hay que creer, y para creer hay que entender:

«Si tu vols entendre lo ver
fe e'entendre t auran mester.
Ab fe comença a obrar
en ço que volras encercar»⁷.

Si el propósito de Llull fue, ante todo, convertir a los infieles al catolicismo, para este fin y sólo para éste, tuvo que dar preferencia a la razón por encima de la fe al ser más universal y común entre todos los hombres. De esta manera, incluso los infieles podrían comprender los misterios de la fe, camino este último que sólo poseen los fieles:

«Quoniam fides est illuminatio intellectus, idcirco in principio huius libri debet supponi per fidem quatuordecim articulos fideri esse probabiles, ut conemur ex toto nostro posse inquirere necessarias rationes cum quibus articuli possunt probari»⁸.

Como vemos, los artículos de fe pueden ser demostrados a los infieles a través de las razones. Sin embargo, Llull quiere que el infiel entienda las razones, único camino por el que puede llegar a *creer* en los artículos de la religión católica. Es decir, que para entender estos artículos es preciso que le sean probados a fuerza de la razón y que, además, entienda las mismas razones. No basta con demostrar: también hace falta que el infiel entienda lo demostrado:

«Enfre un cristià e un jueu fo molt gran disputació. Lo jueu no volia per res obeir a les paraules que lo cristià li deïa de sa fe, car no entenia les forts raons que lo cristià li deïa. Esdevenç-se vun dia que lo jueu entès una fort raó que lo cristià li deïa com li provà trinitat en altre dia entès-ne altra com li provà encarnació. E adoncs lo jueu volc obeir a les paraules del cristià; mas -eravella's per què hi volc obeir adoncs com les entès e com no les entenia per què les desobeïa»⁹.

Además, las razones necesarias le sirven a Llull para mucho más: para combatir posturas antitrinitarias. Su doctrina de los correlativos, que demuestran la acción trinitaria de Dios sobre el mundo —cimentada, dicho sea de paso, en terreno platónico-agustiniano—, es puramente racional. Con esta doctrina, en efecto, Llull explica el misterio de la trinidad. Tres de los principios relativos de la figura T, principio-medio-fin, se aplican a los correlativos, de manera que las *dignitates* se

⁷ R. LLULL, *Lògica de gatzel*, en ORL XVI, p. 28.

⁸ R. LLULL, *Liber de quatuordecim articulis sacrosanctae romanae catholicae fidei*, en *Opera* (Maguntiae, 1722), t. II.

⁹ R. LLULL, *Libre de meravelles*, en OE I, p. 445.

manifiestan en principio (*bonificans*: bonificante o bonificativo), a través de un medio (*bonificare*: bonificar), en un fin (*bonificatum*: bonificado o bonificable).

Así, pues, las «razones necesarias» sirven para entender a Dios, tanto para los fieles como para los infieles. La diferencia está en que éstos no tienen fe, por lo que se les debe convertir mediante las razones. Sirven también para combatir el antitrinitarismo judío y musulmán demostrando que Dios es trino y que el mundo refleja esta trinidad.

Las «razones necesarias» eran armas que Llull defendió para convertir a los infieles. Hasta una época determinada fue la única. Poco a poco fue aceptando otra no tan pacífica, no tan espiritual, si se prefiere: las armas. Unas y otras herramientas le sirvieron para llevar a cabo este proyecto. De ahí la importancia que para su doctrina tienen las razones, doctrina puesta al servicio de esta empresa.

No obstante, ¿cuál es el papel de la fe en su sistema? ¿Pierde la fe terreno ante las razones? ¿Es cierto que puede considerarse un racionalista o, si se quiere, un antecesor del deísmo barroco? Veremos que para Llull la fe tiene el mismo papel que la podría tener Agustín o Anselmo. En primer lugar, cabe decir que Llull parte de premisas no racionales, admitidas solamente por medio de la fe. El arte luliano se fundamenta sobre la figura A, la de los principios absolutos, distinta de la figura T, que es la de los principios relativos. Y la figura A descansa, como sostuvo Platzeck, sobre dos supuestos previos, no demostrados de modo filosófico-racional, sino que son motivo de creencia¹⁰. Tales supuestos son, a saber, que Dios y sus *dignitates*, identificadas con Él, existen; que el mundo es creado por Dios y refleja sus *dignitates*¹¹. Lo que demuestra el beato filosóficamente, combatiendo así las posturas de los infieles y el averroísmo, es que Dios es trino y que el mundo, a imagen de sus *dignitates*, es una prueba de la acción trinitaria de Dios, lo cual no es aceptado por las religiones contra las que Llull combatía. Sin embargo, estos dos supuestos no racionales sí son admitidos por el Islam y el judaísmo. Ello significa que Llull quiere partir de unos supuestos aceptados por aquéllos a quienes combate, y esto es una base para empezar a polemizar.

La fe, además, tiene mayor importancia que el entendimiento en la medida que permite creer aquello que no puede entenderse. Es pues una virtud que Dios otorga al hombre para que crea en su unidad y trinidad;

«[...] Deus ha donada fe a home per so que guany mèrit a creure les coses que no entén»¹².

¹⁰ Cfr. P. E. W. PLATZECK, «La combinatoria luliana»: *Revista de Filosofia* 12 (1953).

¹¹ Esto es algo que, al menos teológicamente hablando, forma parte de la cosmovisión del medioevo. De ahí que haya una duda: Llull, al construir su doctrina, ¿pudo aceptar estos principios y no demostrarlos por el simple hecho que eran aceptados en tanto que ya formaban parte de su cosmovisión? ¿O bien no los demostró porque creía firmemente en ellos?

¹² *Doctrina pueril*, en orl I, p. 90.

Llull era consciente que los misterios de la religión católica son difíciles de aprehender, de ser entendidos:

«Sàpies, gentil, que los articles de nostrafe són alts e tan difícils a creure e a entendre, que tu no •ls poràs entendre, si totes les forces de ton enteniment e de ta ànima no mets a entendre les raons per les quals jo entén a provar los articles damunt dits»¹³.

Por ello, la encarnación y la trinidad, para los infieles, son cosas milagrosas porque no están acostumbrados a recordarlas, a entenderlas y a amarlas:

«E per açò los infaels se meravellen dels cristians com creen en Déu trinitat ne encarnació, ne com creen los sacraments; car aitals coses són molt estranyes e miraculoses a hòmens qui no les hagen acostumades a membrar, entendre e amar»¹⁴.

Es cierto que la finalidad del hombre en el mundo es entender, recordar y amar a Dios. Sin embargo, aunque a Dios es preciso entenderle, puesto que para este fin ha sido creado el hombre, el creyente puede quedarse en el plano de la creencia porque la sola fe también permite amarlo. Es por ello que, como ya advirtieron Tomás y Joaquín Carreras y Artau en sus múltiples escritos sobre Llull¹⁵, la voluntad tiene mayor actualidad que la memoria y el entendimiento; la voluntad puede amar lo que la memoria no puede recordar ni el entendimiento entender:

«Fe sobrepuja, en est mon enteniment, car més pot hom per fe amar Deu que per enteniment membrar Deu»¹⁶.

La fe, en tercer lugar, en el plano de los no infieles, es necesaria para entender los misterios de la religión católica. Si la finalidad del hombre, el motivo de su existencia, aquello para lo cual ha sido creado, el sentido de su vida, es entender, recordar y amar a Dios, debe, ante todo creer en El. Tener fe, en suma:

«Amable fill, per lum de fe s'exalsa l'enteniment a entendre; car enaixí com lo lum va devant per demostrar les carreres, enaixí fe va devant al enteniment»¹⁷.

Vemos, pues, dos cosas. En primer lugar, que la relevancia de las tres potencias del alma lleva a considerar la fe como lo más importante. Y en segundo lugar, derivado de lo anterior, la fe está por encima del entendimiento. Ambas cosas, pues, son recíprocas. En esto Llull, cabe decirlo, es un fiel seguidor de Agustín. Más adelante hablaremos de ello.

¹³ R. LLULL, *Libre del gentil e los tres savis*, en OE I, p. 1090.

¹⁴ *Libre de meravelles*, en OE I, p. 497.

¹⁵ Cfr. T. y J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (Madrid, 1939); e ID., *Estudios filosóficos* (Barcelona, 1968).

¹⁶ *Doctrina pueril*, en ORL I, p. 90.

¹⁷ *Ibid.*, p. 89.

Veamos ahora el capítulo 154 del *Libre de contemplació*, destinado a tratar las diferencias y las analogías entre la fe y la razón. El capítulo se titula «Com hom cogita en les concordances e en les contrarietats qui son enfre fe e raó», y nos dice el *Doctor Iluminado*: 1) la fe aprehende las cosas invisibles, mientras que la razón aprehende las visibles, es decir, la fe trata de aquello que la razón no puede alcanzar; además, la fe pertenece sólo al ámbito intelectual, mientras que la razón pertenece a este ámbito y al sensual. 2) La fe no distingue entre lo verdadero y lo falso, sino que cree sin duda alguna, lo que no sucede con la razón, que puede afirmar qué es verdadero y qué es falso, con lo que puede dudar; de esto se sigue que alguien puede hacer dudar de la fe de su adversario mediante la razón. 3) La fe, como no elige entre lo verdadero y lo falso, puede estar en lo cierto aún sin saberlo; además, la fe no quiere entender las razones y quiere permanecer en las cosas elevadas, mientras que la razón debe elevarse hacia lo más alto y hacerlo descender al entendimiento:

«Con la fe está altament e la raó puja a ella, adoncs, Sènnyer; se covenen fe e raó; car la fe dona exaltació a la raó, e per la excellent altea de la fe s' avertúa es ennobleix raó con pot atènyer per conexensa en les coses que fe ateny per creensa, e con la raó no pot atènyer a les altès e a les noblès en les quals fe ateny per creença»¹⁸.

Así, pues, la razón y la verdadera fe se complementan, ya que una sube gracias a la otra. 4) La razón asciende hasta las cosas intelectuales pasando primero por las cosas sensuales; la fe, por el contrario, empieza por las cosas intelectuales; es por eso que la fe es más noble

«[...] es dit que vera fe val molt més e es pu's no bla cosa que raó, per so car pus alt ate ny que raó»¹⁹.

5) Hay quienes no tienen fe y no se atienden a razones, por lo que se parecen a las bestias; es conveniente que todo hombre conozca la fe y la razón para que use uno u otro camino cuando sea preciso: si alguien sólo usa la razón, es esclavo de ella, así como también es esclavo de la fe si prescinde por completo de la razón. 6) No se hace buen uso de la razón si sólo se permanece en las cosas sensuales, así como si se abusa de las razones para alcanzar lo que la fe alcanza sin ellas; además, si la razón no se asienta sobre la fe verdadera, es falsa, y, al contrario si la fe no está bajo la razón verdadera, es, por consiguiente, falsa. 7) La razón permite demostrar la falsedad de una fe. 8) Lo que la razón demuestra es verdadero, mas no lo es todo lo que la razón quiere que sea demostrado; para demostrar qué cosa es demostrada en verdad, es preciso

¹⁸ R. LLULL, *Libre de contemplació* 154, en ORL IV, p. 324.

¹⁹ *Ibid.*

«[...] conpar la cosa ab la vostra bonea [se refiere a la bondad de Dios]; e si s cové segons vostra bonea, es demostrat que es vera»²⁰.

La verdadera fe significa el *acabament* de Dios, y engrandece la razón que está debajo de ella, así como la razón ennoblece la fe que está por encima de ella, demostrando cuál es la verdadera y denunciando la que es falsa. 8) La razón ayuda a la fe demostrando que hay que creer en los artículos que no alcanza conocer; la fe ayuda a la razón porque cree en lo que no entiende, lo que motiva a la razón a entenderlo. 9) El hombre obtiene mayor mérito por la fe, pero hay verdades que es mejor demostrarlas mediante la razón:

«On, beneyt siats vos, Sènyer Deus; car si home es pus noble e pus vertuós per fe que per raó segons una manera, per altra raó, Sènyer, s esdevé que home es pus noble e pus vertuós per raó que per fe»²¹.

De todo este capítulo se desprenden un par de cosas importantes. Por un lado, la fe es más noble que la razón porque sólo se mueve en el plano intelectual, nunca en el sensual, mas ambos caminos tienen la misma importancia, pues se ayudan o se presuponen el uno al otro. En segundo lugar, la razón demuestra si una fe determinada es falsa, *nunca los artículos de la fe verdadera, aunque pueda demostrar que Dios es trino*; es decir, demuestra la verdadera fe, no la fe en sí misma. Así, la razón demuestra que hay que creer en la fe verdadera: las «razones verdaderas», el *Ars magna*, demuestran que la fe de los infieles no es verdadera y, en cambio, que la fe católica sí lo es; demuestran la verdad de los artículos de la fe católica para que los infieles *crean* en ellos y abandonen sus religiones falsas.

Por fin podemos establecer cuál es el paralelismo entre fe y razón en el mallorquín. Por un lado, en el *Libre de contemplació*, Llull considera la fe y la razón como dos caminos por los que el hombre alcanza la verdad:

«Doncs dues son les carreres per les quals ànima d'home se lleixa menar et guiar, l'una és per fe l'altra és per raó e per coneixença. Com segueix la fe, adoncs ama creure e per la volentat que ha de creure ço que ama; remembra ço que creu e per aquell remembrament entén, aman ço que creu: e com segueix la raó, adoncs entén e coneix e per l'enteniment remembra e ama ço que entén en coneix»²².

La fe amando recuerda, y recordando entiende; la razón entendiendo recuerda y ama lo que entiende. Ambas virtudes, también, se complementan la una a la otra, al menos para un cristiano:

²⁰ *Ibid.*, pp. 326-327. Obsérvense los balbuceos «artísticos» en este fragmento.

²¹ *Ibid.*, p. 328.

²² *Ibid.*, en OE II, p. 1712.

«On més amaràs. més poràs entendre, e on més entendràs, major amor pots aver»²³.

Además, aunque la fe es el punto de partida de la teología, esta ciencia debe complementarse con la filosofía, que permite demostrar con razones a Dios y a sus criaturas:

[...] per assò Teologia se cové a la Filosofia; quí es sciencia natural qui per necessaries rahons demostra Deu eses obres, per tal que si hom vol exalsar son enteniment a Deu per filosofia, que ho pusca fer»²⁴.

De ahí que toda la ciencia luliana, su física, incluso su medicina y su astronomía, están puestas al servicio de Dios, y son caminos que ayudan a entenderle para cumplir así el propósito teleológico del hombre. La teología, que parte de la fe, no es contraria a la razón, elemento de la filosofía. Incluso esta disciplina debe tener presente la razón para ser efectiva. Fe y razón se ayudan mutuamente. Si la fe desfallece, las razones pueden demostrar; si la razón no puede entender, la fe cree:

«Fe e rahó se covénen en la sciencia de Teologia, per so que si defall, que hom s ajut ab rahons necessaries, e si rahó defall al humanal enteniment, que hom s ajut ab fe, creent so de Deu que l enteniment no pot entendre»²⁵.

La fe, en suma, ayuda a la memoria a recordar y a la voluntad a amar lo que cree:

«Fe es majorment per raó de l'enteniment qui creu ço que no pot entendre; emperò a la sua creença ajuden memòria e voluntat»²⁶.

Debemos marcar dos planos distintos. En primer lugar, está el del cristiano, o no infiel. Para éste la fe le es necesaria para entender los misterios de la divinidad (trinidad, encarnación), lo que le permite cumplir uno de los propósitos por el cual ha sido creado: entender a Dios (aunque con la fe le es posible cumplir el tercero: amar a Dios). Le es necesaria, también, para amar a Dios si con el entendimiento no lo puede entender. En el segundo plano está el no cristiano, el infiel, el que no tiene fe (al menos fe cristiana, pues el sarraceno tiene su propia fe), el que se aleja de los tres propósitos. Este necesita las razones para entender los misterios, y, además, necesita entender estas razones para aceptarlas. No puede partir de la fe porque no la tiene. Para tenerla, es preciso mostrarle las razones. De esto se sigue que la importancia que Lull otorga al entendimiento o a la razón es solamente para los infieles. En los cristianos, la razón está en el mismo nivel que la fe,

²³ *Doctrina pueril*, en ORL I, pp. 94-95.

²⁴ *Ibid.*, p. 135.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Arbre de ciència*, en OEI, p. 639.

aunque puede ser que la fe supere al entendimiento, sin oponerse a él, porque es el camino que más cristianos pueden tomar, teniendo en cuenta que no todo el mundo es capaz de entender, por razones, los misterios. He aquí la posible contradicción de Llull: si la fe permite lo que el entendimiento no alcanza, ¿cómo pretende, pues, que los infieles la tengan con razones si no todo el mundo las entiende?

Como advirtió Armand Llinares, Llull fue cediendo cada vez más terreno a la fe, confiando cada vez menos en las razones. En su caso, por ejemplo, hay por un lado, la afirmación, cada vez menos convencida, no obstante, que la razón es capaz de comprender todo lo que habitualmente es objeto de creencia y, por consiguiente, a Dios y los dogmas de la religión. Pero también hay, casi simultáneamente, la convicción cada vez más profunda de que la fe es indispensable a la razón y que, por lo tanto, no puede ser prescindible²⁷. No es casual que en el momento en que las razones van perdiendo peso en la tarea de convertir infieles, vaya cobrando cada vez mayor importancia otro tipo de argumento, nada espiritual: el combate armado²⁸. ¿Se estaba dando cuenta Llull que sus razones no eran del todo infalibles? ¿Consideraba la fe como el camino más poderoso para comprender a Dios, claro está en el plano del cristiano, y que las razones sólo le pueden servir a éste?

Lo cierto es que para el mallorquín, tanto un camino como el otro van a la par, y en ningún momento, que yo sepa, descartó alguno de los dos. No acepto, pues, que sea tachado de racionalista. Si miramos bien, Llull no se distancia de Agustín, de Anselmo o de Ricardo de San Víctor. Para Agustín, la razón prepara la fe y la fe prepara la razón. También en el obispo de Hipona hay un equilibrio entre ambas potencias. Anselmo, siete siglos más tarde, proclamó lo de *credo ut intelligam*, creo para entender, logrando un equilibrio, por su parte, entre los dialécticos (es preciso entender racionalmente la fe) y los antidialécticos (la base de todo es la fe). En el siglo XII, Ricardo de San Víctor, cuya doctrina recoge ampliamente la tradición agustiniano-anselmiana, expone este equilibrio entre razón y fe advirtiendo que el camino ascendente que lleva a Dios (*contemplatio*) no es incompatible con la teología ni con la filosofía²⁹. Juan Fidanza o Buenaventura, que se mantiene también dentro de la tradición agustiniana, sitúa el punto de partida en la fe, debiendo la filosofía apoyarse en ésta. Llull, pues, se hace eco de la tradición de estos cuatro filósofos. No hay, pues, nada extraño aparentemente en el mallorquín.

No obstante, hay que decir algunas cosas. En primer lugar, en éste, así como en muchos otros temas, Llull no es, sirva la expresión, un hombre de su época. O, di-

²⁷ Cfr. A. LINARES, *Ramón Llull* (Barcelona: Edicions 62, 1968), p. 186.

²⁸ Llull empieza a defender explícitamente el combate armado a partir de 1291, con el libro *Quomodo Terra sancta recuperari potest*. El punto álgido de esta defensa fue el *Liber de fine*, de 1305, donde el mallorquín plantea a Jaime II de Aragón la necesidad de llevar a cabo una cruzada.

²⁹ Parece ser, como ya señaló Leopoldo Eijo Garay (*op. cit.*), que no hay ningún tipo de influencia árabe en el tratamiento que Llull hace de la fe y de la razón. No obstante, Algazel ve a la filosofía como la investigación que hace uso de la lógica y de la demostración. No hay que olvidar que Llull compuso la *Lògica de gatzel*. No obstante, también, en el siglo XII, Ibn Tufayl vio en la vida contemplativa el fin supremo del hombre. Este, cabe recordar, es uno de los ideales representados en, por ejemplo, Blanquerna.

cho de otra manera, pasó de largo ante las doctrinas de su época, usando, para sus propósitos misioneros y para convencer, las que empezaban a estar obsoletas. En este sentido, dice Eusebi Colomer:

«Llull se mueve todavía en el marco de la vieja concepción agustiniana de la "sabiduría" cristiana. Él piensa al final del siglo XIII como si no hubiera existido Santo Tomás de Aquino. De hecho, con su posición, está desdeñando tácitamente la delimitación de los campos de la razón y de la fe, llevada a cabo por aquél. Visto desde esta perspectiva histórica, el discutido problema de la heterodoxia se debería hablar simplemente de anacronismo teológico, un anacronismo querido e intelectualmente fecundo, que paradójicamente deviene la raíz de la originalidad y modernidad siempre sorprendentes en su pensamiento»³⁰.

Cabe decir, no obstante, que en Llull la escritura ganó terreno a la lectura. Sus pocas citas lo demuestran. Además, cuando rebate alguna postura no lo hace apuntando directamente a un autor, sino a toda una corriente. Sin embargo, no fue así en el caso de Averroes, luchando contra su doctrina encarnizadamente durante un período concreto de su vida. Este es un detalle también importante: a pesar de la posible influencia que tuvo de aquéllos contra quienes combatía, sus prejuicios hicieron que también pasara de largo ante las ideas del mundo árabe, que junto con las de Aristóteles, se iban asimilando a medida que transcurría el siglo XIII.

Que Llull está, sirva la expresión, atrasado por lo que respecta a la relación entre razón y fe nos lo demuestra, como cita Eusebi Colomer, Tomás de Aquino (1225-1274), quien empieza a proclamar la autonomía de la razón, aunque advierte que la fe le es superior. La fe, ante los infieles, debe ser defendida y no demostrada; además, no puede ser demostrada porque trasciende el entendimiento. Esta postura fue considerándose canónica. Es posible que Llull fuese consciente que era un riesgo, de cara a los inquisidores, pretender demostrar los artículos de la fe, aunque sólo sea en el plano de los infieles. En Tomás hay dos planos bien distintos, por un lado la razón, que puede demostrar, por ejemplo, la existencia de Dios, pero no los misterios de la trinidad o de la encarnación, a los que se accede únicamente por medio de la fe, el otro plano. Al contrario que Llull, pues, Tomás niega que la razón pueda entender los artículos de fe.

En otro contexto, concretamente en el de Oxford, Robert Grosseteste (1175-1253) y Roger Bacon (1210-1292) proclaman la filosofía de la experiencia (que tanto rechazó Llull) y el método deductivo de las matemáticas. Maestro y discípulo dieron nuevos enfoques a la relación entre fe y razón, separando ambas potencias puesto que proporcionan verdades distintas, sin que una llegue a eliminar a la otra³¹.

³⁰ E. COLOMER, *art. cit.*, 20.

³¹ Sin embargo, Roger Bacon, también, como Llull, reivindicó la razón para convencer a los que creían en otras religiones. Además, también como Llull, defendió las armas para acabar con las creencias de los musulmanes. El propósito de Bacon, no demasiado diferente del de Llull, fue reorganizar la sociedad funda-

Pero la separación radical entre la fe y la razón la llevó a cabo un contemporáneo de Llull, cuyos quehaceres filosóficos ni siquiera debió conocer: Duns Escoto (1266-1308). Este sí fue capaz de sintetizar el agustinismo con el aristotelismo dando así un nuevo enfoque a las ideas que en Llull empiezan a estar algo obsoletas. Escoto supo codificar los elementos de su cosmovisión en una filosofía que empieza a anunciar el pluralismo y no el absoluto divino. Fue, además, quien distinguió y separó las dos disciplinas, filosofía y teología. Una pertenece al ámbito de la razón; la otra al de la fe o voluntad. Una proporciona ciencia; otra conocimiento de Dios. Ciencia y Dios ya son conocimientos distintos.

Sin embargo, a pesar de que Llull está anclado en los dogmas de la más pura escolástica del siglo XII, teniendo una doctrina que no es capaz de recoger los elementos de su cosmovisión (lo que no significa que gracias a esa cosmovisión Llull pensó como pensó), no deja de ser curioso que esta doctrina sea muy particular tanto en su época como hoy en día, y todo debido a un factor irrisorio: su afán desmesurado de querer convertir a los infieles a la fe católica, o de querer *convencer*, lo cual explica esta exageración racional. Un afán desmesurado, sólo comprensible dentro de su doctrina: para el mallorquín, la finalidad última del hombre, el sentido de su vida, valga la expresión, es entender, recordar y amar a Dios. Esto nos lleva al pilar de esta doctrina, esto es, a las tres potencias del alma. Y esta particularidad de la doctrina luliana, esas máquinas suyas de razonar, de convencer, de encontrar la verdad, de universalizar todos los saberes en un saber general, son el suelo de una filosofía posterior, que, bajo otras condiciones epistémicas, será lo que llamaremos *mathesis*. Es demasiado arriesgado decir que Llull es el padre de la *mathesis*, o, como sostiene alguien, el padre de la informática. Arriesgado porque se corre el riesgo de caer en irremediables e inaceptables anacronismos. Lo que sí resulta más convincente, tal vez, es mencionar el hecho de que tanto Descartes como Leibniz leyeron a Llull, cuando antes lo habían hecho Nicolás de Cusa y Giordano Bruno. En el caso de Leibniz, dice Platzeck:

«¿Quién podrá negar que el Arte de Raimundo Llull, queriendo ser general para todas las ciencias, sirvió a Leibniz de gran estímulo para buscar el sistema más perfecto del mundo, en el cual todas las ciencias se reuniesen y se redujesen a una sola ciencia general?»³².

Tampoco sería nada descabellado decir que todos estos filósofos (Tomás con su autonomía de la razón y sus «barrocas» demostraciones de Dios, Grosseteste y Bacon con sus métodos deductivos, Duns Escoto con su fundamento último que es el pluralismo, y Llull con sus máquinas de pensar), preparan el terreno para la filosofía del barroco, la filosofía del sujeto, de la *mathesis*, del mecanicismo, del empirismo. Es cierto que los modelos de pensamiento surgen en unas condiciones determinadas. Pero también es cierto que estos modelos no surgen de una vez, en

mentándola en bases cristianas. No debe descartarse, pues, una influencia en el mallorquín.

³² P. E. W. PLATZECK, «Leibniz y Raimundo Llull»: *Estudios Lulianos* 16 (1972).

un momento determinado, sino que se van insinuando mucho antes, hasta que por fin se establecen cuando las condiciones les son favorables. No hay que olvidar, a modo de ejemplo, que Aristarco de Samos (*ca.* 280 a. C.), según Copérnico, propuso un modelo heliocéntrico del universo en una época en la que el modelo comúnmente aceptado era el geocentrismo. Tuvieron que pasar muchos años para que aparecieran las condiciones favorables para el surgimiento del heliocentrismo. Aunque sus teorizaciones distarán mucho de las que propuso Copérnico, ¿quién puede negar que Aristarco fue el antecesor del heliocentrismo?

MARC EGEA I GER

Barcelona.

IDEALISMO Y PERSONALISMO EN HUSSERL

1. SENTIDO DEL PROBLEMA

El problema de la relación entre fenomenología y realismo no es tan sencillo como pudiera parecer a una mirada superficial. Para todo pensador formado en el realismo clásico, la fenomenología de Husserl parece representar inevitablemente el juego de una promesa incumplida¹. Son conocidos los primeros textos programáticos en los que nuestro autor plantea la necesidad de *ir a las cosas mismas*, de descubrir su objetividad y su sentido inteligible en medio del fluir de la realidad fáctica². Es conocida también su insistencia en la correlatividad entre acto intencional y objeto intencional. Muchas páginas de *Ideas II* o de *Experiencia y juicio* podrían hacer hasta palpable la promesa de una apertura a lo real³.

Y sin embargo, para quien mira las cosas con detenimiento, no puede hablarse en rigor de un giro o de un viraje hacia el idealismo trascendental. De una u otra manera la perspectiva idealista está presente en todos sus pasos, desde las *Investigaciones lógicas* hasta *Ideas I*, y de aquí hasta la *Krisis*⁴. No se trata por lo tanto de un pensamiento que «inicie» realísticamente y «concluya» en el idealismo. La verdad es más compleja y sutil. A medida que avanza en su obra, Husserl toma mayor conciencia de su idealismo trascendental, pero también remarca con insistencia que tal idealismo, el que él propone, es una novedad en la historia del pensamiento. No

¹ Cfr. por ejemplo J. SEIFERT, *Essere e persona* (Milano: Vita e Pensiero, 1989), pp. 115-135. Seifert se hace eco de las críticas de A. Reinach y de D. von Hildebrand a la *epoché* husserliana.

² Cfr. D. WILLARD, «Knowledge», en *The Cambridge Companion to Husserl* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 149; J. SEIFERT, *op. cit.*, pp. 136-154. Todavía en *Ideen I*, Husserl utiliza la expresión «Vernünftig oder wissenschaftlich über sachen urteilen, das heisst aber, sich nach den *Sachen selbst richten* [...]» (*Husserliana III*, § 19, p. 42).

³ Cfr. *Ideen II*, § 50: «Die person als Mittelpunkt einer Umwelt» (*Husserliana IV*, pp. 185-190). Véase también § 52; *Expérience et jugement*, § 10: «Le retour à l'évidence de l'expérience comme retour au monde de la vie» (Paris: PUF, 1970), pp. 47-54. Cfr. *ibid.*, pp. 177-203.

⁴ Cfr. J. N. Mohanty sostiene que los grandes temas del desarrollo del pensamiento husserliano tuvieron lugar entre 1905 y 1911. Véase J. N. MOHANTY, «The Development of Husserl's Thought», en *The Cambridge Companion to Husserl*, 1995, pp. 62-63. En las *Investigaciones lógicas* hay un «realismo» de los universales, y está ausente la temática de la *epoché*. Sin embargo los universales tienen una objetividad ideal que contiene el germen de dicha temática.

le cuadran por lo tanto ni el modelo kantiano, ni el hegeliano, y menos aún los neoidealismos que estaban vigentes en las tres primeras décadas del siglo XX⁵.

Resolver el enigma de su idealismo sería tener la clave para interpretar correctamente su relación con un pensamiento realista. Uno de los modos más expeditivos de resolver esta tensión sería distinguir, como lo han hecho muchos, entre la *doctrina* y el *método* fenomenológicos, explicando que a pesar del pretendido giro idealista de la especulación husserliana, ya en cierto modo presente en la manera de concebir la intencionalidad y la *epoché*, el método fenomenológico de la intuición de esencias, de búsqueda de una anto-manifestación del sentido inteligible de las cosas, sería en definitiva *aplicable* a una filosofía cumplidamente realista. Esto es, a una filosofía afirmadora de una realidad objetiva no reductible a la mente que la descubre o la contempla, y en último término reconocedora de un *ser* como actualidad trascendente respecto de la inmanencia de la conciencia y respecto de la reflexión trascendental aplicada a la totalidad de lo mundano en cuanto horizonte de vida. Esta vía, de una u otra manera, ha sido señalada por algunos discípulos de Husserl, particularmente por A. Reinach, E. Stein y D. von Hildebrand, y —salvada la distancia— ha sido apuntada por el propio Max Scheler en su personal aplicación del método fenomenológico a la teoría de los valores⁶.

Sin embargo, método y doctrina no pueden separarse tan fácilmente. De algún modo tenía razón E. Fink al afirmar que sin reducción no hay fenomenología⁷. Es muy posible, en cambio, que lo que Husserl ha entendido como *idealismo* sea algo radicalmente distinto de los modelos anteriores de idealismo postkantiano, y que haya en su «doctrina» una latente exigencia de resolución realista, presente aún en los puntos más sutiles de su pensamiento.

No quisiéramos ser mal comprendidos. Sería excesivo e injustificado pretender hacer decir a un autor —y a un autor tan complejo como Husserl— algo que no ha dicho. Respetaremos la intención y el sentido explícito de su pensamiento. Creemos sin embargo, que a semejanza de lo que sucede con diversos autores de la historia del pensamiento —por ejemplo, su admirado Descartes— la teoría fenomenológica es susceptible de diversas, y aun divergentes resoluciones. Así como hay varias resoluciones posibles del sentido del *cogito* cartesiano, así también puede haberlas de la reducción trascendental husserliana, aunque esta se halle —en el estado en que la dejó Husserl— en los tramos finales del sistema⁸.

⁵ Testimonia Dorion Cairns: «Cela poussa à dire que la grande différence (con el idealismo y neoidealismo) était qu'en phénoménologie on vient à ces questions en sens inverse, sans y être contraint par une incitation historique. Il dit n'avoir jamais lu Hegel. Il avait coutume de faire (on du moins a fait une fois) un cours sur Kant et ses successeurs, mais il n'a jamais dépassé Kant» (D. CAIRNS, *Conversations avec Husserl et Fink*, XII (22-8-1931) [Grenoble: Millon, 1997], p. 106).

⁶ Para la descripción del distanciamiento del grupo de Göttingen respecto de Husserl, cfr. J. SEIFERT, *op. cit.*, pp. 79-114.

⁷ Cfr. J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie* (Paris: J. Vrin, 1990), p. 217, donde se cita E. FINK, *Studien zur Phänomenologie* (Haag: E. J. Brill, 1966), p. 105.

⁸ El motivo de la continua reelaboración de la doctrina de la reducción trascendental reside en la necesidad de ponerse en ejercicio actual a lo largo de todos los temas centrales de la fenomenología. Véase D. CAIRNS, *Conversations avec Husserl et Fink*, LXIV (15-7-1932), pp. 186-7.

El camino que seguiremos es una cierta «revisitación» de algunos textos husserlianos, lo que implica el propósito de no agotar el tema, sino de suscitar ulteriores reflexiones. Recorreremos algunas de las tesis centrales del pensamiento de Husserl para detectar la doble presencia —dotada de continuidad y coherencia— de una «exigencia» realista y de un tipo nuevo de idealismo. Luego abordaremos en especial los temas de las reducciones, del *Lebenswelt* y del sujeto trascendental, como puntos focales susceptibles de una interpretación que proponga, si vale decir, una «radicalización» de su propio idealismo, o al menos una explicitación de algunas de sus instancias. De manera que, si nuestro análisis es correcto, sugiera nuevas vías para entablar un diálogo fecundo con nuestro autor.

2. ESENCIAS Y DEVENIR TEMPORAL

El período anterior al ensayo *La filosofía como ciencia estricta* se caracteriza, entre otras cosas por una clara afirmación de los universales y de las esencias. En las *Investigaciones lógicas* hay una fuerte polémica contra el nominalismo y el psicologismo. Más tarde en el mencionado escrito (1911) Husserl destaca la intuición de las esencias, oponiéndose firmemente al relativismo historicista de Dilthey⁹. Utilizando ya el concepto de *epoché*, afirma Husserl que, dejando de lado la facticidad del devenir temporal, la fenomenología reconoce la donación de *unidades-de-sentido* objetivas¹⁰. La voluntad de acceder a una realidad objetiva no significa mera docilidad a la experiencia empírica, sino atracción hacia una verdad que se mantiene en medio del fluir del tiempo, y que revela una claridad y profundidad estable e interior.

Dos años más tarde, en *Ideas I* (1913), el pensamiento de Husserl se configura en su perfil más original. Las esencias no son afirmadas simplemente en su objetividad, sino descritas en su modo de darse a la intencionalidad. La intencionalidad es la línea conductora que apunta a la automanifestación de las cosas, a la intuición de las esencias. Su movimiento se dirige a satisfacer una clarividencia, una plenitud de sentido en el reposo activo intencional en las cosas mismas¹¹.

En el párrafo 22 de *Ideas I*, después de haber rechazado enérgicamente la acusación de «realista platonizante» que algunos críticos habían dejado caer sobre sus *Investigaciones lógicas*, Husserl aclara:

«La ceguera respecto de las ideas, es un modo de ceguera del alma; en ella uno llega a ser, por los prejuicios, incapaz de llevar al campo del juicio, lo que uno tiene en su campo de

⁹ Cfr. *La filosofía como ciencia estricta* (Buenos Aires: Nova, 1962), p. 56-57.

¹⁰ Cfr. *ibid.*; *Ideen II* (*Husserliana* IV, p. 173).

¹¹ «Wir finden dergleichen konkrete Erlebnisdaten als Komponenten in umfassenderen konkreten Erlebnissen, die als ganze intentionale sind, und zwar so, dass über jeden sensuellen Momenten ein gleichsam "be-seelende", *sinngabende* (bzw. Sinngebung wesentlich implizierende) Schicht liegt, eine schicht, durch die aus dem *Sensuellen*, *das in sich nichts von Intentionalität hat*, eben das konkrete intentionale Erlebnis zustande kommt» (*Husserliana* III, p. 208).

intuición. En verdad, ellos (nuestros críticos) ven, y por decirlo así continuamente, "Ideas", "Esencias", ellos operan con ellas en el pensar, también derivan juicios de Esencias. Sólo que las explican desde sus "puntos de vista" de teoría del conocimiento. Los datos evidentes son pasivos, ellos dejan que las teorías digan algo sobre ellos, pero permanecen lo que son. Es un asunto de teorías, dirigirse a los datos, y es asunto de la teoría del conocimiento distinguir tales modos fundamentales y describirlos según su propia esencia»¹².

Rechaza Husserl por tanto el conceptualismo que reduce las esencias a un producto de la elaboración de los datos sensoriales. Ellas son objetos originarios de una intuición:

«La percepción y la intuición de las esencias es un acto que tiene muchas formas. En especial la intuición de esencias es un acto originariamente dador, y como tal es análogo a la percepción sensible, no a la imaginación»¹³.

Y añade, en el párrafo 24 lo que él denomina «el principio de los principios»:

«[...] que cada intuición originariamente dadora es una fuente justificada (*Rechtquelle*) del conocimiento, que por así decirlo, todo lo que se nos ofrece originariamente en la intuición, por así decirlo en su realidad corpórea (*leibhaften Wirklichkeit*), simplemente debe ser tomado como lo que se da, pero también sólo en los límites en los que se da. Ninguna teoría pensable puede desviarnos de este principio»¹⁴.

Es decir, ni conceptualismo ni platonismo: las esencias se dan como algo originariamente intuido. Pero para que no se entienda mal esta objetividad, hay que relacionarla con los actos intencionales que la constituyen. La intencionalidad se exhibe en el tiempo y toca, por así decirlo, los aspectos hyléticos de la realidad, los datos empírico-fácticos, y al penetrarlos capta las unidades de sentido que son originariamente las esencias¹⁵. A pesar de su movimiento *hacia lo otro* en cuanto otro, la intencionalidad no se detiene en la facticidad en cuanto tal. Por el contrario, en la intuición originaria de las esencias, lo fáctico queda superado, como una modalidad de la experiencia que no afecta ni compromete lo originario de la automanifestación del sentido de las cosas. No por eso el mundo de los hechos deja de existir¹⁶.

Ese punto de vista «natural» no es simplemente destruido o sustituido por un pensamiento crítico, sino más bien llevado a su fuente. El primer equívoco que hay que despejar, cuando se evoca el famoso lema *Zu den Sachen selbst*, es que en ningún momento Husserl muestra especial énfasis en lo que llamaríamos real-fáctico.

¹² *Ideen I* (*Husserliana* III, p. 49).

¹³ *Ideen I* (*Husserliana* III, p. 52).

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Cfr. *Ideen I* (*Husserliana* III, p. 16).

¹⁶ «Die Welt ist als Wirklichkeit immer da [...] immer daseiende Welt ist» (*Ideen I* [*Husserliana* III, p. 63]). «Auf diese Welt, die Welt, in der ich mich finde und die zugleich meine Umwelt ist, beziehen sich denn die komplexe meiner mannigfach wechselnden Spontaneitäten des Bewusstseins» (*Husserliana* III, p. 60).

La conciencia de lo que está «allí fuera» es parte integrante de la experiencia, y es el presupuesto de las ciencias empíricas, pero no es algo en cuanto tal portador de sentido. En la intuición originaria de esencias, lo fáctico queda fuera de consideración, puesto entre paréntesis, como una modalidad de la experiencia que no afecta ni compromete la automanifestación del sentido de las cosas.

«Como el lector ya sabe que el interés que domina estas meditaciones se endereza a una nueva eidética, esperará inmediatamente que caiga ante la desconexión (*Ausschaltung*) el mundo como un hecho, pero no el mundo como “*Eidos*”, ni tampoco ninguna otra esfera esencial. El desconectar el mundo no significa, por ejemplo, desconectar la serie de los números, ni la aritmética referente a ella»¹⁷.

Lo que interesa es por tanto el mundo como *Eidos*, mundo constituido por un orden de esencias objetivo. Este *eidós* es el que permanece ante la intuición de la intencionalidad pura. Y es otro en cuanto *otro* con respecto a la conciencia intencional. Su automanifestación de sentido viene al encuentro del sujeto, no es *puesta* por éste, en el sentido fichteano del término.

El meditar de Husserl, por lo tanto, no se mueve en ningún momento en la búsqueda de la exterioridad fáctica en cuanto tal. Pero el sentido *activo-receptivo* de su intencionalidad, la automanifestación del sentido de las esencias, su epifanía, impiden que el mundo sea considerado por Husserl como una «creación» del sujeto¹⁸. La intencionalidad noética no crea nunca su objeto, sino que lo descubre, lo encuentra: conjuga su sentido interior con el sentido de las cosas.

Más aún, el poner entre paréntesis lo fáctico implica descartar el carácter subjetivo del mismo, su relación intrínseca con las impresiones y los datos sensoriales. Todo lo cual desvía el conocimiento de la verdad manifiesta, y lo aprisiona en la relatividad de lo transitorio. La mente, por decirlo así, obra una depuración en el sondeo de lo real, para encontrarse con lo que es significatividad viva.

3. INTENCIONALIDAD Y RECEPTIVIDAD

La intencionalidad dice en primera instancia actividad vital. Es un dirigirse a lo otro en cuanto otro. Pero en el mismo acto de desplegarse activamente hacia lo otro, se vuelve receptividad:

¹⁷ *Ideen I* (*Husserliana* III, p. 77). «Die zum wesen der natürlichen Einstellung gehörige General Thesis setzen wir ausser Action, alles und jedes, was sie in onthischer Hinsicht umspannt, setzen wir in einem Schläge in klammern; also diese ganze natürliche Welt, die beständig “für uns da”, “vorhanden” ist, und die immerfort dableiben wird als bewusstseinsmässige “Wirklichkeit”, wenn es uns auch beliebt, sie einzuklammern» (*Husserliana* III, p. 67).

¹⁸ «So umspannt die Phänomenologie wirklich die ganze natürliche Welt und alle die idealen Welten, die sie ausschaltet: sie umspannt sie als “Weltsinn” durch die Wesensgesetzlichkeiten, welche Gegenstandsinne und Noema überhaupt mit dem geschlossenen System der Noesen verknüpfen» (*Ideen I* [*Husserliana* III, p. 356-357]).

«En la inmediata serie de consideraciones, vamos a traer a cuenta estructuras de la esfera "superior" de la conciencia, en las cuales, dentro de la unidad de una vivencia concreta, están erigidas unas sobre otras varias nóesis y, por tanto, los correlatos noemáticos son igualmente correlatos fundados. Pues no hay ningún componente noético sin un componente noemático que le corresponde específicamente, así dice la ley esencial que se verifica por todas partes»¹⁹.

Husserl no ha hecho o elaborado una mera repetición de la concepción de Brentano en torno a la intencionalidad. La ha perfeccionado y, sobre todo, ha afirmado la intrínseca variabilidad de los actos intencionales según el orden de los *noémata* que se le ofrecen en su patencia. La correlación entre *nóesis* y *noéma* hace que el acto intencional se module de acuerdo al tipo de esencia al que se dirige. La intencionalidad se experimenta así en cuanto activa y receptiva al mismo tiempo²⁰. Quiere decir esto que su actividad es un ir-al-encuentro, un abrirse a un determinado sentido de lo real.

A propósito del juicio, Husserl observa:

«Pero no hay que pasar por alto la reducción fenomenológica, que requiere de nosotros, si queremos obtener el puro nóema de nuestra vivencia del juicio, el "colocar entre paréntesis" el pronunciar el juicio. Si así lo hacemos, se alzan frente a frente en su pureza fenomenológica la plena esencia concreta de la vivencia del juicio, o como vamos a expresarlo ahora, la nóesis del juicio apresada concretamente como esencia y el nóema del juicio correspondiente, necesariamente unido con ella, esto es, el juicio acontecido en cuanto eidos, y también en su pureza fenomenológica»²¹.

Este sentido receptivo-activo de la intuición de los *eide* es fuertemente subrayado en *Analysen zur passiven Synthesis*. Y lo interesante es que ese doble carácter no es considerado incompatible con la *inmanencia* de la conciencia:

«Así pues cada autodonación tiene aquí su trascendente, y cada "sí mismo" es trascendente en un sentido originario y bueno, lo cual da por otra parte una curiosa paradoja. Lo primero trascendente acorde con su fuente originaria, es la corriente de la conciencia y su tiempo inmanente, o sea, es lo trascendente mismo, que viene a la constitución originaria en la inmanencia de la actualidad fluyente originaria, y por eso viene a la libre donación de sí y verificación de sí en esta actualidad a través de recuerdos»²².

El hecho de que las vivencias de la conciencia puedan ser vistas como inmanentes a su devenir no elimina su carácter de algo *donado*, venido al encuentro. El ser-constituido de las esencias no equivale a un ser-puesto. La intencionalidad no tiene

¹⁹ *Ideen I* (*Husserliana* III, p. 232). Cfr. *Analysen zur passiven Synthesis* (*Husserliana* XI, pp. 200-210).

²⁰ Cfr. *Analysen zur passiven Synthesis* (*Husserliana* XI, pp. 78-87).

²¹ *Ideen I* (*Husserliana* III, p. 234).

²² *Analysen zur passiven Synthesis* (*Husserliana* XI, p. 204). «In der Immanenz der Urgegenwart treten die Wiedererinnerungserlebnisse auf, aber was sie wieder vergegenwärtigen, das vergangene, ist dem Erlebnis und dem gesamten Bestand des ursprünglich gegenwärtig konstituierten transzendent» (*Husserliana* XI, p. 204).

afinidad alguna con la posición del no-yo por parte del yo, tal como la proponía el idealismo de Fichte²³. *Constituir* una esencia, un *eidós* no equivale a construirlo, sino a un develamiento de su relación intrínseca con la vida inmanente del yo²⁴. No es la resultante de un movimiento por el que el yo se autolimita y se autoniega. El objeto es hecho patente en la claridad de la conciencia del yo; no es una proyección creativa de esa misma autoconciencia hacia lo otro. En la discusión de este tema ha habido por lo tanto un equívoco: el poder leer en la propia inmanencia el fluir de las diversas unidades de sentido y su permanencia en la retención y en la protensión temporales, es el nexo que permite reconducir la experiencia de mundo a la interioridad del yo. Pero no significa que el yo sea «creador», y que ese mundo no tenga otra realidad que la del *percipi*²⁵.

La intencionalidad es una actividad por la que el yo se interioriza en la riqueza y en el sentido de los *noémata*; es por lo tanto un *abrirse* un ser disponible frente a lo que se dona en el objeto. La plenitud de una intuición *eidética* no sería posible en la contemplación del objeto, si éste fuera tan sólo una creación autolimitativa, una *Thathandlung* del yo.

El hecho de que Husserl haya colocado la reducción trascendental en sus *Meditaciones cartesianas* al fin de su itinerario²⁶, después de su apertura al mundo, puede favorecer la interpretación de que para él toda la realidad intencionada *no sea otra cosa* que la vida interior del yo. Pero el sentido es diverso:

«En última instancia es únicamente el descubrimiento de los horizontes de la experiencia el que aclara la realidad efectiva del mundo y su *trascendencia*, y luego lo muestra como inseparable de la subjetividad trascendental que constituye el sentido y la realidad del ser. La remisión a infinitudes concordantes de una posible experiencia ulterior, a partir de cada experiencia mundana —donde un objeto realmente existente sólo puede tener sentido en cuanto unidad mentada y mentable en el nexo de la conciencia, unidad que habría de ser dada como ella misma en una perfecta evidencia experiencial— significa obviamente que un objeto real del mundo y con más razón el mundo mismo, es una idea infinita, referida a infinitudes de experiencias que han de ser unificadas de modo concor-

²³ B. Smith & D. W. Smith, en su «Introduction» al libro *The Cambridge Companion to Husserl*, acercan en demasía el pensamiento de Husserl al de Fichte (cfr. *op. cit.*, p. 12). Dorion Cairns asegura que Husserl leyó a Fichte «durante la guerra» (los *Discursos*) y que le causaron «gran sorpresa» (cfr. *Conversations avec Husserl et Fink*, p. 107). Pero para ese entonces ya habían sido publicadas las *Ideen I* (1913).

²⁴ Cfr. *Ideen II* (*Husserliana IV*, pp. 172-173).

²⁵ «Ein Selbst, ein Gegenstand ist, sagten wir schon früher, nur mit Beziehung auf das active Ich da, für es "vorhanden" als ein bleibend verfügbares, ein immer wieder identifizierbares. Und nur darum sprechen wir schon in der passiven Sphäre von einem konstituierten Selbst, weil schon da die Bedingungen für die freie Verfügbarkeit vorgezeichnet sind» (*Analysen zur passiven Synthesis* [*Husserliana XI*, p. 203]). Cfr. *Ideen I* (*Husserliana III*, p. 140).

²⁶ Se trata del argumento que Husserl aborda en la cuarta de las *Meditaciones cartesianas*: «Pero esto vale tanto como decir que este idealismo es el descubrimiento sistemático de la intencionalidad constituyente misma. La prueba de este idealismo es, por tanto, la fenomenología misma. Tan sólo quien comprende mal el sentido más profundo del método intencional o el de la reducción trascendental, o inclusive el de ambos, puede pretender separar fenomenología e idealismo trascendental» (*Meditaciones cartesianas* [Madrid: Paulinas, 1979], p. 144).

dante, una idea que es el correlato de la idea de una evidencia perfecta de la experiencia, o sea, de una síntesis completa de las experiencias posibles»²⁷.

Este texto aclara suficientemente que el motivo profundo de la reducción es alcanzar el mayor grado de evidencia en la interioridad trascendental, y no propiamente negar la trascendencia del mundo.

El acto de acceder a «lo otro» mediante la intencionalidad puede ser clarificado en un acto supremo de autoconciencia, pero no quita a la objetividad de la síntesis noemática su «en sí», su sentido propio. La trascendencia del mundo puede ser comprendida en la inmanencia de la vida del yo trascendental, pero no por eso despojada de su sentido propio. Lo noemático, sujeto a la *epoché* y a la reducción trascendental no es propiamente anterior al sujeto; su sentido se aclara en la interioridad del sujeto, pero no pierde su carácter de «en sí».

El idealismo de Husserl es por tanto *sui generis*. Hay una anterioridad del sentido de las cosas ubicada en la vida inmanente del ego; pero no hay la negación de una posible trascendencia, de un en sí de las cosas. Conocer es para el sujeto realmente asomarse a un sentido objetivo diferente del polo subjetivo; es por lo tanto asomarse a una realidad distinta de la propia. Conocerse a sí mismo significa ver esa misma realidad como formando parte de la vida interior del sujeto; llevarla a su plena clarividencia sin eliminar su objetividad²⁸. La plenitud de la autoconciencia en la reducción trascendental no tiene el sentido de fagocitar toda la realidad conocida y vivida en la interioridad de un único sujeto, sino sólo —y nada menos— que remarcar la diferencia, podría decirse axiológica, entre la manifestación de los *eide* al yo, y la apodicticidad plena de la automanifestación del yo a sí mismo:

«La fenomenología, realizada con esta concreción sistemática, es *eo ipso* idealismo trascendental, si bien en un sentido fundamental y esencialmente nuevo; no en el sentido de un idealismo psicológico, ni en el de un idealismo que pretenda derivar, a partir de datos sensibles desprovistos de sentido, un mundo pleno de sentido. Tampoco se trata de un idealismo kantiano, que cree poder mantener abierta, al menos como concepto límite, la posibilidad de un mundo de cosas en sí. La fenomenología, por el contrario, es un idealismo que no consiste más que en la autoexplicitación de mi ego como sujeto de todo posible conocimiento, llevada a cabo de modo consecuente en la forma de una ciencia egológica sistemática, y esto con respecto al sentido de todo lo que es, que debe poder tener justamente un sentido para mí, el ego. Este idealismo no está formado por un juego de argumentación que deba ganar el premio de la victoria en la lucha dialéctica contra los *realismos*. Es la *explicitación* del sentido, llevada a cabo en un efectivo trabajo, de todo tipo de ser que yo, el ego, sea capaz de concebir, especialmente del sentido de la trascendencia

²⁷ *Meditaciones cartesianas*, § 28., p. 113.

²⁸ «Andererseits gibt es doch ein radikales Mittel, um alle Geltungen in eins ausser Kraft zu setzen, die strömende Leben als konstituierendes in sich birgt, und dieses Mittel geben uns gerade die zuletzt durchgeführten Nachweisung über das beständige Horizontbewusstsein, das jede aktuelle Lebensgegenwart begleitet und in die der aufmerkende und erfassende Blick jederzeit sich hineinversenken kann, an die Hand» (*Erste Philosophie [Husserliana VIII, p. 153]*). Véase también el final del par. 40, p. 92.

(que ya me ha sido dada efectivamente por la experiencia) de la naturaleza, de la cultura, del mundo en general».²⁹

La intencionalidad, por tanto, no puede en rigor recogerse sobre sí misma anulando la proyección trascendente hacia lo otro respecto del yo. La reducción trascendental no es la intencionalidad replegada sobre sí misma, sino una línea de actividad diferente³⁰. La intencionalidad permanece siempre como un acto distinto con respecto a la autorreflexión trascendental. Esta última vuelve sobre todos los contenidos noéticos y noemáticos, evidenciando su constitución por parte del *ego*, es decir, su venir a la plena apodicticidad de su sentido, en la apodicticidad superior de la autoconciencia. Hay una suspensión de la «fe» (*Glaube*) natural en la realidad del mundo externo, no con la finalidad de negar su existencia, sino con la de reafirmar el mayor grado de verdad de la vida interior del yo.

Hay dos temas que confirman esta lectura: uno es el de la intersubjetividad ; el otro es el de la síntesis pasiva. En las *Meditaciones cartesianas* Husserl coloca el primer tema después del tratamiento de la reducción trascendental. Eso ha motivado la objeción de algunos críticos que han visto una imposibilidad de pasar, tras la profesión de idealismo trascendental a una verdadera afirmación del tú. Sin embargo dicha ubicación tiene un motivo profundo: y es el de que la intersubjetividad es una nueva apertura del yo, después de la toma de conciencia de su unidad interior. Refiriéndose a las explicitaciones del encuentro con el *otro*, afirma:

«Sólo gracias a ellas comprendemos *el sentido pleno y propio del "idealismo" fenomenológico-trascendental* [...] La explicitación fenomenológica, por tanto, no es la realidad nada semejante a una *construcción metafísica*; tampoco es una teoría elaborada abierta o veladamente en base a supuestos o con la ayuda de ideas tomadas de la tradición de la metafísica histórica. Ella está en una posición diametralmente opuesta a todo ello, debido a que su proceder se encuadra dentro del marco de una intuición pura o, más bien, de la explicitación pura del sentido por la autodonación plenificante. En particular, con respecto al mundo objetivo de las realidades (como también a los múltiples mundos ideales objetivos, que son los campos de las ciencias puras *a priori*), la explicitación fenomenológica no hace otra cosa —y esto no puede ser advertido tantas veces como sería menester— que *explicitar el sentido que este mundo tiene para todos nosotros, antes de todo filosofar*, y que manifiestamente sólo lo tiene nuestra experiencia; *un sentido que puede ser descubierto, pero jamás alterado por la filosofía* y que únicamente por una necesidad esencial, y no a causa de nuestra debilidad, está rodeado en toda experiencia actual de horizontes que requieren una clarificación fundamental»³¹.

²⁹ *Meditaciones cartesianas*, par. 41, pp. 143-144.

³⁰ «Esta evidencia implica también el hecho de que el trabajo infinito de la autoexplicitación de mí mismo, del *ego* que medita, según la constitución y lo constituido —trabajo cuya infinitud se reveló en líneas muy generales en nuestro bosquejo— se integre como cadena de meditaciones particulares en el marco universal de una meditación unitaria, que ha de proseguirse siempre de una manera unitaria» (*Meditaciones cartesianas*, par. 41, p. 146).

³¹ *Meditaciones cartesianas*, par. 62, pp. 225-226.

Dentro de ese marco, la intersubjetividad es filtrada por la reducción trascendental, sin que sea cuestionada su realidad fundamental³².

La intersubjetividad es, en cierto modo, la culminación de la vida intencional. Y aunque su origen y su sentido pleno deba ser explicitado en la plena autodonación del yo, la salida al otro permanece como algo irreductible al acto reflexivo en cuanto tal. A través de la *Einfühlung* el yo se abre a la vida del otro, y ese puente permanece inalterado tras la reducción trascendental, aunque clarificado y transmutado en la patencia de su sentido³³.

El abrirse a lo otro en cuanto otro alcanza su máxima realización en el encuentro con otra subjetividad, cuya intencionalidad «viene hacia mí». Ese abrirse hace imposible que el *Ego* trascendental sea interpretado como un Yo universal e infinito, como un espíritu absoluto que disuelva la entidad de cada yo personal. La apelación a un universo *intermonádico*³⁴ hace comprender que la función de la reducción trascendental no es la fusión de toda la realidad en un yo genérico e infinito, sino la clarificación de la vida interior del yo en su relación con los demás y con el mundo.

El otro tema, demasiado descuidado por los intérpretes no especializados de Husserl, es el de la síntesis pasiva. La descripción íntima de la conciencia inmanente revela que los datos sensoriales se estructuran en formas y que estas se constituyen en unidades de sentido en el fluir del tiempo, acompañadas de una «pasividad» intencional. Es como decir que en la experiencia natural las cosas se nos dan, y que la finalidad del análisis fenomenológico es la de clarificar y relacionar esas unidades de sentido con la conciencia intencional del yo.

Es como si los datos inmediatos de la conciencia se agruparan y se constituyeran en unidades al margen de la actividad intencional intelectual, y que el tiempo se comprimiera y distendiera en ellas, suscitando simultáneamente la apertura intencional de la conciencia. El sujeto, en tanto actividad viviente, tiene un aspecto receptivo y pasivo en la constitución de las unidades temáticas de la conciencia³⁵.

³² Dorion Cairns resume la respuesta de Husserl a este tema en los siguientes términos: «Le passé est un "objet" intentionnel nécessaire de la conscience présente. Pareillement, c'est un fait transcendantal apodictique que ma subjectivité constitue pour elle-même un monde intersubjectif. L'autre soi est par conséquent un "objet" intentionnel nécessaire de la structure absolument évidente de ma conscience» (*Conversations avec Husserl et Fink*, p. 175). «Pongamos de relieve algunos de nuestros resultados metafísicos, añadiéndoles algunas consecuencias ulteriores. Mi *ego*, dado por mí mismo apodicticamente —lo único que yo puedo poner con absoluta apodicticidad como existente— sólo puede ser *a priori* un *ego* que experimenta al mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes y es miembro de una comunidad de mónadas dada, orientada a partir de él. La consecuente justificación del mundo objetivo de la experiencia implica la consecuente justificación por sí mismas de las otras mónadas como existentes» (*Meditaciones cartesianas*, par. 60, p. 211).

³³ «Ganz analog sage ich mit gutem Rechte: mein transzendentes *Ich* ist mir allein ursprünglich gegeben, nämlich aus ursprünglicher Selbsterfahrung, *fremde* Subjektivität ist mir im bereich meines eigenen selbsterfahrenden Lebens, nämlich in selbsterfahrenden Einfühlungen, mittelbar, nicht ursprünglich gegeben, und zwar *erfahren*» (*Erste Philosophie* II [*Husserliana* VIII, p. 175-6]).

³⁴ «Con otras palabras: el camino que lleva necesariamente a un conocimiento absolutamente fundamentado en el más alto sentido o, lo que es lo mismo, a un conocimiento filosófico, es el camino del conocimiento universal de sí mismo, primero monádico y luego intermonádico» (*Meditaciones cartesianas*, par. 64, p. 233).

³⁵ Cfr. la lección 49 de *Erste Philosophie* II (*Husserliana* VIII, pp. 146-152).

En la reducción trascendental, que no es otra cosa que la culminación del camino fenomenológico, no se destruye la síntesis pasiva, sino que se la constituye, es decir, se la ve intuitivamente como parte de la vida inmanente del yo, del hombre interior³⁶.

De manera que Husserl tiene plena razón cuando afirma que es ilusorio querer separar la fenomenología de la resolución en idealismo trascendental. No se puede aceptar la invitación de Husserl de ir a las cosas mismas solo como un proemio formulado en las *Investigaciones lógicas*, para luego aplicar una filosofía realista de las esencias como algo «exterior» al sujeto³⁷. La finalidad de la fenomenología no es explicar la construcción del mundo natural, sino esclarecer su constitución, es decir, el modo como el mundo, en todos sus perfiles y manifestaciones, se relaciona con la vida del yo.

La objetividad de las esencias y la trascendencia del mundo no son negadas, sino transmutadas en su significado, en cuanto son vistas en estricta correlación con la vida interior del ser personal. No hay mundo sin persona. Y no hay desocultamiento y esclarecimiento del horizonte de mundo sin el retorno radical del sujeto sobre sí mismo³⁸.

4. INTENCIONALIDAD Y HORIZONTE

Uno de los temas que más poderosamente llaman la atención en *Experiencia y juicio* es el del mundo como horizonte. El sujeto, en su experiencia ante-predicativa, está colocado en un punto desde el cual ve el mundo como una unidad indefinidamente determinable, unión de lo conocido y lo in-conocido:

«Así, la estructura de lo conocido y de lo desconocido es una estructura fundamental de la conciencia del mundo; correlativamente una estructura del mundo como horizonte de todas las realidades singulares susceptibles de devenir objetos de experiencia; esta estructura de lo conocido y lo desconocido se caracteriza por su relatividad permanente y por la distinción, igualmente relativa y permanente, entre generalidad indeterminada y particularidad determinada. El mundo que está presente a la conciencia como horizonte tiene en la validez continua de su ser el carácter subjetivo general de la fiabilidad, puesto que es un horizonte de entes conocido en general, pero por eso mismo es todavía no-conocido en lo que revela de particularidades individuales»³⁹.

El horizonte «forma parte de la estructura de la experiencia»⁴⁰. Todo objeto o todo ente presente a la conciencia está ubicado en un horizonte externo y en un horizonte interno. El mundo como conjunto, «como mundo que es es la pre-do-

³⁶ Cfr. los par. 38 y 39 de las *Meditaciones artesianas*, pp. 133-138.

³⁷ En ese sentido Husserl utiliza a menudo la expresión «trascendencia inmanente»: cfr. el par. 47 de *Meditaciones cartesianas*, pp. 168-169.

³⁸ Cfr. *Expérience et jugement*, ed. cit., p. 43.

³⁹ *Expérience et jugement*, par. 8, pp. 42-43.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 35.

nación universal pasiva anterior a toda actividad del juicio»⁴¹. Significa ello que el objeto puede ser ubicado en un contexto, en un horizonte previo de sentido. Un ente es inteligido en referencia a otros entes que lo rodean, espacial, temporal o idealmente, y estos otros entes a su vez están conectados y relacionados con otros en un horizonte potencialmente infinito. El hecho de que este horizonte de mundo sea en parte conocido y en parte no-conocido implica una potencialidad que sólo puede explicarse si cohabitan en la misma experiencia actividad y pasividad. Cualquier cosa que conozcamos, sintamos o queramos, se ubica ante nuestra intencionalidad por mediación de nuestro cuerpo-viviente. Por lo tanto nuestra intencionalidad está como permeada de receptividad. Y ante nuestra mirada se abre un horizonte que va ampliando continuamente su circunscripción. Ninguna verdad de ninguna esencia podría ser tal si no estuviera inscripta en un horizonte externo, formada por el contexto espacio-temporal y la referencia a los contenidos presentes en otros entes potencialmente conoscibles.

Además de este horizonte externo, existe un *horizonte interno*:

«Toda realidad nueva que se introduce en la experiencia está en el horizonte del mundo, y tiene como tal su propio horizonte interno. Ella se hace conocer poco a poco en la percepción que la toma como tema, en cuanto ella se configura continuamente como ente en su ipseidad, en la medida en que se extiende la experiencia (tan lejos como ella pueda ir), desarrollándose en sus notas, sus momentos quidditativos singulares»⁴².

El horizonte interno es continuamente perfectible. Aun cuando el *eidos* haya sido inteligido en una intuición originaria, siempre pueden descubrirse en su estructura fundamental elementos nuevos: Son todas aquellas notas y puntos de referencia que pueden explicitarse en la contemplación de una esencia o de un ente. Aun cuando el sentido sea finalmente intuible en una *Wesenserschauung*, la intencionalidad tiene un poder analítico en la capacidad de profundizar y de destacar continuamente elementos que antes se hallaban sólo implícitos⁴³.

Esta doble apertura de la intencionalidad al horizonte externo y al horizonte interno, permiten interpretar la línea intencional de la conciencia como un constante progreso en la comprensión de las esencias y del mundo circundante. Si sólo hubiera un progreso en uno de los dos horizontes, podría tal vez pensarse que la intencionalidad fuera una actividad creadora respecto del objeto. Si sólo hubiera un horizonte externo, en el que cada cosa se inscribe, podría pensarse en que el yo, con una actividad infinita, va ampliando continuamente el contexto en el que la cosa se inscribe. Si sólo hubiera un horizonte interno, el progreso en el conocimiento analítico del contenido de una esencia podría verse como una sucesiva construcción o *posición* de diversas facetas de lo real por obra del sujeto. Pero puesto que

⁴¹ *Ibid.*, par. 7, p. 35.

⁴² *Ibid.*, par. 8, p. 40.

⁴³ Husserl relaciona el tema del horizonte interno con el sentido de la *inducción*, interpretándola como una anticipación de las diversas notas constitutivas de lo real. Cfr. *Expérience et jugement*, p. 37.

no puede haber una movilidad o ampliación del horizonte externo sin que haya simultáneamente un abrirse el paso a la ampliación de un horizonte interno, la única salida posible es ver el conocimiento, y en general la intencionalidad, como *un progresivo donarse de la realidad*⁴⁴. El idealismo husserliano no descuenta nunca este hecho, sino que lo *reconduce* a las fuentes del yo, afirmando en su interior la coexistencia de una actividad y de una receptividad y esclareciéndolas en un acto supremo de autoconocimiento apodíctico⁴⁵.

El conocimiento, y correlativamente también la intencionalidad valorativa y la intencionalidad de praxis⁴⁶, no consisten en un perpetuo y continuo pase de un objeto a otro, sino en una simultánea apertura y determinación de los dos horizontes, de manera que su constante ampliación contribuye a la vez al conocimiento más profundo de un ente o de una unidad temática, y a una correlación más compleja con el contexto que lo rodea⁴⁷.

El hecho de que se describe de ese modo la situación del sujeto en un horizonte de mundo invita a ver el carácter inacabado de todo conocimiento humano y por lo tanto su carácter de continua automanifestación del sentido de las cosas. Un realista estaría tentado de decir que éstas siempre dejan algo de sí fuera de los alcances *actuales* del sujeto cognoscente. Pero a Husserl no le interesa tanto esta afirmación, cuanto el decir que toda la actividad intencional, incluso en sus aspectos receptivos y pasivos, es reconducible a la unidad transparente del yo en su autodación trascendental⁴⁸. Su idealismo, por tanto, es más afirmación de la diferencia-relación entre conocimiento de mundo y conocimiento de sí, que afirmación de que el yo sea una conciencia «creadora» de mundo.

5. SÍNTESIS PASIVA

Las lecciones que Husserl dedicó al tema de *Analisen zur passiven Synthesis* se ubican entre 1918 y 1926, es decir, son poco anteriores a *Formale und transzenden-*

⁴⁴ «Cela veut dire que tout chose donnée dans l'expérience n'a pas seulement un horizon interne, mais aussi un horizon externe, ouvert et infinie, d'objets co-donnés» (*Expérience et jugement*, p. 38).

⁴⁵ «Cuando yo, en la reducción trascendental, reflexiono sobre mí, el *ego* trascendental, entonces yo soy dado para mí perceptivamente, como este *ego*, y por cierto en una percepción captante. Yo me percato también de que yo, aunque sin captarme, ya antes estaba ahí siempre para mí, *ya dado*, originalmente intuible (percibido, en el más amplio sentido). Pero yo soy dado, en todos los casos, con un horizonte abierto e infinito de propiedades interiores aún no descubiertas» (*Meditaciones cartesianas*, par. 46, p. 165).

⁴⁶ «In der Verfolgung solcher vernunfttheoretischen Ziele gelangt man notwendig zu den Problemen der vernunfttheoretischen Aufklärung der formalen Logik und der ihr parallelen Disziplinen, die ich formale Axiologie und Praktik genannt habe» (*Ideen I* [*Husserliana* III, p. 359]).

⁴⁷ «Ainsi y a-t-il continuellement un horizon de validité, un monde posé dans la validité de l'être, une anticipation qui déborde, dans le mouvement continu du remplissement qui spécifie et confirme, ce qui est à chaque fois saisi dans la singularité et dans une détermination relative, et valide comme tel» (*Expérience et jugement*, par. 8, p. 39).

⁴⁸ «Dicho más exactamente, ella (la fenomenología) es en primer lugar una explicitación de sí mismo en sentido estricto, que muestra de una manera sistemática cómo el *ego* se constituye a sí mismo respecto de su propia esencia como siendo en sí y para sí» (*Meditaciones cartesianas*, par. 41, p. 143).

tale Logik (1929). En ellas hace explícito el sentido receptivo de la conciencia. Explica los diversos planos de la asociación y afirma el carácter «an sich» de la corriente de la conciencia. Sus páginas son particularmente llamativas para quien esté acostumbrado a la habitual alternativa entre un Husserl realista y un Husserl idealista. La idea que está en la base de estas lecciones es la antropología diseñada en *Ideen* II, y en particular el concepto de *Leib* (cuerpo-propio). El yo, en su salida hacia el mundo circundante y en su situación de horizonte, está mediado por el *Leib*. Esto da a su salida intencional un carácter originario de receptividad⁴⁹.

Los análisis de Husserl sin embargo no parten de un conjunto sistemático de ideas, sino que se dejan conducir por lo que las cosas mismas muestran a la conciencia. Aparecen por tanto temas que difícilmente podrían ser reducidos a una interpretación racionalista-idealista. Distingue, por ejemplo, diversos niveles de asociación:

«El primer nivel, que nosotros habíamos expresado bajo el título de asociación originaria (*Urassoziation*), era aquel despertar afectivo sistemático o sistematizador, que hace posible la estructura objetiva de la actualidad viviente, todos los modos de síntesis originaria de unificación de lo múltiple. El segundo nivel, que recién fue referido, era el despertar que irradia hacia atrás, que de nuevo dilucida las representaciones vacías oscurecidas, y trae a validez afectiva los contenidos de sentido implícitos en ellas [...] El tercer nivel es el del paso de esas representaciones vacías despertadas a intuiciones reproductivas, y eso se dice ahora recuerdos, rememoraciones»⁵⁰.

Lo interesante no es tanto la afirmación de que hay un nivel afectivo en la corriente de la conciencia, sino que además los diversos niveles de asociación se van estructurando sin que intervenga una intencionalidad activa⁵¹. El devenir temporal del sujeto subsume, integrándolos en diversos núcleos de unidad, la serie de impresiones, los datos hiléticos, las resonancias emocionales, los contenidos inconscientes, que rodean la percepción⁵².

La síntesis *a priori* de que hablaba el idealismo de Kant, y su derivación en el pensamiento de Fichte, era eminentemente activa. Sólo en Schelling hay la afirmación de una simultánea receptividad (*affiziertsein*) del sujeto trascendental⁵³. Pero el fondo que justifica tal afirmación es la unidad de una voluntad que es común al sujeto y a la naturaleza.

En Husserl hay un fluir de los datos sensoriales hacia la unidad de las formas y hacia la unidad del sujeto, de tal manera que se establece, conjuntamente con la

⁴⁹ «Mit dem Lokalisiertsein der ersteren imbetreffenden beweglichen Leibesglieder ist gegeben, dass bei aller Wahrnehmung und Wahrnehmungs-ausweisung (Erfahrung) der Leib als freibewegtes Sinnesorgane mit dabei ist, und dass somit aus diesem ursprünglichen Grunde alles Dinglich-Reale der Umwelt des Ich seine Beziehung hat zum Leibe» (*Ideen* II [*Husserliana* IV, p. 56]).

⁵⁰ *Analysen zur passiven Synthesis* (*Husserliana* XI, pp. 180-181).

⁵¹ Cfr. *Husserliana* XI, p. 184.

⁵² «Sehen wir uns jetzt die Sachlage nach dem wesentlichsten an. Nehmen wir eine Fernweckung an, zurückleitend in einem Schlage von der gegenwart in eine tief liegende Sedimentschicht der Nullsphäre, also in eine versunkene, ferne Vergangenheit» (*Analysen zur passiven Synthesis* [*Husserliana* XI, p. 181]).

⁵³ Cfr. F. W. J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, en *Werke* (Leipzig, 1907), pp. 86-91.

actividad intencional, una recepción de diversos aspectos del mundo circundante en la conciencia o en el yo. Hay por tanto un *en sí* del fluir de la conciencia. La realidad se abre en su sentido en la medida en que el yo va a su encuentro descubriendo un *de suyo* de las cosas. Hay, por decirlo así, una trascendencia en la inmanencia⁵⁴:

«En la inmanencia de la actualidad originaria se presentan las vivencias del recuerdo, pero lo que ellas actualizan nuevamente, el pasado, es para la vivencia y para el estado total de lo constituido originariamente como actual, trascendente»⁵⁵.

Esta trascendencia en la inmanencia de la conciencia hace que la realidad sea percibida con una fe fundamental en su ser en sí, un ser que no es simple proyección del yo, sino algo que se abre a la actividad noética en la medida en que permanece en su objetividad:

«El pensamiento conductor es: nada puede llegar a ser consciente en una corriente de conciencia, es decir para ser yo, sin que lo haya traído a plenitud la correspondiente génesis intencional de esta conciencia según leyes esenciales así como según leyes simplemente ineliminables y a partir de la duración hilética de su material, cuya aparición es la conciencia-de-objeto correspondiente, y cuya repercusión es el correspondiente sistema retencional, en el cual residen las precondiciones para el en-sí de un tipo de objetividad intencional así constituido, y para su unificación. La conciencia es un llegar a ser inacabable»⁵⁶.

La síntesis pasiva no se da en forma instantánea, sino en una progresiva asimilación a través del tiempo. El tema de la temporalidad cumple en estas páginas un papel tan central que parece por momentos preanunciar los planteos de *Ser y tiempo* de Heidegger:

«A través de la corriente de las vivencias, corre también una corriente de vivencias de experiencia espacial, y por eso; que todas son referidas a un único cuerpo-propio (*Leib*) en el transcurrir de la serie de percepciones de las cosas experimentadas, con el cual todo lo demás, que entra en la corriente de la vivencia, es constituido como dirigido bajo el título de vivencias psíquicas, que en cuanto unidas al cuerpo-propio son tenidas como psicofísicas»⁵⁷.

Diríase que en estas expresiones se refleja la intención de Husserl de ubicar y justificar los datos de la moderna psicología, entonces naciente, sobre las asociaciones, la corriente de la conciencia, el fluir del tiempo y hasta los estratos inconscientes de la personalidad humana⁵⁸.

⁵⁴ Este aspecto es reafirmado en el par. 41 de las *Meditaciones cartesianas*, pp. 140-147.

⁵⁵ *Analysen zur passiven Synthesis* (*Husserliana* XI, § 45, p. 204).

⁵⁶ *Ibid.*, § 48, p. 218.

⁵⁷ *Ibid.*, § 47, p. 213; cfr. § 15, pp. 58-64.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, § 38, p. 181-2.

La corriente temporal, en la que se deslizan las vivencias, apunta no sólo a un presente y a un pasado, sino también a un futuro⁵⁹. Todas las vivencias recibidas son constituidas como para tener una impleción futura. Unida a este sentido del devenir temporal en la conciencia, se halla la insistencia con la cual Husserl toca el tema de la «fe» (*Glaube*) que sería la experiencia del asentimiento a la exterioridad y trascendencia del mundo, asentimiento que puede eventualmente ser suspendido mediante la *epoché*. Esta es una suerte de transmutación de la actitud natural; no es una negación del mundo exterior, sino una suspensión en la *posibilidad*⁶⁰. Es por eso que para poder ser hecha se necesita de un punto de referencia y de apoyo, que está dado por una evidencia más apodíctica: la del yo trascendental.

Alguien podría objetar que la copresencia de actividad y receptividad esta ya afirmada por un idealista como Schelling en la época de su *Sistema del idealismo trascendental*⁶¹. De hecho se da allí el reconocimiento de una pasividad primordial del sujeto que surgiría con la autoafección y que coincidiría con la «actividad» del objeto. Sin embargo allí hay implícita la afirmación de una filosofía del todo, en el que espíritu y naturaleza coinciden y se coimplican, filosofía que está ausente en nuestro autor.

En Husserl lo decisivo no es tanto reconocer en el ámbito de la «corriente de las vivencias» una pasividad o receptividad por parte de la conciencia, sino el hecho de que la experiencia se le ofrece al sujeto en una forma *constitutivamente abierta*, es decir, en cuanto las imágenes y las esencias se dan *sin dar todavía todo de sí*. Las cosas son conocidas e intuitas en el fluir temporal, son incluso llevadas a una auto-manifestación; pero su *darse* está siempre unido a un retener su propia entidad. El devenir de la conciencia es así un abrirse de significados que configuran un mundo, y que no terminan de revelar «plenamente» su esencia⁶². El acontecer de la fe en tal mundo puede ser suspendido en vista de una automanifestación más apodíctica del *Ego* trascendental.

La síntesis pasiva dice que las cosas —en cuanto imágenes, *eide* o esencias— se nos dan en un fluir temporal, y este ritmo de retención y protensión temporales coloca a cada ente en un horizonte de sucesiva comprensión. Hay por lo tanto un trascender en el seno de la misma inmanencia. Lo que se echa de menos en toda esta visión es, como veremos, la aprehensión del *ser* de las cosas.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, §§ 46-47, pp. 211-217.

⁶⁰ «[...] entonces también podemos esperar que haya una ciencia apriórica que se mantenga dentro del reino de la posibilidad pura, la cual, en lugar de juzgar sobre efectivas realidades del ser trascendental, lo hace más bien sobre posibilidades *a priori*, prescribiendo así, al mismo tiempo, reglas *a priori* a esas realidades efectivas» (*Meditaciones cartesianas*, § 12, pp. 70-71).

⁶¹ Cfr. F. W. J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, ed. cit., p. 86.

⁶² «De aquí se sigue ya que la evidencia singular todavía no crea para nosotros ningún ser permanente. Todo ser es, en el más amplio sentido, “en sí” y tiene frente a sí el casual «para mí» de los actos singulares; del mismo modo, toda verdad, en ese sentido amplísimo, es “verdad en sí”. Este sentido amplísimo del “en sí” remite por tanto a la evidencia, pero no a una evidencia entendida como hecho vivencial, sino a ciertas potencialidades fundadas en el yo trascendental y en su vida; remite, en primer lugar, a la potencialidad de la infinitud de las menciones en general, que se refieren sintéticamente a algo como uno y lo mismo; pero, luego, también a la potencialidad de la verificación de éstas, o sea, a las evidencias potenciales, que son como hechos vivenciales repetibles hasta el infinito» (*Meditaciones cartesianas*, § 27, p. 111).

6. CENTRALIDAD DEL TEMA DEL *LEIB*

Este tema aparece en casi todas las obras fenomenológicas de Husserl, pero se destaca en especial en *Ideen II*. Las búsquedas en torno a la «constitución» abren, en efecto, un camino hacia todo aquello que en el hombre permite tener una evidencia de la experiencia del mundo circundante. En ese curso aparece una suerte de antropología tripartita (*Leib-Seele-Geist*) y la doble dimensión del cuerpo como *Körper* y como *Leib*⁶³. No es el caso de reiterar aquí temas tan conocidos.

Es importante en cambio recordar la centralidad del cuerpo-propio o cuerpo-viviente (*Leib*) como base de un sentimiento corpóreo fundamental y como puerta de acceso al mundo circundante, en su espacialidad y en su temporalidad, y en su carácter de receptor de los datos hiléticos sobre los que se forman las imágenes y se configuran las esencias. Su ubicación antropológica es plenamente coherente con la temporalidad de la conciencia y con la receptividad con respecto al sentido de las cosas. La síntesis pasiva no podría darse sin el receptáculo del cuerpo viviente. Este se siente a sí mismo como activo y receptivo al mismo tiempo, puesto que está de algún modo incorporado a la vida del yo, y permite que el yo esté encarnado y situado en el mundo. Para un idealista absoluto, el cuerpo es proyección de la conciencia, la imagen primordial en cuya representación se insertan las otras imágenes y representaciones. Para Husserl el *Leib* es la presencia del yo en el mundo⁶⁴; es «carne», realidad. Está permeado de espacio y de tiempo; es más bien lo que hace que la conciencia intencional sea temporal y espacial. Es también la puerta de acceso a la intersubjetividad. Es a través del *Leib* como se opera la *Einfühlung*, y el acceso al Tú.

La distinción entre *Leib* y *Körper* encaja perfectamente en esta interpretación. Como han hecho notar M. Merleau-Ponty y J. Patocka, el cuerpo-propio es el mirador desde el cual se abre la intencionalidad del yo al mundo de las cosas y de las personas. La intencionalidad está como embebida de corporeidad, y eso le da la cercanía de la temporalidad y la coexistencia, en su seno, de actividad y receptividad⁶⁵.

El cuerpo-propio está unido a la conciencia de mundo y a la conciencia del yo en su desplegarse intencional, pero no lo está ya en la reducción trascendental⁶⁶. Esta separación no indica sólo que el *Leib* es como el estrato del yo por el que éste

⁶³ Cfr. *Ideen I* (*Husserliana* III, p. 89). «Und auch die Auszeichnung hängt offenbar hiermit zusammen, dass der Leib zum Träger der Orientierungspunkte null wird, des hier und jetzt, von dem aus das reine Ich den Raum und die ganze Sinnenwelt anschaut. So hat also jedes Ding, das erscheint, eo ipso Orientierungsbeziehung zum Leib, und nicht nur das wirklich erscheinende, sondern jedes Ding, das soll erscheinen können» (*Ideen II* [*Husserliana* IV, p. 56]). Cfr. *Meditaciones cartesianas*, § 52, p. 181).

⁶⁴ «Abgesehen von seiner Auszeichnung als Orientierungszentrum erhält der Leib vermöge der konstitutiven rolle der Empfindungen Bedeutung für den Aufbau der räumlichen Welt» (*Ideen II* [*Husserliana* IV, p. 57]).

⁶⁵ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1993), pp. 156-164. Particularmente importantes al respecto son las *Lecciones sobre la corporeidad* de J. PATOCKA, *Papiers phénoménologiques* (Grenoble: Millon, 1995), pp. 53-129.

⁶⁶ Cfr. *Ideen I* (*Husserliana* III, p. 133).

se relaciona con el mundo, sino que es además un elemento que marca la *diferencia entre intencionalidad y reducción*. En la reducción trascendental la vida corpórea es también suspendida como la experiencia de mundo en general, y el yo puro se percibe en su centro como pura autotransparencia, como un punto en que la temporalidad es contraída y subsumida en una presencia viva⁶⁷. El hecho de que sea posible una reducción trascendental que suspenda el sentido del *Leib*, indica que en el yo hay un nivel de vida pura en la que toda la experiencia del mundo actual y posible queda suspendida ante la apodicticidad de una subjetividad pura. El *Leib* no es negado, sino subsumido en una instancia superior que lo comprende.

Algunos intérpretes han denunciado esta separación entre dos niveles de subjetividad⁶⁸. En efecto el cuerpo-propio deja en el yo una instancia de sentimiento fundamental, de capacidad radical de ser-afectado. El yo, aun en su máxima autorreflexión trascendental, en su más profunda interioridad, no puede despojarse del sentimiento del sentirse vivo, de autopertenecerse, sentimiento que está ligado con la corporeidad y que es, en último término, marca de finitud.

La última de las reducciones trascendentales de que habla Husserl en su *Erste Philosophie* parece prescindir tanto de la intersubjetividad como de la corporeidad, al suspender el juicio sobre el mundo en cuanto totalidad, y al centrarse en la automanifestación del yo⁶⁹. Pero esta automanifestación no es anulación de la intencionalidad, sino un retorno a la interioridad pura. Señala un centro de interioridad más íntimo que el de la conciencia corpórea y de la intersubjetividad. Y constituye al mismo tiempo la conciencia de la corporeidad, con todo lo que ella comporta⁷⁰.

Esta distinción, esencial para que la fenomenología pura alcance su ápice, no debe presentarse como una prescindencia o una negación⁷¹. La presencia del *Leib* sigue de algún modo *tocando* la intimidad del *Ego* trascendental aún en su acto más profundo, por proporcionarle el sentido de autopertenencia y a la vez el sentido del límite. He allí un punto clave: la subjetividad trascendental, al alcanzar el máximo de apodicticidad y de automanifestación, no se eleva por ello a un grado de *infinitud*⁷². No puede darse autoconciencia pura sin autoafección. Esa autoafección

⁶⁷ Cfr. el § 11 de las *Meditaciones cartesianas*, pp. 65-68.

⁶⁸ «El pensamiento absoluto no es más claro para mí que mi espíritu finito, porque es por medio de él que yo lo pienso. Estamos en el mundo, somos-del-mundo, eso es: unas cosas se dibujan, un individuo inmenso se afirma, cada existencia se comprende y comprende a las demás. No queda sino reconocer estos fenómenos que fundan todas nuestras certezas. La creencia en un espíritu absoluto o en un mundo en sí, separado de nosotros, no pasa de ser una racionalización de esta fe primordial» (M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, p. 417). Véanse las observaciones sobre la reducción trascendental de J. PATOCKA, *Qu'est-ce que la phénoménologie?* (Grenoble: Millon, 1988), p. 254-255.

⁶⁹ Cfr. *Erste Philosophie* II (*Husserliana* VIII, pp. 173- 181). Sin embargo, tanto allí como en las *Meditaciones cartesianas* hay un ulterior paso desde la «Egología trascendental» a la «Reducción intersubjetiva».

⁷⁰ Cfr. *Erste Philosophie* II (*Husserliana* VIII, p. 180).

⁷¹ La reducción trascendental no debe interpretarse como una «aniquilación» del mundo (en el sentido indicado por Fink, de acuerdo al testimonio de D. Cairns (*op. cit.*, p. 139), sino como una transmutación de su valor de verdad: «Bloss phänomenales Sein des transzendenten, absolutes Sein des Immanenten» (*Ideen I* [*Husserliana* III, p. 100]).

⁷² Es la tesis sostenida por B. Besnier, en el «Préface» a las *Conversations avec Husserl et Fink*, pp. 47-51. Aunque Husserl habla a menudo de «absolutidad» y «apodicticidad» del *Ego* trascendental, nunca le atribuye

es, si se quiere, superada por la apodicticidad del yo, pero le acompaña como condición de su posibilidad. El *Ego* puro no podría tomar distancia de sus actos intencionales y de su referencia activo-receptiva con respecto al mundo, si no experimentara dentro de sí la individuación, la marca de la distinción entre su interioridad y la apertura al mundo.

La relación produce el carácter *apofántico* de la autorrevelación del yo; la corporeidad, aunque es superada por su incapacidad intrínseca de autoaprehenderse intelectivamente, es sin embargo lo que permite pensar la reducción como una suspensión del juicio con respecto a la existencia del mundo, al producir un cierto hiato, una cierta toma de distancia, a fin de que aflore la plena autotransparencia del yo, que es un acto que al llegar a la suprema autoconciencia, pone de manifiesto indirectamente su limitación⁷³.

Pensar el *ego* trascendental como algo totalmente carente de una cierta referencia a la corporeidad (*Leib*) implicaría querer establecer una interioridad sin referencia implícita a una posible exterioridad, una interioridad carente de *recinto*. El *Leib* no es un elemento más de la *facticidad*, y ni siquiera un elemento constitutivo del mundo objetivo que queda suspendido en la *epoché* suprema, sino la *frontera* desde la cual puede identificarse un *interior homo*. Este punto es de vital importancia, pues impide que el *Ego* trascendental sea interpretado como algo infinito, omniabarcador, «separado» pero inmanente respecto de las personas individuales humanas, es decir un yo absoluto⁷⁴.

Sostenemos por tanto que el *Ego* trascendental husserliano no es un yo infinito y absoluto, sino un yo personal y humano, sólo que visto y experimentado en el recinto más profundo de su interioridad. Es por eso que el acto de autorreflexión se muestra a la vez temporal y supratemporal: temporal —y esto lo ha remarcado con fuerza Heidegger— porque no puede realizarse sin una memoria, sin una retención y protensión temporales, sin intermitencias y sin ubicarse dentro de un lapso del transcurrir temporal de la conciencia. Superior al tiempo porque recoge la temporalidad en unidad, la concentra en un presente vivo y actual, vivenciándola como plenitud interior⁷⁵. Así como la reducción trascendental «prescinde» de lo corpóreo en cuanto está referida a él, así también supera el tiempo en cuanto está ubicada en un devenir temporal devuelto en pura presencia.

La intrínseca referencia al *Leib* en lo más profundo de la reducción trascendental hace que el yo trascendental siga siendo un yo individuo, personal y, por lo

una infinitud actual, y su *constitución* del mundo no es equivalente a un acto creador propiamente dicho. Cfr. el epílogo de las *Meditaciones cartesianas*, pp. 228-234.

⁷³ Véase a este respecto el importante § 53 de la *Krisis*, titulado «La paradoja de la subjetividad humana: ser sujeto para el mundo, y al mismo tiempo ser objeto en el mundo».

⁷⁴ Presentando un juicio de Fink, D. Cairns afirma: «Il suggéra que l'ego originaire (au sein duquel l'ego qui dure est constitué), que le maintenant originaire, n'est peut-être pas l'absolu, mais la première émanation de l'absolu» (*Op. cit.*, p. 190). Y expresando en otra conversación una afirmación del propio Husserl, dice: «Dieu en tant que principe du bien demeure essentiellement mondain. C'est seulement quand la nature d'une conscience transcendente est compris que la transcendance de Dieu peut l'être» (*Ibid.*, p. 135).

⁷⁵ Es éste uno de los puntos básicos de la diferencia entre Husserl y Heidegger. «L'ego transcendental lui-même n'est pas, en son activité, temporel mais plutôt temporalisant» (D. CAIRNS, *op. cit.*, p. 89).

tanto, plenamente relacionado con sus actos intencionales y con su apertura a la intersubjetividad⁷⁶.

Es lícito, llegados a este punto, establecer un paralelo entre las *Meditaciones* de Descartes y las análogas *Meditaciones cartesianas* de Husserl. En las *Meditaciones* de Descartes el cuerpo es, por así decirlo, sólo objeto, o al menos carece del fundamental matiz que agrega la concepción husserliana del *Leib*. El *cogito* es, sin embargo, un acto del *alma individual*. Creemos que gran parte de los equívocos en torno a las interpretaciones del idealismo de Husserl se despejarían, si se distinguiera claramente entre una reducción que condujera a un hipotético yo absoluto e ilimitado, y una reducción que manteniendo el carácter personal e individuo del *ego*, le reconociera un ámbito propio de interioridad, un valor de verdad superior a la verdad que pueda presentar la experiencia de mundo, y por tanto su carácter de *constituyente* de la totalidad de los fenómenos que conforman la experiencia⁷⁷.

7. EL MUNDO DE LA VIDA (LEBENSWELT)

Intimamente ligado al tema de la corporeidad aparece en Husserl el del «mundo de la vida». Entiende por él el conjunto de todos los fenómenos de la vida anímica en su devenir temporal. El mundo de la vida es el horizonte mismo en el que está inserto el fluir de la conciencia. No sólo como vida individual, sino como vida intersubjetiva. Es, si se quiere, el mundo común compartido por los sujetos de una comunidad. Es probable que Husserl haya asumido esta categoría como un modo de asimilación de la instancia vital-historicista que al comienzo de su obra se había presentado como algo extraño y hasta antagónico. Hay un evidente contraste entre los ataques que hace Husserl al historicismo de Dilthey en *La filosofía como ciencia estricta* (1911) y la asunción posterior de la tesis del mundo de la vida⁷⁸. En cierta medida parecería ser una instancia que interpreta la historia humana no como un simple hecho de la razón, sino como un devenir del cual forman parte todas las modalidades de la intencionalidad: las cognoscitivas, las axiológicas, las prácticas.

En *Ideen II* el *Leib* está animado por un alma (*Seele*) y por un espíritu (*Geist*)⁷⁹, los cuales en su desarrollo temporal configuran un mundo vital humano. La naturaleza circundante, el mundo con su horizonte, se vuelve mundo vital en cuanto se halla íntimamente relacionado con la vida intencional de la persona humana. Y queda constituido en cuanto un *mundo común* de los sujetos que comparten el mismo horizonte espacio-temporal. Sabido es que Husserl, en su *Krisis* ataca la mentalidad del racionalismo del siglo XVIII, y en modo especial el positivismo que

⁷⁶ Cfr. el § 55 de las *Meditaciones cartesianas*, pp. 189-198.

⁷⁷ Cfr. *Erste Philosophie II* (*Husserliana VIII*, pp. 164-169).

⁷⁸ Como es sabido, el tema del *Lebenswelt* aflora a un primer plano en la *Krisis*; véase el Apéndice XXVI al § 73, trad. francesa (Paris: Gallimard, 1976), pp. 556-557.

⁷⁹ Cfr. *Ideen II* (*Husserliana IV*, pp. 297-302).

le siguió, en cuanto la racionalidad que ellos proclamaban, además de ser una racionalidad que hoy llamaríamos *instrumental*, es decir, puesta esencialmente al servicio de la técnica, era una racionalidad que suponía o afirmaba el primado de una naturaleza externa, dotada de un orden matemático o evolutivo, que se constituía en *causa* de la vida humana en su conjunto⁸⁰. El hombre, según esa mentalidad debía adecuarse a las leyes que una naturaleza física le imponía, y procurar alcanzar un progreso en la obediencia a esas leyes.

El peligro que veía Husserl era que la vida humana se degradara a nivel de cosa entre las cosas, y que se pretendiera cambiar al hombre *desde fuera*, con la aplicación de las leyes naturales. Todo el sentido de la fenomenología se dirige socavar el sentido de esta falsa racionalidad. La razón a la que apela Husserl, especialmente en sus obras más maduras, es una razón que habita en lo interior del hombre y que ve por el contrario en la naturaleza, un mundo vital cuya clave de interpretación y esclarecimiento están en el yo trascendental y su vida inmanente. Dicha racionalidad no está sin embargo separada de lo vital, y aun de lo afectivo, puesto que su punto de apertura al mundo es justamente el *Leib*.

La postura de Husserl es entonces partidaria del primado de lo humano en la historia⁸¹. Esta es la vida cultural, el mundo vital al que pertenece todo lo que se da en la experiencia humana. De este mundo vital, cuya clave está en la interioridad del yo, emergen las categorías y los conceptos con los cuales el hombre amplía su conocimiento del mundo circundante. La ciencia nace de lo humano y debe tender a elevar la vida humana.

El deseo de humanizar las ciencias parece dar pie en la obra *Krisis*, a una nueva afirmación del idealismo, y en particular en un idealismo de sesgo historicista. El devenir del género humano es visto como una totalidad que se desarrolla y que busca grados de elevación cada vez más concretos. El conjunto de la vida y del saber se centran por una parte en el *Ego* trascendental, que en esta obra aporta perfiles más decididamente universales, y por otra en el mundo vital que se desarrolla históricamente. Hay implícita una suerte de reducción del mundo natural al mundo vital, y de éste a la vida del yo. El idealismo husserliano parece así cerrarse con una componente más explícita que identifica el devenir histórico de la humanidad con la vida de un Espíritu que engloba la vida de las personas individuales⁸².

El mundo de la vida, sin embargo, puede entenderse como el espacio espiritual con-vivido por y en la intersubjetividad. No es de por sí la vida *explayada* temporalmente de un único *Ego*, sino el ámbito anímico y espiritual resultante del encuentro de los sujetos con la naturaleza, y del diálogo entre los sujetos en un deve-

⁸⁰ Cfr. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, pp. 53-62.

⁸¹ Cfr. el § 6 de *Krisis*, ed. fr., pp. 20-22.

⁸² «Cette dernière série de remarques nous a fait comprendre dans une vue anticipatrice la grandeur, la signification universelle et autonome du problème du monde de la vie. En revanche le problème du "monde objectivement vrai" ou encore de la science objectifo-logique nous paraît —quelque intensité qu'il mette à continuer à nous assaillir et quel que soit en cela son bon droit— constituer un problème d'un intérêt secondaire et plus spécial» (*La crise...*, p. 151). Cfr. § 29, pp. 127-129.

nir mancomunado, en una historia convivida. La oposición de Husserl al enfoque naturalista de las ciencias es clara; y por lo tanto es comprensible su énfasis a favor de una razón histórica de la que emerge el modo de relacionarse con la naturaleza y que compromete también la vivencia de los valores compartidos comunitariamente. Sin embargo una lectura objetiva de la *Krisis* parece dar lugar a una nueva forma de idealismo histórico. El riesgo del relativismo quedaría sorteado por la apelación a la reducción trascendental y por la más plena conciencia del *Ego* trascendental que ofrece un punto absoluto y apodíctico desde el cual se *valida* todo lo concerniente a la experiencia del mundo, comprendida la ciencia. Esta visión de las cosas tiene, por otra parte, la ventaja de rechazar *a priori* la hegemonía de la técnica y la concepción de ciencia como un «saber de dominio»⁸³. Tanto la ciencia como la técnica quedarían ordenadas a lo humano.

El problema reside en último término en el modo como se interprete el rol del *Ego* trascendental en el devenir del *Lebenswelt*. Habría un idealismo historicista si todo ese devenir se subsumiera en la unidad del sujeto trascendental, un sujeto omniabarcador y elevado a categoría de fundamento absoluto. Pero si se cediera a esa interpretación, quedaría relativizada y debilitada la afirmación de una intersubjetividad verdadera, que constituye, junto con el *Ego* trascendental, una de las premisas antinaturalistas de Husserl⁸⁴. Lo que de hecho impide la naturalización del mundo circundante a la manera de la mentalidad positivista, no es tanto o tan sólo la *constitución* de sus formas y categorías a partir de una subjetividad trascendental, sino el hecho de que el mundo no puede ser experimentado como mundo sino en el marco de una intersubjetividad. La naturaleza física está desde el origen enmarcada en un *mundo personal*. Mientras en *Ideen* II, hay una distinción entre actitud naturalista y actitud personalista, en la *Krisis* hay una más acentuada subordinación de la primera a la segunda⁸⁵.

La concepción husserliana de reordenamiento de las ciencias quiere ser, por tanto, continuadora de la iniciada por Descartes. No se limita a establecer una jerarquía entre los diversos campos del saber, sino que correlaciona los diversos aspectos del saber científico a una constitución fundante por parte de la vida inmanente del *yo*. Por lo tanto lo que queda inmediatamente enmarcado en la red de la intersubjetividad humana no es el mundo en cuanto naturaleza, sino el mundo natural en cuanto integrado al mundo de la vida, y en especial el mundo del conocimiento científico. Lo que interesa subrayar, por parte de Husserl, es que el con-

⁸³ «La science mathématique de la nature se vide de son sens dans la technicisation» (*La crise...*, p. 53). El paso desde el *Lebenswelt* hasta la reducción trascendental es descrito en el § 35, pp. 153-156.

⁸⁴ «Les co-sujets de cette expérience sont eux-mêmes, dans ce mouvement, pour moi et pour tout un chacun, un horizon ouvertement infini formé d'hommes qu'il est possible que l'on rencontre, et qui alors entrent en connexion actuelle avec moi et les uns avec les autres» (*La crise...*, p. 187).

⁸⁵ Cfr. *Ideen* II, § 49 (*Husserliana* IV, pp. 173-189). «Peut-être même se montrera-t-il que l'attitude phénoménologique totale, et l'époché qui en fait partie, sont appelées par essence à produire tout d'abord un changement personnel complet qui serait à comparer en première analyse avec une conversion religieuse, mais qui davantage encore porte en soi la signification de la métamorphose existentielle la plus grande qui soit confiée à l'humanité comme humanité» (*La crise...*, p. 156).

junto de las categorías científicas brota y tiene su origen a partir de esa experiencia del mundo vital intersubjetivo. Los conceptos científicos nacen y se desarrollan en una historia cultural, sin dejar por eso de tener su grado de certeza y objetividad⁸⁶.

Esto es, a nuestro entender, garantía de una «exterioridad» del mundo natural. No en el sentido criticado por Husserl de leyes causales externas fundantes de la subjetividad humana, sino en el sentido de una correlatividad entre esta subjetividad y el mundo «en sí» de la experiencia. El mundo como mundo queda integrado en el marco, más abarcador y fundante, del mundo de la vida. Pertenece a esta experiencia el vivir el mundo como una realidad trascendente, aunque «constituida» por la subjetividad, es decir clarificada en sus fundamentos a partir de ella⁸⁷.

El mundo como mundo queda constituido por su correlatividad con la esfera intencional del sujeto, en una manera que abarca a la ciencia, pero que desborda a la ciencia misma. Hay una dimensión mundana que es extracultural, pero que es tocada y vivida por el yo en el seno de la cultura, en el marco del *Lebenswelt*. El mundo de la vida abarca más que la cultura; y la cultura abarca más que la ciencia y su desarrollo histórico. El mundo de la vida es el devenir de todas las experiencias y participa también por tanto de una experiencia de trascendencia. Por lo tanto el riesgo de la lectura idealista-historicista de la *Krisis*, queda disminuido en la medida en que se tiene en cuenta que el devenir de las ciencias —y con él la vida de la razón— forma parte de un desarrollo histórico humano más amplio que implica también la afirmación de una «exterioridad» del mundo. En la fundamentación de las ciencias debe haber una primacía de lo humano, pero esto no es incompatible con la afirmación, la fe (*Glaube*) en el ser del mundo⁸⁸.

7. EL EGO TRASCENDENTAL Y EL IDEALISMO

Por todo lo dicho anteriormente, se echa de ver que el problema-clave, es la manera de entender la reducción trascendental. No sin razón Husserl reelaboró repetidas veces ese verdadero centro de su filosofía. En *Erste Philosophie* retorna sobre diversos niveles y grados de la reducción, hasta llegar a la reducción trascendental suprema⁸⁹.

Si la reducción trascendental fuera el punto final de la filosofía fenomenológica, difícilmente se evitaría la interpretación radicalmente idealista de su pensamiento.

⁸⁶ «Les sciences bâtissent sur l'évidence du monde de la vie, dans la mesure où c'est chaque fois de lui qu'elles tirent ce qui est nécessaire à leur but respectif et qu'elles en font leur profit» (*La crise...*, p. 142).

⁸⁷ «Mais pour autant le monde, exactement tel qu'il était pour moi auparavant, et est encore pour moi, le monde comme mien, comme notre, comme monde des hommes, valant chaque fois dans différents modes subjectifs, n'a pas disparu; la seule différence est que, tant que l'époque est conduite avec cohérence, il n'est sous notre regard que le pur corrélat de la subjectivité qui lui donne son sens d'être et de la validité de laquelle il tire absolument son "être"» (*La crise...*, p. 173).

⁸⁸ Cfr. el anexo *Glaube und Intention* en *Husserliana* XI, pp. 364-365.

⁸⁹ Cfr. *Erste Philosophie* II, § 51 (*Husserliana* VIII, pp. 157-163). Sin embargo, la recta comprensión de la reducción trascendental lleva a la consecuencia que ella es indefinidamente *reiterable* para el filósofo.

Si en cambio se ve en ella un punto de llegada para un nuevo lanzamiento o apertura del yo al mundo natural y al mundo intersubjetivo, la interpretación idealista absoluta debería ser sustituida por una interpretación que, para evitar equívocos, sería preferible denominar *personalista*⁹⁰.

La ambivalencia que asoma objetivamente en los textos de Husserl tiene uno de sus motivos fundamentales en lo que podría denominarse un «olvido del ser» o, más precisamente, una esencialización del ser⁹¹. Es significativo que Husserl hable repetidamente de una ontología; ontología general y ontologías regionales. Es cierto que no en todas las épocas de su desarrollo las afirma con igual convicción. La intuición de las esencias llevaría a una intuición de géneros cada vez más universales. El concepto de *ente* está subyacente a esa afirmación de una ontología. Sin embargo, el ser como tal nunca es visto como algo que trascienda la simple intuibilidad de la esencia. El ser es fagocitado en la objetividad de la esencia y ésta a su vez es reconducida a su constitución por parte del sujeto⁹².

Mientras Husserl da una gran importancia al *Sein* en su *Lógica formal y lógica trascendental*, olvida su presencia en el tema de las reducciones. El ser objetivo y transobjetivo —que debería ser correlato último de la intencionalidad—, debiera ser también el elemento que posibilite la reducción, pues esta no puede hacerse sino por comparación simultánea con un término de referencia⁹³. El problema puede verse con mayor claridad cuando se piensa que el acto de reflexión que se pone en ejercicio en la reducción trascendental, no elimina ni se identifica con el acto intencional, el cual apunta siempre a la apertura hacia lo otro. La reducción husserliana correría menos riesgo de convertirse en idealismo, si radicalizara su simultá-

⁹⁰ Esto explicaría las dificultades que siempre ha presentado la interpretación del «idealismo trascendental» de Husserl. Roman Ingarden observa: «As far as the turn to idealism was concerned, it seemed that everything was firmly settled for Husserl. It was hardly possible to convince him that one could have doubts on this point. And again and again he declared that his "older pupils" (i. e., his pupils of the Göttingen period) misunderstood him and that a sense of idealism was contributed to him which was taken from the tradition and which was completely foreign to himself. But it was impossible to persuade Husserl to say to what extent Husserl's transcendental idealism was different from the other idealisms» (texto citado por H. PHILIPSE, «Transcendental Idealism», en *The Cambridge Companion to Husserl*, p. 260).

⁹¹ Las expresiones *ser, modos de ser, etc.*, son frecuentes en toda la obra de Husserl, pero no indican el ser como *actus essendi*, sino como esencia suprema. Cfr. el par. 142 de *Ideen I*, titulado «Vernunftthesis und Sein» (*Husserliana III*, pp. 348-349).

⁹² En opinión de Fink: «Mais les possibilités de la conscience transcendente doivent être inhérentes à cette conscience. A moins que toute distinction entre possibilité et actualité soit supprimée "aufgehoben" au sein de la sphère transcendente, à l'instar de la notion d'être» (D. CAIRNS, *Conversations avec Husserl et Fink*, p. 146). Y más adelante: «En toute rigueur, cependant, les analyses de la constitution transcendente d'être ne possèdent pas de région thématique d'être, d'objets, même au sens le plus large d'objet en general» (*Op. cit.*, p. 158).

⁹³ La perspectiva del *ser* es tan cercana a la de la *verdad*, que termina en una coincidencia ontológica entre *ser y conciencia*. En la *Krisis* Husserl afirma: «Et finalement le résultat le plus vaste qu'il faille comprendre est le suivant: la corrélation absolue de l'étant, de quelque nature et de quelque sens qu'il soit, d'une côté, et de l'autre de la subjectivité absolue, en tant qu'elle constitue le sens et la valeur d'être de cette façon la plus vaste» (*La crise...*, p. 172). Cfr. *Formale und Transzendente Logik*, § 103, tr. Inglesa de D. Cairns (The Hague: E. J. Brill, 1978), pp. 271-273. Hay una sentencia de Husserl que resume el sentido profundo de la reducción trascendental y, al mismo tiempo la inevitable referencia implícita al *ser*: «Das Seinsall des Weltkindes ist nicht das Seinsall schlechthin» (*Erste Philosophie II [Husserliana VIII]*, p. 166).

nea apertura al ser como correlato comparativo de toda posible reducción. Quiere decir esto, en términos más directos, que la plena automanifestación del yo escaparía al encierro de su subjetividad, si tuviera en cuenta un ser *trans-objetivo* y *cis-subjetivo*: un ser que está «más allá» del objeto, como lo que constituye su actualidad; y a la vez «más acá» del sujeto, como la actualidad de que surge la subjetividad misma. Al no tener suficientemente en cuenta este *acto*, íntimamente ligado a la intencionalidad en su nivel más ontológico, Husserl necesita replugar la autorreflexión sobre el yo trascendental⁹⁴. El problema consiste justamente en que no puede haber autorreflexión plena sin una copresencia de la intencionalidad. Pero la intencionalidad tiene un *polo* sin el cual no tendría sentido, y que no puede dejar de estar presente aun cuando el sujeto se vuelva sobre sí mismo.

El sentido más obvio de la reducción trascendental es un retorno al *Ego cogito*. Después de la experiencia de apertura al mundo, el yo busca un punto en el que se manifieste con mayor apodicticidad la autorrevelación del ser. Puesto que el ser *trans-objetivo* está como logicizado, sumergido como universalidad máxima a la manera de un género supremo omniabarcador en el orden de las esencias, el yo encuentra esta manifestación de la verdad plena en la propia autorreflexión. De allí la ambivalencia entre el personalismo y el idealismo trascendental.

Ha sido notado con frecuencia que mientras Descartes coloca el *yo pienso* al inicio de su búsqueda al salir de la duda metódica, Husserl realiza esta reducción trascendental *después* de la apertura al mundo real, y después de una primera *epoché*, que deja de lado lo fáctico para contemplar y «constituir» el universo de las esencias intuitas apofánticamente⁹⁵. El sentido de la reducción trascendental es, por tanto, una ascensión ontológica a la cima de la automanifestación del sentido, y no es casual que Husserl la haya denominado *trascendental*, como para indicar la anterioridad ontológica de esta experiencia originaria por sobre todo lo objetivo y todo lo real.

El *Ego* trascendental queda así suspendido entre una interpretación personalista y una interpretación idealista. A nuestro juicio la reducción trascendental se vuelve más plenamente idealista en la medida en que olvida la relación entre intencionalidad y ser. Esto significa que para la fenomenología, la única manera de evitar el giro idealista hubiera sido reconocer cierto *ontologismo*, es decir una intuición del ser en la interioridad de las esencias⁹⁶. La reducción trascendental, en esa perspectiva, no podría llegar a una mejor certeza de sí misma, sin una referencia más apofántica al ser. Si se aceptara esta versión «ontologista» de la fenomenología, la re-

⁹⁴ Distinguiendo su idealismo del idealismo kantiano Husserl afirma: «La fenomenología, por el contrario, es un idealismo que no consiste más que en la autoexplicitación de un *ego* como sujeto de todo posible conocimiento, llevada a cabo de modo consecuente en la forma de una ciencia egológica sistemática, y esto con respecto al sentido de todo lo que es, que debe tener justamente un sentido para mí, el *ego*» (*Meditaciones cartesianas*, § 41, p. 143).

⁹⁵ Sin embargo, la crítica esencial que Husserl dirige al *cogito* cartesiano es de permanecer en un nivel psicologista, y no ser suficientemente radical: cfr. *Meditaciones cartesianas*, § 8, pp. 55-60.

⁹⁶ No tomamos el término *ontologismo* en el sentido atribuido a Malebranche, sino en un sentido amplio que considera la idea y la actualidad del ser como el término final de la intencionalidad.

ducción trascendental no aparecería en primera instancia como la referencia a un sujeto omniabarcador que subsuma en su unidad trascendental la pluralidad intersubjetiva de los entes personales. Creemos que, a través de la teoría «monadológica» de la intersubjetividad, Husserl apuntaba a una concepción personalista del *E-go*. Aunque le haya faltado una suficiente referencia al ser, la reducción trascendental tiende a manifestar la superación del mundo empírico y del devenir temporal por parte de la subjetividad plena, que es como decir que en el yo hay un recinto de pura vida interior, en la que se hallan unificados e intensificados los actos intencionales, y la referencia al mundo circundante⁹⁷. Es más rica y más plena la intuición de esta vida interior que la intuición eidética en sí misma. El mismo devenir del tiempo se halla como vuelto sobre sí mismo e intensificado en su unidad, en un presente de pura vitalidad.

El yo se llama trascendental porque supera la experiencia sensible y aun toda experiencia de objetividad (en cuanto se revela como su fundamento). Se trataría, por lo tanto, de un idealismo personalista, en el sentido de que el meollo, el centro de la actualidad de lo real es un *yo*. No se trata de *negar* lo fáctico, ni lo hilético, ni mucho menos aún el mundo objetivo de las esencias, sino de establecer y reconocer un centro en el que se automanifiesta una vida subjetiva e interior que *no puede suspenderse a sí misma*, y que tiene por lo tanto un valor de verdad que supera al de la realidad fáctica⁹⁸.

Como observamos anteriormente, la espina clavada en este retorno del yo a su pura interioridad, es la carencia de una apertura intencional al ser. El retorno al *E-go* puro no puede anular ni suspender la vida intencional, aun cuando la mire desde su lado subjetivo: y no lo puede en la medida en que necesite de todos modos pensar el *ser*, como correlato final de la intencionalidad, de toda intencionalidad posible. Por lo tanto en la cúspide de la automanifestación del ser en el yo hay —y sigue habiéndolo, a pesar de la ambivalencia del *Ego* trascendental— una referencia intencional a lo otro y al otro. La única manera para que la subjetividad descubra una dimensión más pura de vida y más trascendental sería no inhibir la intencionalidad, sino expandirla concentrándola en el ser transobjetivo⁹⁹.

En la reducción trascendental debiera haber una cierta manifestación de absolutéz. Pero ese absoluto que se busca no puede residir en el sujeto mismo, sino en la apertura a una intersubjetividad trascendente¹⁰⁰. Solamente una cierta referencia a

⁹⁷ «In Blick-und interessenrichtung auf mein Leben, das weiterhin ist, was es ist, und in sich geltung erteilt, die es erteilt, gewinne ich *das reine universale Leben*, und das weltliche Universum verwandelt sich in *die universale intentionale Gegenständlichkeit als solche*, so wie sie als untrennbares Korrelat zum Leben selbst gehört» (*Erste Philosophie II [Husserliana VIII, p. 162]*).

⁹⁸ Cfr. *Ideen I*, § 57 (*Husserliana III, pp. 137-138*).

⁹⁹ Esta tesis ubicaría en mejor continuidad con la reducción trascendental la relación intersubjetiva, pues-to que habría el encuentro de un ser transobjetivo en el otro.

¹⁰⁰ «Autrement dit —observa Cairns en su conversación con Husserl— l'autre soi transcendental n'est pas apodictique. (Ceci vaudrait pour *tout* prétendu autre soi identifiable. Quant à savoir si l'existence de *quelque* autre soi est apodictique, c'est une autre question. S'il en est ainsi, cependant, cela doit être la conséquence nécessaire de quelque argument "ontologique"). A lo que responde Husserl: «Pareillement, c'est un fait transcendental apodictique que ma subjectivité constitue pour elle-même un monde intersubjectif. L'au-

la *infinitud* del ser podría justificar un retorno del yo a sí mismo. Como bien lo viera Descartes, la automanifestación del yo no puede darse sin una simultánea manifestación de otro absoluto. Pero para que este otro absoluto no parezca algo surgido de un salto desesperado hacia la trascendencia vista de modo irracional, debería tener una relación con lo más profundo, con lo unificador de la experiencia del mundo: la automanifestación del ser.

Puede concluirse por lo tanto reconociendo que el modo en que Husserl plantea la reducción trascendental y la automanifestación del *Ego*, da lugar a una salida idealista. Pero por otra parte, en la medida en que este *Ego* se refiere intencionalmente al ser, y al otro en la intersubjetividad, se afirma como un yo personal.

8. INTERSUBJETIVIDAD Y RECUPERACIÓN DEL MUNDO

Husserl prestó atención al tema de la intersubjetividad ya en 1908, aunque lo fue volcando mucho más tarde en las obras que publicó en vida¹⁰¹. También aquí se instala la discusión de si debe ser considerada la intersubjetividad como una parte de la vida del yo trascendental o si debe por el contrario entenderse como una actualidad ontológica que supera y comprende la vida del yo trascendental. La respuesta a esta cuestión está íntimamente relacionada con la interpretación que se haga acerca de la reducción trascendental.

Describiremos en primer lugar los argumentos que nos mueven a inclinarnos por la segunda lectura, y luego prestaremos particular atención a cuanto Husserl afirma en una de sus obras maduras: las *Meditaciones cartesianas*.

El tema de la intersubjetividad se halla en primer lugar muy ligado al del *Leib*. A través del cuerpo-propio el ser personal se hace presente al mundo y a través del *Leib* del otro es como se inicia el despliegue de la *Einfühlung*, de la endopatía, que conduce hacia el encuentro con otra subjetividad¹⁰².

Uno de los puntos focales de la temática está constituida por lo que podría denominarse dimensión *ontológica* de la intersubjetividad. Esta no interesa sólo o primordialmente como una cuestión *de facto*, y aunque tiene una gran importancia antropológica, ni siquiera se agota en ese nivel. La intersubjetividad pasa a ser un tema que toca al *ser* de los entes¹⁰³. Creemos que tanto la teoría de la intencionali-

tre soi est par conséquent un "objet" intentionnel nécessaire de la structure absolument évidente de ma conscience» (D. CAIRNS, *Conversations avec Husserl et Fink*, p. 175).

¹⁰¹ Al parecer, la primera ocasión para una incursión en el tema le fue dada por la aparición de la obra de B. ERDMAN, *Hipótesis científicas sobre el alma y el cuerpo*: cfr. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, (*Husserliana* XIII, pp. 36-38). J. N. Mohanty ubica el primer planteo de la intersubjetividad en Husserl hacia 1910-1911: cfr. «The Development of Husserl's Thought», en *The Cambridge Companion to Husserl*, p. 63.

¹⁰² Cfr. *Meditaciones cartesianas*, § 53, pp. 184-185.

¹⁰³ «Por tanto, sólo puede haber en realidad una única comunidad de mónadas, la comunidad de todas las mónadas coexistentes; según ello, sólo puede haber un único mundo objetivo, un único tiempo objetivo, un solo espacio objetivo, sólo una naturaleza; y tiene que haber esa naturaleza una y única, si es que en general hay en mí estructuras que implican la coexistencia de las otras mónadas» (*Meditaciones cartesianas*, § 60, p. 213).

dad como la de la intersubjetividad *apuntan* a la afirmación de un ser actual, que permanece implícito en el desarrollo de la fenomenología. Tanto la intencionalidad como la intersubjetividad interesan al ser de la persona y del mundo de la vida circundante. El ser es esencialmente intencional así como es esencialmente intersubjetivo. Intersubjetividad e intencionalidad no son sólo modalidades que interesan el comportamiento fáctico del hombre, sino algo que expresa la profundidad del ser.

Hemos visto en qué medida se nota en Husserl la ausencia de un sentido verdaderamente actual del ser. Cuando en efecto nuestro autor plantea el tema del ser lo hace de un modo paradójicamente tradicional o, mejor dicho, acorde con la tradición esencialista, derivada de Bolzano y de Leibniz. El ser es, en ese contexto, la idea más universal y más abarcadora. Y aunque se evita la referencia a un ser genérico omnienvolvente, el ser de la *Lógica formal y lógica trascendental* es el ser como género o categoría suprema¹⁰⁴.

Si se acepta que tanto la intencionalidad como la reducción trascendental adquiera su verdadero significado a la luz del ser, la vida interior del *Ego* trascendental, lejos de ser el simple punto de referencia de la actividad noética en toda su amplitud, es la automanifestación del *sum* que fundamenta el *cógito*. De modo semejante, cuando Husserl detecta una intersubjetividad y una relación interpersonal, supera el mero nivel antropológico, para internarse a un nivel ontológico. El ser es primordialmente *inter-sujeto*, es decir que el ser se revela en su forma más eminente en la vida personal e interpersonal de los sujetos humanos¹⁰⁵.

El ser personal es un modo eminente de ser. Y no hay ser personal sin referencia al otro, sin intersubjetividad. Esto implica una concepción antropológica personalista y dialogante. La línea intencional que une la intersubjetividad es bilateral y recíproca; se abre al otro en la medida en que recibe a su vez su intencionalidad. Por lo tanto, como bien lo vio Lévinas, el *otro* rompe el círculo de la totalidad inmanente del *ego cogito*, para hacer aparecer lo trascendente, lo no categorizable, la «infinitud»¹⁰⁶.

Finalmente, la intersubjetividad es garantía de objetividad. La verdad *en sí* de las esencias se revela como verdad para una pluralidad de sujetos. En la quinta de las *Meditaciones cartesianas* Husserl ubica justamente la intersubjetividad como el encuentro interpersonal para el cual cobra un sentido más pleno y más evidente la objetividad y la universalidad de las esencias¹⁰⁷. Veamos ahora más de cerca el modo en que se relacionan reducción trascendental e intersubjetividad. La ubicación y distribución de estos temas en las *Meditaciones cartesianas* es en amplia medida

¹⁰⁴ Es por eso que nace la idea de la «ontología formal»: cfr. *Formale und transzendente Logik*, § 43, ed. inglesa, pp. 119-120.

¹⁰⁵ «Das einzige absolute Sein ist aber Subjeksein, als für sich selbst verspränglich konstituiert Sein, und das gesamte absolute Sein ist das des Universums transzendentaler Subjekte, die miteinander in wirklicher und möglicher gemeinschaft stehen» (*Erste Philosophie II [Husserliana VIII]*, p. 190).

¹⁰⁶ Cfr. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye: M. Nijhoff, 1974), pp. 183-185.

¹⁰⁷ Cfr. *Meditaciones cartesianas*, § 55, p. 197.

significativa. La reducción trascendental es la que opera el máximo de *apófansis*, de manifestación de la verdad en la interioridad del sujeto. El hecho de que Husserl ubica *después* la apertura a la intersubjetividad, parecería en primera instancia una movida destinada a *deducir* la pluralidad de los sujetos a partir de una unidad ego-lógica trascendental. En tal caso, como en el idealismo clásico, de un único Espíritu se derivarían los momentos particulares constitutivos de los sujetos humanos finitos. Sin embargo la quinta meditación es susceptible de otra lectura; la intencionalidad conserva siempre una línea directriz que no puede ser reducida totalmente al *Ego* trascendental. Este no es de por sí infinito, o si lo es, lo es en el sentido de una *infinitas minor*, de una infinitud *contracta*, para expresarlo en los términos de Nicolás de Cusa. Por lo tanto no es exacto decir que *genera* desde su seno la pluralidad de los sujetos, sino que se reencuentra a sí mismo cuando comprende su vida como algo constitutivamente abierto al *otro*. La referencia al otro no es algo que deba ser *demostrado* a partir de la subjetividad trascendental solipsista, sino algo a que lleva el mismo ser descubierto en la reducción trascendental. Por lo tanto con el descubrimiento de la característica interpersonal del ser, comienza para el yo la recuperación del mundo objetivo. Por un lado el *Ego* trascendental necesita tocar un punto de absolutez, sin el cual la salida al otro en la intersubjetividad resultaría ser algo meramente fáctico. Por otro, la intersubjetividad termina por revelar plenamente el sentido del *Ego*, al concebir su subjetividad como algo dirigido esencialmente hacia el otro¹⁰⁸.

La barrera que se yergue contra la interpretación idealista absoluta de la reducción trascendental, es doble: por una parte, está la presencia de la intersubjetividad, que no puede por su misma naturaleza ser vista como una mera generación multiplicadora a partir de la unidad del yo trascendental, y por otra la intencionalidad vista en su máxima radicalización, que no puede desaparecer o volverse totalmente sobre sí misma en la reducción trascendental.

El yo trascendental husserliano es por lo tanto la cima del yo personal, tocado también él por la finitud. Dice algo más que el yo intersubjetivo en cuanto revela una apodicticidad, una imposibilidad de suspenderse a sí mismo en su automanifestación. Pero no es un sujeto único omniabarcador. Es, si se quiere, criterio de verdad para la verdad intersubjetiva, pero es también un criterio que necesita ser confirmado por la verdad intersubjetiva. El acto de autorreflexión debe volver a salir de sí mismo; el yo trascendental debe volver a expandirse temporalmente en el *mundo de la vida*. Como tal, la intersubjetividad tiene una profundidad ontológica equivalente, aunque complementaria, a la de la reducción trascendental. Esta es en cierto modo un punto de llegada desde el cual se comprende mejor la intensidad de la vida intersubjetiva. Y la intersubjetividad es el verdadero sujeto del *Lebens-*

¹⁰⁸ «Un existente está en comunidad intencional con un existente. Se trata de una conexión esencialmente peculiar, de una comunidad efectiva, de aquélla, precisamente, que hace trascendentalmente posible el ser de un mundo, de un mundo de hombres y de cosas» (*Meditaciones cartesianas*, § 56, p. 199).

*welt*¹⁰⁹. A partir de allí se redescubre el valor del mundo, aceptado anteriormente en una actitud naturalista ingenua y ahora visto en su manifestación ontológica:

«Lo extraño en sí primero (el primer *no-yo*), por tanto, es el otro yo. Y esto posibilita la constitución de un nuevo ámbito infinito de lo extraño, de una naturaleza objetiva y de un mundo objetivo en general, al que pertenecen todos los otros y yo mismo. Está implícito en la esencia de esta constitución, que se eleva a partir de los *puros* otros (que aún no tienen un sentido mundanal) el hecho de que los *otros* para mí no permanecen aislados, sino que, por el contrario, se constituye (naturalmente, en la esfera de mi propiedad) una comunidad de yoes que existen los unos con y para los otros, y en *última instancia una comunidad de mónadas*, en cuanto comunidad que (en su intencionalidad comunizada) constituye *el mundo uno e idéntico*. En este mundo se presentan nuevamente todos los yoes, pero en una apercepción objetivante con el sentido *hombres*, es decir “hombres psicofísicos como objetos de mundo”»¹¹⁰.

Es verdad que en el contexto de la relación intersubjetiva el mundo adquiere, si así puede decirse, una *trascendencia inmanente*, pero esta expresión no debe entenderse como una negación de la existencia real del mundo, sino como una declaración de que el ser real del mundo encuentra su esclarecimiento en y desde la vida intersubjetiva:

«Un existente está en comunidad intencional con un existente. Se trata de una conexión esencialmente peculiar de una comunidad efectiva, de aquella, precisamente, que hace trascendentalmente posible el ser de un mundo, de un mundo de hombres y de cosas»¹¹¹.

La ubicación de la *quinta meditación* después del tratamiento de la reducción trascendental puede llevar a un lector crítico, como es el caso de A. Schutz, a pensar que la búsqueda de una salida intersubjetiva es un intento, en el fondo frustrado por su complicación y artificiosidad, de escapar del aislamiento del yo¹¹². Esta interpretación se disipa si se interpreta el *Ego* trascendental no ya como una sede absoluta encerrada en su autosuficiencia, sino como un ámbito, una instancia inmanente al *yo personal*, que sigue siendo finito, ligado a la temporalidad y al mundo vital, pero que ha encontrado un punto de manifestación apodíctica de la verdad, que da un sentido más radical y ontológico a la copertenencia del hombre a un mundo intersubjetivo y a un mundo de cosas.

¹⁰⁹ «La *Raison* est ce qu'il ya de spécifique dans l'homme, en tant qu'être qui vit dans des activités et des habitudes personnelles. En tant que personne cette vie est un devenir constant dans une constante intentionnalité du développement. Ce qui devient dans cette vie, c'est la personne même. Son être est toujours à nouveau devenir, et cela vaut, dans la corrélation de l'être personnel individuel et de l'être personnel communautaire, pour l'un et l'autre, pour les hommes et pour les humanités qui forment une unité» (*La crise...*, § 73, p. 301).

¹¹⁰ *Meditaciones cartesianas*, § 49, p. 172; cfr. p. 173.

¹¹¹ *Meditaciones cartesianas*, § 56, p. 199.

¹¹² Cfr. A. SCHUTZ, «El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl», en *Cahiers de Royaumont: Husserl* (Buenos Aires: Paidós, 1968), pp. 291-316.

Volvemos a encontrar repetido aquí el dilema que vimos anteriormente a propósito de la reducción trascendental. El universo de Husserl es un universo personalista. Pero la instancia del yo trascendental, y por lo tanto el elemento idealista se hace presente en la medida en que se necesita un punto de referencia de la absolutez de la vida cognoscitiva y de la vida anímica toda. Hay por lo tanto, idealismo, pero se trata de un idealismo subordinado a la tesis personalista. *El sentido de las cosas está contenido en el sentido del sujeto*, pero el sentido del sujeto vive esencialmente en una comunidad intersubjetiva y constituye un mundo de la vida en devenir¹¹³. La clave de la posibilidad de ambivalencia en la lectura de Husserl está dada, a nuestro entender por el modo esencialista en que se entiende el ser, como lo expresa el siguiente pasaje del epílogo de las *Meditaciones cartesianas*:

«Una fenomenología consecuentemente desarrollada, por tanto, construye *a priori*, pero con una necesidad y generalidad esencial, estrictamente intuitiva, las formas de mundos concebibles; y los construye a su vez dentro del marco de todas las formas concebibles del ser en general y su sistema gradual; pero hace esto originariamente, esto es, en correlación con el *a priori* constitutivo, el *a priori* de las efectuaciones intencionales que los constituyen»¹¹⁴.

Esto es, evidentemente, una profesión de idealismo. Pero el problema reside en cómo concebir ese idealismo. Husserl no habla de un espíritu absoluto omniabarcador o de una razón universal que se explaya en la historia, sino de un yo que convive con otros sujetos y que pertenece a un mundo, un mundo del que puede desentrañar todas las claves constitutivas a partir del análisis de su vida interior.

Es la tendencia husserliana a reorganizar y refundamentar la totalidad de las ciencias en una «concreta ontología universal»¹¹⁵, lo que le lleva a una fundamentación primero solipsística y luego intersubjetiva. Pero el motivo de ello es que la intersubjetividad sola se transformaría en una mera verdad consensual, sin el recurso previo a la reducción trascendental. El hecho de que Husserl haya denominado su restauración con el apelativo de ontología universal indica al mismo tiempo su fuerza y su debilidad: es decir por un lado la fundamentación en algo indiscutible y apodíctico; por otro lado la implícita necesidad —que permanece en el fondo oculta— de apoyar dicha fundamentación en una intuición *a priori* del ser. De haber explicitado una concepción ontologista más definida, Husserl hubiera afianzado un personalismo ontológico más resuelto y más concluyente. Por la ausencia de ese tratamiento explícito del ser, su fenomenología debe ampararse inevitablemente en una concepción que, aunque por su contenido es personalista, por su aspecto formal reviste inevitablemente los caracteres del idealismo.

¹¹³ Cfr. *La crise...*, § 73, p. 298-302.

¹¹⁴ *Meditaciones cartesianas*, § 64, p. 230.

¹¹⁵ *Meditaciones cartesianas*, § 64, p. 232.

9. CONCLUSIONES

Después de este recorrido entre los temas más importantes de la fenomenología husserliana concernientes a la cuestión del idealismo, podemos resumir algunas de las principales conclusiones:

1) La fenomenología de Husserl es inseparable del tema de la constitución de las esencias y de la reducción trascendental. Hay por tanto cierto *idealismo* no encuadrable en el idealismo clásico alemán, ni en las concepciones del neokantismo, aun cuando no se excluya que este último haya podido ejercer una influencia en algunos giros y planteos husserlianos.

2) Hay temas que abren la interpretación de la fenomenología a un cierto realismo, como son el de la intencionalidad, el proyecto programático de ir «a las cosas mismas», las referencias al tema del ser y de la ontología general. No se trataría por lo tanto de un realismo empirista o fisicalista, sino de una apertura constitutiva del *pensar al ser*. El ser en Husserl, sin embargo, es entendido esencialísticamente, como el género universal que abarca la totalidad del ente, por lo que la fenomenología se erige en filosofía primera, es decir en ontología universal.

3) Esta concepción del ser y de la ontología no radicaliza consecuentemente la línea que podría conducir la fenomenología a la fundación de un nuevo *ontologismo*. No tematizándose debidamente la apertura de la conciencia al ser transobjetivo, la reflexión se repliega a la reducción trascendental y a la afirmación del *Ego* trascendental como lugar constituyente del orden de las esencias. Surge de allí una fundamental ambivalencia entre una interpretación personalista del *Ego* y una versión más propiamente idealista. La misma ambivalencia surge con respecto a la relación entre intersubjetividad y reducción trascendental. Desde el punto de vista del *contenido* de la fenomenología parece afirmarse más la visión del primado de la persona y de la intersubjetividad. Desde el punto de vista de la *forma* parece prevalecer la unidad del sujeto trascendental.

4) Hay varios temas que impiden, de todos modos, que el innegable idealismo de Husserl sea interpretado en continuidad con el idealismo absoluto o con las filosofías del espíritu de inicios del siglo XX. Entre ellos se destacan: la objetividad de las esencias, con sus diversos niveles de universalidad; el *Leib* como lugar originario desde el que la conciencia se proyecta a un mundo; el mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*) como ámbito en el que se despliega la vida intersubjetiva en su relación con el mundo físico; la intersubjetividad, que aunque relacionada con el *Ego* trascendental no es nunca negada en su originalidad ontológica. Todos estos temas, aunque en sí son indicativos de un estado *de suyo* del mundo, sin embargo llegan a ser *constituidos* por la subjetividad trascendental y por tanto llegan a encontrar una justificación última en el *Ego* trascendental; llegan a ser fundamentados *a priori*.

5) La salida a esta ambivalencia es que en Husserl hay un personalismo de contenidos unido a un idealismo formal. El idealismo afirma que no hay ningún contenido de la conciencia que no pueda referirse a la unidad del yo trascendental y que por lo tanto el ser está del lado de la subjetividad trascendental. Sin embargo esta subjetividad trascendental no se constituye como unidad ontológica (monismo del es-

píritu) que subsuma y envuelva la totalidad de las personas y el universo intersubjetivo con su horizonte mundano. El universo consta de unidades ontológicas intersubjetivamente ligadas y relacionadas con un mundo circundante. Estas son realidades *en sí*, aun cuando su sentido pleno quede esclarecido en la conciencia trascendental del *cogito*. *La intersubjetividad personalista y la trascendentalidad del Ego se necesitan y condicionan recíprocamente.*

6) La interpretación personalista de Husserl salva y comprende la componente idealista, mientras que la versión unívocamente idealista impide salvar el «hecho» de la personalidad individual y de la intersubjetividad. La interpretación personalista no niega que la fundamentación última del sentido de las cosas resida en la subjetividad. El ser es por lo tanto, y en modo eminente, un ser personal. En esta perspectiva además se reconoce que el ser es el término y el fundamento de la intencionalidad; más aún: que *todo ser es intencional*. La intencionalidad no es sólo un acto accidentalmente dependiente de un yo, sino el ligamen que une el universo monadológico de las personas y su referencia al mundo. En la fenomenología se da cumplimiento al giro moderno, inaugurado por Descartes, de pensar al ser *desde adentro*: ser y pensar se unen en el seno de una subjetividad personal. En la perspectiva personalista el *Ego* trascendental sería la expresión de la intencionalidad que une ontológicamente la totalidad de los entes personales.

7) Se sigue de todo esto que la alternativa no está tanto en ver si la fenomenología es originariamente realista o idealista, sino en ver en qué tipo de idealismo se ubica: personalista o absoluto. Comprendemos aquí por «absoluto» el tipo de neidealismo que identifica el universo con el devenir de un único espíritu que se desarrolla históricamente en la temporalidad.

8) Es explicable que la herencia del pensamiento de Husserl haya podido subdividirse en tantas orientaciones divergentes, según se acepte o no la reducción trascendental o el valor del *Ego* trascendental, según se acentúe el mundo de la vida y su relación con la corporeidad, según se reivindique la primacía de la persona, o bien se opte por restaurar un tipo de racionalismo historicista que entronca, por varios motivos, con las instancias neokantianas.

El lector habrá identificado con facilidad cuál es la interpretación que preferimos y por qué la juzgamos como la más acorde con el pensar de Edmund Husserl.

FRANCISCO LEOCATA S. D. B.

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.



EL DISCURSO NO CONSENSUADO DE JÜRGEN HABERMAS¹

1. INTRODUCCIÓN: ANTIMODERNISMO O POSTMODERNISMO

De indudable relevancia contemporánea es la discusión que se plantea en diversos ámbitos del saber acerca del valor del conocimiento humano, de su naturaleza y de su misma posibilidad. La racionalidad humana sigue siendo, al parecer, un auténtico misterio para el propio sujeto de la misma.

El planteo filosófico enfrenta, básicamente, dos posiciones que pretenden agotar las respuestas: la llamada «racionalidad moderna», caracterizada por:

— Sus pretensiones de verdad, objetividad, no-emocionalidad, universalidad y totalidad, ampliamente calificadas como «positivistas» o «iluministas», por sus oponentes.

— La metodología explicativo-predictiva llevada al ámbito de las ciencias sociales como resultado de una auténtica actitud «científica».

— El predominio de la concepción instrumental de la razón y la tendencia a contemplar todos los problemas prácticos como asuntos técnicos.

La segunda posición, en la variedad de sus matices, afirma:

— Que las notas distintivas de la racionalidad moderna han creado la ilusión de una «realidad objetiva» sobre la cual, sin embargo, el individuo no tiene ningún control.

— Tal situación ha disminuido la capacidad de los sujetos para reflexionar sobre sus propias situaciones y para modificarlas a través de sus actos.

— Se encamina, pues, o bien a rechazar la idea misma de racionalidad, en favor de un radical e irreconciliable pluralismo de perspectivas (esta perspectiva suele denominarse «antimoderna»), o bien a reconcebir la racionalidad moderna, restringiendo su universalidad a los contextos socio-históricos, con lo cual pretende evitar el relativismo en el que la posición más «radical» acabaría (posición llamada «post-moderna»)².

¹ El presente trabajo forma parte de la tesis doctoral de la autora, quien agradece la constante orientación de su director, el Dr. Abelardo Pithod, y de las Lic. Hilda Difabio de Anglat y Stella Maris Vázquez.

² Cfr. N. BURBULES, «Rationality and Reasonableness: A Discussion of Harvey Siegel's "Relativism Refuted" and "Education Reason": *Educational Theory* 41 (1991) 216.

Entre los nombres de quienes han decidido ocuparse de esta problemática, re- luce el de Jürgen Habermas por la admirable coherencia de sus argumentos. La «teoría crítica» de Habermas destaca por su originalidad en una época marcada por el descrédito de las teorías universales de la razón y en la que se ha extendido un juicio pesimista acerca de las posibilidades de avanzar en la dirección indicada por la filosofía moderna. «La modernidad, un proyecto inacabado» es el sugestivo título del discurso pronunciado por Habermas en septiembre de 1980 con motivo de la recepción del premio Adorno, y resume perfectamente la reflexión que pretende aportar a la actual discusión filosófica sobre las posibilidades de supervivencia de la modernidad.

La interpretación del mundo moderno llevada a cabo por Max Weber le sirve a Habermas, a modo de contrapartida, para justificar su propia orientación. La modernidad fue entendida por Weber como un proceso de desencantamiento del mundo. Con el agotamiento de las concepciones globales acerca del mundo y con la aparición de la ciencia moderna, la racionalidad se reduce a la actividad instrumental, imponiéndose una delimitación entre cuestiones teóricas y cuestiones prácticas, de acuerdo con la cual estas últimas son desprovistas de su carácter veritativo. Análogamente, en la sociedad moderna el sistema económico se desprende del sistema político y de las legitimaciones tradicionales, configurándose por vez primera un ámbito regulado por las orientaciones de acción estratégico-utilitarista de los participantes en el mercado: la acción orientada por medio de valores es reemplazada por una acción regida por el interés³.

Este modelo de saber estratégico-utilitarista se ha ido haciendo cargo de mayores esferas de acción hasta llegar a una verdadera «colonización del mundo de la vida». Si la adopción de fines y valores no es susceptible de deliberación racional —no es una cuestión relativa a hechos—, queda abandonada a la fuerza ciega de una pura decisión. Ampliar el alcance de la racionalidad se presenta así como la tarea específica de la filosofía en una época en la que se certifica como fracaso de la razón lo que no es más que una consecuencia de la falta de razón.

Sin embargo, el planteamiento de Habermas en relación con la dialéctica weberiana de la racionalidad tiene un enfoque distinto. Weber asignó a la racionalidad instrumental el protagonismo en el proceso histórico de racionalización de la cultura occidental. La ambigüedad que presenta la razón se debe a esta parcialidad. *Propiamente, no existe una paradoja de la racionalización como tal, sino de su injustificada reducción.* La razón sólo es ambigua cuando se despliega de modo unilateral. Lo que las circunstancias parecen exigir es, por tanto, una revisión crítica de tal reducción y una nueva teoría de la racionalidad en la que se integren aquellas dimensiones cuya comparecencia ante el tribunal de la razón había sido prohibida. La idea de una *racionalidad comunicativa* responde a esta pretensión de devolver la ciudadanía a los fines y valores en la comunidad racional del lenguaje⁴.

³ Cfr. D. INNERARITY, *Dialéctica de la modernidad* (Madrid: Rialp, 1990), pp. 96-97.

⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 97-99.

Según Habermas, en esta reconstrucción de una racionalidad global sólo puede ayudarnos el *a priori* lingüístico que cualquier tipo de racionalidad contiene. El lenguaje adquiere así una importancia central, sobre todo teniendo en cuenta que Habermas no propugna ninguna clase de metafísica —sea de corte aristotélico o kantiano—. Por el contrario, considera que toda teoría es hipotética y que la ética discursiva se basa en una *justificación racional* pero no en una *fundamentación última*⁵. En la obra habermasiana, el discurso ético es caracterizado como «hipotético» y «falible» por lo que respecta a contenidos (siempre relativos a un contexto, una situación histórica y, por tanto, contingentes). La fundamentación de todo discurso y argumentación en *reglas pragmático-formales* no permite la fundamentación última porque se refiere a elementos realizativos que son *condiciones de posibilidad de acción*, pero no contenidos cognitivos⁶.

«Todos los intentos de fundamentación última en que perviven las intenciones de la Filosofía Primera han fracasado. En esta situación se pone en marcha una nueva constelación en las relaciones entre filosofía y ciencia. Como demuestra la filosofía de la ciencia, la explicación formal de las condiciones de racionalidad y los análisis empíricos de la materialización y evolución histórica de las estructuras de racionalidad, se entrelazan entre sí de forma peculiar. Las teorías acerca de las ciencias experimentales modernas, ya se planteen en la línea del positivismo lógico, del racionalismo crítico o del constructivismo metódico, presentan una pretensión normativa y a la vez universalista, que ya no puede venir respaldada por supuestos fundamentalistas de tipo ontológico o de tipo transcendental. Tal pretensión sólo puede contrastarse con la evidencia de contraejemplos, y, en última instancia, el único respaldo con que pueden contar es que la teoría reconstructiva resulte capaz de destacar aspectos internos de la historia de la ciencia y de explicar sistemáticamente, en colaboración con análisis de tipo empírico, la historia efectiva de la ciencia, narrativamente documentada, en el contexto de las evoluciones sociales. Y lo dicho de una forma de racionalidad cognitiva tan compleja como es la ciencia moderna, puede aplicarse también a otras figuras del espíritu objetivo, es decir, a las materializaciones de la racionalidad cognitivo-instrumental, de la práctico-moral, e incluso quizá también de la práctico-estética»⁷.

«¿No queda expuesta esta teoría de la racionalidad a las mismas objeciones que el pragmatismo y la hermenéutica han hecho con toda razón contra toda clase de fundamentalismo? ¿No revelan las investigaciones que, sin sonrojarse, hacen uso del concepto de razón comunicativa pretensiones de justificación universalista que tienen que acabar sucumbiendo a las bien fundadas objeciones de base metafilosófica contra toda “filosofía primera” y todo intento de fundamentaciones últimas? ¿No han obligado la ilustración historicista y el materialismo al pensamiento filosófico a una modestia, ante la que ya la tarea misma de una teoría de la racionalidad no puede menos que aparecer como un exce-

⁵En esto difiere, por ejemplo, de Karl Otto Apel, quien defiende la fundamentación última de la ética: la «comunidad de comunicación» opera como elemento transcendental de la acción humana. En su opinión, no es posible tener universales auténticos sin fundamentación transcendental, aunque debamos aceptar el falibilismo para las teorías explicativas del mundo empírico. Cfr. M. BOLADERAS, *Comunicación, ética y política* (Madrid: Tecnos, 1996), p. 158.

⁶Cfr. M. BOLADERAS, *op. cit.*, pp. 158-162.

⁷J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid: Taurus, 1999), t. I, p. 17.

so especulativo? Pues a lo que la teoría de la acción comunicativa apunta es a ese momento de incondicionalidad que, con las pretensiones de validez susceptibles de crítica, viene inscrito en las condiciones mismas de los procesos de formación de un consenso; *en tanto* que pretensiones, éstas trascienden todas las limitaciones espaciales y temporales, todas las limitaciones provinciales del contexto de cada caso»⁸.

Habermas intenta, por consiguiente, salvar el «contenido normativo de la modernidad». La idea de una *intersubjetividad* que se constituye a través del reconocimiento recíproco como sujetos hablantes constituyó el núcleo de la experiencia hegeliana y sigue siendo —a juicio de Habermas— el medio para la reconstrucción de la racionalidad. Asimismo, sustituir la subjetividad monológica kantiana por una comunidad de comunicación le permite corregir la dirección del pensamiento moderno y hacerlo respondiendo a una exigencia que la propia modernidad plantea.

«La consideración del “contexto normativo” le permite, pues, universalizar el concepto de racionalidad como *racionalidad comunicativa*, pero cabe aclarar que la normatividad remite a la función crítica de la razón y *no* a la naturaleza de las realidades»⁹.

«El propósito de la presente investigación ha sido por mi parte introducir una teoría de la acción comunicativa que dé razón de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad. La teoría de la acción comunicativa representa una alternativa a la filosofía de la historia; ésta se ha vuelto insostenible, y, sin embargo, a ella permaneció ligada todavía la vieja Teoría Crítica. La teoría de la acción comunicativa constituye un marco dentro del cual puede retomarse aquel proyecto de estudios interdisciplinarios sobre el tipo selectivo de racionalización que representa la modernización capitalista [...] La teoría de la sociedad ya no necesita asegurarse de los contenidos normativos de la cultura burguesa, del arte y del pensamiento filosófico por vía indirecta, es decir, por vía de una crítica ideológica; con el concepto de razón comunicativa, de una razón inmanente al uso del lenguaje cuando este uso se endereza al entendimiento, vuelve a considerar a la filosofía capaz de cumplir tareas sistemáticas y a exigirle ese cumplimiento. Las ciencias sociales pueden entablar relaciones de cooperación con una filosofía que asume como tarea la de realizar el trabajo preliminar para una teoría de la racionalidad»¹⁰.

En la medida en que las razones últimas han dejado de ser plausibles, las condiciones formales de justificación cobran fuerza legitimante por sí mismas y las premisas del acuerdo racional se elevan a la categoría de principio.

R. E. Young señala que la teoría de la acción comunicativa es en realidad una teoría de la interacción, en la cual el significado es algo que emerge intersubjetiva e interactivamente, es decir, una teoría *pragmática* —en sentido lingüístico— del significado¹¹.

⁸ *Ibid.*, t. II, pp. 565-566.

⁹ S. M. VÁZQUEZ, *La teoría del currículum en la actualidad* (Buenos Aires: CIAFIC, 1994), p. 24.

¹⁰ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, t. II, pp. 565-566.

¹¹ Cfr. S. M. VÁZQUEZ, *op. cit.*, p. 24.

La acción comunicativa no se limita a los actos del habla¹², sino que designa un tipo de interacción *coordinada* a través de actos de habla, con el objetivo de alcanzar la *comprensión* (racionalidad comunicativa); lo cual a su vez es congruente con su concepción del significado como *socialmente situado*. Es por esto que las afirmaciones son estudiadas como acciones y éstas, a su vez, agotan su ser en la interacción.

Habermas pretende asegurar la universalidad intersubjetiva en un discurso libre de dominio cuyo *único compromiso vinculante consista en respetar las condiciones del hablar racional*. La misión histórica de la filosofía consiste, pues, en reconstruir la categoría hegeliana de intersubjetividad, sin los supuestos de su filosofía de la historia, reconstruir la ética kantiana liberándola de su carga solipsista a través de una teoría de la comunicación. La interacción comunicativa puede servir de equivalente funcional a la tarea que la filosofía de la conciencia asignaba a la síntesis de una conciencia trascendental. El problema del lenguaje ha reemplazado al problema tradicional de la conciencia: la objetividad comparece en cuanto intersubjetividad en el lenguaje, en cuanto que éste expresa los objetos de la experiencia posible¹³. Gracias a la comunicación —dirá— se constituye la razón, que es inseparable de la discursividad, de la mediación dialógica entre los sujetos¹⁴.

Así pues, Habermas se ha centrado en el estudio de la acción comunicativa con el propósito de analizar su estructura racional interna. *El presupuesto básico de dicho análisis es que la intención de alcanzar un consenso general y no coactivo es el telos inmanente de la racionalidad*¹⁵. De allí que *ilustración y emancipación* se identifiquen, integrando la crítica y la acción, la teoría y la praxis.

Ahora bien, según Innerarity¹⁶, Habermas no ha respondido al verdadero reto de la filosofía de la postmodernidad: *el desenmascaramiento de la gramática*. La apología del disenso —tal como la ha formulado, por ejemplo, Lyotard— no queda invalidada trayendo a colación las condiciones formales del discurso. La apelación a los procedimientos comunicativos deja intacta la impugnación de legitimidad que se realiza desde una instancia previa al lenguaje. Esto se debe a que la teoría crítica de la comunicación descansa sobre unos supuestos que no puede fundamentar por sí misma. Por ejemplo, la tesis de que la verdad es el resultado de un discurso conducido bajo las condiciones de una situación discursiva ideal. En esta hipótesis están al menos implícitos dos supuestos: el primero, que todas las proposiciones verdaderas pueden ser fundadas; el segundo, que en una situación lingüística ideal son siempre los argumentos mejores los que prevalecen. Estos su-

¹² Desde la tradición de los «filósofos del lenguaje» inspirados en Austin, se denomina «actos de habla» a las emisiones que realizan intenciones comunicativas. Las personas por lo general hablan «para algo»; a esa intención comunicativa con la que se inicia, o que es realizada por, una emisión lingüística suele llamársele «componente o fuerza ilocutiva de una emisión». Cfr. M. BELINCHÓN, A. RIVIERE & J. M. IGOA, *Psicología del lenguaje: Investigación y teoría* (Madrid: Trotta, 1996), p. 635.

¹³ Cfr. D. INNERARITY, *op. cit.*, pp. 103-106.

¹⁴ Cfr. M. BOLADERAS, *op. cit.*, p. 19.

¹⁵ D. INNERARITY, *op. cit.*, p. 106.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 109ss.

puestos van más allá de lo que una teoría de la comunicación puede hacer plausible. Para evitar que un argumento quede abandonado a la simple capacidad de persuadir no basta con aumentar la lista de los requisitos formales del discurso; *sólo si la verdad no es un resultado de nuestro discurso, tiene sentido hablar para facilitar su comparecencia.*

La filosofía de Habermas —continúa Innerarity— no aporta una auténtica superación de la filosofía de la conciencia, aunque declare que la racionalidad comunicativa no postula un sujeto autosuficiente. Su teoría es sólo una variante más de la *subjektzentrierte Philosophie*, a la que con tanta insistencia critica. La idea de racionalidad comunicativa no puede proveer aquello que la razón necesita para ponerse a salvo de su propia perversión: un modo de relación con el mundo que no gire en torno a la subjetividad. Una teoría de la comunicación puede suministrar métodos y procedimientos que relativicen el punto de vista de la subjetividad individual, pero no deja de ser una tautología de la razón.

Según Innerarity, nos encontramos ante una teoría que bien pudiera denominarse «Convencionalismo trascendental». Del mismo modo que el problema de la arbitrariedad no se soluciona simplemente facilitando el discurso, tampoco el problema de la racionalidad está en función del «formato de la razón». Por eso, la siguiente observación de Habermas sitúa las cosas en un contexto declarativo que esconde el verdadero núcleo de la discusión:

«Yo creo que el “logocentrismo” occidental no debe demasiado, sino demasiado poco a la razón. La concesión de un privilegio al ser en la ontología, a la conciencia en la teoría del conocimiento, a la expresión y a la verdad proposicional en la semántica son, en tres amplios períodos sucesivos, ejemplos de dicho estrechamiento del concepto de razón. Puede estar pasado de moda, pero creo que, como Kant, nosotros también estamos todavía ante el problema de explicar dónde pueden encontrar su unidad procedimental el conocimiento objetivado, la razón moral y el juicio estético»¹⁷.

Efectivamente, continúa siendo ésta la tarea de la filosofía, pero ¿puede ayudarnos en algo ese privilegio del «nosotros» que en la teoría de la comunicación ha venido a reemplazar a los anteriores? La liquidación de los privilegios no se puede establecer desde ningún discurso. Es anterior a cualquier procedimiento. Esta imposibilidad de que la razón comunicativa defina desde sí misma sus propias condiciones de racionalidad es un indicativo de su limitación. Sólo si las condiciones del hablar racional no están dadas por el hablar mismo —si tienen un carácter pre-discursivo— está abierta al hombre la posibilidad de distinguir la veracidad de la simulación y sostener, contra las buenas razones de una mayoría triunfante, que la anticipación de un discurso ideal no es nunca la articulación real de ese consenso y, por tanto, es revisable¹⁸.

¹⁷ Cit. por D. INNERARITY, *op. cit.*, p. 111.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 111-112.

2. TEORÍA DE LOS INTERESES CONSTITUTIVOS DEL CONOCIMIENTO

Habermas parte de que el conocimiento humano tiene su raíz en los intereses de la acción. Estos generan diversos tipos de conocimiento, cada uno con su metodología y racionalidad diversa, válidas en sus áreas respectivas. El conocimiento se distorsiona cuando la racionalidad propia de un área se aplica indebidamente a otra:

«Llamo intereses a las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al trabajo y a la interacción. Esas orientaciones básicas miran, por tanto, no a la satisfacción de necesidades inmediatamente empíricas, sino a la solución de problemas sistémicos en general»¹⁹.

De esta manera, el concepto habermasiano de interés no puede comprenderse sólo desde la perspectiva de la historia natural, puesto que los intereses son constitutivos de individuos inscritos en la dinámica de un sistema social y cultural.

Según Habermas, la historia de la especie humana está determinada por la interconexión de mecanismos de desarrollo orgánicos y culturales. Al comienzo del camino hacia el *homo sapiens*, esta forma mixta, orgánico-cultural, de evolución cede el terreno a una *evolución exclusivamente social*²⁰. Esta evolución social implica la interconexión de estructuras simbólicas (lenguaje), de parentesco (estructura familiar), de roles sociales, de intercambio a distintos niveles. Podemos suponer que es en las estructuras del trabajo y del lenguaje donde se han producido los procesos que han llevado a la forma de reproducción específicamente humana de la vida y, con ello, a la situación de origen de la evolución social:

«Trabajo y lenguaje son más antiguos que el ser humano y que la sociedad»²¹.

Los intereses ponen en juego la interacción y el trabajo; ambos requieren procesos de comprensión y aprendizaje. Trabajo e interacción suponen estructuración

¹⁹ J. HABERMAS, *Conocimiento e interés* (Madrid: Taurus, 1982), p. 199.

²⁰ Desde una perspectiva psicológico-antropológica, el pensamiento de Vygotsky presenta amplia similitud al de Habermas. Nos referimos particularmente: a la aceptación de los principios darwinianos en la evolución filogenética; al origen social que Vygotsky atribuye a los procesos psicológicos superiores, cuyo surgimiento se debe al uso de instrumentos simbólicos —especialmente el lenguaje— y a la aparición del trabajo; a la consideración de la conciencia como producto de la sociedad y de la naturaleza humana como el resultado de la superposición de relaciones sociales internalizadas; a la reducción de los conceptos a palabras internalizadas y de los conceptos científicos, a la máxima interpretación del contenido latente más elevado del habla. Cfr. L. VYGOTSKI, *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores* (México: Grijalbo, 1988); ID., *Pensamiento y lenguaje* (Buenos Aies: Fausto, 1992); J. WERTSCH, *Vygotsky y la formación social de la mente* (Barcelona: Paidós, 1995); A. KOZULIN, *La psicología de Vygotsky: Biografía de unas ideas* (Madrid: Alianza Editorial, 1994). Hemos realizado un breve estudio de la doctrina vygoskiana en H. DIFABIO & M. V. de TABLÓN, «Recursos para la formación y la acción docente: Módulo temático. Teorías contemporáneas del aprendizaje: CIAFIC 1 (1995).

²¹ J. Habermas, cit. por M. BOLADERAS, *op. cit.*, p. 23.

simbólica y organización social. Gracias a ellos, los sujetos trascienden su propia indigencia natural, creando un mundo de vida humana. Los procesos de comprensión y aprendizaje son la base del ser y del devenir de la sociedad y de las personas²².

Esta vinculación entre trabajo-interacción y comprensión-aprendizaje permite vislumbrar la importancia de la relación interés-conocimiento:

«El interés está vinculado a acciones que, aunque en constelaciones diversas, fijan las condiciones del conocimiento posible a la vez que, por su parte, dependen de procesos de conocimiento»²³.

De ahí que el autor pase sin solución de continuidad del «concepto de interés» a «los intereses rectores del conocimiento»²⁴.

Al respecto dicen Carr y Kemmis:

«[...] según Habermas, estos “intereses constitutivos de saberes” son “trascendentales” o *a priori*, en el sentido de que son presupuestos en cualquier acto cognoscitivo y por tanto constituyen los modos posibles de pensamiento, por medio de los cuales puede ser constituida la realidad y se actúa sobre ella»²⁵.

Esos intereses son designados como: técnicos, prácticos y emancipatorios. El *interés técnico* responde a la satisfacción de las necesidades primarias y da lugar a la racionalidad *instrumental* que se expresa en el trabajo que modifica el medio y en el conocimiento empírico que procede analítica y experimentalmente. Su extensión y aplicación a otros órdenes de la realidad es calificada como *ideología*, en la medida en que reduce lo moral, político, estético, educativo, etc. a una cuestión técnica. Responde a la concepción *positivista* del saber cuyo ideal es la *predicción*. Esta consideración tiene ecos del pensamiento de Heidegger y su crítica a la modernidad como la «época técnica» o de la «imagen del mundo».

Habermas señala que la ideología que nace de la extensión de esta racionalidad, rechaza sobre todo el ámbito de los valores y sin embargo presupone los valores de la eficacia y eficiencia.

En el ámbito pedagógico esta forma de la ideología puede hacerse corresponder con propuestas educativas surgidas a partir del conductismo y en la teoría curricular con la pretensión de expresar exhaustivamente los fines a través de objetivos operacionales²⁶.

Los *intereses prácticos* se refieren a la vida social y a la coordinación de intereses en ésta. Generan el conocimiento práctico cuyo objeto está constituido por las

²² Cfr. M. BOLADERAS, *op. cit.*, p. 27.

²³ J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, p. 214.

²⁴ Cfr. M. BOLADERAS, *op. cit.*, p. 28.

²⁵ W. CARR & S. KEMMIS, *Teoría crítica de la enseñanza: La investigación-acción en la formación del profesorado* (Barcelona: Martínez Roca, 1988), p. 147.

²⁶ Cfr. S. M. VÁZQUEZ, *op. cit.*, pp. 21-22.

normas sociales que permiten la mutua comprensión. De allí que este tipo de interés y el conocimiento que genera hallen su concreción en el lenguaje, por el cual se produce la *comunicación*: el conocimiento práctico busca ante todo *comprender* el significado de las acciones y palabras de los individuos en la relación social.

Al conocimiento práctico corresponde una metodología interpretativo-hermenéutica que busca los significados y normas *consensuados* por la común interpretación a través de interacciones sociales. En este contexto, la *racionalidad práctica* se expresa de dos modos: como justificación de las acciones por remisión a las normas y como acción prudente, es decir, ajustada a la norma cuya naturaleza, conviene recordar, es consensual. Habermas señala que las normas expresan un acuerdo del grupo social al cual se refiere la acción cuando está regulada normativamente. Sin embargo, el autor previene acerca de la generalización del enfoque interpretativista basado en significados individuales que puede llevar a distorsionar el conocimiento social, si no se tiene en cuenta que el marco de referencia son los *valores comunes* del grupo social. Podríamos preguntarnos cómo se legitima este «sujeto trascendental social»²⁷.

Los *intereses emancipatorios* expresan lo que podríamos llamar en lenguaje realista la dimensión espiritual de la persona y el desarrollo de esta esfera. En el contexto idealista habermasiano dicho desarrollo apunta a la *reflexión y autonomía*. Esta autonomía es entendida como independización de todo condicionamiento, sea interno —infrarracional— sea externo —fuerzas sociales o comunicación distorsionada—. La autonomía implica la reflexividad crítica respecto del contexto histórico y socio-cultural y de la propia estructura emocional. La primera se traduce en la crítica de la ideología que es entendida como una visión distorsionada de la realidad social que impide la acción transformadora. El punto de partida de la emancipación está dado por la toma de conciencia de las coacciones. Aquí debe «leerse» la influencia de Marx y de Freud, del primero, en el sentido de que toda situación histórica es una distorsión de la situación ideal y por tanto, potencialmente al menos, conflictiva; y del segundo, en cuanto esos elementos pueden permanecer por debajo del nivel de la conciencia. La teoría crítica social tiene dos objetivos básicos: *ilustración y emancipación*. La teoría se identifica con la crítica y la acción con la praxis transformadora.

Se advierte, pues, por una parte, la «ausencia» de la razón teórica, lo cual sin duda es parte de la herencia idealista que el autor asume sin discutir, y por otra parte, como consecuencia de lo señalado, una reducción de las funciones del lenguaje a la función comunicativa. En efecto, al desaparecer el momento teórico del intelecto, desaparece la función referencial del lenguaje que se sustenta en la capacidad del intelecto de advertir qué es algo y expresarlo en un concepto²⁸. Esto nos conduce a analizar particularmente la teoría de Habermas sobre la verdad.

²⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 21-22.

²⁸ Cfr. *ibid.*, p. 23.

3. TEORÍA CONSENSUAL (O DISCURSIVA) DE LA VERDAD

La noción habermasiana de la verdad, está vinculada a una serie de distinciones conceptuales que es necesario tener en cuenta a fin de comprenderla adecuadamente.

Acciones y discursos: Objetos y hechos

Habermas contrapone acción a discurso, y objetos a hechos, con lo cual quedan delimitadas las esferas de ambos pares de elementos, de tal manera que las acciones se relacionan con los objetos y los discursos con los hechos:

«Bajo la rúbrica *acción* introduzco el ámbito de comunicación en el que tácitamente reconocemos y presuponemos las pretensiones de validez implicadas en las emisiones o manifestaciones (y por tanto, también, en las afirmaciones), para intercambiar informaciones (es decir, experiencias relativas a la acción). Bajo la rúbrica *discurso* introduzco la forma de comunicación caracterizada por la argumentación, en la que se tornan tema las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas y se examina si son legítimas o no. Para iniciar un discurso tenemos en cierto modo que salir de los contextos de acción y experiencia; en los discursos no intercambiamos informaciones, sino argumentos que sirven para razonar (o rechazar) pretensiones de validez problematizadas»²⁹.

«Los *discursos* exigen, en primer lugar, una suspensión de las coacciones de la acción, que ha de conducir a que pueda quedar neutralizada cualquier otra motivación que no sea la de una disponibilidad cooperativa a entenderse [...] En segundo lugar, exigen una virtualización de las pretensiones de validez, que habría de conducir a dejar en suspenso la cuestión de la existencia de objetos de la experiencia (cosas, sucesos, personas, manifestaciones) y a poder considerar tanto los hechos como las normas desde el punto de vista de su *posible* existencia o legitimidad (es decir, a poderlas tratar en actitud hipotética) [...] Esta forma de comunicación liberada de la presión de la experiencia y de las coacciones de la acción posibilita en situaciones de interacción perturbada restablecer un entendimiento sobre pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas (las alternativas son, o bien el paso al comportamiento estratégico, o la ruptura de la comunicación)»³⁰.

«En los plexos de acción comunicativa sería redundante una explicitación de la pretensión de validez entablada con las afirmaciones; pero tal explicitación es ineludible en los discursos, pues éstos tematizan el derecho que asiste a tales pretensiones de validez»³¹.

Habermas explica la aludida distinción entre objetos y hechos de la siguiente manera:

«Aquello que justificadamente podemos afirmar lo llamamos un *hecho*. Un hecho es aquello que hace verdadero a un enunciado; de ahí que digamos que los enunciados refle-

²⁹ J. HABERMAS, «Teorías de la verdad», en ID., *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos* (Madrid: Cátedra, 1972) p. 116.

³⁰ *Ibid.*, p. 116.

³¹ *Ibid.*, pp. 116-117.

jan, describen, expresan, etc., hechos. En cambio, las cosas y sucesos, las personas y sus manifestaciones, es decir, los *objetos* de la experiencia son *aquello acerca de lo que* hacemos afirmaciones o *de lo que* enunciamos algo; *aquello que* afirmamos de los objetos es un hecho cuando tal afirmación está justificada. Los hechos tienen, pues, un *status* distinto que los objetos. "Hechos son lo que las afirmaciones, cuando son verdaderas, afirman; no son aquello sobre lo que las afirmaciones versan. A diferencia de las cosas y sucesos en la faz del globo, no son presenciados u oídos o vistos"³². Con los objetos hago experiencias, los hechos los afirmo; no puedo experimentar hechos ni afirmar objetos (o experiencias con los objetos). Al afirmar un hecho me puedo basar en experiencia y referirme a objetos. Y si los objetos de nuestra experiencia son algo en el mundo, entonces no podemos decir igualmente de los hechos que sean "algo en el mundo"³³.

En tales distinciones Habermas cree encontrar la clave para refutar la teoría de la verdad como correspondencia. En efecto, ¿cómo podrán relacionarse los hechos que afirmamos con los objetos de nuestra experiencia? Según Habermas, la teoría de la verdad como correspondencia afirmarí­a que los enunciados verdaderos deben «corresponder» a hechos. Pero tal expresión sólo puede tener sentido si los correlatos de los enunciados representan algo real al modo como lo son los objetos de nuestra experiencia, es decir, son «algo en el mundo». Si distinguimos, de la forma indicada, entre hechos y objetos de la experiencia, tenemos que admitir, según Habermas, que *los hechos sólo son en apariencia correlatos objetivos de los enunciados*.

Así, esta objeción contra la teoría de la verdad como correspondencia nos remite, según Habermas, a la objeción lógica que ya hizo Peirce contra el *carácter autocontradictorio de esa teoría*:

«Si al término "realidad" no podemos darle ningún otro sentido que el que vinculamos con los enunciados sobre hechos, y entendemos el mundo como suma de todos los hechos, entonces la relación de correspondencia entre enunciados y realidad sólo podría determinarse a su vez mediante enunciados. La teoría de la verdad como correspondencia trata en vano de romper el ámbito de la lógica del lenguaje, que es el único lugar donde cabe aclarar la pretensión de validez de los actos de habla»³⁴.

Y, sin embargo, dice Habermas, esa teoría descansa en una observación correcta: si los enunciados «reflejan» hechos y no se limitan simplemente a fingirlos o a inventarlos, entonces tales «hechos» tienen que estar dados de alguna manera; y precisamente ésta es la propiedad que poseen los objetos «reales», es decir, los objetos de la experiencia, los cuales «son algo en el mundo». Los enunciados han de ajustarse a los hechos y no los hechos a los enunciados:

«Esta dificultad desaparece si tenemos presente que los "hechos" sólo advienen al lenguaje en el ámbito de comunicación que es el discurso, es decir cuando, y sólo cuando, queda problematizada la pretensión de validez que los enunciados llevan aneja. En los contextos

³² Pitcher, cit. por J. HABERMAS, *ibid.*, p. 117.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 118.

de acción nos informamos o nos transmitimos informaciones sobre objetos de la experiencia. Ciertamente que el contenido de la información se apoya en hechos, pero sólo cuando la información se pone en duda y pasa a discutirse acerca del contenido de esa afirmación desde el punto de vista de la posibilidad de que algo sea el caso, pero pudiera también no serlo, hablamos de “hechos”, que (a lo menos) un ponente afirma y que (a lo menos) un oponente pone en duda»³⁵.

«Los hechos son deducidos de los estados de cosas; y por estados de cosas entendemos el contenido proposicional de afirmaciones cuyo contenido veritativo ha sido problematizado. Cuando decimos que los hechos son estados de cosas existentes, a lo que nos estamos refiriendo no es a la *existencia* de objetos, sino a la *verdad* de proposiciones, si bien estamos también suponiendo la existencia de objetos identificables de los que predicamos algo. El sentido de “hecho” o “estado de cosas” no puede aclararse sin hacer referencia a discursos en los que examinamos la pretensión de validez de las afirmaciones, dejada en suspenso (*Gedanken* en el sentido de Frege). *Pensamientos* sobre objetos de la experiencia no son lo mismo que *experiencias* o percepciones de objetos»³⁶.

«Ciertamente que en el contexto de una argumentación también puede apelarse a experiencias. Pero la apelación metódica a la experiencia, por ejemplo, en un experimento, depende por su parte de interpretaciones, que sólo pueden acreditar su validez en un discurso. Las experiencias *apoyan* la pretensión de validez de los enunciados; a tal pretensión solemos atenernos mientras no se presenten experiencias disonantes. Pero “desempeñarse” sólo puede una pretensión de verdad mediante argumentos. Una pretensión *basada* en la experiencia no es en modo alguno todavía una pretensión *fundada*»³⁷.

Habermas resume en tres tesis principales el resultado de estas consideraciones preliminares:

Primera tesis: Llamamos verdad a la pretensión de validez que vinculamos con los actos de habla constatativos. Un enunciado es verdadero cuando está justificada la pretensión de validez de los actos de habla con los que, haciendo uso de oraciones, afirmamos ese enunciado.

Segunda tesis: Cuestiones de verdad sólo se plantean cuando quedan problematizadas las pretensiones de validez ingenuamente supuestas en los contextos de acción. En los discursos, en los que se someten a examen pretensiones de validez hipotéticas, no son, pues, redundantes las emisiones o manifestaciones acerca de la verdad de los enunciados.

Tercera tesis: En los contextos de acción las afirmaciones informan acerca de objetos de la experiencia; en los discursos se someten a discusión enunciados sobre hechos. Las cuestiones de verdad se plantean, por consiguiente, no tanto en lo tocante a los correlatos intramundanos del conocimiento referido a la acción, cuanto a los hechos que se hacen corresponder con discursos libres de experiencia y descargados de acción. Sobre si un estado de cosas es el caso o no es el caso, no decide la evidencia de experiencias, sino el resultado de una argumentación. La idea de verdad sólo puede desarrollarse por referencia al desempeño discursivo de pretensiones de validez»³⁸.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 119.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 120.

De esta manera, Habermas propone su *teoría consensual de la verdad*, si bien considera que, para prevenir malentendidos, quizá debería hablarse de una *teoría discursiva de la verdad*³⁹:

«Según esta teoría sólo puedo (con ayuda de oraciones predicativas) atribuir un predicado a un objeto si también cualquiera que *podiera* entrar en discusión conmigo *atribuyese* el mismo predicado al mismo objeto; para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, me refiero al juicio de los otros y, por cierto, al juicio de todos aquellos con los que pudiera iniciar una discusión (incluyendo contrafácticamente a todos los oponentes que pudiera encontrar si mi vida fuera coextensiva con la historia del mundo humano). La condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de todos los demás. Cualquier otro tendría que poder convencerse de que atribuyo justificadamente al objeto el predicado de que se trate, pudiendo darme por tanto su asentimiento. La verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho»⁴⁰.

Es decir, según Habermas, la verdad no dice adecuación entre nuestros juicios (y sus correspondientes enunciaciones) y la realidad. No es tal supuesta adecuación la que justifica una determinada afirmación (o negación). Por el contrario, su justificación viene dada por la lógica del discurso, el ámbito de la lógica del lenguaje, único lugar donde cabe aclarar la pretensión de validez de los actos de habla. Se trata, pues, de una *lógica autónoma*, no regida por fundamentos metafísicos, una *lógica «pragmática»*.

Algunas aclaraciones nos parecen pertinentes respecto de las precedentes afirmaciones. En primer lugar, distinción no supone necesariamente contraposición ni desvinculación entre los elementos distinguidos. En efecto, nos parece correcta la distinción entre hecho y objeto, si por hecho se entiende lo que atribuimos a la cosa, lo que decimos de la cosa, lo que conocemos de ella. Y si por objeto entendemos la cosa a la que le atribuimos algo, de la cual decimos esto o aquello.

La gnoseología tomasiana efectúa la distinción entre objeto material y objeto formal del conocimiento. Tal objeto formal no consiste en el enfoque desde el cual se mira la cosa, sino precisamente en lo que puedo ver de ella mediante tal particular enfoque. Es *lo que* conozco de la cosa, poco o mucho, clara u oscuramente. El objeto formal, una vez conocido, puede ser manifestado a través del lenguaje. De manera tal que el lenguaje expresa directamente las obras de nuestro intelecto e indirectamente los objetos que son conocidos mediante ellas.

Ahora bien, la distinción entre hecho y objeto, recogida en la epistemología habermasiana, realiza un triple proceso: en primer lugar, desprende el objeto formal de su sustrato material (el objeto «puro», de la cosa); en segundo lugar, desvincula el lenguaje de su referente material, lo cual lleva al tercer momento, en el que lo conocido de la cosa es recluido al ámbito del lenguaje y reducido a ser sólo lo que «se dice» de ella. En todo el proceso opera o bien un nominalismo o bien un con-

³⁹ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 119-121.

ceptualismo de base, puesto que a partir de él, nuestro conocimiento estará constituido por las «enunciaciones» (nominalismo) o por las «ideas que representan las enunciaciones» (conceptualismo). En ningún caso, desde esta perspectiva, el hombre logrará decir o pensar *lo que* o *cómo* las cosas realmente *son*. A su vez, intentará rescatarse la pérdida originaria de la función referencial del lenguaje invirtiendo el sentido del proceso: la referencia tendrá en el lenguaje su fuente constructiva.

Completaremos nuestro análisis, remitiéndonos al estudio que efectúa Maritain⁴¹. Según este autor, es preciso distinguir la cosa en cuanto cosa existente o capaz de existir por sí misma, y la cosa en cuanto objeto puesto ante la facultad de conocer y presente a ella (objeto formal). Los *objetos* como tales de nuestra inteligencia prescinden o hacen abstracción de la existencia actual y no implican de por sí sino una existencia *posible*; los *objetos* como tales de nuestros sentidos connotan por el contrario una existencia en acto y percibida *ut exercita* («como ejercida»), como puesta en el presente, si se trata de objetos de sentidos externos; sin determinación de tiempo (en un tiempo vago), si se trata de objetos de la imaginación; en el pasado, si se trata de objetos de la memoria.

La tragedia de la noética moderna comenzó cuando los escolásticos de la decadencia, y Descartes después de ellos, separaron el *objeto* de la *cosa*; la cosa venía a ser entonces un doble problemático oculto detrás del objeto.

Tomado pues el objeto como puro objeto, la cuestión consistirá en saber cómo explicar las conexiones estables y las regularidades presentadas entre ellos. La idea de que la ley de conexión entre las diferentes figuras que nuestros ojos perciben mirando, por ejemplo, esta mesa, desde diversos puntos de vista, se explica por la existencia de una *cosa*, que es precisamente esta mesa, aparecerá como una simple hipótesis explicativa entre otras igualmente posibles; y hasta algunos con Russell y Whitehead pensarán que, según el principio de economía (navaja de afeitar de Ockham), es mejor prescindir de esta hipótesis, lo cual equivale a desentenderse de toda causalidad material o subjetiva, y a reducir la realidad a una multitud de predicados sin sujeto, que se dispersan en el ancho cielo, y que uno pretende unir por leyes puramente formales. Otros, como E. Husserl, intentarán reabsorber la cosa misma y su existencialidad en la subjetividad trascendental, una de cuyas funciones será construirla dentro de sí; lo cual equivale asimismo a suprimir la cosa en el sentido auténtico de la palabra, la cosa extramental, metalógica.

Preciso es afirmar que todo eso es un error fundamental; la reflexión filosófica no debe ni reconstruir la cosa partiendo del objeto como una hipótesis necesaria, ni suprimir la cosa como hipótesis superflua, y hasta contradictoria en sí misma, sino que su deber es comprobar que *la cosa es dada con y por el objeto*, y que es un absurdo querer separarlos.

Usando la terminología tomista, diremos que la *cosa* es el *objeto material* del sentido y de la inteligencia, mientras que lo que llamamos aquí el *objeto* (a saber, por una parte lo coloreado, lo sonoro, lo frío, lo caliente, etc., y por otra el *quid*

⁴¹ Cfr. J. MARITAIN, *Los grados del saber* (Buenos Aires: Club de Lectores, 1978), pp. 152-159.

inteligible) es su *objeto formal*: ambos objetos, material y formal, son percibidos en un mismo e indivisible instante por una misma percepción⁴².

Todo acto de conocimiento (intelectualmente consciente) atestigua que las cosas suceden así, de suerte que si admitimos que el espíritu percibe verdaderamente un *objeto* válido por sí mismo y sobre el cual se mide, también debemos admitir, y en la misma medida, que percibe una *cosa* (actual o posible), un sujeto transobjetivo que se identifica con este objeto (o que es su fundamento u ocasión, si éste es un ser de razón). El ser, en efecto, (el ser encerrado en las cosas sensibles), es el primer objeto percibido por nuestra inteligencia. Esta aprehensión del ser es absolutamente primera y está implícita en todas nuestras aprehensiones intelectuales. En consecuencia, un objeto incapaz de existir (un ser de razón) puede muy bien ser concebido, pero a condición de ser referido al ser, o a objetos capaces de existir, es decir, a sujetos transobjetivos (posibles) que el espíritu convierte en objetos y al tenor de los cuales es concebido aquel objeto, y sin los cuales no habría podido ser construido por la inteligencia. Y si es dable extender la noción de ser a lo que no existe ni puede existir sino en el espíritu, es, en segundo lugar y a modo de imitación, porque un segundo empleo, impropio de esta noción primera, le hace significar —concebido a modo de ser— aquello que no es.

Si seguimos adelante en el análisis correcto del contenido inmediato del conocimiento, veremos, en el orden del conocimiento sensible, que el contenido de una percepción del sentido no es sólo tal cualidad sensible o tal estímulo, sino más bien, en cuanto podemos describir en términos inteligibles lo que pertenece a un plano de conocimiento no intelectual, cierta *cosa* que nos invade y solicita así nuestra actividad motriz. Si la oveja huye del lobo, no es, en expresión de Santo Tomás, porque el objeto coloreado percibido por ella ha herido su retina; es porque ha percibido en él a su «natural enemigo».

Todo esto supone que desde un principio los sentidos externos han ofrecido al animal no sólo su «sensible propio», y al mismo tiempo «sensibles comunes», tales como lo extenso, sino también, en estado completamente implícito y potencial —indiscernible para el sentido—, una *cosa* de la cual el *objeto* propio del sentido es un aspecto. Como razón de este hecho, los antiguos explicaban que el acto perceptivo del sentido externo desemboca o «se termina en la cosa misma», *termina-*

⁴² Reproducimos aquí las observaciones de J. de Tonquédec a propósito de un sofisma demasiado frecuente, del cual se encuentra en Fonsegrive una fórmula característica: «El concepto de un objeto que sería al mismo tiempo en sí y objeto de conocimiento, es plenamente contradictorio [...] Porque decir objeto del conocimiento es decir conocido [...] Ahora bien, es evidente en absoluto que lo conocido, en cuanto conocido, no es en sí porque él es en cuanto conocido». J. de Tonquédec responde con razón: «Esta argumentación enteramente formal no prueba sino una cosa, y es: que ser en sí es diferente de ser conocido. Pero de que uno *no sea* el otro no se sigue que uno *excluya* al otro. Los conceptos difieren, pero no es “evidente en absoluto” que ambos no puedan realizarse juntos y en el mismo ser. Oponiendo igualmente otras abstracciones, se probaría también que “el concepto” de una luna a la vez redonda y brillante es “plenamente contradictorio”, porque la luna no es redonda “en cuanto brillante”. Lo conocido, en cuanto conocido, define la esfera de la lógica; lo conocido o más bien lo cognoscible, en cuanto ser extramental, define la esfera de lo real» (cit. por J. MARITAIN, *Los grados del saber*, p. 157).

tur ad rem, y esto precisamente en cuanto la cosa existe fuera del que conoce, es decir, en cuanto ejerce *hic et nunc* una acción efectiva sobre los órganos sensoriales del cognoscente. Y en relación a la cosa así percibida hablaban de un *judicium sensus* (juicio del sentido), por el cual el sentido se adhiere al objeto percibido como a una realidad existente, y es capaz a la vez de engañarnos, cuando ha sido afectado de un modo diverso al de la realidad externa⁴³.

La existencia no es un objeto sensible *per se*, pero si el sentido es incapaz de hacer aparecer o de «descubrir» la existencia como tal, lo que la inteligencia descubre (precisamente gracias a la percepción del sentido) y se dice a sí misma como existencia —como existencia no sólo posible sino en acto— es, sin embargo, percibido por él de hecho, pues está incluido en su objeto.

Si la existencia en acto de una cosa actualmente operante es así abarcada por la sensación, la existencia al menos posible de una cosa posible es igualmente abarcada por el conocimiento intelectual. En efecto, todo predicado significa no sólo tal determinación inteligible, sino *lo que tiene* tal determinación. La simple aprehensión intelectual, al percibir lo que llamo «triangular» o «músico», percibe *cierta cosa* (posible) que le es ofrecida como objeto bajo el aspecto formal en cuestión. Por otra parte, y sobre todo, el conocimiento intelectual se completa en el juicio, y ¿qué es el juicio sino un acto por el cual el espíritu declara idénticos *en la cosa*, o fuera del espíritu, un predicado y un sujeto que difieren *en cuanto a la noción*, o en su existencia intramental? Mediante el juicio realizo sobre mis nociones, en el seno de mi pensamiento, una operación que no tiene sentido sino porque se refiere a la manera como existen (al menos posiblemente) fuera de ella. *La función propia del juicio consiste así en hacer pasar al espíritu del plano de la simple esencia, o del simple objeto significado al pensamiento, al plano de la cosa o del sujeto que retiene (actual o posiblemente) la existencia, y de la cual son aspectos inteligibles el objeto de pensamiento llamado predicado y el objeto de pensamiento llamado sujeto.* Si no se admite que nuestros objetos de pensamiento son aspectos («inspectos») de cosas actuales o posibles, que cada uno de ellos contiene, por decirlo así, una carga ontológica o metalógica, la función propia del juicio resulta ininteligible.

En definitiva, el fundamento de la posibilidad del juicio no es ya «la unidad de la aperepción trascendental» (Kant), sino la unidad (de simple analogía o proporcionalidad) del trascendental ser. Por eso el juicio, ya se refiera a verdades racionales o a verdades de hecho, ya se oriente hacia lo «ideal» o hacia lo «real» (actual), es irreductiblemente *realista*.

Siendo el ser el dato primero del pensamiento, es imposible pensar un puro objeto separado de un envoltorio ontológico, digamos así, que contenga o pueda

⁴³ Así la lengua del afiebrado recubierta de una capa amarga percibe como amargas las bebidas dulces, porque los sentidos dan testimonio según son pasivamente afectados, se sigue que no somos engañados en el juicio por el cual juzgamos que sentimos algo. Pero por cuanto el sentido es a veces impresionado de una manera distinta a la realidad, se sigue que a veces nos da un testimonio no adecuado a la realidad. Por eso a veces el sentido no lleva al error acerca de la cosa, mas no acerca del mismo sentir (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* 1 q. 17 a. 2 ad 1um).

contener por sí la existencia, un puro objeto separado de un *ser por sí*, en el que el objeto de sensación o de intelección sea una determinación o un aspecto. Si este objeto no es un aspecto de una *cosa* conocida, será preciso entonces que llegue a ser un aspecto de la *cosa* cognoscente: las grandes doctrinas idealistas han realizado supremos esfuerzos para escapar a esta alternativa, pero han fracasado.

Los filósofos imbuídos en los principios cartesianos califican todo realismo auténtico de «realismo ingenuo». Tal ingenuidad consiste para ellos en comenzar por un acto de conocimiento de las cosas y no por un acto de conocimiento del conocimiento. Y es que el espíritu debe efectivamente elegir su camino desde el comienzo. Pero el primer acto de reflexión enseña que quien ha elegido según la naturaleza y sin rechazar la primera evidencia objetiva, ha elegido sabiamente. No se piensa lo pensado sino después de haber pensado lo pensable «apto para existir» (lo real al menos posible); lo primero que se piensa es el ser independiente del pensamiento. El *cogitatum* (lo pensado) del primer *cogito* no es *cogitatum*, sino *ens*. No se come lo comido, se come pan. Separar el objeto de la cosa, el logos objetivo del ser metalógico, es violar la naturaleza de la inteligencia, es desviarse a la vez de la primera evidencia de la intuición directa y mutilar la intuición reflexiva (esa misma intuición reflexiva sobre la cual se pretende cimentarlo todo) en el primero de sus datos inmediatos. El idealismo comienza a levantar el edificio filosófico con un pecado inicial contra la luz (hasta aquí Maritain).

En síntesis, Habermas es hereditario de la doctrina racionalista que separa la cosa del objeto, otorgándole al objeto las características que atribuye a los «hechos» y a la cosa las propiedades de los «objetos del mundo».

Por otra parte, la afirmación habermasiana pierde de vista el poder cognoscitivo del juicio y de la argumentación. De hecho, niega la relación intencional del concepto, el cual no es copia en sentido instrumental, sino signo formal del objeto conocido, en el cual y por el cual se conoce el objeto por él representado y cuya captación en cuanto signo requiere de un segundo movimiento de la inteligencia.

Dada tal intencionalidad, la verdad residirá en el juicio si une lo que en la realidad está unido o si separa lo que en la realidad está separado, y la falsedad residirá en unir lo que en realidad está separado o separar lo que en realidad está unido.

Por tanto, la verdad o falsedad lógica remite necesariamente a un ámbito «extra-lógico» en el cual halla su fundamentación. Pero este ámbito no puede ser el lenguaje, puesto que el lenguaje expresa nuestros conceptos, juicios y argumentaciones internas. Es más, el lenguaje tendrá, pensamiento mediante, la misma justificación que la lógica tiene. Esto es: una fundamentación inmediata en la capacidad abstractiva de la inteligencia, y una fundamentación mediata en la realidad que se abstrae.

Llamar a aquella lógica desvinculada de metafísica como «nueva lógica», «lógica pragmática» o «lógica del lenguaje» no hace sino describir un lenguaje girando en torno de sí mismo. ¿Puede, el lenguaje así concebido, proporcionar conocimiento alguno de la realidad? Pues bien, sólo si el lenguaje toma el lugar de la propia razón humana, la «lógica interna del lenguaje» podrá ser garantía de conocimiento.

Los argumentos obtendrán su fuerza justificativa de las condiciones requeridas para la comunicación que resultará, en consecuencia, «racional» sólo si ellas son satisfechas. En otras palabras, el error racionalista se traslada desde el ámbito subjetivo al inter-subjetivo del lenguaje.

Pretensiones de validez y racionalidad

Según Habermas, hay por lo menos cuatro clases de pretensiones de validez que constituyen un plexo al que podemos llamar *racionalidad*. Esas clases son: inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad⁴⁴. Una teoría consensual de la verdad no sólo habrá de extenderse, pues, a la verdad de los enunciados, sino a la rectitud de los preceptos y valoraciones:

«Un juego de lenguaje que funciona, en el que se intercambian actos de habla coordinados, se ve acompañado de un “consenso de fondo”. Este consenso consiste en el reconocimiento recíproco de a lo menos cuatro pretensiones de validez, que los hablantes competentes han de entablar mutuamente en cada uno de sus actos de habla: se pretende inteligibilidad para las emisiones o manifestaciones, la verdad del contenido proposicional, la rectitud de su componente realizativo y la veracidad de la intención que el hablante expresa. Una comunicación (no estratégica, es decir, enderezada al entendimiento) discurre sin perturbaciones (sobre la base de un consenso “convertido en hábito”) si y sólo si los sujetos hablantes/agentes:

(a) hacen comprensible, así el sentido de la relación interpersonal (el cual puede expresarse en forma de una oración realizativa), como el sentido del contenido proposicional de su emisión;

(b) prestan reconocimiento a la verdad del enunciado hecho con el acto de habla (o de las presuposiciones de existencia del contenido proposicional al que el acto de habla hace mención);

(c) reconocen la rectitud de la norma, como cumplimiento de la cual puede considerarse en cada caso el acto de habla ejecutado;

(d) no ponen en cuestión la veracidad de los sujetos implicados»⁴⁵.

Estas cuatro pretensiones de validez sólo se convierten en tema cuando el funcionamiento del acto de habla se ve perturbado y conmovido el consenso de fondo. Entonces aparecen preguntas y respuestas típicas: cuando la *inteligibilidad* de una emisión o manifestación se torna problemática, hacemos preguntas del tipo: ¿qué quieres decir con eso? ¿Cómo he de entender eso? ¿Qué significa eso? Las respuestas a tales preguntas las llamamos *interpretaciones*. Cuando se torna problemática la *verdad* del contenido proposicional de una emisión, hacemos preguntas del tipo: ¿son las cosas como tú dices? ¿Por qué es eso así y no de otra manera? A estas preguntas replicamos con *afirmaciones* y *explicaciones*. Cuando se torna problemática la *rectitud* de la norma que subyace al acto de habla, hacemos preguntas del tipo: ¿por qué has hecho eso? ¿Por qué te has comportado así? ¿Te es lícito

⁴⁴ Cfr. J. HABERMAS, «Teorías de la verdad», cit., p. 121.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 121-122.

hacer eso? ¿No te deberías comportar de otra manera? A estas preguntas respondemos con *justificaciones*. Cuando, finalmente, en un contexto de interacción ponemos en duda la veracidad del prójimo, hacemos preguntas del tipo: ¿me estará engañando? ¿No se estará engañando a sí mismo? Pero estas preguntas no las dirigimos a la persona de la que hemos dejado de fiarnos, sino a un tercero. El hablante sospechoso de no veracidad, puede, a lo sumo, «ser interrogado», por ejemplo, en el curso de un proceso, o ser «traído a razón» en un diálogo psicoanalítico⁴⁶.

No todas las cuatro pretensiones de validez se enderezan a ser desempeñadas o resueltas en un discurso. Las pretensiones de veracidad sólo pueden desempeñarse en los contextos de acción. La cuestión de si alguien expresa verdaderamente sus intenciones o si en sus emisiones manifiestas se limita simplemente a fingir las intenciones que se imputa o le imputamos (comportándose en realidad estratégicamente), es algo que habrá de mostrarse en sus acciones con tal que prosigamos nuestras interacciones con él por tiempo suficiente. Por eso Habermas distingue entre «veracidad», como pretensión de validez no susceptible de desempeño o resolución discursivos, y las pretensiones de validez discursivas que son la «verdad» y la «rectitud».

Respecto de la pretensión de inteligibilidad, cuando las reglas de formación del lenguaje del que uno de los hablantes se sirve resultan al otro tan oscuras que no entiende las oraciones emitidas (bien sea en el plano semántico, gramatical o incluso fonético), entonces pueden tratar ambos de llegar a un acuerdo sobre el lenguaje que quieren emplear en común. En este aspecto la inteligibilidad podría figurar entre las pretensiones de validez discursivas. Pero la diferencia es obvia. Las pretensiones de verdad y rectitud funcionan en el habla e interacción diarias *como pretensiones*, que se aceptan en atención a la *posibilidad* de que, en caso necesario, *pueden* desempeñarse discursivamente. La inteligibilidad representa, en cambio, mientras la comunicación discurre sin perturbaciones, una pretensión de validez fácticamente ya resuelta; no es simplemente una promesa. Por eso, continúa Habermas, la «*inteligibilidad*» *se halla entre las condiciones de la comunicación* y no entre las pretensiones de validez, discursivas o no discursivas, que se entablan *en* la comunicación⁴⁷.

Según Habermas, ambas pretensiones de validez discursivamente desempeñables —la verdad y la rectitud— y que son, por consiguiente, por igual relevantes para una teoría consensual de la verdad, carecen de base directa en la experiencia. Esto las diferencia de la inteligibilidad y la veracidad:

«Las pretensiones de validez se distinguen de las vivencias de certeza por su intersubjetividad; no puede afirmarse con sentido que un enunciado sólo sea verdadero para un determinado individuo, que una persona sea veraz en sus manifestaciones sólo para algunos individuos. En cambio, la certeza de una percepción, paradigma de la certeza en general, sólo se da para el sujeto percipiente y para nadie más. Ciertamente que diversos sujetos

⁴⁶ *Ibid.*, p. 122.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 123.

pueden compartir la certeza de que han hecho una determinada percepción; pero entonces tienen que decirlo, es decir tienen que hacer la misma afirmación. Una pretensión de validez es algo que presento como algo susceptible de comprobación intersubjetiva, una certeza es algo que sólo puedo expresar como algo subjetivo si bien puede servir de ocasión para poner en cuestión pretensiones de validez disonantes. Una pretensión de validez la entablo, una certeza la tengo. Esta distinción es importante en lo concerniente a que precisamente las dos pretensiones discursivas de validez (verdad y rectitud) sólo *mediatamente* se fundan en la experiencia»⁴⁸.

«El saber y las convicciones extraen su «fuerza» de las razones que ya he dado o que puedo dar (o que a lo menos pienso que puedo dar). Directamente estas “certezas” se basan en la argumentación y no en la experiencia, si bien los juicios empíricos de percepción o los enunciados de observación pueden, naturalmente, entrar en la argumentación. Mediamente el saber y la pretensión de verdad aceptada pueden muy bien basarse en la certeza sensible, de forma similar a como las convicciones y las pretensiones de rectitud aceptadas pueden basarse en la certeza que acompaña al creer (a saber: en la certeza de los participantes en un discurso práctico de que, al considerar adecuadas determinadas interpretaciones de sus necesidades, no se están engañando sobre sí mismos). Los actos de saber y de convicción, que expresan el reconocimiento de pretensiones de verdad y rectitud susceptibles de desempeño discursivo sólo tienen en la experiencia, como hemos dicho, una base. Se ven acompañados de un tipo de “vivencia de certeza”, que sólo se debe a la experiencia de la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento. Y así como a esta experiencia no la llamamos normalmente experiencia, así también esa certeza se aleja de la forma paradigmática de la certeza sensible, que siempre expresa algo inmediato»⁴⁹.

Si la rectitud, junto con la verdad, puede calificarse de pretensión de validez susceptible de desempeño discursivo, de ello concluye Habermas que la rectitud de una norma puede someterse a examen lo mismo que la verdad de los enunciados. Pero la fundamentación de preceptos y valoraciones correctos se distingue de la fundamentación de enunciados verdaderos en la forma de la argumentación. En los discursos prácticos, las condiciones lógicas bajo las que cabe alcanzar un consenso racionalmente motivado, son distintas que en los discursos teóricos⁵⁰.

En efecto, según Habermas, la rectitud de acciones particulares (o de actos de habla particulares) deriva de la legitimidad de las normas subyacentes. Cuando se pone en cuestión una orden dada legítimamente, ésta puede justificarse haciendo referencia a una norma vigente, que otorga el correspondiente poder de mando. Es la rectitud de tales normas fácticamente reconocidas la que puede ser objeto de fundamentación. Son las pretensiones de validez de las normas existentes, pretensiones que vienen formuladas en oraciones de deber, las que se convierten en objeto de los discursos prácticos (y no las pretensiones de validez de los actos de habla regulativos). Ciertamente que en el tránsito de la acción al discurso práctico las pretensiones de validez fácticamente reconocidas de las normas, al igual que las

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 123-124.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 126-127.

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p. 127.

pretensiones de validez ingenuamente reconocidas de las afirmaciones, quedan transformadas en pretensiones de validez hipotéticas, de modo que las correspondientes normas pueden considerarse como «puestas» (y sustituibles). En el discurso las normas quedan a disposición desde el punto de vista de si deben tener vigencia o no⁵¹.

Para los estados empíricos acerca de los que discutimos como «estados de cosas» dejando en suspenso su existencia, Habermas introduce el término «hecho»; para las normas sobre las que discutimos dejando en suspenso su validez, propone la expresión «propuesta normativa». En ambos casos se abre un discurso, sea con la (controvertible) afirmación de que p (siendo p un enunciado) o con la (controvertible) recomendación de que m (siendo m un precepto general). Las recomendaciones (o advertencias) cuando se las hace en discursos, implican, del mismo modo que las afirmaciones, pretensiones de validez hipotéticas.

A la pretensión de validez de las afirmaciones, ingenuamente reconocida en contextos de acción, corresponde la vigencia o validez fáctica de las normas. A la pretensión de verdad de los enunciados acerca de estados de cosas (hechos), que pueden existir o no existir, tematizada en los discursos teóricos, corresponde la pretensión de rectitud, tematizada en los discursos prácticos, que las recomendaciones entablan en favor de preceptos que afectan a todos y a los que es posible deba prestarse vigencia (y que en cuanto rigen fácticamente, representan normas reconocidas). A un hecho debe corresponderle (por lo menos) una afirmación justificada (o un enunciado verdadero); a una norma que en circunstancias dadas debe regir, debe corresponderle (por lo menos) una recomendación justificada (o mandato correcto). Ciertamente que una norma fácticamente vigente, no por eso tiene la razón de su parte, y normas correctas puede que no lleguen a alcanzar vigencia fáctica. De ahí que los resultados de los discursos prácticos, en los que se demuestra que la pretensión de validez de normas fácticamente reconocidas no puede en realidad desempeñarse o que normas cuya pretensión de validez sería susceptible de desempeñarse con argumentos no están en realidad vigentes, se comporten críticamente frente a la realidad (es decir, frente a la realidad simbólica de la sociedad), mientras que los discursos teóricos no pueden dirigirse contra la realidad (naturaleza) misma, sino contra afirmaciones falsas acerca de la realidad⁵².

Objetividad y verdad

Habermas argumenta del siguiente modo contra las teorías trascendentales de la verdad, en las cuales se manifiesta, a su entender, la confusión entre objetividad y verdad:

«Por mi parte, voy a defender la tesis de que la verdad pertenece categorialmente al mundo de los “pensamientos” (en el sentido de Frege) y no al de las percepciones. Como las

⁵¹ Cfr. *ibid.*, p. 129.

⁵² Cfr. *ibid.*, p. 130.

percepciones en cierto modo no pueden ser falsas, en el plano de ellas la cuestión de la verdad no puede ni siquiera plantearse. Puede que me haya podido equivocar en una (supuesta) percepción (entonces, o no era esa percepción, o no se trata en absoluto de percepción alguna); pero tales equivocaciones pueden aclararse sin más, a saber: reiterando la percepción: "¿No crees que la casa de al lado esté ardiendo? ¡Ve y convéncete tú mismo!" En este caso el oponente ha puesto en cuestión una percepción; sospecha que el otro se ha equivocado. Su duda no se refiere *directamente* a la no verdad del correspondiente enunciado de que la casa de la esquina esté ardiendo, si bien ese enunciado tiene que ser falso en la medida en que le subyace un error de los sentidos. Las cuestiones de verdad sólo pueden convertirse en tema cuando la duda ya no se dirige contra percepciones (duda que puede eliminarse repitiendo la percepción), sino directamente contra la verdad del enunciado, es decir, cuando una pretensión de validez (que sólo puede desempeñarse mediante argumentos) se torna problemática.

Conocimientos ejemplares, con ayuda de los cuales podemos aclarar el sentido de la verdad, no son las percepciones o los enunciados singulares en que se comunican percepciones, sino los enunciados universales, negativos y modales; en éstos se expresa lo específico del conocimiento, a saber: la organización conceptual del material de la experiencia. El conocimiento, que trae experiencias a concepto, se expresa en oraciones que en modo alguno reflejan directamente percepciones. Su pretensión de validez está, por tanto, referida a la argumentación. La certeza sensible o la objetividad de la experiencia no son modelos adecuados de la verdad [...] las teorías trascendentales de la verdad [...] pasan por alto la distinción entre objetividad y verdad»⁵³.

«Mi tesis es: las experiencias se presentan con la pretensión de *objetividad*; pero ésta no es idéntica a la *verdad* del correspondiente enunciado. La objetividad de la experiencia puede entenderse en el sentido de un pragmatismo de orientación trascendental. La estructura categorial de los objetos de la experiencia posible hace posible la objetividad de la experiencia; la objetividad de una determinada experiencia se acredita en el éxito, susceptible de control, de las acciones que se basan en esas experiencias. La verdad, es decir, el derecho que asiste a la pretensión de validez implícitamente entablada con las afirmaciones, se muestra, en cambio, no en acciones susceptibles de venir controladas por el éxito que nos procuran, sino en argumentaciones que nos permiten *desempeñar* discursivamente esa pretensión de validez. Esto puede explicarse también recurriendo a los enunciados singulares que expresamente no considero paradigma de conocimiento. Una afirmación (esta pelota es roja) que se hace en un contexto de acción, implica una pretensión de validez (es decir, *supone* la verdad de la proposición expresada), pero *tematiza* una experiencia con un objeto en el mundo: afirma una experiencia, no un pensamiento. La misma afirmación puede convertirse en elemento de un discurso. Entonces cambia su sentido: *tematiza* un estado de cosas con vistas a una pretensión de validez hecha explícita y puesta en cuestión, y *supone* que ese estado de cosas, si existe, puede confirmarse mediante experiencias. Sin embargo, al afirmar un estado de cosas *no* estoy afirmando una experiencia»⁵⁴.

Esta consideración justifica, según Habermas, una ulterior distinción entre el sentido categorial de la validez de un enunciado y el sentido de la pretensión discursiva de la correspondiente afirmación:

⁵³ Cfr. *ibid.*, p. 133.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 133-134.

«El sentido categorial de la validez de un enunciado se mide por la estructura del ámbito objetual abierto por un *a priori* de la experiencia, ya sea pragmático (cosas y sucesos) o comunicativo (personas y sus manifestaciones); el sentido de la pretensión discursiva de validez se mide, en cambio, por las condiciones de la situación ideal de habla, exigidas por el *a priori* de la argumentación y supuestas a la hora de proceder a fundamentar, bajo las que tal pretensión de validez puede resolverse o desempeñarse»⁵⁵.

Tal interpretación acompaña la concepción que se tenga acerca del progreso científico. Coherentemente con su punto de partida, su distinción entre hechos y objetos de la experiencia, no permite a Habermas sino recluir el progreso científico al ámbito de la lógica del lenguaje:

«Si queremos entender el progreso científico como un desarrollo crítico de lenguajes teóricos que a largo plazo interpretan de forma cada vez 'más adecuada' los ámbitos objetuales precientíficamente constituidos, la identificación de verdad y objetividad no puede menos que plantear dificultades. Pues si las pretensiones de verdad no se desempeñasen mediante argumentación, sino mediante experiencias, los progresos teóricos dependerían de la producción de nuevas experiencias y no de nuevas interpretaciones de *las mismas* experiencias. Más plausible es la idea de que la objetividad de una experiencia no asegura la *verdad* de la correspondiente afirmación, sino sólo la *identidad* de una experiencia en la diversidad de sus posibles interpretaciones»⁵⁶.

Pretensiones de validez y vivencias de certeza

Según Habermas, las teorías que quieren fundar la pretensión de validez de las afirmaciones empíricas en la certeza que acompaña a nuestras percepciones, interpretan la relación de verdad conforme a la relación de copia o semejanza sugerida por el modelo de la visión. Esta interpretación, afirma, no acierta con el sentido pragmático de la verdad, pues las imágenes pueden ser más o menos parecidas al original que tratan de representar, mientras que un enunciado que es verdadero, no puede ser más o menos próximo o parecido a la realidad: la verdad no es una relación comparativa. Esta diferencia se torna clara, dice, cuando se comparan simulaciones técnicamente realizables de fragmentos de la realidad con teorías sobre esos fragmentos de la realidad. Los modelos simuladores pueden ser más o menos próximos a la realidad y pertenecen categorialmente al mismo ámbito objetual que aquello de que son modelos; las teorías sobre un ámbito objetual fundan, en cambio, ya sea enunciados verdaderos o enunciados falsos y no pueden pertenecer categorialmente ellas mismas a ese ámbito objetual⁵⁷.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, p. 134.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p. 135.

Tampoco la versión debilitada de esa relación de copia, a saber: la relación de correspondencia que se entiende como una correspondencia no icónica y biunívoca entre elementos del enunciado y elementos del ámbito objetual, resulta, según Habermas, adecuada para una interpretación de la relación de verdad; pues los hechos no pertenecen al sistema de experiencias referidas a la acción, sino, inseparablemente de los enunciados en los que quedan reflejados, a los contextos de posible argumentación. En este sentido se expresa P. Gochet:

«Este estudio nos ha confirmado, en efecto, que el hecho, contrariamente al suceso, no puede alcanzarse sino por mediación del lenguaje y que es lógicamente inseparable de la frase que lo formula»⁵⁸.

Ahora bien: ¿en qué ámbito ubicaría Habermas al conocimiento mismo? Si admite que pertenece al ámbito de los objetos de la experiencia, toda teoría del conocimiento no será sino teoría acerca de los hechos del conocimiento, puesto que pretenderá que sus afirmaciones sean susceptibles de desempeño discursivo. Si los objetos tienen un *estatus* distinto al de los hechos, ¿qué hace pues, su teoría consensual de la verdad si pretende que el conocimiento mismo resulte bajo las circunstancias exigidas para la comunicación? ¿Acaso la teoría consensual de la verdad no trata de romper el ámbito de la lógica del lenguaje, que es el único lugar donde, según Habermas, cabe aclarar la pretensión de validez de los actos de habla? Y, según él, ¿no es vano todo intento de romper ese ámbito? ¿Por qué el consenso racional autoriza, y sólo él, traspasar los límites tan cuidadosamente marcados entre los ámbitos distinguidos?

La pretensión de validez implicada en una afirmación no puede tampoco quedar desempeñada mediante evidencias relativas a certezas no sensibles (en cuanto a la certeza sensible propia de la percepción ya vimos que para Habermas no entra en el plano de la discusión discursiva). Según el autor, la impracticabilidad de este programa (contra Husserl y su teoría de la verdad basada en la evidencia en el cumplimiento de intenciones) queda patente en la tentativa de probar para los enunciados universales la existencia de una intuición no sensible (o categorial), en que los elementos universales pudieran darse por sí mismos. Y también los enunciados singulares (los llamados juicios de percepción) contienen a lo menos una expresión universal (a saber: uno de los predicados relativos a disposiciones, medida, relación o sensación, permitidos en los lenguajes observacionales), cuyo contenido intencional no puede quedar cumplido por las evidencias suministradas por un número finito de observaciones particulares. Los significados de las palabras y oraciones, como Wittgenstein mostró analizando la introducción de reglas mediante ejemplos, tienen siempre, afirma Habermas, un excedente de universalidad que por principio va más allá de todos los posibles cumplimientos particulares⁵⁹.

⁵⁸ Cit. en *ibid.*, p. 135.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 136.

En este sentido, Habermas ubica la llamada «certeza no sensible» como la vivencia de certeza a la que le corresponde la intención de «entender algo», propia, a su vez, de la inteligibilidad, que es, como vimos, condición de la comunicación⁶⁰. Al respecto, afirma:

«Entender un objeto simbólico significa que he adquirido aquella competencia de regla que me permite probar (llegado el caso repitiendo las operaciones) si ese producto está correctamente generado. La vivencia de certeza que acompaña a tal acto de entender, o bien es tan obvia que no resalta como momento especial (por ejemplo, en las emisiones de rutina en nuestra lengua materna), o cobra el rango de una intuición ejemplar o paradigmática (como ocurre en el caso de las proposiciones matemáticas sencillas). En ambos casos la fuerza garantizadora de certeza que posee la comprensión brota de que ese objeto simbólico que entendemos, somos nosotros mismos quienes lo hemos producido conforme a reglas o quienes al menos lo hemos reconstruido, y plenamente lo entendemos merced precisamente a esta transparente historia de su nacimiento.

En este proceso interviene la experiencia en la medida en que la comprensión de símbolos se basa directamente en la percepción de signos. El acto de comprensión, dependiente de la percepción de signos, se ve acompañado por vivencias de certeza de un tipo al que vamos a llamar *certeza no sensible*⁶¹.

«La certeza no sensible que asociamos con los actos de comprensión está inmunizada incluso contra la posibilidad de descubrir una equivocación a posteriori. Si a posteriori me percató de que no entendí algo o que no lo entendí correctamente, aquello que entendí, si es que en general entendí alguna cosa, no puede haber sido falso: simplemente entendí otra cosa. El error se produjo en el plano de la identificación del objeto, no en el plano de la aprehensión del objeto mismo (que uno siempre pudo identificar mal)»⁶².

Según Habermas, en general, al reconocimiento de una determinada pretensión de validez, le sigue una determinada intención:

«[Un sujeto] “entiende” trivialmente un producto simbólico generado conforme a reglas, tan pronto como se cumple la ‘inteligibilidad’ como condición que es de la comunicación. Alguien “sabe” algo sobre un objeto de la experiencia (o sabe un hecho) cuando acepta la pretensión de verdad de una afirmación. Está “convencido” de la rectitud o adecuación de una norma, cuando reconoce la pretensión de validez de las correspondientes recomendaciones en la elección de esa norma. Finalmente, una persona “cree” a alguien si lo tiene por veraz en sus manifestaciones. Con todas estas “intenciones” se asocian vivencias de certeza, pero en un sentido inespecífico»⁶³.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p. 124. Nótese que para Habermas, la certeza que acompaña a la comprensión de un producto simbólico siempre tiene como base la comprensión lingüística del mismo o su inteligibilidad, como si la comprensión lingüística misma no exigiera la formación de concepto alguno o el recuerdo de alguna conceptualización previa. Esto equivale a suprimir el proceso de abstracción por el cual el hombre llega a la formación de conceptos, por el proceso de adquisición de la competencia lingüística o competencia de regla para la adecuada formación y comprensión de símbolos y, consecuentemente, bajo esta perspectiva, toda comprensión simbólica supone que el sujeto es capaz de reconstruir la «historia» del nacimiento de tal significado. Veremos luego que, en concordancia con estos supuestos, tampoco la inducción consistirá en una intuición intelectual sino en la reconstrucción del lenguaje.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, p. 125.

⁶² Cfr. *ibid.*, p. 126.

⁶³ Cfr. *ibid.*, p. 123.

Es decir, ninguna evidencia suministrada por la experiencia, ya se traten de certezas sensibles o no sensibles, son válidas para sustentar una afirmación. Si lo cuestionado —tematizado en términos habermasianos— es precisamente el valor de verdad de una afirmación, esto sólo puede resolverse mediante argumentaciones que permitan desempeñar discursivamente esa pretensión de validez.

Habermas argumenta, según vimos, que la certeza no sensible no puede ser considerada a la hora de discutir la pretensión de verdad de una afirmación puesto que no hay correspondencia entre las características propias de los símbolos comprendidos y los objetos reales. Hay en los símbolos, dice, un «excedente de universalidad» que va más allá de todos los posibles cumplimientos particulares. Creemos que tales afirmaciones retoman la posición nominalista y conceptualista, las cuales coinciden en confundir el concepto universal con la clase o colectivo, por lo cual son pertinentes algunas aclaraciones al respecto.

Las hipótesis nominalista y conceptualista coinciden en afirmar que ninguna naturaleza real puede ser universal, porque en la realidad extramental todo es singular y concreto⁶⁴. Los conceptos y las palabras no significan una naturaleza real, y por consiguiente *a parte rei* (de parte de la cosa) sólo corresponde a ellos una colección de individuos. El universal es un mero *flatus vocis* (soplido de la voz), un mero sonido oral, sin significación siquiera. Por ejemplo, el concepto y término «hombre» no significa una cierta naturaleza y los sujetos en los cuales esa naturaleza se realiza, sino sólo significa una colección de individuos; todo concepto sería un colectivo.

Veamos ahora cómo el realismo tomista es capaz de responder a las objeciones que esta línea plantea:

— El concepto universal es uno o múltiple; si es múltiple, significa una colección de individuos, y si es uno, no puede significar nada real, pues como uno es incapaz de existir y lo real es lo que puede existir.

Respuesta: el concepto es uno pero no con unidad real sino con unidad de razón y de precisión de los inferiores. El sujeto material de esa unidad existe realmente y es el singular pero en un estado diferente al que tiene en el concepto. Esto basta para que la naturaleza expresada por el concepto se diga real, pues es capaz de existir aunque en otro estado.

— Todos los individuos de los cuales se predica el universal, son idénticos con él y por consiguiente serían idénticos entre sí. Si Pedro es hombre y Juan es hombre, Pedro es Juan.

Respuesta: la naturaleza universal es sólo virtualmente múltiple en el sentido de que es comunicable a muchos y, por consiguiente, de la identidad de ella no se sigue la identidad de los individuos entre sí. La unidad que liga a los individuos no

⁶⁴Cfr. D. CARDOZO BIRITOS, *Lógica y ser* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1963), pp. 38-41 y 36); y A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, 11a. ed. (Madrid: Rialp, 1981), pp. 102-104.

es unidad real sino comunidad de naturaleza o sea, unidad de semejanza y conveniencia. No son entitativamente uno sino sólo semejantes entre sí y convenientes en una naturaleza considerada por el intelecto como única en virtud de la abstracción.

— La naturaleza universal desciende una parte a un individuo y otra parte a otro y, entonces, cada individuo no agotaría la naturaleza. Así, el individuo Pedro, por ej., no agotaría la naturaleza humana, no sería totalmente hombre. Si decimos, en cambio, que la naturaleza desciende toda a cada individuo, sucedería que un solo individuo agotaría la naturaleza.

Respuesta: en la división integral, cualquier parte es menor que el todo y sólo la suma de las partes da el todo; pero en la división del universal en sus partes subjetivas o comunicación de la naturaleza a los individuos, cualquier parte subjetiva se adecúa al todo pero no en cuanto a la extensión sino en cuanto a la comprensión de la naturaleza considerada.

— Si realmente existiera esa naturaleza única expresada por el universal, sería corruptible o incorruptible. Si lo segundo, cada individuo sería eterno: pongamos por ejemplo, si la naturaleza humana fuera incorruptible cada hombre sería eterno. Si corruptible, entonces la naturaleza sería también generable y tendría existencia real como cosa.

Respuesta: las pasiones propias de una naturaleza le convienen en cuanto naturaleza común, pero el ejercicio de ellas sólo conviene a los individuos. Así, la corruptibilidad conviene a la naturaleza humana en común pero sólo los individuos se corrompen realmente.

En la hipótesis nominalista y conceptualista, el concepto se reduce a *clase*, pues sólo queda en pie una de sus dos cualidades, la extensión, y se descuida la comprensión.

La *comprensión* de un concepto es su mayor o menor amplitud respecto de las notas necesarias que constituyen el contenido intrínseco de ese concepto. Así, las notas del concepto «hombre» son «animal» y «racional», o, en forma más analizada «sustancia», «cuerpo», «animado» («viviente»), «animal» y «racional». Por el contrario, por *extensión* de un concepto se entiende su mayor o menor amplitud respecto de otros conceptos o entes singulares de los que puede predicarse ese concepto. Así, el concepto «animal» abarca en su extensión a todas las especies animales (hombres, caballos, perros, etc.) y a todos los animales singulares (este hombre, este perro, este caballo, etc.). Pues bien, nos preguntamos aquí cuál de las dos cualidades del concepto es determinante.

La extensión es infinita, porque incluye los individuos actuales y posibles. Por ejemplo, el concepto «gato» incluye en su extensión los gatos que murieron, los que están vivos, los que van a nacer y los que podrían nacer. Y lo mismo ocurre con cualquier otro concepto. Sin embargo, decimos que «animal es más extenso

que gato». ¿Cómo se entiende esto? Porque para hacer tal afirmación no ha habido más remedio que tener en cuenta la comprensión de los conceptos que se compararon. Vemos pues, que la comprensión es la cualidad determinante y la que funda y explica la extensión que un concepto tenga.

Se advierte de esta forma que la hipótesis nominalista y conceptualista es insostenible, pues no resiste a la prueba de la predicación: cuando ponemos el término como predicado, por ejemplo, «Pedro es hombre» lo que estaríamos expresando según aquella hipótesis es «Pedro es una colección de individuos», porque si lo que un concepto significa es sólo su extensión, es decir, el ser «una colección de individuos», cada individuo de los que ese concepto se predicara sería una colección de individuos, lo cual resulta evidentemente absurdo. Igualmente, si colocamos el universal como sujeto de una proposición indefinida de predicado accidental, por ejemplo, «el hombre entró», el sentido nominalista tendría que ser «todo hombre entró» o «todo lo que es hombre entró» y sabemos por lógica menor que el sujeto de una indefinida de predicado accidental supone particularmente. Además, la proposición «Todo lo que es hombre entró» no expone lo que queremos decir con «el hombre entró». Por último, si lo único que calificara al concepto fuese la extensión, tampoco podría compararse un concepto con otro (puesto que las extensiones son infinitas).

Por consiguiente, el *universal* no puede ser un nombre o concepto colectivo que exprese sólo la extensión o una colección de individuos —a lo que se reduce la «clase»—, sino que es una *unidad mental que expresa una naturaleza abstraída de sus condiciones de existencia*. Esta naturaleza que el universal significa es real y única: única no con unidad real sino con unidad virtual y de precisión. Real, no en el sentido de que como universal existiera en acto *a parte rei*, sino porque es capaz de existir, bajo otro estado: el de singularidad, y esto basta para que se la llame real, ya que absolutamente hablando, real es lo que puede existir (lo contrario es de razón).

Como *corolario* de esta tesis podemos afirmar que *tanto la singularidad como la universalidad son cualidades accidentales de la naturaleza*, no pertenecen a su esencia. Si una naturaleza fuera por esencia universal, no podría ser nunca una como lo es en el singular, o bien cada individuo sería universal; y si, en cambio, fuera por esencia singular, no podría ser una unidad comunicable a muchos o universal, no podría diversificarse. Así pues, la universalidad y la singularidad pertenecen a la naturaleza no en razón de su esencia sino en razón de su estado. A la naturaleza podemos hallarla en tres estados:

— *Estado de indiferencia o de soledad*, es el que le corresponde en sí misma, cuando se consideran sólo sus predicados esenciales. Este estado es el que se expresa en la definición. En tal caso no es ni universal ni singular, pues, como vimos, estas cualidades no están dentro de sus predicados esenciales sino que son accidentales. Así, por ejemplo, cuando definimos al hombre como «animal racional», no incluimos en la definición ni «singular» ni «universal».

— *Estado de universalidad o de unidad comunicable a muchos*, es el que tiene en nuestro entendimiento, y lo tiene en virtud de la abstracción operada por él.

— *Estado de singularidad*, es el que tiene en la existencia real, es decir, en los individuos en los cuales se realiza.

La naturaleza universal que está en la realidad individualizada, se encuentra, en cambio, universalizada en la mente. Es decir que si se toma un concepto universal cualquiera, convendrá distinguir en su estructura lo que es en él una *naturaleza universal* y lo que es la *universalidad de esta naturaleza*. *Tal naturaleza universal es un ser real si es capaz de existir fuera de la mente*, si bien revestida de singularidad y concreción, pues, repetimos, real es todo aquello a lo que no le es imposible existir. Lo que no es real es su universalidad, puesto que, si la naturaleza existe fuera de la mente, existe siempre contraída y singular. En efecto, *la universalidad es un ente de razón* —una relación de razón—.

Conviene advertir:

1) *que la singularidad y concreción no pueden hacer que un ser de razón se torne real*. Si la naturaleza fuera absolutamente incapaz de existir, es decir, si fuese un ente de razón, no podría concretarse en un ser singular; mas si puede en principio existir, en las condiciones que fueren, es ya, por su misma esencia, un ente real posible, esto es, algo que debe su posibilidad a su propia esencia, no a la concreción de que ésta tendrá que revestirse cuando se haga actual y efectivamente existente. La concreción es condición de la existencia en acto, pero esta existencia en acto supone la existencia posible.

1) *que, tampoco, la universalidad puede hacer que lo que es real se convierta en un ente de razón*. El hecho de que la naturaleza que existe fuera de la mente, se revista en ella de universalidad no cambia la índole real que por sí misma tiene; ya que este revestimiento es sólo un accidente y un estado que no puede cambiar la estructura interna de aquello a lo que afecta.

Lógica del discurso

Según Habermas, la teoría consensual de la verdad se ve expuesta a dos objeciones centrales. Contra las teorías pragmáticas de la verdad, que se refieren al proceso de entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción, se ha hecho siempre la objeción de que la verdad no debe confundirse con los métodos de obtención de enunciados verdaderos: «La verdad no debería confundirse con asuntos relativos a cómo se obtiene o a cómo se llega a ella. Obtener una verdad es una noción, «ser verdadero» es una noción muy distinta»⁶⁵. Esta objeción, dice, no afecta a la teoría que él defiende:

«La afirmación de que la verdad y la rectitud son pretensiones de validez discursivamente desempeñables de las emisiones o manifestaciones hace ciertamente referencia a la práctica de la argumentación en general, pero en modo alguno a métodos determinados de obtención de enunciados verdaderos o normas correctas. Por así decirlo, a la propia natura-

⁶⁵ R. M. Martín, cit. por J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 139.

leza de las pretensiones de validez pertenece el poder ser desempeñadas. Y aquello mediante lo que pueden ser desempeñadas, es precisamente lo que constituye su sentido. [...] El sentido de esta clase de pretensiones remite a un señalado modo de comprobación, que tales pretensiones han de ser capaces de resistir. Y naturalmente, la "forma de acción" que es la producción argumentativa de un consenso, mediante el que queda desempeñada una pretensión discursiva de validez, no puede ser externa al sentido de la verdad y la rectitud»⁶⁶.

El precedente argumento habermasiano está viciado de circularidad. En efecto, si la verdad y la rectitud son pretensiones de validez discursivamente desempeñables, y tal afirmación puede defenderse discursivamente, luego tal afirmación es verdadera. El problema reside precisamente en la primera premisa. Ella es un postulado que no ha demostrado sino que es consecuencia de su infundada distinción entre hechos y objetos. Pues el poder desempeñarse en un discurso no es aquello en lo que consiste la verdad. En todo caso, una afirmación, por el hecho de ser ya verdadera, será capaz de desempeñarse discursivamente, de lo contrario, por más que se intente, si no es verdadera, el discurso será inútil, o erróneo.

Por otra parte, cuando afirma que a la propia naturaleza de las pretensiones de validez pertenece el poder ser discursivamente desempeñadas ¿cómo considera a las mismas pretensiones de validez? Si las considera objetos, estará describiendo sólo lo que de ellas dice cuando afirma que les pertenece el poder ser desempeñadas discursivamente. ¿Cómo puede, sin más, afirmar que tales pretensiones *son* de tal manera, sin remitirse al contexto exclusivo de su argumentación sobre los hechos que se le atribuyen?

Según Habermas, más grave es la segunda objeción, que se refiere a la confusión entre la verdad y el procedimiento empleado para hallarla:

«Si por "consenso" entendiéramos todo acuerdo que se produce contingentemente, es claro que no podría valer como criterio de verdad⁶⁷. De ahí que el concepto de "resolución discursiva" o "desempeño discursivo" sea un concepto normativo; el acuerdo a que llegamos en los discursos tiene que ser un *consenso fundado*⁶⁸. Este vale como criterio de verdad, pero el significado de la verdad no consiste en la circunstancia de que se alcance un consenso, sino en que en todo momento y en todas partes, con tal que entremos en un discurso, pueda llegarse a un consenso en condiciones que permitan calificar ese consenso de consenso fundado. Verdad significa *warranted assertibility*»⁶⁹.

Ahora bien, si como criterio de verdad sólo se permite un consenso fundado, la teoría consensual de la verdad se ve envuelta en una contradicción, afirma Haber-

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ «Hablar de criterio de verdad puede conducir a confusiones. La teoría consensual explica el significado del concepto de verdad, para lo cual recurre ciertamente a un procedimiento, pero no de hallazgo de la verdad, sino de resolución o desempeño de pretensiones de verdad» (McCarthy, cit. por J. HABERMAS, *op. cit.*, *ibid.*).

⁶⁸ Según ya señaláramos, «Quizá, para prevenir malentendidos, debería hablarse de una teoría discursiva de la verdad en vez de una teoría consensual de la verdad» (J. HABERMAS, *op. cit.*, *ibid.*).

⁶⁹ *Ibid.* Se trata de una formulación de R. M. Martín apoyada en Dewey (c. r. *ibid.*, p. 140).

mas. Las condiciones bajo las que un consenso puede considerarse real o racional y, en todo caso, garantizador de verdad, no pueden hacerse a su vez depender de un consenso:

«Parece que un consenso, para poder garantizar la verdad de enunciados puestos en cuestión, está sometido aún a condiciones cuyo cumplimiento no puede orientarse a su vez por un consenso (K. Lorenz)»⁷⁰.

Esta objeción es correcta, según Habermas. Veamos cómo intenta salvarla:

«Si el sentido de la verdad consiste en la posibilidad de llegar en los discursos a una decisión positiva acerca de la justificación de una pretensión de validez problematizada, y si la decisión a que discursivamente se ha llegado sólo puede producirse en forma de un consenso alcanzado argumentativamente, entonces hay que mostrar en qué consiste la fuerza generadora de consenso de un argumento; pues no puede consistir en el simple hecho de poder llegar argumentativamente a un acuerdo, sino que este hecho ha menester él mismo de explicación.

La teoría consensual de la verdad pretende explicar la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento por las propiedades formales del discurso y no por algo que, como la consistencia lógica de las oraciones, subyace al contexto de argumentación o que, como la evidencia de las experiencias, penetra, por así decirlo, en la argumentación desde fuera. El resultado de un discurso no puede decidirse ni por coacción lógica ni por coacción empírica, sino por la "fuerza del mejor argumento". A esta fuerza es a lo que llamamos *motivación racional*. Tiene que ser aclarada en el marco de una lógica del discurso [...]»⁷¹.

«La lógica del discurso se distingue, así de la lógica de enunciados que suministra las reglas para la construcción y transformación de enunciados manteniendo constantes sus valores de verdad, como de la lógica trascendental que investiga los conceptos básicos (categorías) relevantes para la constitución de objetos de la experiencia posible. La lógica del discurso es una lógica pragmática. Investiga las propiedades formales de los plexos de argumentación.

La expectativa de que la pertinencia de un argumento habría de basarse en la necesidad lógica y/o la evidencia empírica, surge de la errónea suposición de que una argumentación consta de una cadena de oraciones. Sólo en este caso habría de justificarse el tránsito de una oración a otra, o bien por derivación lógica (relativa a lógica de enunciados o a lógica modal) o por referencia (interpretada en términos realistas) a una base experimental. Esta alternativa no se plantea en cuanto nos percatamos de que *una argumentación no consta de una cadena de oraciones, sino de actos de habla*»⁷².

«En la lógica del discurso aparecen en lugar de las modalidades lógicas: imposible (contradicción), necesario (imposibilidad de la negación), posible (negación de la imposibilidad), otras modalidades que califican formalmente la adecuación de un argumento para apoyar o debilitar una pretensión de validez. En lo tocante a la fundamentación de una pretensión de validez un argumento puede ser inconsistente (imposible) o concluyente

⁷⁰ *Ibid.*, p. 139.

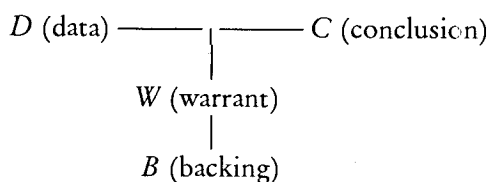
⁷¹ *Ibid.*, p. 140.

⁷² *Ibid.*, pp. 140-141.

(necesario) por razones analíticas; pero el caso interesante es el de los argumentos que son pertinentes (posibles) para la obtención discursiva de un consenso. Llamamos a estos argumentos sustanciales porque son informativos y no sólo son válidos (o no válidos) en virtud de consistencia (o inconsistencia) analítica.

Un argumento es la razón que nos motiva a reconocer la pretensión de validez de una afirmación o de una norma/o valoración»⁷³.

Habermas se basa en la estructura formal de un argumento según Stephen Toulmin⁷⁴:



La afirmación: «Harry es ciudadano británico» (C =conclusión) se explica dando una causa: «Harry nació en las Bermudas» (D =data). Introduciendo una regla deductiva: «Un hombre nacido en las Bermudas es por lo general un ciudadano británico» (W =warrant) esa explicación se convierte en una deducción permisible. La plausibilidad de esa premisa (o regla de deducción) general se justifica mediante la indicación: «Habida cuenta de los siguientes estatutos y los siguientes elementos jurídicos» (B =backing)⁷⁵.

Habermas aplica este esquema a los discursos teóricos en los que, mediante argumentación, puede desempeñarse la pretensión de validez de las afirmaciones, y a los discursos prácticos en los que, asimismo mediante argumentación, puede desempeñarse la pretensión de validez de los mandatos y valoraciones. En las afirmaciones, se afirma o niega la existencia de estados de cosas, con una pretensión de verdad. El oponente pone en tela de juicio la verdad y afirma la no verdad del enunciado. En los mandatos, se exigen o prohíben acciones, con una pretensión de rectitud. El oponente pone en tela de juicio la rectitud y afirma la no rectitud de la acción prescrita. En las valoraciones, se jerarquizan objetos (sucesos, obras, reglas, etc.), como buenos o malos, con una pretensión de adecuación. El oponente pone en tela de juicio la adecuación y afirma la no adecuación de la clasificación o jerarquización que se hace. El oponente exige en el primer caso una explicación fundada y en los otros dos casos una justificación fundada. Los argumentos exigidos pueden representarse de la siguiente forma, haciendo uso de los símbolos introducidos por Toulmin⁷⁶:

⁷³ *Ibid.*, p. 141.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 141.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 142.

	<i>Discurso teórico-empírico</i>	<i>Discurso práctico</i>
<i>C</i>	Afirmaciones	Mandatos/valoraciones
Pretensión de validez	Verdad	Rectitud
El oponente exige	Explicaciones	Justificaciones
<i>D</i>	Causas (en caso de sucesos) motivos (en caso de acciones)	Razones
<i>W</i>	Regularidades empíricas, hipótesis legaliformes, etc.	Normas o principios de acción/valoración
<i>B</i>	Observaciones, resultados de encuestas, constataciones	Necesidades interpretadas (valores), consecuencias, consecuencias secundarias, etc.

De esta manera, según Habermas, un argumento es inconsistente (*imposible*, en el sentido de las modalidades discursivas), si *W* no puede interpretarse como una regla que permita el paso analítico de *D* a *C*. Un argumento es concluyente (*necesario*) si *D* puede seguirse de *B*. En este caso estamos ante un argumento analítico y no ante un argumento sustancial, pues *W* no es informativo frente a *B*. Habermas cita el ejemplo de Toulmin⁷⁷: *C*: Ana es pelirroja; *D*: Ana es una de las hermanas de Jack; *W*: todas las hermanas de Jack son pelirrojas; *B*: cada una de las hermanas de Jack (hemos comprobado individualmente cada caso) tiene el pelo rojo:

«Llamamos convincente o pertinente sólo al argumento que es *posible* (en el sentido de modalidades discursivas). Es lo que ocurre cuando entre *B* y *W* no existe ninguna relación deductiva y, sin embargo, *B* es un *motivo* suficiente para considerar plausible *W*. Sustanciales llamamos sólo a los argumentos que pese a la discontinuidad lógica, es decir, pese al “salto de tipo” que se da entre *B* y *W*, generan plausibilidad»⁷⁸.

«Pues bien, a mí me parece que la fuerza generadora de consenso de un argumento tiene que ver con la adecuación del lenguaje y del correspondiente sistema conceptual empleados con fines argumentativos. Sólo estamos ante un argumento satisfactorio cuando todas las partes de un argumento pertenecen al mismo lenguaje. Pues el sistema de lenguaje fija los conceptos básicos con que el fenómeno necesitado de explicación o de justificación (*C*) queda descrito, de forma que, *por un lado*, el enunciado singular de existencia que aparece en esa descripción puede deducirse de los enunciados que aparecen en *D* y *W* y, *por otro*, para cualquiera que participe en un discurso *B* se convierte en motivo sufi-

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, p.143.

⁷⁸ *Ibid.*

ciente para aceptar *W*. El papel del lenguaje de fundamentación elegido puede explicarse bajo el doble aspecto de descripción del fenómeno y elección de los datos»⁷⁹.

«Las fundamentaciones no tienen nada que ver con la relación entre esta o aquella oración y la realidad, sino en primer término con la coherencia entre oraciones dentro de un sistema de lenguaje.

Pero más importante es el segundo aspecto. El sistema del lenguaje elegido decide también acerca de qué clase de experiencias pueden entrar como evidencias en un contexto de argumentación dado, es decir, sobre qué clase de *backings* se permite. Pues tanto los datos resultantes de observaciones y pesquisas como las interpretaciones de las necesidades (es decir, las experiencias obtenidas en el trato con la naturaleza externa e interna), que tratamos de introducir en los discursos, son, naturalmente, experiencias interpretadas y, por tanto, dependientes del marco categorial del sistema de lenguaje elegido⁸⁰. Y aunque no se dan relaciones deductivas entre los enunciados que aparecen en el *warrant* y en el *backing*, un argumento extrae su fuerza generadora de consenso de la justificación con que se pasa de *B* a *W*. Tal justificación se ha tratado de explicar recurriendo al principio de inducción (para la fundamentación de hipótesis monológicas) y al principio de universalización (para la fundamentación de las normas de acción)⁸¹.

Existen, pues, según Habermas dos «principios-puentes» para justificar el tránsito a la generalización o universalización. La *inducción* sirve como principio puente para justificar el tránsito lógicamente discontinuo de un número finito de enunciados singulares (datos) a un enunciado universal (hipótesis); la *universalización* sirve de principio puente para justificar el paso desde referencias descriptivas (a las consecuencias y consecuencias secundarias de la aplicación de una norma para la satisfacción de necesidades generalmente aceptadas) a la norma misma.

Ahora bien, el papel de estos principios puente está, según Habermas, estrechamente ligado con el *lenguaje de fundamentación*. Pues si al sistema de lenguaje empleado para las argumentaciones, al lenguaje de fundamentación, que *en cierto modo antecede a la experiencia*, lo entendemos a la vez como resultado de procesos de formación dependientes de la experiencia, puede explicarse por qué en la fundamentación de las afirmaciones es posible el principio de inducción y por qué en la fundamentación de normas y valoraciones es necesario el principio de universalización:

«Los predicados básicos de lenguajes de fundamentación acreditados expresan esquemas cognitivos. Propongo entender esos esquemas en el sentido de Piaget (y también de una teoría materialista del conocimiento, que entiende el trabajo social como síntesis). Los esquemas cognitivos son resultado de una discusión activa del sistema de la personalidad y del sistema social con la naturaleza: se forman en procesos de asimilación que son simultáneamente procesos de adaptación. La capa fundamental de esos esquemas penetra en el sistema de la personalidad formando el aparato cognitivo; pero también esquemas

⁷⁹ *Ibid.*, p. 144.

⁸⁰ «En los discursos científicos sólo se admiten en general datos medidos, y medir significa la transformación sistemática de experiencias referidas a la acción en datos discursivamente utilizables» (*Ibid.*).

⁸¹ *Ibid.*, pp. 143-144.

menos fundamentales y más mudables, que como conceptos fundamentales aparecen en teorías y otros sistemas de interpretación, juegan un papel constitutivo en la construcción, así de los ámbitos objetuales como de las estructuras de interacción. Por un lado, estos esquemas son ellos mismos resultado de procesos de formación dependientes de la experiencia; por otro, frente a las experiencias que en ellos son organizadas *como* experiencias, esos esquemas tienen, por así decirlo, una validez apriórica.

Pues bien, si los predicados básicos de los lenguajes de fundamentación expresan esquemas cognitivos en el sentido indicado, la inducción significa algo bastante trivial, a saber: la repetición por vía de ejemplos de exactamente el tipo de experiencia en el que se formaron previamente los esquemas cognitivos que entraron en los predicados básicos del lenguaje de fundamentación. Mediante evidencia casuística podemos asegurarnos por vía inductiva de la verdad de un enunciado universal si y sólo si el sistema de lenguaje y conceptual elegido recoge los resultados de una evolución cognitiva; pues ésta garantiza lo que vamos a llamar "adecuación" de un lenguaje de fundamentación a un determinado ámbito objetual que, de la manera que fuere, se ha vuelto relevante. Y en este aspecto la evolución cognitiva sale también indirectamente fiadora de la validez de los enunciados que son *posibles* en los sistemas de descripción dependientes de ella. La inducción, cuando se la considera en estos términos, pierde su carácter misterioso; ciertamente que entonces se hacen también visibles el alcance y límites del procedimiento inductivo. Los datos permitidos para una confirmación o refutación inductivas inevitablemente vienen hasta tal punto seleccionados por el sistema de lenguaje elegido, que la "experiencia" no puede representar una instancia de comprobación absolutamente independiente. La inducción garantiza la coherencia de los enunciados universales que aparecen en un argumento con otros enunciados universales que pueden formarse dentro del mismo sistema de lenguaje; ese procedimiento no confronta con la realidad a este o aquel enunciado, sino a todo un sistema de lenguaje. La relación del lenguaje de fundamentación con la realidad viene ya regulada por un proceso de aprendizaje y evolución previos, es decir, por una evolución cognitiva que, al determinar los predicados básicos del sistema de lenguaje elegido, antecede a toda argumentación posible *en ese lenguaje*⁸².

Llegados a este punto, nos parecen oportunas algunas aclaraciones. La elaboración subjetiva puede ser tan complicada como se quiera, pero no suprime, con el progreso de la experiencia, el carácter de alteridad y extrañeza del objeto que irrumpe en la conciencia, y por lo cual se dice que es «dado», «presentado». Más aún, tal carácter crece con el progresar de las determinaciones reales de los objetos:

«Los esquemas perceptivos según los cuales se organiza la experiencia, no son extraños a la experiencia misma, sino que nacen en el seno de su devenir»⁸³.

Toda representación es, en el conocimiento, la «presentación» de un objeto. Además, en el ejercicio del acto cognoscitivo, normalmente distinguimos con claridad cuanto se refiere al sujeto como su *función* y cuanto se refiere al objeto como *contenido de éste*⁸⁴. Así decimos que una flor tiene *tal color y tal figura*; que tal ob-

⁸² *Ibid.*, pp. 145-146.

⁸³ C. FABRO, *Percepción y pensamiento* (Pamplona: EUNSA, 1978), p. 33.

⁸⁴ Según la posición tomista, el objeto es aprehendido de modo directo y es el sujeto el que se aprehende de modo oblicuo, es decir, en cuanto que se hace presente en el acto de aprehender el objeto (cfr. C.

jeto, un automóvil, tiene *tal movimiento en tal dirección*, y que *nosotros vemos* estos contenidos; que la sirena da *tal sonido* de alarma y *nosotros lo oímos*; que la miel es *dulce* y *nosotros gustamos* su dulzura. La coloración afectiva, que frecuentemente acompaña al conocer, sirve para poner de relieve todavía mejor el aspecto objetivo que es la causa de la situación psíquica y el aspecto subjetivo que de tal contenido deriva⁸⁵.

Las impresiones que recibimos de las cosas en la sensación, se limitan, cada una, a representar una particularidad; son, en su contenido, diferentes y separadas. Pero la percepción realiza, frente a la multitud de las imágenes particulares, una fuerte concentración. Ella construye diques a este torrente y lo hace discurrir por caminos fijos. La percepción consiste, así, en los «poligramas» de la sensibilidad y no se explica por una función puramente reproductora, por los «engramas» de la memoria, sino que otorga invariancia y constancia a los contenidos sensoriales. Sobre tal experiencia así organizada se funda nuestro entender⁸⁶.

La doctrina tomista, que admite una unión sustancial natural entre el alma y el cuerpo, trae como consecuencia la admisión de una colaboración igualmente natural entre sentido y entendimiento.

Entre el sentido y el entendimiento, y entre la imagen y la idea, se realiza naturalmente una colaboración y subordinación mutua: lo universal ilumina con su luz y arrastra, cuanto puede, a lo singular hacia la órbita de lo inteligible; éste, con su carácter de concreto, proporciona a la mente el fondo ontológico de aquel. Y como lo singular sería abandonado irremediabilmente a una contingencia totalmente irracional si no fuese sostenido por lo universal, asimismo lo universal sería absurdo, ontológicamente «vacío», si no permaneciese de alguna manera ligado a lo singular. Tanto lo universal humano como la imagen, son por sí solos intrínsecamente inadecuados respecto del conocimiento objetivo y válido; pero por medio de la *conversio* del entendimiento sobre el sentido, necesaria en todo proceso de intelección, aquella inadecuación es eliminada dentro de los límites en los que puede eliminarse por una inteligencia finita y además obligada a desarrollarse entre las barreras del espacio y del tiempo⁸⁷. Por esto resulta bastante impropio presentar la abstracción como una «fuga» de lo concreto: en realidad el universal está plantado por derecho de nacimiento en la realidad.

El pensamiento lógico es reconocido como objetivo en la gnoseología tomista, porque refleja al metafísico, pero la metafísica tomista es «realista» porque el entendimiento alcanza sus objetos como una «continuación» natural con el sentido. En efecto, el intelecto, en su intento de penetrar la realidad hasta *lo que la cosa es* —esencia— requiere contar con una experiencia preparada adecuadamente. El paso de la sensación externa al conocimiento intelectual no se realiza de modo discontinuo y abrupto:

FABRO, *op. cit.*, p. 461).

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 460-461.

⁸⁶ Cfr. *ibid.*, p. 287.

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 331-332.

«[...]Las repetidas sensaciones reciben una primera estructuración sensible en la percepción del *sentido común*, que integra los datos aportados por los *sentidos externos* (*sensibles comunes y propios*). Esta percepción es integrativa y estructuradora, gracias a la imaginación y la memoria: de muchas sensaciones se forma la *imagen*; de muchas imágenes, el *recuerdo*. Por último, la percepción sensitiva más alta corresponde a la *cogitativa*, que produce la experiencia, el acto de aprehender comparativamente las percepciones singulares recibidas en la memoria»⁸⁸.

Desde esta perspectiva la cogitativa se manifiesta como la facultad-puente entre lo espiritual —por hallarse unida por arriba con la inteligencia— y lo sensible —por ejercer su función propia a partir de los datos sensibles de la experiencia—.

A los fines de comprender el objeto propio y la función específica de esta facultad, Fabro nos recuerda la clásica distinción entre los contenidos sensoriales de *forma e intentio*. *Forma* es el contenido ontológicamente *neutro* de los objetos, tal como es dado por las cualidades exteriores (los sensibles *per se*); *intentio* es un *contenido de valor real* que se funda en la naturaleza del objeto e interesa la naturaleza del sujeto, pero es siempre un contenido concreto, o sea, ligado a los objetos y sujetos particulares y por esto puede denominarse aún en cierto sentido «sensible». Las *intentiones insensatae*, de las que habla Santo Tomás, coinciden exactamente con los sensibles *per accidens*.

La *intentio* es el modo de ser que asume el objeto en cuanto ya conocido. La memoria y la cogitativa son facultades intencionales, y contribuyen a la organización sensorial secundaria de la percepción que no consiste solamente en la organización espacio-temporal, sino en la colocación de un hecho, de un objeto, de una persona, en el ambiente propio que les corresponde en relación con otros hechos, objetos, personas, etc., de cuya colocación se obtiene el interés práctico que *hic et nunc* tienen para el sujeto que hace este examen comparativo o *collatio*. En cambio, la organización primaria de la percepción es cerrada y culminada mediante la función representativa de la imaginación, sin la cual la sensibilidad estaría confinada a la influencia momentánea del estímulo presente y no habría garantía alguna de la unidad y de la constancia del objeto.

La percepción del significado en la imagen sobrepasa el poder de la facultad imaginativa, siendo la cogitativa, como superior potencia entre todas las facultades sensitivas, quien la recibe *en* la imagen. Se debe distinguir, entonces, esta doble etapa de la percepción: la de asimilación de meros contenidos formales y la de atribución de valor significativo, es decir, la incorporación del significado.⁸⁹

«El paso a la intelección de lo universal se hace posible por la cogitativa, en cuanto esta facultad, ejerciendo una discriminación activa sobre los contenidos de la experiencia pa-

⁸⁸ A. LLANO, *Gnoseología* (Pamplona: EUNSA, 1983), p. 133. Nos parece oportuno aclarar que lo que en el lenguaje cotidiano hoy suele llamarse «sentido común» es asimilable a la cogitativa de la gnoseología tomista. En cambio, en tal doctrina, el *sensus communis* es el sentido interno que distingue, une y compara cualidades sensibles diferentes (como un color y un sabor) y a través del cual conocemos nuestras sensaciones. Hemos hecho un breve análisis de la cogitativa y sus funciones en M. Villalba de TABLÓN & E. Da Dalt de MANGIONE, «Prendera pensar la imagen»: *Psico/Pedagógica* 1(1995) 91-111.

⁸⁹ Cfr. A. LLANO, *op. cit.*, 202-208.

sada, puede formarse una noción concreta del contenido real de los objetos —la *intento*— en la que ha de buscarse el núcleo originario de toda noción metafísica universal»⁹⁰.

Entre lo percibido por el sentido exterior y la idea, hay un sensible *per accidens* (el individuo sustancial) que detecta la cogitativa. La cogitativa, como indica el mismo término, tiene la función de cribar (*co-agitare*) los contenidos múltiples de la experiencia y valorarlos en concreto; por esto puede llegar a la formación de nuevas síntesis sensoriales de valor superior que son los *phantasmata*⁹¹. A través de la cogitativa es preparada, por lo tanto, la materia (*phantasma*) sobre la cual ejercerá su acto propio el entendimiento, en la captación de los aspectos inteligibles del objeto.

En efecto, el sentido aprehende *per se* los contenidos exteriores concretos; el entendimiento aprehende la esencia, por un proceso de abstracción a partir de lo sensible. Pero este proceso de abstracción se hace posible *ex parte objecti* por la preparación que la cogitativa opera sobre sus contenidos múltiples y dispares de experiencia, donde el entendimiento puede dirigir su rayo de luz unificante para la aprehensión de la esencia inteligible. Cada facultad, por tanto, considerada aisladamente, no puede ofrecer más que un conocimiento inadecuado de la realidad actual, que no viene dada únicamente por las determinaciones accidentales sino también y, sobre todo, por las esenciales; pero que, por otra parte, tampoco viene dada por determinaciones universales sino más bien por las individuales. El conocimiento adecuado de la realidad exige por lo tanto una «sinopsis» de ambos aspectos objetivos de la realidad, sinopsis operada, se entiende, por una facultad única y unificante⁹².

Además, así como la idea se elabora inmediatamente sobre la especie de la cogitativa, es también ella la que *conduce inmediatamente al entendimiento a alcanzar el singular*:

«Conoce (el entendimiento) directamente la naturaleza específica; al singular llega por cierta reflexión en cuanto vuelve sobre las imágenes, de las cuales han sido abstraídas las especies inteligibles»⁹³.

La cogitativa puede organizar la experiencia con vistas al entender en cuanto se encuentra *en contacto* con el entendimiento y *participa* de alguna manera del mismo. Es decir, la cogitativa realiza la *collatio*, el argumentar y el juzgar en concreto, no en cuanto es facultad sensitiva, sino en cuanto que por la unión sustancial de alma y cuerpo participa de la naturaleza y del influjo de la inteligencia.

⁹⁰ Cfr. A. LLANO, *op. cit.*, 218-219.

⁹¹ Cfr. *ibid.*

⁹² Cfr. *ibid.* La cogitativa no sólo contribuye a la elaboración del concepto, por parte del intelecto, sino que posee además una *función judicativa*, pues prepara y dispone para el juicio intelectual y, aún, profiere ella misma ciertos juicios sobre materia particular. Por razones de espacio, no nos detendremos a analizar estos aspectos.

⁹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In III De anima*, lect. 8, n. 713.

Según Cornelio Fabro, alguno podría objetar que por el simple hecho de haber introducido una especial facultad, la cogitativa, y porque se le atribuyan a ella las admirables operaciones de las que se ha hablado, no se tiene por ello resuelto el problema fundamental: ¿cómo puede darse continuidad entre la sensibilidad y la inteligencia, y cómo es que a su vez la inteligencia retorna sobre la sensibilidad?⁹⁴. Tal objeción supone que la actividad cognoscitiva (y la vida en general del alma) se va actualizando para entrar en acción, mediante principios o facultades tan distintos que están casi separados individualmente, como los operarios de un taller (atomismo psíquico). Pero, no es así. Santo Tomás tiene una idea más «humana» de la actividad interior y de sus principios: todo está regido y descansa y deriva, en raíz, del alma única, a la que finalmente todo retorna. Del alma derivan ante todo las facultades del sujeto, como los accidentes propios de la sustancia, y esto tiene lugar no por una causalidad real, que pone el efecto fuera de la causa, sino por una *emanación*⁹⁵. Por esto el alma, en el devenir metafísico del ser cognoscente, no pone las facultades tan fuera de sí que no pueda a la vez mantenerlas unidas y atadas a sí, donando generosamente a todas el ser, sea real o formal (determinación genérica de las facultades): el hombre es hombre en todo su ser, y consecuentemente su sensibilidad no es cualquiera, sino humana. Se comprende entonces cómo la sensibilidad recibe en el hombre una nobleza especial y puede condicionar también las operaciones superiores del entender y del querer. Respecto de la cogitativa, se comprende su mayor participación intelectual por su continuidad con el intelecto. Así se explica que prepare de modo definitivo los datos de la experiencia para presentarlos al entendimiento, dado que por emanar directamente de él está unida por arriba al entendimiento, mientras que por abajo está unida a las otras potencias inferiores. De este modo (dice el Dr. G. Soaje Ramos), siendo en sí misma de índole sensible, es en rigor una potencia cognoscitiva que, como el «sentido de lo concreto» en la totalidad dinámica del conocimiento, cumple la tarea de suprema organizadora de la experiencia sensible, pero sin trascender lo sensible, en una continuidad admirable y también misteriosa con la inteligencia:

«La supresión de la cogitativa hace imposible la preparación de los *fantasmas* necesarios para el entender, ya por el contenido, como por la continuación que deben tener con el entendimiento en el proceso de objetivación.

Por el contenido, los fantasmas no referirían más que los datos de los sentidos externos. En ellos, estarían presentes sólo los datos «neutros» espacio-temporales, sin apreciación alguna de valor concreto y sin la estructuración interior a partir de la que se obtiene la representación de una sustancia individual. Tales contenidos ontológicos de va-

⁹⁴ *Percepción y pensamiento*, pp. 224ss.

⁹⁵ Cfr. *Summ. theol.* I q. 77 a. 6 ad 3um. Dicha emanación se produce de modo ordenado: las primeras en emanar inmediatamente del alma son el entendimiento y la voluntad, después los sentidos y el apetito sensible, que no emanan directamente de ella sino de la facultad superior correspondiente (cfr. *ibid.*, a. 7c). Así, los sentidos internos emanan del entendimiento en el siguiente orden: cogitativa, memoria, imaginación, sentido común; los sentidos externos, del sentido común. Al orden de emanación entre las facultades corresponde, en sentido inverso, el orden de operación.

lor, desde el momento en que se niegan al sentido, deben reservarse propiamente al entendimiento, con lo que se abre así el hiato entre sensibilidad e inteligencia»⁹⁶.

En cuanto a la objetivación,

«[...] si los contenidos universales del entendimiento humano deben tener una correspondencia en la realidad concreta para ser objetivos, se debe suponer posible una verificación u objetivación de los contenidos universales en los datos de la experiencia. Tal verificación tiene como intermediario al fantasma. Pero si éste refiere de por sí solo los datos espacio-temporales y se considera como intrínsecamente heterogéneo a los contenidos inteligibles, no se sabe ya sobre la base de qué fundamentos un concepto universal tenga que objetivarse en este y no en aquel fantasma. La única vía legítima para la justificación fenomenológica de la objetividad, es que el entendimiento pueda recorrer en sentido inverso, desde arriba hacia abajo, el mismo camino que la sensibilidad por su impulso natural ha recorrido desde abajo hacia arriba: tal ordenación noética de la sensibilidad es incomprendible fuera de la teoría tomista de la cogitativa»⁹⁷.

«Es manifiesto que al singular se le siente. Pero el sentido (entiéndase la cogitativa) percibe, en cierto modo, el mismo universal. Conoce, en efecto, a Calias no sólo en cuanto es Calias, sino también en cuanto es este hombre, y de igual modo a Sócrates, en cuanto es este hombre. Y de aquí que la inteligencia, presupuesta tal percepción del sentido, pueda considerar *al hombre* en ambos. Mas si el sentido tan sólo alcanzase lo que hay de particularidad y no percibiese a la vez, de algún modo, la naturaleza universal en lo particular, no habría posibilidad de que de la aprehensión del sentido se originase en nosotros el conocimiento universal»⁹⁸.

Coherentemente con su sesgada interpretación del proceso de formación de los esquemas perceptivos, la inducción no sólo ha perdido, para Habermas, su sentido «misterioso» sino, en realidad, todo su poder cognoscitivo. En efecto, si en la adquisición de conceptos no interviene un proceso abstractivo por el cual nuestra inteligencia capta, en las imágenes sensibles, lo común e inmaterial, tampoco puede el juicio resultante de una inducción deberse a captación alguna de nexo entre los términos de la relación, conceptualmente representados (sujeto-predicado). *Si los conceptos mentales son adquiridos en y gracias a la competencia lingüística, la inducción también deberá su origen al sistema de lenguaje utilizado.* En otras palabras, si no hay abstracción que dé lugar a conceptos universales, tampoco puede haber intuición que origine juicios universales.

Permítasenos aún aclarar algo de lo que Habermas llama «misterio» en la inducción. Sin duda se refiere al «salto» desde los singulares al universal expresado en el juicio de tal característica. Ese misterioso salto no es más que la operación lógica por la cual nuestra inteligencia «intuye», esto es «conoce de modo no discursivo». Y si bien la inducción (de enumeración incompleta, se entiende) no satisface al espíritu, pues no demuestra, nos proporciona los principios de la ciencia.

⁹⁶ C. FABRO, *op. cit.*, pp. 235-236.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 237.

⁹⁸ SANTO TOMÁS, *In I Post. analyt.*, lect. 4, n. 43; *In II Post. analyt.*, lect. 20, n. 14.

Se trata de una «intuición intelectual que capta en lo sensible una esencia y sus relaciones necesarias»⁹⁹, sea ésta una esencia sustancial o accidental y sea más o menos clara dicha captación:

«El único medio para que la enumeración sea suficiente sin ser completa, es saltar, por así decirlo, en un momento dado, del punto de vista de la extensión al de la comprensión. Pero esto equivale a decir que el origen de la inducción es una intuición»¹⁰⁰.

Pero ya hemos visto que, tanto en la concepción nominalista cuanto en la conceptualista, el concepto es reducido a clase tomándose, en consecuencia, exclusivamente sus notas extensivas.

¿Qué es lo que se intuye en la inducción? Se intuye que lo que es verdadero de varias partes suficientemente enumeradas de un sujeto universal, es verdadero de ese sujeto universal¹⁰¹. Pero esto sólo puede comprenderse si la inducción no es entendida desde el punto de vista de las partes de un todo colectivo, con lo cual se la destruye completamente y, con ella, todo el proceso del conocimiento humano. Pues es algo distinto saber que cada uno de los cinco sentidos tiene un órgano corporal, y saber que el sentido, esa naturaleza que llamo facultad sensitiva, tiene un órgano corporal; como también es distinto saber que Pedro y Pablo son mortales y saber que el hombre es mortal. Por cuanto, como se ve, ya se trate de una inducción completa o incompleta, es la inteligencia la que intuye la relación entre la naturaleza y los individuos en los cuales se realiza. Por la verdad universal, que recae sobre la naturaleza o *quididad* común a las partes enumeradas, tenemos implícitamente (y quizá más tarde podremos extraer explícitamente) la razón de ser de la propiedad considerada. La inducción incompleta no hace pasar de algunos a todos, sino más bien de algunos a todo, o sea, ascender de lo sensible a lo inteligible. La inducción completa hace pasar de todos a todo —de todas las partes al universal, lugar de necesidades inteligibles, que se realiza en cada una—, y esto es también elevarse del plano de lo sensible al plano de lo inteligible¹⁰². Es precisamente en este salto de algunos o de todos a todo, donde se opera el salto de la extensión a la comprensión. Sin duda hay una equivalencia en el fondo de la inducción, pero no es la equivalencia de un término con otro término; es la equivalencia de una pluralidad de partes con un término universal que las representa.

Por lo mismo, expresa Verneaux que la inducción no tiene un primer principio:

«[...] no hay que buscarle un principio a la inducción, porque no es un razonamiento, y es ella la que nos da los principios. O, si se habla de principio, no puede ser en un sentido lógico, sino en sentido psicológico: el principio de la inducción es la inteligencia que lee en los hechos su ley»¹⁰³.

⁹⁹ R. VERNEAUX, *Epistemología general o crítica del conocimiento* (Barcelona: Herder, 1997), p. 244.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 245.

¹⁰¹ Cfr. J. MARITAIN, *El orden de los conceptos* (Buenos Aires: Club de Lectores, 1984), p. 351.

¹⁰² Cfr. *ibid.*, pp. 359-360.

¹⁰³ R. VERNEAUX, *op. cit.*, pp. 246-247.

No obstante, dice Maritain:

«La inducción implica por su misma estructura la posibilidad —solamente destruida en ciertos casos particulares— de una deficiencia por parte de la materia, lo cual no le impide ser una inferencia verdadera formal (a título inductivo). La inferencia inductiva es diversa y tiene otro fin diferente del de la inferencia silogística. El espíritu no ve en la inducción en la misma forma que en el silogismo. El silogismo, mostrando al espíritu, en el término medio, la razón de la identidad de los extremos, obliga al espíritu a ver esta identidad a la luz de las premisas. La inducción, mostrando al espíritu, en la enumeración de las partes, la materia donde se identifican los extremos, obliga al espíritu a ver, a la luz de la abstracción, el sujeto universal al cual (pero quizás a condición de restringirlo) conviene el predicado. De esta manera *autoriza* más bien que *obliga* al espíritu a establecer la conclusión»¹⁰⁴.

En ese *ver* consiste la intuición, y lo que se ve es precisamente la necesidad de la relación entre las partes y el todo, es decir, la verdad del juicio que constituye la conclusión. De ahí la analogía entre concepto y juicio, entre abstracción e intuición.

Pero, según Habermas, si no en la confrontación de enunciados particulares con las experiencias interpretadas, ¿en qué descansa entonces la fuerza generadora de consenso de un argumento? Para responder a esta pregunta, afirma Habermas, lo más obvio sería recurrir a la mencionada «adecuación» del sistema de lenguaje al ámbito objetual. C. F. von Weizsäcker ha sugerido una teoría cibernética de la verdad, que trata de interpretar la «verdad» como aquella relación sistema-entorno que en la etapa sociocultural de la evolución responde a la relación de adaptación de los organismos a su entorno. «Un animal puede comportarse correcta o incorrectamente [...], decimos entonces algo así como que “la corrección es la adaptación del comportamiento a las circunstancias» [...] el comportamiento no es en modo alguno “copia” de las circunstancias; no se ajusta a la circunstancia como una fotografía al objeto, sino como una llave a la cerradura». Partiendo de esta idea de «verdad del comportamiento», Weizsäcker introduce un concepto de verdad que viene a coincidir con el de «adecuación» de los esquemas cognitivos, sugerido por Piaget: también éstos «se adecúan» a una realidad que se constituye como realidad *para nosotros* en nuestros procesos de formación¹⁰⁵.

Sin embargo, según Habermas, si se pudiese identificar tal adecuación con la verdad, quizá pudiera rehabilitarse aún por esta vía la teoría de la verdad como correspondencia. Sólo que la adecuación de los esquemas cognitivos (y de los correspondientes sistemas de lenguaje) a los ámbitos objetuales (o a los fragmentos de realidad constituidos) no puede entenderse como verdad si al concepto de «verdad» no se le quiere disociar por completo de la pretensión de validez que asociamos a los enunciados, es decir, si al concepto de verdad no se le sustituye por otro

¹⁰⁴ J. MARITAIN, *Los grados del saber*, p. 355.

¹⁰⁵ Cfr. J. HABERMAS, «Teorías de la verdad», cit., p. 146.

concepto¹⁰⁶. (Aquí Habermas alude a la distinción entre hechos y objetos y a la ubicación de lo «veritativo» en el ámbito de las afirmaciones o negaciones acerca de hechos). En efecto, dice:

«Ni los esquemas cognitivos ni los conceptos o predicados pueden ser verdaderos o falsos. Verdaderos o falsos sólo son los enunciados que formamos empleando tales conceptos y predicados. La “adecuación” es una categoría que pertenece al ámbito de la cognición, es decir, de la obtención de informaciones sobre los objetos de la experiencia¹⁰⁷. En esta esfera de experiencia referida a la acción no se tematizan en absoluto, como hemos mostrado, pretensiones de validez. En cambio, cuando, como ocurre en los discursos, lo que se pone a discusión son estados de cosas, se trata de la validez de enunciados y no de la fiabilidad de informaciones o de la pertinencia o seriedad de actos cognitivos. A la confusión, más arriba analizada, entre correlatos de la experiencia (objetos en el mundo) y correlatos de la argumentación (hechos) responde aquí la confusión de la adecuación de un sistema de lenguaje y un sistema conceptual con la verdad de las proposiciones.

Los sistemas de lenguaje son condición de la posibilidad de enunciados (los enunciados sobre sistemas de lenguaje pertenecen por su parte a otro sistema de lenguaje que se halla sujeto a condiciones similares a las del lenguaje objeto de esos enunciados). Entre esas condiciones hay que contar también, en la medida en que nos es posible argumentar en tales lenguajes, la adecuación antecedente de los esquemas cognitivos a su ámbito objetivo; pero lo que expresamos al emplear medios cognitivos y lingüísticos (por adecuados que se los supongan) son en cada caso determinados estados de cosas que pueden ser el caso o no serlo. Es la existencia de tales estados de cosas la que decide sobre la verdad de los enunciados en los que quedan reflejados, pero no sobre la adecuación del sistema de lenguaje del que están tomados los conceptos y predicados empleados en esos enunciados. Si un sistema de lenguaje es inadecuado, ha dejado de cumplirse una de las condiciones necesarias para la verdad de los enunciados que formulamos en categorías de ese lenguaje, y nada más. Ciertamente que de forma indirecta podemos comprobar si un sistema de lenguaje es adecuado por los enunciados verdaderos que cabe formar en él. Pero la adecuación de los sistemas de lenguaje y de los sistemas conceptuales sólo podríamos ponerla directamente en relación con la verdad de los enunciados formados en ellos si las evoluciones cognitivas, que (según nuestra hipótesis) subyacen en cada caso a la “adecuación”, se hubieran efectuado conscientemente en forma de procesos de aprendizaje discursivos, es decir, en el medio de la argumentación. Esto sólo sería el caso si las evoluciones cognitivas que, bajo la presión de la acción y la experiencia, discurren de forma no discursiva, quedaran desconectadas de sus mecanismos empíricos de control y ligadas estructuralmente a discursos. Pues bien, a mi juicio tenemos que suponer ya siempre cumplida esta exigencia (¿cumplida aproximativamente en el sistema de la ciencia?) cuando nos plegamos a la fuerza de convicción de un argumento, es decir, cuando nos dejamos motivar racionalmente»¹⁰⁸.

Es decir, a diferencia de Kant, Habermas no ubica los elementos apriorísticos que explicarían la universalidad y generalidad de las conclusiones en el sujeto trascendental, sino en las condiciones de la comunicación social, esto es, en la ar-

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 146-147.

¹⁰⁷ Recordemos que para Habermas la adecuación consiste en la repetición de las experiencias de la evolución cognitiva.

¹⁰⁸ *Ibid.*

gumentación que se hace pública (intersubjetiva) en virtud de la discusión planteada. Esto es así por cuanto es en el lenguaje donde se encuentran los elementos que posibilitan la efectivización del discurso, y es en el discurso donde el problema de la verdad, siempre referida a hechos y no a objetos, debe resolverse:

«Voy a recapitular nuestras consideraciones. Dentro de un sistema de lenguaje y de un sistema conceptual elegidos, la afirmación o la recomendación necesitada de explicación es puesta en una relación deductiva con al menos otras dos oraciones; después, mediante evidencia casuística, se apoya la aceptabilidad del enunciado universal que hace de premisa (hipótesis legaliforme, norma de acción o valoración). La fuerza generadora de consenso de un argumento descansa en el tránsito, justificado mediante inducción o universalización, de *B* a *W*. Por de pronto sólo hemos discutido el caso de la confirmación deductiva de hipótesis legaliformes y expresado la sospecha de que la inducción puede explicarse por la adecuación del lenguaje de fundamentación al correspondiente ámbito objetual. Pero entonces la fuerza generadora de consenso de un argumento descansa en la evolución cognitiva que garantiza la adecuación del sistema de descripción, evolución que antecede a toda argumentación concreta»¹⁰⁹.

Nos preguntamos: si las evoluciones cognitivas, que bajo la presión de la acción y la experiencia discurren en forma no discursiva, son la garantía de la adecuación del lenguaje de fundamentación, ¿cómo puede darse el caso de cierta evolución cognitiva cuyo lenguaje de fundamentación sea inadecuado?

Prosigue Habermas:

«La tentativa, entonces obvia, de fundar la verdad, no en el procedimiento de discusión mismo, sino en esa adecuación, fracasa, empero, ante la circunstancia de que ni los predicados y conceptos, ni los sistemas de lenguaje y sistemas conceptuales en que aparecen, pueden ser verdaderos. Sólo los enunciados pueden ser verdaderos o falsos. La verdad ha de definirse, pues, por referencia a la argumentación. Pero ésta sólo puede pretender una fuerza generadora de consenso *qua* argumentación, si está asegurado que no sólo se apoya en una relación entre sistema de lenguaje y realidad, que *ex antecedente* venga espontáneamente regulada por evolución cognoscitiva, es decir, en una relación de "adecuación" entre sistema de lenguaje y realidad, sino que representa ella misma el medio en que puede proseguirse esa evolución cognoscitiva como proceso de aprendizaje consciente»¹¹⁰.

Es decir, la verdad se define por referencia a la argumentación cuando la argumentación reúne ciertos requisitos que garanticen que la evolución cognoscitiva pueda proseguir su curso. Es en el cumplimiento de tales requisitos donde la argumentación encuentra la fuerza capaz de generar consenso:

«La cuestión de si un sistema de lenguaje es adecuado a un ámbito objetual y de si el fenómeno necesitado de explicación ha de asignarse precisamente al ámbito objetual para el que el lenguaje elegido resulta adecuado, es una cuestión que ha de poder convertirse ella misma en objeto de la argumentación. Se trata de una cuestión que directamente sólo po-

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 148.

¹¹⁰ *Ibid.*

dría decidirse mediante un ir y venir entre concepto y cosa. Pero sólo a un espíritu metafísico, que no sería ya espíritu de nuestro espíritu, le sería posible tal acceso directo. Nosotros dependemos del curso de la argumentación, que afortunadamente permite un cambio de los niveles de la argumentación. Las propiedades formales del discurso tienen, por tanto, que ser tales que pueda cambiarse en todo momento de nivel de discurso, de suerte que un sistema de lenguaje y conceptual elegido pueda, llegado el caso, reconocerse como inadecuado y ser sometido a revisión: el progreso del conocimiento se efectúa en forma de una crítica sustancial del lenguaje. Un consenso alcanzado argumentativamente puede considerarse criterio de verdad si, pero sólo si, se da estructuralmente la posibilidad de revisar, modificar y sustituir el lenguaje de fundamentación en que se interpretan las experiencias»¹¹¹.

Nos parece entender que, según Habermas, el consenso alcanzado argumentativamente puede ser criterio de verdad si sus condiciones son tales que posibiliten, si es necesario, cambiar el rumbo de la evolución cognitiva. Ahora bien, si la adecuación entre los esquemas de la evolución cognitiva y el lenguaje son condición de la posibilidad del discurso, admitir que el lenguaje debe —pongamos el caso— ser revisado, sería admitir que no hay tal adecuación. Por tanto, no estarían dadas las condiciones previas para discurso alguno. Ningún discurso podría efectivizarse mediante un lenguaje que, *a posteriori*, resultara inadecuado, pues, ¿con qué lenguaje se discurriría para llegar a la conclusión de su inadecuación? ¿con el que hasta entonces se creía —equivocadamente— adecuado, o con aquel por el cual debe reemplazarse?

Por otra parte, la requerida repetición de la evolución cognitiva antecedente, mediante inducción, sólo podría mostrar el camino cuyo recorrido permitió la formación de determinados esquemas. Pues bien: ¿que probaría la constatación de cierta inadecuación? Ello probaría o bien que el esquema que serviría de apoyo, si bien no de fundamento, a la discusión, no es lo que debe discutirse, pues el problema reside en las experiencias seleccionadas, o bien que las experiencias seleccionadas dan lugar a un esquema diferente del que se creía. Pero sólo eso, *un esquema diferente, no por ello el verdadero esquema*. Es decir, si la inducción sólo repite el camino antecedente, todo esquema ya constituido, por el hecho de estar constituido, ha de poder garantizar la adecuación con su respectivo ámbito objetual. Y, por lo mismo, sería posible que fuesen simultáneamente verdaderas dos afirmaciones contradictorias, con tal que pudiese afirmarse, justificadamente, que cada una de ellas pertenece a la «historia» de su esquema respectivo. ¿No habrá que admitirse cierta instancia «extra-discursiva» que permita considerar ambas contradicciones y cotejarlas entre sí, más allá de la supuesta adecuación que cada una guarda?

El principio-puente que Habermas asigna a los contextos de discurso práctico, el principio de universalización, indicaría que sólo han de permitirse normas que, en su ámbito de validez, pudiesen encontrar un asentimiento general:

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 148-149.

«Una teoría consensual de la rectitud se expone más bien a la duda de si las cuestiones prácticas son en general susceptibles de verdad, de si la rectitud de los mandatos o las prohibiciones es una pretensión de validez discursivamente desempeñable y no más bien algo meramente subjetivo.

Esta es la convicción que subyace a las éticas no cognitivistas. Pues bien, en este contexto, el principio de universalización, según el cual sólo se permiten normas que en su ámbito de validez pudiesen encontrar un asentimiento general, cobra una importancia central. Pues el principio de universalización sirve para excluir, como no susceptibles de consenso todas las normas que encarnan intereses particulares, intereses no susceptibles de universalización [...] Lo mismo que la inducción, la universalización cumple la función de un principio puente que ha de explicar por qué la norma de acción propuesta puede hacerse plausible por referencia a las consecuencias y consecuencias secundarias de la aplicación de la norma para las necesidades interpretadas. Ese tránsito resultará convincente si la evidencia casuística puede apoyarse en necesidades *generalmente* aceptadas. Pero entonces la fuerza generadora de consenso de un argumento descansa en la suposición de que el sistema de lenguaje en cuyo marco se interpretan tanto la recomendación necesitada de justificación, como también la norma y las necesidades general o universalmente aceptadas que se aducen para apoyarla, es *adecuado*.

Y asimismo, los conceptos básicos de un lenguaje ético pueden entenderse como esquemas cognitivos que filogenéticamente se han formado con la evolución de las imágenes del mundo y de los sistemas morales, y en el plano de la ontogénesis con la evolución de la conciencia moral. Llamamos adecuado a un lenguaje moral que permita a determinadas personas y grupos, en circunstancias dadas, una interpretación veraz, así de sus necesidades particulares, como también y sobre todo de las necesidades comunes y susceptibles de consenso. El sistema de lenguaje elegido debe permitir exactamente aquellas interpretaciones de las necesidades en que los participantes en el discurso pueden hacer transparente su naturaleza interna y saber qué es lo que realmente quieren. Ciertamente que al igual que la verdad de los enunciados, tampoco la rectitud de las normas puede reducirse a la adecuación de conceptos. Por tanto, también aquí la argumentación sólo podrá pretender fuerza generadora de consenso *qua* argumentación si se asegura que los participantes puedan someter a crítica y revisar el lenguaje de fundamentación en que interpretan sus necesidades. El discurso práctico, en virtud de sus propias cualidades formales, ha de garantizar que los participantes puedan cambiar en cada momento de nivel de discurso y percatarse de la inadecuación de las interpretaciones de las necesidades, que han recibido de sus antepasados. Tienen que poder desarrollar aquel sistema de lenguaje que les permita decir qué es lo que pueden querer, habida cuenta de las circunstancias dadas y de las circunstancias factibles»¹¹².

La situación ideal de habla

De acuerdo con lo expuesto, según Habermas, el discurso debe tener una forma tal que permita la revisión del sistema de lenguaje inicialmente elegido, a fin de generar decisiones racionalmente motivadas acerca de pretensiones de validez teóricas y prácticas:

«La forma del discurso teórico tiene que hacer posible una progresiva radicalización, es decir, autorreflexión del sujeto cognoscente. El primer paso es el tránsito desde las afir-

¹¹² *Ibid.*, pp. 149-150.

maciones problematizadas, que representan ellas mismas acciones, a afirmaciones cuya controvertida pretensión de validez se ha convertido en objeto del discurso (entrada en el discurso). El segundo paso consiste en la explicación teórica de la afirmación problematizada, es decir, en dar (a lo menos) un argumento dentro del sistema de lenguaje elegido (discurso teórico). El tercer paso es el tránsito a una modificación del sistema de lenguaje inicialmente elegido o a una ponderación de la adecuación de sistemas de lenguaje alternativos (discurso metateórico). El último paso y una ulterior radicalización consiste en el tránsito a una reflexión sobre los cambios sistemáticos de los lenguajes de fundamentación. La reconstrucción del progreso del conocimiento, progreso que se efectúa en forma de una crítica sustancial del lenguaje, es decir, de una sucesiva superación de sistemas de lenguaje y sistemas conceptuales inadecuados, conduce a un concepto normativo de conocimiento en general (crítica del conocimiento)¹¹³.

Según Habermas, este último paso rompe los límites del discurso teórico. Pues conduce a un plano de discurso en el que con la ayuda del movimiento peculiarmente circular que caracteriza a las reconstrucciones racionales, nos aseguramos de qué *debe* valer como conocimiento: ¿qué aspecto han de tener los rendimientos cognitivos para poder pretender al título de conocimiento? Estas condiciones son alcanzadas en la «situación ideal de habla»:

«[...] la fuerza generadora de consenso de un argumento descansa en que podamos ir y venir entre los distintos niveles del discurso, tan a menudo como sea menester, hasta que surja un consenso. (...) Y, ¿cuáles son las cualidades formales que cumplen esa condición? Mi tesis es: las propiedades de una situación ideal de habla.

Llamo ideal a una situación de habla en que las comunicaciones no solamente no vienen impedidas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación. La situación ideal de habla excluye las distorsiones sistemáticas de la comunicación. Y la estructura de la comunicación deja de generar coacciones sólo si para todos los participantes en el discurso está dada una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla [...] Las situaciones ideales de habla tienen que cumplir, primero, dos condiciones triviales:

- 1) Todos los participantes potenciales en un discurso tienen que tener la misma oportunidad de emplear actos de habla comunicativos, de suerte que en todo momento tengan la oportunidad tanto de abrir un discurso como de perpetuarlo mediante intervenciones y réplicas, preguntas y respuestas.
- 2) Todos los participantes en el discurso tienen que tener igual oportunidad de hacer interpretaciones, afirmaciones, recomendaciones, dar explicaciones y justificaciones y de problematizar, razonar o refutar las pretensiones de validez de ellas, de suerte que a la larga ningún prejuicio quede sustraído a la tematización y a la crítica.

No triviales son las dos condiciones siguientes, que las situaciones ideales de habla han de cumplir para que quede garantizado que los participantes puedan en efecto emprender un discurso, y no simplemente imaginarse estar desarrollando un discurso cuando en realidad están comunicando bajo las coacciones de la acción. No deja de ser sorprendente que la situación ideal de habla exija determinaciones que sólo mediatamente se refieren a los discursos, pero que inmediatamente afectan a la organización de los contextos de acción. Pues la liberación del discurso respecto de las coacciones de la acción sólo es posible en el contexto de la acción comunicativa pura:

¹¹³ *Ibid.*, pp. 150-151.

3) Para el discurso sólo se permiten hablantes que como agentes, es decir, en los contextos de acción, tengan iguales oportunidades de emplear actos de habla representativos, esto es, de expresar sus actitudes, sentimientos y deseos. Pues sólo la recíproca sintonización de los espacios de expresión individual y la complementariedad en el juego de proximidad y distancia en los contextos de acción garantizan que los agentes, también como participantes en el discurso, sean también veraces unos con otros y hagan transparente su naturaleza interna.

4) Para el discurso sólo se permiten hablantes que como agentes tengan la misma oportunidad de emplear actos de habla regulativos, es decir, de mandar y oponerse, de permitir y prohibir, de hacer y retirar promesas, de dar razón y exigirla. Pues sólo la completa reciprocidad de expectativas de comportamiento, que excluye privilegios en el sentido de normas de acción y valoración que sólo obliguen unilateralmente, puede garantizar que la equidistribución formal de las oportunidades de abrir una discusión y proseguirla, se emplee también fácticamente para dejar en suspenso las coacciones de la realidad y pasar al ámbito de comunicación exento de experiencia y descargado de acción que es el discurso»¹¹⁴.

En definitiva, para Habermas, aún el discurso teórico tiene una finalidad práctica: la emancipación a través de la progresiva autorreflexión del sujeto agente:

«En la reconstrucción del progreso del conocimiento las normas teóricas básicas revelan su núcleo práctico»¹¹⁵.

Sin embargo, según el autor, falta un criterio *externo* de enjuiciamiento de suerte que en las situaciones dadas nunca podemos estar seguros de si estamos realizando en verdad un discurso o de si no estamos actuando, más bien, bajo las coacciones de la acción y realizando sólo un pseudodiscurso. Por tal motivo, la posibilidad de la situación ideal de habla es un supuesto *a priori* de los discursos, una ficción inevitable y, por lo mismo, operante en el proceso de comunicación:

«Si es verdad que, en última instancia, sólo podemos distinguir entre un consenso racional, es decir, un consenso alcanzado argumentativamente y que sea al tiempo garantía de verdad, y un consenso meramente impuesto o consenso engañoso por referencia a una situación ideal de habla; y si además hemos de partir de que fácticamente nos atribuimos en todo momento y también tenemos que atribuirnos la capacidad de distinguir entre un consenso racional y un consenso engañoso, porque, si no, tendríamos que abandonar la idea del carácter racional del habla; y si, ello no obstante, en ningún caso empírico es posible decidir unívocamente si está dada o no una situación ideal de habla —entonces sólo queda la siguiente explicación: la situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos. Esa suposición puede ser contrafáctica, pero no tiene por qué serlo; mas, aun cuando se haga contrafácticamente, es una ficción operante en el proceso de comunicación. Prefiero hablar, por tanto, de una anticipación, de la anticipación de una situación ideal de habla. Sólo esta anticipación garantiza que con el consenso fácticamente alcanzado podamos asociar la pretensión de un consenso racional; a la vez se convierte en

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 152-154.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 151.

canon crítico con que se puede poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y examinar si puede considerarse indicador suficiente de un consenso fundado.

Pertenece a los presupuestos de la argumentación el que en la ejecución de los actos de habla hagamos contrafácticamente como si la situación ideal de habla no fuera simplemente ficticia sino real —es precisamente a esto a lo que llamamos una presuposición»¹¹⁶.

Este presupuesto no es, según Habermas, un principio regulativo en el sentido kantiano, sino una suposición que opera ya con el primer acto de entendimiento lingüístico. El concepto de situación ideal de habla tampoco es un «concepto existente» en el sentido de Hegel; pues ninguna sociedad histórica coincide con la forma de vida que podemos caracterizar por referencia a la situación ideal de habla, es decir, una forma de vida comunicativa que se caracterice porque la validez de todas las normas de acción políticamente relevantes se haga depender de procesos discursivos de formación de la voluntad política. Con lo que mejor cabría comparar la situación ideal de habla sería con una apariencia trascendental, si esa apariencia, en lugar de deberse a una transferencia impermisible (como ocurre en el uso de las categorías del entendimiento de espaldas a la experiencia), no fuera a la vez condición constitutiva del habla racional¹¹⁷.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN: EL OLVIDO DEL INTELECTO

La influencia del pensamiento marxista sobre las ciencias humanas contribuyó a reubicar el sujeto epistémico del idealismo en el contexto social y dio lugar a una amplia corriente llamada en términos generales «contextualismo», la cual tiene también puntos de contacto con los paradigmas idealista-fenomenológicos nacidos de la filosofía de Husserl y de Heidegger. Un eco de este «constitutivo» de la razón aparece en la teoría crítica de Habermas, en la que el conocimiento es claramente definido como «construcción social»¹¹⁸.

La *vigencia contextual* de una afirmación suplanta las categorías *a priori* trascendentales (presentes, en la epistemología kantiana, en todo sujeto humano cognoscente). Y así como en Kant el sujeto trascendental explicaba, en última instancia, la «construcción» de lo real conocido (y con ello se pretendía evitar el relativismo), en la actualidad, la realidad cobra sentido, consistencia y existencia, en virtud del consenso operado entre quienes conocen. La realidad es lo que *resulta* del consenso, porque tras haber despojado a la razón de sus referentes objetivos, y ante el peligro inminente de escepticismo en el que tal posición desemboca, se ve en el consenso «racional» la única salida de este problema. El consenso autorizaría a desechar —provisoriamente— la necesaria y «saludable» desconfianza que debe anteponerse a cualquier conocimiento.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 155-156.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 156.

¹¹⁸ Cfr. S. M. VÁZQUEZ, *La teoría del currículum en la actualidad*, pp. 61-62.

Sin embargo, desde un punto de vista gnoseo-lógico esta concepción del conocimiento mantiene las notas distintivas del conceptualismo kantiano:

— Noción idealista del conocimiento (no conocemos la realidad sino la idea que nos formamos de ella).

— Pérdida de la referencialidad objetiva del concepto.

— Atribución al concepto de las características de los signos instrumentales y olvido de la significación formal del concepto.

— Reducción del concepto a concepto formal (desaparece el concepto objetivo en cuanto esencia conocida).

— Construcción subjetiva del objeto del conocimiento en lo que éste tiene de universal y necesario. Pues como ha señalado Theunissen, «La intersubjetividad, aunque se perfeccione hasta llegar a englobar la especie humana, no es más que una subjetividad ampliada»¹¹⁹.

— Confusión entre ente de razón y ente real posible (la esencia conocida, abstraída de las cosas —ente real posible— es vista como ente de razón, en cuyo caso sólo puede existir en la razón, es sólo un producto de ella).

— La universalidad, ente de razón que tiene por fundamento real la esencial conveniencia de los sujetos entre sí, es vista como ente de razón sin fundamento real, pues por parte de la realidad sólo se admiten individuos «inconexos», sin esencias que fundamenten alguna comunidad entre ellos.

— Reducción del intelecto a razón, y de ésta a razón práctica.

— Negación sistemática de la capacidad de conocimiento del intelecto humano.

— Ruptura insalvable entre el conocimiento sensible y el conocimiento propiamente intelectual.

— Razón autocuestionadora de su naturaleza y función.

Por consiguiente, a nuestro entender, Habermas no logra dar respuesta a las actuales exigencias de revisión de la racionalidad moderna. Básicamente, conserva sus postulados fundamentales, si bien con matices nuevos que no modifican sus aspectos esenciales.

Creemos que una auténtica revisión del problema exige, ante todo, reconocer la naturaleza del conocimiento intelectual, que no es sólo discursivo, sino también intuitivo. El término intuición está tomado de la *visión*. Por analogía se extiende a los demás sentidos, y después a funciones distintas de los mismos.

Hay que apartar el prejuicio cartesiano de que una intuición debe ser clara y distinta, y por consiguiente indudable. No son estos sus caracteres esenciales, pues nada se opone a que una intuición sea oscura y confusa. *El carácter esencial de la intuición no es la claridad, sino más bien la presencia (intencional) de un objeto a una facultad*¹²⁰.

Para Santo Tomás, dice Berro, si bien el *intuitus* en cuanto *visio* del *intellectus* implica necesariamente cierta «luz», no por ello exige necesariamente una plenitud

¹¹⁹ En D. INNERARITY, *op. cit.*, p. 110.

¹²⁰ Cfr. R. VERNEAUX, *op. cit.*, 1997, p. 110.

de la misma, y no excluye cierto grado de oscuridad o penumbra¹²¹. La intuición, pues, admite diversos grados de completud y perfección, según la intensidad de «luz» de que goza el que intuye:

«[...] cuanto más claro es un intelecto, tanto más perspicazmente intuye»¹²².

No existe, pues, en Santo Tomás, esa rígida exigencia univocista de perfección que se le exige a la intuición en sentido «moderno». La noción de intuición concierne primero a la *captación directa de un ser existente*. Un tipo de conocimiento intuitivo es, pues, la *sensación*. Lo propio, el privilegio de la intuición sensible, es alcanzar directa e inmediatamente a los seres existentes. En este caso, el objeto de la intuición tiene un *esse*, un acto de existencia que lo pone en sí fuera del sujeto que lo percibe¹²³.

En segundo lugar, el término intuición puede designar la *captación refleja de un existente*. Es lo que en lenguaje moderno se llama la *conciencia*. Sin duda habría que distinguir diversos niveles, pues la conciencia de sentir no es del mismo orden que la conciencia de pensar, ni la conciencia de los actos idéntica a la conciencia de su sujeto. Pero vamos a lo esencial: hay en el *cogito* una intuición intelectual cuyo objeto es la existencia del *ego*. Descartes no es el primero en haberlo observado. Santo Tomás decía, siguiendo a San Agustín, que ningún hombre puede dudar o negar que existe pues *percibe* su existencia en el acto de pensar¹²⁴. Pero si esta intuición revela la existencia del sujeto pensante, no revela nada de su naturaleza; para saber que es espiritual, se necesita el razonamiento.

Puede después extenderse la noción de intuición a la *captación directa e inmediata de un objeto concreto inexistente*. Es una intuición de orden sensible, puesto que el objeto es concreto, pero por tratarse de un objeto que no existe, es intuición de *lo imaginario*. La intuición no es refleja sino directa, pues no consiste en la conciencia del acto de imaginar, sino en el conocimiento del objeto imaginado; no es la conciencia de una imagen, sino el conocimiento de un «objeto en imagen».

La misma observación vale para la *esencia abstracta que se hace presente a la inteligencia por un concepto*. Puede haber intuición refleja del concepto, como acto concreto de la inteligencia, pero lo que pienso no es objeto de la conciencia, es objeto del pensamiento, es un «objeto en concepto».

Así, no debe oponerse intuición y abstracción. La abstracción, tomada estrictamente como paso de la imagen al concepto, es sin duda un discurso. Pero va a parar a una intuición. Por el concepto, en efecto, gracias a él, en él, se hace presente una esencia a la inteligencia, de modo que el acto de ésta es simple contemplación, visión, intuición¹²⁵.

¹²¹ Cfr. A. BERRO, «El "intuitus intellectus" en Santo Tomás», en *Emilio Komar: Vida llena de sentido. Homenaje de sus discípulos* (Buenos Aires: Fundación BankBoston, 1999), p. 35.

¹²² SANTO TOMÁS, *In II Sent.* d. 11 q. 2 a. 1c.

¹²³ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 15 a. 9c.

¹²⁴ Cfr. *De verit.* q. 10 a. 12 ad 7um.

¹²⁵ Cfr. SANTO TOMÁS, *De verit.* q. 14 a. 9c, q. 15 a. 1 ad 7um; *Summ. c. Gent.* III 53; *Summ. theol.* I q. 12 a. 11 ad 4um, q. 59 a. 1 ad 1um, I-II q. 4 a. 2c, II-II q. 1 a. 4c. Véase R. VERNEAUX, *op. cit.*, pp. 110-112.

En efecto, para Santo Tomás, el *intuitus* no se opone, como acto cognoscitivo, al conocimiento *per speciem* o *per similitudinem* (de cualquier tipo¹²⁶), sino al discurso de la *ratio*. Un texto muy claro en este sentido es *In 1 Sent.* d. 36 q. 2 a. 1 ad 4^{um}. La objeción dice que

«[...] todo conocimiento que es por algún medio parece ser colativo, e implicar discurso de una cosa a otra. Pero Dios conoce con intuición simple, sin discurso ni colación. Por lo tanto, parece que Dios no conoce las cosas mediante ideas»¹²⁷.

A lo que la respuesta dice:

«[...] el conocimiento discursivo se da cuando a partir de algo conocido se avanza hacia algo desconocido, y no cuando mediante la semejanza de la cosa es aprehendida la cosa misma; pues si así fuera, también el ojo que ve la piedra tendría conocimiento colativo de la misma. Por lo tanto, aunque Dios conozca las cosas por una semejanza que está en Él mismo, como por un medio, no se deriva de allí que tenga ciencia discursiva, ya que intuye simultáneamente todas las cosas»¹²⁸.

Y en otro lugar sostiene:

«[...] le es connatural al hombre el que intuya la verdad en las cosas materiales, por lo que entiende las especies inteligibles en las imágenes»¹²⁹.

Si puede haber intuición sobre la base de las «especies expresas, se desprende de allí que no solamente puede ser intuido un objeto *físicamente presente o existente fuera del alma*, sino que también puede serlo un objeto que posea una mera *existencia intencional interior a la misma*¹³⁰. En ambos casos es un conocer al modo del «ver», no por el restrictivo *esse extra animam* propio de nuestra visión corporal, sino por la peculiar forma de dársenos el objeto, como quiera que éste sea, cuando lo «vemos»; ese particular «estar iluminado» el objeto ante nuestra potencia cognoscitiva, que hace que, cualquiera sea el grado de profundidad o intensidad con que se lo intuya, el cognoscente logre alcanzarlo «con una simple mirada»¹³¹:

«El entender no es otra cosa que la intuición, es decir, la presencia de lo inteligible al intelecto de cualquier modo. El entender no es otra cosa que la simple intuición, por parte del intelecto, de aquello que le está presente inteligiblemente»¹³².

¹²⁶ No sólo no queda excluido como «intuitivo» el conocimiento por *species impressae*, como es evidente en la intuición propia de nuestro sentido de la vista, prototipo y primer analogado de todo intuir, sino que tampoco se excluye la mediación *in aliquo* propia de las *species expressae*, ya sea de la imagen en el plano sensible, e incluso del *verbum mentis* obtenido por la abstracción de las imágenes en el plano intelectual. Cfr. A. BERRO, *art. cit.*, p. 26.

¹²⁷ *In 1 Sent.* d. 36 q. 2 a. 1 obi. 4a.

¹²⁸ *In 1 Sent.* d. 36 q. 2 a. 1 ad 4^{um}.

¹²⁹ *Summ. theol.* I-II q. 5 a. 1 ad 2^{um}. Cfr. A. BERRO, *art. cit.*, pp. 25-28.

¹³⁰ Cfr. A. BERRO, *art. cit.*, p. 28.

¹³¹ Cfr. A. BERRO, *art. cit.*, p. 31.

¹³² SANTO TOMÁS, *In 1 Sent.* d. 11 q. 2 a. 1c.

«[...]se denomina intelecto en cuanto lee dentro, intuyendo la esencia de la cosa»¹³³.

Puesto que, como vimos, no hace falta que el objeto, para ser intuido, exista *como tal* fuera del alma, y esté físicamente presente *tal como* es captado por la potencia, es que Santo Tomás podía hablar con toda naturalidad de un *intuir las esencias* que el intelecto agente abstraigo a partir de los *phantasmata*, aunque ellas no se dan en estado universal en las cosas existentes exteriores. Es indudable que para que se dé dicho «intuir las esencias universales» no alcanza la abstracción, sino que es necesario su momento inverso, la *conversio ad phantasmata*. Pero ello no significa negar que la esencia universal en cuanto tal sea verdaderamente intuida, a pesar de que no existe como tal *extra animam*. Y es intuida en su universalidad, como trascendiendo su concreción en lo sensible. Por esto, si bien la abstracción es insuficiente para asegurar la intuición de la esencia, y resulta en cierta medida un factor limitante, es sin embargo para el hombre un paso necesario y decisivo para lograrlo, y de ninguna manera una operación esencialmente opuesta y excluyente del «intuir»¹³⁴.

Tampoco Santo Tomás reduce el conocimiento intuitivo exclusivamente al plano de la primera operación, de la simple aprehensión, como lo hacen Duns Scoto y Juan de Santo Tomás. Por el contrario, pertenece también al ámbito de la segunda operación, la *compositio et divisio*, y por lo tanto toda *intuitio veritatis* en el hombre, en cuanto que la verdad como tal se nos da en el juicio¹³⁵. En efecto, para Santo Tomás, el *intellectus principiorum* se nos da por acto intuitivo:

«[...] como nosotros sin discurso conocemos los principios, por intuición simple, así los ángeles conocen todo lo que conocen»¹³⁶.

Pero este *intuitus veritatis* en el orden de la segunda operación no se limita a los primeros principios, sino que podemos intuir otras verdades, posteriormente al discurso por *resolutio* a los mismos¹³⁷. Se trata de *dos* actos de intuir: el primero, de los principios, *antes* del discurso. El segundo, de las conclusiones en los principios, *después* del discurso¹³⁸:

«Todo el que razona, con diversa consideración intuye los principios y la conclusión»¹³⁹.

No obstante la limitación de nuestra intuición (ya vimos que puede tener diversos grados), que hace ciertamente necesaria la “*ratio*”, la intuición se efectúa no sólo como punto de partida (la intuición de los principios) sino también como

¹³³ *In VI Ethic.*, lect. 5, n. 1179.

¹³⁴ Cfr. A. BERRO, *art. cit.*, pp. 31-32.

¹³⁵ Cfr. A. BERRO, *art. cit.*, p. 29.

¹³⁶ *De verit.* q. 8 a. 15c.

¹³⁷ Cfr. *Summ. c. Gent.* III 47.

¹³⁸ Cfr. A. BERRO, *art. cit.*, pp. 33-34.

¹³⁹ Cfr. *Summ. c. Gent.* I 57.

punto de llegada (la intuición de las verdades de las conclusiones de nuestra razón). Así, el hombre llega al *intuitus* de la verdad simple mediante un cierto proceso desde lo múltiple. Lo propio de la *ratio* es el *proceso mismo* que lleva desde la intuición inicial a la intuición terminal¹⁴⁰.

En su sentido más estricto, la razón es la facultad de *razonar*, la función «discursiva». *El discurso es el movimiento del espíritu que pasa de un conocimiento a otro*¹⁴¹. Tal vez hay que añadir que sólo hay discurso si el segundo conocimiento se obtiene por medio del primero. Se distingue entonces de la inteligencia, facultad de comprender, de captar intuitivamente la esencia o *quiddidad*¹⁴².

No obstante, entre la inteligencia y la razón hay solamente la diferencia del reposo al movimiento, de lo perfecto a lo imperfecto. La inteligencia es una función intuitiva que capta la verdad, la razón es una función discursiva que pasa de una verdad ya conocida a otra verdad. En ambos casos, el objeto formal es el mismo: la verdad; la diferencia reside solamente en el modo de alcanzar la verdad¹⁴³. Así la razón es la inteligencia misma, en cuanto se mueve, pasa de un juicio a otro, descubre una verdad con ayuda de otra¹⁴⁴.

En síntesis, la racionalidad humana no es coextensiva con la *reflexión crítica y el discurso*. La crítica del conocimiento supone el conocimiento, y el conocimiento supone la natural aptitud de nuestras potencias cognoscitivas para la aprehensión de lo real. Conocer no consiste en discutir y llegar a un acuerdo. La discusión, aunque racional, no garantiza por sí misma la verdad de las conclusiones. ¿Puede, acaso, el consenso, incluso la unanimidad, garantizar el «salto» desde las ideas a la realidad? ¿Puede la discusión racional otorgar *entidad* a las afirmaciones resultantes?

Efectivamente, Habermas reconoce tácitamente esta imposibilidad al defender que no ha de buscarse una fundamentación última, sino la *justificación racional* y que, por lo mismo, el *criterio de verdad es la vigencia de tal justificación*. Por su parte, el camino del lenguaje sigue la dirección que va desde la verdad ontológica de las cosas al concepto y del concepto a la palabra. La palabra es primariamente *densificación* del concepto: toda palabra ha de tener un sentido inteligible determi-

¹⁴⁰ Cfr. A. BERRO, *art. cit.*, pp. 36-37.

¹⁴¹ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 58 a. 3 ad 1um.

¹⁴² «El objeto propio de la inteligencia humana es la *quidditas* de las cosas materiales representadas por la imaginación, como abstracta y universal» (*Summ. theol.* I q. 84 aa. 1 y 6; q. 85 a. 1c). La *quidditas* no significa la esencia en el sentido estricto y metafísico del término: aquello por lo que una cosa es lo que es. No quiere decir que capturemos directamente la esencia de cada cuerpo, pues es evidente, por el contrario, que sólo llegamos a ella progresivamente, por todo el trabajo de las ciencias y que a menudo la *esencia* propiamente dicha se nos escapa. *Quidditas* está tomado en un sentido muy amplio: *quid est res*, su naturaleza, tan confusa y pobre como se quiera. Por ejemplo, pensar «un animal», «un árbol», «un dinámico», es ya captar la *quidditas* de la cosa, o incluso, en el límite, pensar «una cosa», «un ser». Este objeto puede ser llamado una esencia, y a menudo se le da este nombre para distinguirlo de las cualidades sensibles y de la existencia, y también para subrayar su carácter abstracto. Cfr. R. VERNEAUX, *Filosofía del hombre* (Barcelona: Herder, 1979), p. 100.

¹⁴³ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 79 a. 8c.

¹⁴⁴ Cfr. R. VERNEAUX, *Filosofía del hombre*, p. 149.

nado. Una palabra completamente vacía de concepto es un absurdo. Siempre el poder de la palabra y de los signos, de manera próxima o remota, proviene de un concepto; su fuerza es la fuerza del concepto. Ahora bien, el concepto mismo, por la naturaleza somatopsíquica del hombre, no puede exteriorizar inmediatamente su fuerza; ha de confiarla a un signo o a una palabra¹⁴⁵.

La palabra, pues, depende del concepto, pero éste a su vez depende de la realidad objetiva. La intelección se origina en una referencia natural y no arbitraria a lo real, en un «silencio» fundamental, porque ocurre antes de estar sometida la intelección al aprendizaje por la palabra, a la enseñanza y a la tradición. La ausencia de esta referencia real reemplaza el conocimiento contemplativo del mundo por una osada «apropiación» efectiva y tecnificante de las cosas reales. La palabra se convierte entonces en una prolongación de la razón instrumental y del pensar nihilista¹⁴⁶.

Con una metafísica inexistente o insuficiente, se torna inaccesible la articulación del conocimiento con el ser. Y el desencuentro entre el entendimiento y el sentido, entre el universal y los esquemas de la percepción sensible, cierra la única vía de salvación contra todo dualismo.

MARISA VILLALBA DE TABLÓN

Centro de Investigaciones Cuyo.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

¹⁴⁵ Cfr. J. CRUZ CRUZ, *Intelecto y razón: Las coordenadas del pensamiento clásico* (Pamplona: EUNSA, 1998), pp. 312-313.

¹⁴⁶ *Ibid.*



HACIA EL TERCER MILENIO

EL CLIMA POSMODERNO Y LA RECUPERACIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA DEL HOMBRE (OBSERVACIONES TOMISTAS)

1. EL CLIMA CULTURAL Y EDUCATIVO POSMODERNO

a) *La segunda revolución individualista*

1. Lo que en otros tiempos fue algo aceptado, como el hecho de que las cosas o entes poseían una cierta naturaleza o consistencia propia aún dentro de su dinamismo de desarrollo, parece hoy tender a ser puesto en duda. Las cosas, los sucesos, los actos de las personas parecen perder sus límites y en su lugar toma posesión, en las personas acosadas por los mensajes masivos, una cultura de la duda o de la indiferencia o del desconcierto valorativo.

Muchos son los autores que han tratado de exponer el clima cultura y educativo de la así llamada era posmoderna. Han sido temas inusuales, hasta hoy, en la temática filosófica.

La tesis de lectura que sostiene Lipovetsky¹, por ejemplo, es que «vivimos una segunda revolución individualista»². La *modernidad* ya ha sido una revolución que significó un descentrarse del cosmos y de Dios, para centrarse en el individuo. La *posmodernidad* es la segunda revolución en ese mismo sentido, que a partir de la mitad de nuestro siglo, conlleva una *mutación sociológica global* que aún está en curso.

¹ Tenemos presente en particular G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain* (Paris: Gallimard, 1983), trad. españ.: *La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (Barcelona: Anagrama, 1994); ID., *El imperio de lo efímero* (Barcelona: Anagrama, 1990), e ID., *Le crépuscule du devoir: L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques* (Paris: Gallimard, 1992), trad. españ.: *El crepúsculo del deber: La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* (Barcelona: Anagrama, 1994).

² G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, p. 5. Cfr. J.-F. LYOTARD, *La posmodernidad (explicada a los niños)* (Barcelona: Gedisa, 1992), p. 97.

2. Este individualismo cultural e individual creciente es llamado por Lipovetsky «personalización» y posee dos aspectos:

«Negativamente, el proceso de personalización remite a la fractura de la socialización disciplinaria; positivamente, corresponde a la elaboración de una sociedad flexible basada en la información y en la estimulación de las necesidades, el sexo y la asunción de los “factores humanos”, en el culto a lo natural, a la cordialidad y al sentido del humor»³.

Se va dando consenso a *una nueva forma mayoritaria de comportarse*, signada no ya por la tiranía de los detalles, sino por un mínimo de coacciones y el máximo de elecciones privadas posibles, con el mínimo de austeridad, con un máximo de deseo, con la menor represión y la mayor comprensión ante las conductas personales.

3. El individuo sigue relacionado con la sociedad; no puede ser persona sino en relación a ella; pero cambia el sentido de esta relación: *se ha roto la uniformidad en las conductas, valores y culturas. Se psicologizan* las modalidades de la socialización.

Como los hombres y la sociedad son psicológicamente aquello que desean (esto es, sus proyectos, sus fines), todo cambio implica primera o contemporáneamente un cambio en el aprecio de los valores. Gilles percibe, en este sentido, una acentuación por los valores hedonistas (legitimación del placer), un respeto creciente por las diferencias, una psicologización de la autonomía, un culto a la liberación personal, al relajamiento, al humor y a la sinceridad, al psicologismo, a la expresión libre. La autonomía ya no se rige por la voluntad general, por las convenciones sociales, por las reglas fijas, por la abnegación exigida por un partido revolucionario. Se trata ante todo de vivir libremente sin represiones, escogiendo cada uno el modo de su existencia: buscar la individualidad, la identidad en la diferencia, la particularidad, no la universalidad y la norma social.

b) *La educación posmoderna*

4. Desde el *punto de vista educativo*, se abandona la educación moderna entendida como autoritaria y mecánica, disciplinadora a través de la ciencia y las exigencias sociales, y se tiende a un régimen homeopático (de imitación por contagio suave) y cibernético (de tecnología usada sin esfuerzo por entenderla). El proceso educativo si existe debe ser un suave juego, pues nadie cree en prepararse para el futuro (como en la propuesta moderna aún vigente en la retórica de los políticos):

«La gente quiere vivir en seguida, aquí y ahora, conservarse joven y no ya forjar el hombre nuevo»⁴.

³ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, p. 6.

⁴ *Ibid.*, p. 9. Cfr. G. OBIOLS, *Adolescencia, posmodernidad y escuela secundaria* (Buenos Aires: Kapelusz, 1993), p. 24.

Lo nuevo se ha hecho monótono y exige desencantarlo en la apatía. La sociedad posmoderna, sin ídolo ni tabú, vive sólo de la imagen gloriosa de sí misma, sin proyecto histórico:

«Estamos regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis»⁵.

No se trata de un vacío por carencia, sino por abundancia. Seguimos en la sociedad del consumo, pero sin fascinación: se consume ocio, técnicas relacionales y de personalización individual, sin nada imperativo ni imperecedero, ni pleno de sentido. Todo puede cohabitar sin contradicción con todo y sin postergación, con flexibilidad ante las antinomias:

«Narcisismo, consecuencia y manifestación miniaturizada del proceso de personalización, símbolo del paso del individualismo "limitado" al individualismo "total", símbolo de la segunda revolución individualista»⁶.

La *educación para el consumo* ya no exige formarse en el dominio de una *lógica* coherente, sino plurivalente y flexible. El hombre posmoderno no está exigido por una *lógica* en los contenidos elegidos (que permanecen sometidos a fluctuaciones constantes); sino por el imperativo seductor de informarse, de decidir, de prever, de reciclarse, de someter la propia vida a la regla de mantenimiento. Esta *lógica desmotiva para la cosa pública* y, por otra parte, *desestabiliza la personalidad*, asentándola en el flujo abrumador, anónimo e inestable de la información, ámbito donde abundan los medios y no aparecen claramente los fines. La *cohabitación en el cóctel de los contrarios*, ampliamente ofrecidos en público, ante la indiferencia social, caracteriza a la posmodernidad:

«Si el consumo y el hedonismo han permitido resolver la radicalidad de los conflictos de clases, ha sido al precio de una generalización de la crisis subjetiva. La *contradicción* en nuestras sociedades no procede únicamente de la distancia entre cultura y economía; procede también del propio proceso de personalización, de un proceso sistemático de atomización e individualización narcisista: cuanto más la sociedad se humaniza, más se extiende el sentimiento de anonimato; a mayor indulgencia y tolerancia, mayor es también la falta de confianza personal; cuanto más años se viven, mayor es el miedo a envejecer; cuanto más se trabaja menos se quiere trabajar; cuanto mayor es la libertad de costumbres, mayor es el sentimiento de vacío; cuanto más se institucionalizan la comunicación y el diálogo, más solos se sienten los individuos; cuanto mayor es el bienestar, mayor es la depresión»⁷.

⁵ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, p. 10.

⁶ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, p. 12. Cfr. P. P. OTTONELLO, *Struttura e forme del nichilismo europeo: I saggi Introduttivi* (L'Aquila: Japadre, 1987); y W. R. DARÓS, «Naturaleza humana en la filosofía de M. F. Sciacca y la concepción *light* de G. Vattimo»: *Analogía* (1996) 213-258.

⁷ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, pp. 127-128.

5. Los individuos están cada vez más atentos a ellos mismos, pero débiles, lábiles y sin convicción. El narcisismo posmoderno no reside en una independencia soberana asocial; sino en *ramificaciones y conexiones en colectivos con intereses miniaturizados*, hiperespecializados: agrupaciones de viudos, de padres de hijos homosexuales, de alcohólicos, de madres lesbianas. El narcisismo no es sólo autoabsorción hedonista: es también *reagrupación con seres idénticos*, solucionando los problemas íntimos por contacto con lo vivido, en la facilidad de la expresión y comunicación con los demás. Pero nadie, excepto el emisor y creador del mensaje, está en el fondo interesado por esa profusión de expresión:

«Eso es precisamente el narcisismo, la expresión gratuita, la primacía del acto de comunicación sobre la naturaleza de lo comunicado, la indiferencia por los contenidos, la reabsorción lúdica del sentido, la comunicación sin objetivo ni público, en emisor convertido en el principal receptor»⁸.

La cultura posmoderna es el cultivo de los *feelings*, de lo que uno siente: lo que cada uno *siente* es lo que *vale*, en tanto y en cuanto lo siente. La cultura pública no es más que su expresión. El conocimiento en cuanto es objetividad, da pie a la normatividad; pero *el sentir* no llega al conocimiento objetivo: es sólo la modificación del sujeto. En lugar de objetividad hay co-sentir, sentir (según débilmente se cree) lo mismo. Se trata, además, de un sentir en movimiento: por ello, se sigue con flexibilidad el ritmo. La *seducción*, convertida en el clima generalizado, elimina las reglas disciplinarias del pensar, del hacer, del ser, del sentir. Esta imitación libre se hace sinónimo débil de *personalización débil*, entendida como «un sentir más», considerado valioso en sí mismo, o esa, de narcisismo individual con la visa del narcisismo colectivo⁹. Vivir se convierte en *sentir y ser visto*, y ello en el *valor supremo* del individuo y de la comunicación. Como es sabido, el filósofo italiano Gianni Vattimo está tratando de justificar filosóficamente esta situación¹⁰.

c) Vacío institucional

6. El vacío no es sólo individual; es además *institucional*. El *poder político*, en alguno de sus representantes, sigue musitando sus grandes relatos ideológicos pero resultan vacíos para la población joven que es mayoría. Para seducir, debe entonces humanizarse psicologizándose, manifestando cordialidad, confidencias íntimas,

⁸ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, p. 15. Cfr. A. FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento* (Barcelona: Anagrama, 1990), p. 121; W. R. DARÓS, *Fundamentos antropológico-sociales de la educación* (Villa General San Martín: UAP, 1994), pp. 190-199; ID., *La autonomía y los fines de la educación* (Rosario: CERIDER, 1997). E. GERVILLA, *Posmodernidad y educación: Valores y cultura de los jóvenes* (Madrid: Dykinson, 1993).

⁹ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, p. 22. Cfr. J. BAUDRILLARD, *Cultura y simulacro* (Barcelona: Kairós, 1987).

¹⁰ Cfr. W. R. DARÓS, «El saber y el aprender posmoderno» en *Concordia: Internationale Zeitschrift für Philosophie* 31 (1997) 79-96; e ID., *La filosofía posmoderna: ¿Buscar sentido hoy?* (Rosario, CONICET-CERIDER, 1999).

proximidad, autenticidad, manipulación del electorado por el espectáculo de las ilusiones, descentralizando y dando lugar a lo regional, generando una democracia del contacto exhibido en los grandes medios de información. Descompromiso del Estado y privatización, sentimiento y tolerancia, autogestión cuadran bien con el sentir de la cultura posmoderna. La seducción suplanta la revolución. La ideología se hace *light* convirtiéndose en conciencia epistemológica¹¹.

«¿Quién cree aún en el *trabajo* cuando conocemos las tasas de ausentismo [...]? ¿Quién cree aún en la *familia* cuando los índices de divorcios no paran de aumentar, cuando los viejos son expulsados a los asilos, cuando los padres quieren permanecer "jóvenes" [...]? ¿Quién cree aún en el *ejército* cuando por todos los medios se intenta declararlo inútil, cuando escapar del servicio ya no es un deshonor? Después de la *Iglesia*, que ni tan sólo consigue reclutar a sus oficiantes, es el *sindicalismo* quien pierde igualmente su influencia.

El sistema funciona, las instituciones se reproducen y desarrollan, pero *por inercia, en el vacío, sin adherencia ni sentido*, cada vez más controladas por los "especialistas", los últimos curas, como decía Nietzsche, los únicos que todavía quieren insertar sentido, valor, allí donde ya no hay otra cosa que un desierto apático»¹².

Ya nadie cree en la historia. Tenemos la sensación de haber llegado al fin¹³. Nada vale y por ello bien puede hablarse de nihilismo, pero de *un nihilismo ni activo ni pasivo, sino indiferente*, incluso ante el sin sentido. Esta es la novedad de la posmodernidad: no hay más angustia ni metafísica ni psicológica; no hay más pesimismo, ni más absurdo. Hay vacío, descompromiso emocional e intelectual:

«Ya es posible vivir sin objetivo ni sentido»¹⁴.

Se ha dado una especie de *saturación en el relativismo*, una *indiferencia por exceso* de presentación de valores que cambian cada seis meses. No hay raíces ni radicalismo. El *hombre* ya no es un decadente pesimista (como lo pensó Nietzsche) ni un trabajador oprimido (como lo preveía Marx); sino un telespectador pasando por curiosidad uno tras otro los programas de la noche, sin interesarle ninguno y yendo a dormir por aburrimiento. Pero esta apatía no es vista como una crisis o un defecto de socialización; sino como una nueva socialización flexible y económica:

«Fundado en la combinación incesante de posibilidades inéditas, el capitalismo encuentra

¹¹ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, p. 29. Cfr. M. GALANATE, «La posmodernidad y los relatos», en E. DÍAZ & ALLI, *¿Posmodernidad?* (Buenos Aires: Biblos, 1988), pp. 45-52.

¹² G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, pp. 35-36.

¹³ Cfr. J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna* (Buenos Aires, REI, 1987), p. 63; F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre* (Buenos Aires: Planeta, 1992), p. 187; y G. OBIOLS, *Adolescencia, posmodernidad y escuela secundaria*, p. 29.

¹⁴ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, p. 38. Cfr. E. Rojas, *El hombre light: Una vida sin valores* (Buenos Aires: Temas de Hoy, 1992), pp. 13-25 y 43.

en la indiferencia una condición ideal para su experimentación, que puede cumplirse así con un mínimo de resistencia [...] La indiferencia es metapolítica y metaeconómica»¹⁵.

7. En este clima cultural de *indiferencia*, cuando más explican los políticos más se ríe la gente; cuanto más gritan los pocos dirigentes gremiales menos participan los trabajadores; cuanto más se esfuerzan los profesores para que sus alumno lean, menos leen éstos, por indiferencia, saturación, información y aislamiento afectivo. El alumno indiferente por saturación de información masiva, no se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, nada le sorprende, y puede cambiar rápidamente de opinión. El conflicto, fundamental para aprender, ha dejado paso a la apatía.

El *proceso educativo oficial* tiene una tendencia global a reducir «las relaciones autoritarias y dirigistas» y, simultáneamente, a acrecentar las opciones privadas, a privilegiar la diversidad, a ofrecer fórmulas de programas independientes. El proceso educativo pretende ser, en la posmodernidad, autónomo, sin renunciar empero a una *propuesta por seducción*, multiplicando los intereses y diversificando las ofertas, para que cada uno cree, a la carta, su propia educación. Alejada la censura, aparece el deseo de verlo todo, hacerlo (al menos imaginativamente) todo, decirlo todo. Al psicologizarse el modo de vida, la *sinceridad*, la *autenticidad*, el *humor irónico* se convierten en las virtudes cardinales y han tomado el puesto de la *verdad*.

En el contexto de una sociedad plural, se tiene en cuenta los deseos de los individuos que ella misma produce y ofrece, jugando sibilamente a la diferencia, al bienestar, a la libertad, al interés propio. La enseñanza se orienta en este sentido: trabajo independiente, construcción individual o (a elección) grupal de los conocimientos, sistemas opcionales, programas diferenciales, diálogo con el teclado, autoevaluación, manipulación personal de la información, aceleración de la individualización de los seres, toma de conciencia con humor¹⁶.

El discurso de maestro se ha desacralizado, banalizado, situado en el mismo plano que el de los *mass media*. La escuela se ha convertido en un lugar mezcla de atención dispersa y de escepticismo, el cual, no obstante, se manifiesta lleno de desenvoltura y desenfado ante el saber científico y cultural.

Como los jóvenes vegetan en las escuelas, hay que cambiar a cualquier precio. Se propone, pues, más liberalismo, más participación, más investigación pedagógica e interdisciplina, más globalización; y, sin embargo, se produce más deserción escolar y disciplinaria.

9. El *proceso educativo queda en manos del individuo* Él debe administrar su vida. Él debe controlar su proceso de vivir; no por presiones autoritarias, sino según su propia seducción. La modernidad había inventado la ideología del individuo libre, autónomo; había instaurado una economía libre fundada en el empresario inde-

¹⁵ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, p. 43.

¹⁶ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, pp. 20-21 y 144. Cfr. J.-F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, p. 99; y A. PÉREZ GÓMEZ, «La cultura escolar en la sociedad posmoderna»: *Cuadernos de Pedagogía* (1994) 80-85.

pendiente y en el mercado de la libre oferta y demanda, al igual que los regímenes democráticos. Todo esto llega ahora, en la posmodernidad, a la intimidad del individuo psicologizándolo todo. En este contexto, el esfuerzo solo tiene sentido como deporte cuando el individuo se autoconstruye a la carta¹⁷.

La persona, psicologizada, se reduce al *cuerpo* y a su imagen, esto es, a lo que siente y ve de sí. En consecuencia, el proceso educativo (que siempre ha sido lograr el control sobre sí, dominio, disciplina armónica de la mente, de la voluntad, del yo) se convierte en un logro del dominio del cuerpo y conservación de la imagen:

«De este modo, se produce un sujeto, ya no por disciplina, sino por personalización del cuerpo bajo la égida del sexo. Su cuerpo es usted; existe para cuidarlo, amarlo exhibirlo, nada que ver con la máquina. La seducción amplía el ser-sujeto dando una dignidad y una integridad al cuerpo antes ocultado: nudismo, senos desnudos son los síntomas espectaculares de esa mutación por la que el cuerpo se convierte en *persona* a respetar, a minar al sol»¹⁸.

De este modo, la posmodernidad, reduciendo la persona al cuerpo, culmina el proceso iniciado por el *sensismo* que reducía el conocer al sentir. Educarse es pues educar al propio cuerpo: es sentir y dejarse sentir, es reciclarlo quirúrgica, deportiva y dietéticamente, en función de la autosedución. El cuerpo psicológico ha sustituido al cuerpo objetivo. El propio cuerpo se convierte en el sujeto¹⁹. En consecuencia, en la educación formal se ha priorizado lo psicológico y lo estético (como diversión) sobre la lógico, el pasatiempo interesante sobre el trabajo real.

d) *La relación con los demás*

10. Después de la deserción social de los valores e instituciones, la *relación con el otro* es la que sucumbe, según la misma lógica, al proceso de desencanto. Saturado de información, el sistema produce el deseo de aislamiento, de modo que los sujetos terminan pidiendo que lo dejen solos. Ese deseo resulta casi imposible de lograr, y una vez logrado, resulta intolerable para el sujeto, porque no hay interioridad, nada propio que lograr:

«Cada uno exige estar solo, cada vez más solo, (rodeado de sus muchos medios de información) y simultáneamente no se soporta a sí mismo»²⁰.

¹⁷ G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* (Barcelona: Anagrama, 1994), p. 113.

¹⁸ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, p. 30. Cfr. ID., *El crepúsculo del deber*, pp. 92-93; W. R. DARÓS, *La autonomía y los fines de la educación*, cit.

¹⁹ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, p. 62. Cfr. G. SUÁREZ, «La postmodernidad y sus desafíos a la conciencia y vida cristiana»: *Cias* n. 423 (1993) 227.

²⁰ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, p. 48. Cfr. F. FUKUYAMA, F. *El fin de la historia y el último hombre*, p. 412.

Emerge entonces una *apatía frívola*, a pesar de las realidades catastróficas ampliamente exhibidas y comentadas por los medios de comunicación, sin engendrar un sentimiento trágico ni profundo, por la rapidez de los acontecimientos.

11. Los sujetos están *frívolamente autoabsorvidos*, lo que permite un abandono de la esfera pública y de los valores profundamente compartidos. Esto que era propio de los niños, se extiende hoy a los adultos. El narcisismo, en un perfecto círculo, adapta sin traumas, el yo al mundo en el que nace y así se educa por contagio suave, autoseducido:

«El *amaestramiento social* ya no se realiza por imposición disciplinaria ni tan sólo por sublimación; se efectúa por *autosedución*. El narcisismo, nueva tecnología de control flexible y autogestionado, socializa desocializando, pone los individuos de acuerdo con un sistema social pulverizado, mientras glorifica el reino de la expansión del Ego puro»²¹.

Paradojalmente se trata de un *yo débil*, desmenuzado, vaciado de su identidad a fuerza de caudales de informaciones, carente de sistemas psíquicos organizados y sintéticos, «en las antípodas de la conciencia voluntaria e intra-determinada». Por exceso de referencias, no trabajadas desde el yo, sino soportadas como un caudal que le viene diariamente encima, el yo se ha convertido en un «conjunto impreciso», desubstancializado.

En este contexto, el esfuerzo no está de moda, la disciplina se desvaloriza en función del deseo, favoreciendo la debilidad de la voluntad y la anarquía de los impulsos, juntamente con «la pérdida de un centro de gravedad que lo jerarquiza todo»²².

12. Se trata de un *narcisismo light*, no empeñado con grandes principios para defenderlo; sino basado en la ausencia de resistencia a los estereotipos, capaz de asimilar los modelos de comportamientos en constante experimentación y cambio. El yo, convertido en un espacio flotante, sin referencias nítidas, es una disponibilidad pura adaptable a la fluidez de los sistemas de oferta que ortopedizan la salud física y mental. En este clima, *se disuelven las identidades y los papeles sociales* (año definidos) del estatuto del hombre, de la mujer, del niño, del loco, del civilizado, entrándose en un período de indefinición e incertidumbre, de igualdad por indefinición, ante un yo desubstancializado y sin referencias naturales o sociales objetivas. Por lo mismo, se desmantelan los antagonismos rígidos, las militancias religiosas, las contradicciones. El *laxismo* (o moral sin normas y castigos) sustituye a la moral tradicional; la *indiferencia* suplanta a la tolerancia. Se desvaloriza el carácter objetivo de la acción (la cual valía antes por sus efectos objetivos) y ésta vale ahora solo por la intención. En consecuencia, la *moral* deja de ser una ciencia

²¹ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, p. 55.

²² G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, pp. 56-57. Cfr. E. ROJAS, *La conquista de la voluntad* (Buenos Aires: Planeta, 1994), p. 53; y J. IBÁÑEZ MARTÍN, «Formación humanística y filosofía»: *Revista Española de Pedagogía* (1994) 231-246.

con principios objetivos para convertirse en un conjunto de acciones psicológicas²³. El otro no es ni bueno ni malo: es diferente e indiferente. El otro no queda excluido, sino transcrito en el código de la subjetividad.

No obstante, cuanto más el sujeto se halla libre de las sujeciones tradicionales, más es rara la posibilidad de encontrar una *relación de vida intensa y duradera*: es raro el amor a alguien que sirva de eje para la propia organización psicológica objetiva. Sucede que el individualismo produce simultáneamente *dos efectos*: en él raramente uno se sacrifica por el otro, pero todos muestran una compasión general y difusa por la humanidad, por el dolor²⁴.

La *personalización, entendida como psicologización del individuo*, mientras aspira a aumentar la responsabilidad del individuo para con él mismo, favorece de hecho con la labilidad y emotividad, comportamientos aberrantes (vandalismo, pérdida de sentido y de valor), inestables, indiferentes al principio de realidad, abandono de las grandes finalidades sociales, que hacen imposible toda ética social solidaria (basada en un bien común) y dejan intactos los problemas del subdesarrollo, la miseria, el abandono de menores y ancianos²⁵.

13. La *ética posmoderna* no es ni la moderna (centrada en los deberes del hombre y del ciudadano, y en las virtudes burguesas como el ahorro y la austeridad) ni la religiosa, ni una ética heroica. *La posmodernidad es narcisista y también lo es en ética*: sus valores (el bien) se halla en la felicidad intimista y autónoma.

La moral posmoderna aparece como un derecho, no como un deber. Esta moral «ya no exige consagrarse a un fin superior a uno mismo»²⁶. El hombre y la sociedad se gobiernan por derechos subjetivos; pero no por ello todo está permitido. Dentro del caos individual y hedonista se genera, sin autoritarismo, un orden flexible que rechaza los excesos. En la sociedad posmoderna, coexisten dos tendencias antinómicas que se controlan mutuamente: a) Una que excita al placer inmediato y consumista (de sexo o de entretenimiento, culto del presente) y otra, b) que gestiona el tiempo y el cuerpo, buscando la excelencia y calidad de la salud y la higiene.

En el *ámbito educativo*, lo que interesa es la construcción flexible de cada uno y de sus propios conocimientos y valoraciones para su felicidad; sobre todo para el valor de la tolerancia y la exhibición del propio cuerpo que es su persona. No se educa para la verdad, sino para la felicidad propia:

«Ya no se educa a los niños para que honren a sus padres, sino para que sean felices, para que se conviertan en individuos autónomos, dueños de su vida y de sus afectos»²⁷.

²³ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, p. 67. Cfr. ID., *El crepúsculo del deber*, p. 97.

²⁴ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, p. 197.

²⁵ G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, p. 17. Cfr. M. REIGADAS, «Neomodernidad y posmodernidad: Preguntando desde América Latina», en E. DÍAZ & allí, *¿Posmodernidad?*, p. 113.

²⁶ G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, p. 48. Cfr. C. CULLEN, «Ética y posmodernidad», en E. DÍAZ & allí, *¿Posmodernidad?*, p. 147.

²⁷ G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, pp. 164 y 169. Cfr. A. PETRUS, «La educación social en la cultura del bienestar»: *Comunicación, Lenguaje y Educación* (1995) 5-20.

El reconocimiento de las acciones de los padres, no es una imposición tiránica de la moral. Ésta es una moral sin obligaciones, la condición de la verdadera vida, una realización elegida y emotiva, sin renunciar a uno mismo.

14. Se trata, pues, de un *hedonismo dual*, desenfrenado y desresponsabilizador en las minorías, y prudente e integrador en las mayorías²⁸. Quizás lo que une a ambos hedonismos es la intención de buscar la felicidad hedonista *sin dañar a otro*. El dolor provocado, incomprensible y absurdo, es visto como un mal y genera una piedad psicológica.

Narciso es tendencialmente «sensato»: la autoseducción busca excelencia en su imagen, higiene de vida, diversificación de las motivaciones. El derecho a vivir como le plazca a cada cual (sin herir a un tercero) hace tomar distancia de toda norma social o moda en las costumbres:

«Todo puede elegirse sin presión agobiante, ya nada es ridículo; ya no es obligatorio ser liberado [...] No hay nada más que el individuo soberano ocupado en la gestión de su calidad de vida»²⁹.

De allí la reivindicación de derechos, aparentemente sociales, al agua pura, a una atmósfera no polucionada, respeto ecológico a la naturaleza; de allí un posmoralismo bioético.

15. Nos hallamos, pues, ante una moral *light*, irracional, con derechos (como facultad de disponer de sí mismo sin ser impedido por otros), pero sin deberes ante nadie; una moral basada en la *libertad autónoma, sin referencia a una naturaleza humana, a la razón o al ser de las cosas que califica de buena o mala a la libertad*; una moral donde la libertad que genera desorden, pero un *desorden homeostático*, por lo que solo el narcisismo de uno es limitado por el narcisismo del otro, al que piadosamente no se le quiere causar malestar o dolor³⁰. Por ello hay aun, en una *moral negativa*, un lugar para la *prohibición*: todos pueden, por ejemplo, fumar, pero no en cualquier parte. En el mejor de los casos se tiende a *respetar* al otro (incluso a los animales), pero no a vivir para el otro, porque *se ha descalificado el altruismo como principio permanente*, se ha desculpabilizado el individualismo y, en un clima neoliberal, se ha legitimado el derecho a vivir para uno mismo, con una indiferencia hacia el otro, cercana frecuentemente al cinismo³¹.

16. El individualismo no es siempre, sin embargo, sinónimo de egoísmo: se desea ayudar a los otros si es posible realizarlo en forma fácil y distante; pero sin comprometerse demasiado, sin dar demasiado de sí mismo. A veces, la expansión nar-

²⁸ G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, pp. 56 y 149.

²⁹ G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, pp. 71-72, 218 y 225. Cfr. J.-F. LYOTARD, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, p. 36.

³⁰ G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, p. 99. Cfr. R. MALIANDI, *Dejar la posmodernidad: La ética frente al irracionalismo actual* (Buenos Aires: Almagesto, 1993); y R. FOLLARI, «La restauración racionalista o el miedo a la intemperie», en ID., *Posmodernidad, filosofía y crisis política* (Buenos Aires: Rei, 1993), p. 35.

³¹ G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, pp. 131 y 193. Cfr. J. SANABRIA, «Ética y postmodernidad», *Revista de Filosofía* (México) 1994 51-97.

cisista de la propia expresión lleva al deseo de hacer algo con la propia vida y dedicarse a nuevos momentos de solidaridad y de ayuda, como un suplemento existencial.

Dentro de un estilo de vida *light*, posmoderno, *desde la subjetividad* se rescatan, sin embargo, exigencias morales mínimas y comunes:

«Dios ha muerto, pero los criterios del bien y del mal no han sido erradicados del alma individualista; las ideologías globalizadoras han reprimido su crédito, pero no lo han hecho las exigencias morales mínimas indispensables para la vida social y democrática. Los crímenes de sangre, la esclavitud, la crueldad, la violación, las sevicias psicológicas y físicas suscitan más que nunca la indignación colectiva [...] Al público le gusta consumir violencia en los media, pero la condena con extrema severidad en la realidad. Nuestras democracias no están abocadas al nihilismo»³².

Si bien estas exigencias morales mínimas intentan poner una valla de contención a la propia desintegración social (o nihilismo social), no excluyen el desinterés por las fundamentaciones metafísicas y se acercan a un nihilismo filosófico.

2. OBSERVACIONES TOMISTAS PARA LA RECUPERACIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA DEL HOMBRE

17. Una primera observación que se puede realizar a la concepción posmoderna del hombre, consiste en indicar que esta visión es plenamente inmanentista y a merced de los cambios —cualesquiera sean— dado que no reconoce una *naturaleza humana* con constitutivos-guía en la conducta del hombre.

Tomás de Aquino, uno de los máximos representantes de la filosofía cristiana, concebía al hombre, por el contrario, como dotado de una naturaleza humana, y veía al mundo como una concatenación ordenada de causas, a partir de la primera causa: Dios creador. Tomás de Aquino, como Aristóteles, no veían al mundo como un caos, a merced de las circunstancias físicas o sociales, sino como un *cosmos*: con un orden hermoso y relativamente constante aun dentro de algunas excepciones:

«Vemos que algunas cosas, las cuales carecen de conocimiento, como por ejemplo, los cuerpos naturales, se comportan de cara a un fin, lo cual se pone de manifiesto por el hecho de que siempre o con mucha frecuencia se comportan de la misma manera, y persiguen lo que es lo mejor; ahí se manifiesta que ellas consiguen el fin no por casualidad, sino desde una intención. Pero aquellas cosas que no poseen ningún conocimiento, no tienden a ningún fin, a no ser que estén dirigidas por otro ser cognoscente e intelectivo, como la flecha por el tirador. Hay, pues, algo inteligente por lo que *toda cosa natural está dirigida al fin*; y a esto llamamos Dios»³³.

³² G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, p. 147. Cfr. M. BERGMAN, *El reecantamiento del mundo* (Santiago, Chile: Cuatro Vientos, 1987), pp. 189-263.

³³ *Summ. theol.* 1 q. 2 a. 3c. W. R. DARÓS, «La naturaleza humana y su dinámica»: *Rivista Rosminiana* 3 (1996) 265-300.

La última felicidad que el hombre puede alcanzar en esta vida consiste en la *consideración de las causas hasta llegar a la primera*. De este modo Tomás de Aquino unía el modo de pensar de Aristóteles con el Evangelio: en esto consiste la vida eterna, en que te conozcan a ti, Dios verdadero³⁴. Referido al hombre, el cuerpo humano está organizado de modo que el alma es el principio de esa organización y de su movimiento; es la forma constituyente y motora del hombre. El alma, a su vez, es la forma (del compuesto sustancial hombre) informada por el ser participado, iluminada por una participación de la luz divina de la cual depende. El alma, en efecto, subsiste en el ser participado³⁵. El alma intelectiva del hombre posee algo de infinito, por el ser infinito que ella participa y que la ilumina. Las inteligencias están *abiertas a lo infinito*; ese infinito se convierte en la *finalidad a la cual ellas tienden a conocer plenamente*³⁶. Todos los entes están compuestos de *finitud* (la naturaleza y esencia que ellos son) y de *infinito* (el ser que reciben por participación y que los hace existir, sin ser Dios); pero el hombre es el único ente de esta tierra que *conoce la infinitud del ser* del que participa por creación. Por esta apertura, el hombre se comunica con todo lo que tiene ser y es capaz de reconocer a cada cosa por lo que es, lo cual genera en él una vida de justicia.

18. En esta concepción, el hombre, al ser creado por Dios, es dependiente de Él por naturaleza. Dios, al participarle el ser, *le deja una finalidad natural: tender a conocer y amar el ser plenamente*; no sólo su ser propio como sujeto humano, sino el ser infinito que el hombre participa mediante la luz de la inteligencia. El hombre, pues, no puede ponerle una finalidad a su naturaleza: él ya nace con esa naturaleza; y con esa finalidad propuesta, le corresponde al hombre asumirla libremente, si desea realizarse según su naturaleza propia. Podrá, sin embargo, consciente y libremente realizar esa finalidad o no.

En este contexto, Tomás de Aquino distingue: a) ser subsistente (*per se stare sive subsistere*), de b) ser dueño de sí (causa de sus actos). Ser por sí o *subsistir* significa que un ente «no tiene otra causa de ser que él mismo»:

«Por consiguiente, si por *subsistir por sí mismo (stans per seipsum)* se entiende que *no depende de ningún agente superior*, entonces el subsistir por sí mismo sólo pertenece a Dios que es la causa primera de la cual dependen todas las causas segundas. Pero si por subsistir por sí mismo se entiende que lo que subsiste por sí mismo *no es formado por ninguna otra cosa sino por su forma*, entonces el subsistir por sí mismo conviene a todas las sustancias inmateriales»³⁷.

³⁴ *In De causis*, prooem., 1-6.

³⁵ «Intelligentia est quaedam forma subsistens et immaterialis; sed quia ipsa non est suum esse, sed est subsistens in esse participato, comparatur ipsa forma subsistens ad esse participatum sicut potentia ad actum et ut materiam ad formam» (*In De causis*, prop. 9, n. 230).

³⁶ «Intelligentiae [...] sunt infinitae propter acquisitionem suam, idest participationem a Primo quod est infinitum purum, idest essentialiter, a quo habent non solum infinitatem, sed etiam esse [...] Intelligentia est infinitum participative» (*In De causis*, prop. 16, nn. 325 y 328). Cfr. W. R. DARÓS, «La interpretación rosminiana del intelecto agente tomista»: *Pensamiento* (1976) 47-72; ID., «Nota sobre el concepto de "ente" en Tomás de Aquino (Dios: ¿Ser o ente?)»: *Sapientia* (1978) 285-297; ID., «Lo a-priori en la teoría tomista del conocimiento, según J. Maréchal»: *Pensamiento* (1980) 401-423.

³⁷ *In De causis*, prop. 26, n. 413. Cfr. W. R. DARÓS, «El sentido filosófico de la finalidad y su analogía aplicada al proceso educativo»: *Analogía* (1995) 27-70.

Este subsistir por su propia forma inmaterial es lo que hace a cada persona, y la hace distinta. Por *persona* se entiende a la sustancia completa (cuerpo y alma), a la unidad viviente, subsistiendo en una naturaleza intelectual³⁸.

19. Como se advierte, según Tomás de Aquino, ninguna creatura es *autónoma* en sentido de que no dependa del Creador y de que ella misma se dé las leyes constitucionales de su forma de ser. Por el contrario, Dios, al establecer la naturaleza del hombre, abierta y dirigida al ser infinito, *le establece naturalmente la finalidad*, le agrade o no al hombre, realice o no su finalidad libre y conscientemente. Pero la persona humana, por su alma inmaterial, posee una *relativa autonomía de acción*:

«[...] las creaturas racionales se gobiernan por sí mismas. Quien tiene dominio de su acto es libre al obrar. Es libre quien es causa de sí; pero quien tiene necesidad de otro para obrar está sujeto a servidumbre. Solamente la naturaleza intelectual es libre»³⁹.

«El hombre se diferencia de las otras creaturas irracionales en esto: que es señor de sus actos (*suorum actuum dominus*). Solamente se llaman *humanas* las acciones de las que el hombre es señor [...] Propiamente se dicen humanas aquellas acciones que proceden de la deliberada voluntad»⁴⁰.

El hombre obra autónomamente cuando obra eligiendo después de haber conocido lo que va a elegir; pero el acto de elegir depende de un objeto, que es el fin natural del acto de elegir. En este sentido, «todas las acciones humanas se hacen por una finalidad»: si no tuviesen finalidad no serían humanas, como cuando inadvertidamente nos tocamos la barba. La deliberación de la razón es el principio de los actos humanos: lo que hemos pensado y deliberado se coloca como la *finalidad* de un acto típicamente humano⁴¹. Para que exista un acto voluntario, libre, autónomo, se requiere que el principio que mueve a hacer el acto esté, como finalidad propuesta, dentro del acto, «con algún conocimiento de la finalidad». Para realizar un acto libre, *el hombre previamente debe conocer el fin (o los fines)* por el cual lo hace o elige entre dos posibles finalidades. La finalidad es la condición de posibilidad para actuar racionalmente y elegir. El hombre no puede elegir sin una finalidad: no habría motivo para elegir, no habría causa suficiente para moverse racionalmente a elegir o a no elegir, o a elegir esto o aquello. En este sentido, *el hombre al elegir no elige la finalidad que le posibilita elegir*; más una vez conocida la finalidad puede aceptarla como finalidad para su acto y actuar eligiéndola, o bien no actuar y no aceptarla como una finalidad válida para su acto. Somos dueños de nuestros actos, no de la finalidad misma que nos posibilita nuestro acto. En este sentido, como seres racionales, los hombres no son libres de querer o no querer en ge-

³⁸ *De potent.* q. 9 a. 4c. Cfr. *In 1 Sent.* d. 23 q. 1 a. 2 sed contra.

³⁹ *Summa c. Gent.* III 112.

⁴⁰ *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 1c. Cfr. q. 6 a. 2 ad 2um. Véase W. R. DARÓS, «Educación y función docente en el pensamiento de Tomás de Aquino»: *Sapientia* (1983) 45-66; e ID., «La persona y el autodomínio moral»: *Franciscanum* (1997) 68- 87.

⁴¹ *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 1c. Cfr. q. 6 a. 2 ad 2um.

neral. Por la naturaleza de la inteligencia, abierta a la luz que la ilumina, el hombre quiere y ama conocer, tiende naturalmente al ser que se le participa como a su fin último. El hombre no es señor de su finalidad última⁴²; por ello tampoco nació solamente para estar a merced de las circunstancias, de los mensajes sociales, del impacto de la propaganda. En gran parte, la educación consiste en posibilitar que cada ser humano llegue a ser señor de sus actos, para poder libremente elegir y realizar las posibilidades de su naturaleza hasta ser un hombre virtuoso⁴³.

20. Según Tomás de Aquino, se da un *doble conocimiento de la finalidad* de un acto: de una manera perfecta, cuando no solo se aprehende *la cosa* que es una finalidad para un acto, sino cuando además *se conoce que es una finalidad*, y que el acto se ordena a ella. Por el contrario, una finalidad es conocida imperfectamente cuando solo se conoce algo a lo cual se tiende, como sucede con lo que sienten los animales. El animal, aprehendido el fin, no delibera acerca del fin y de los medios, sino que súbitamente tiende a él, con un apetito irracional. En el hombre, por el contrario, la *voluntad libre* es un apetito racional, *mediado por la razón*, la que le presenta la finalidad del acto como una finalidad explícita, consciente, deliberada⁴⁴. De aquí que los Escolásticos hayan distinguido: a) la finalidad que puede tener la naturaleza de una cosa (*finis operis*: la finalidad de una casa se halla en ser habitable); de b) la finalidad que puede tener el agente, quien hace (*finis operantis*), en este caso, la casa (por ejemplo, ganar dinero, expresar con su realización algo bello, etc.). Los escolásticos distinguieron también: a) el fin *próximo* (al que la acción está inmediatamente ordenada), del b) fin *remoto*; c) fin *último* (no ordenable a otro) de d) el fin *intermedio* (deseable en función del fin último).

21. La mentalidad aristotélica, asumida luego por Tomás de Aquino en una visión teológica y providencialista, era una *mentalidad finalista*. Esta finalidad está escrita en la naturaleza; y, en el caso del hombre, en la naturaleza humana. Esta naturaleza humana, sin embargo, no es determinante del obrar del hombre. La libertad es parte de la naturaleza humana. Por ello el concepto de naturaleza humana no es sinónimo de un destino fatal que suprimiría la responsabilidad frente a lo que uno trae al nacer por naturaleza y a lo que cada uno realiza, ayudada por ella.

La concepción judeo-cristiana, centrada en la idea de un Dios creador, acentuó también la fuerza de esta mentalidad en la cual la naturaleza (en general y en cada uno de sus elementos) tiene finalidades, y las creaturas racionales tienen finalidades conscientemente asumidas. Justamente la educación consiste en asumir la conducción —propia o ajena— de la vida humana para llevarla libre y conscientemente hasta el estado de perfección o virtud moral⁴⁵.

Hoy el hombre posmoderno, al supervalorar lo inmanente e histórico, ha perdido toda guía y ha quedado a merced de los mensajes, de la influencia de la propa-

⁴² «De appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus» (*Summ. theol.* I q. 82 a. 1 ad 3um).

⁴³ Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana* (Madrid: Rialp, 1981).

⁴⁴ *Summ. theol.* I-II q. 6 a. 4c.

⁴⁵ *Summ. theol.* Suppl. q. 41 a. 1c. Cfr. *In IV Sent.* d. 26 q. 1 a. 1c.

ganda social, pero antes ya había perdido el sentido de su ser humano, inscripto en su naturaleza humana. Entonces confundió libertad (ejercicio de la elección) con autonomía (el establecer sus propias leyes sin consideración del ser de las cosas, acontecimientos y personas).

Por el contrario, recuperado el ser de la naturaleza humana, el hombre recupera una guía que da una finalidad y un sentido a la vida; un sentido fundamentalmente altruista, porque el hombre está hecho por el Ser y para el Ser; un sentido comunitario a la vida, pues todos participamos del Ser; un sentido responsable y moral de la vida, pues somos libres en los actos típicamente humanos; un sentido personal, donde la persona no se confunde con la imagen narcisista que se hace de sí, sino con el sujeto racional último de responsable de sus actos, capaz de dar razón de los mismos y de vivir con justicia, reconocimiento el ser de cada cosa, y en este contexto alcanza su finalidad propia⁴⁶.

WILLIAM R. DARÓS

Rosario.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

⁴⁶ *Summ. theol.* I q. 6 a. 3c. Cfr. W. R. DARÓS, «La persona humana en la filosofía de A. Rosmini y la cuestión de la autonomía personal»: *Estudios Filosóficos* (1996) 75-126; e Id., «¿Autodeterminación o autonomía?»: *Proyecto* (1996) 51-73.



RAZÓN, VOLUNTAD Y PRAXIS

Este trabajo se ofrece en continuidad con un tema más general de preocupación, a saber, *La razón en la ética en moralistas contemporáneos de habla inglesa*, aplicado a los pensadores que a continuación se examinan bajo el subtema, *Razón, voluntad y praxis*. Se trata de examinar la relación entre razón, voluntad y praxis en el conocimiento y en el saber morales, como así mismo en la acción humana concreta, con referencia a algunos moralistas contemporáneos de importante gravitación dentro de la filosofía del lenguaje. Particularmente se ha reparado en corrientes representativas, que conviven, interactúan y que se muestran más flexibles al aceptar e incluso incorporar elementos importantes del pensamiento moral tradicional, lo cual era insospechado al inicio del análisis lingüístico. Me refiero a conciliar «juicios racionales-libertad», «descriptivo-evaluativo», «hechos-valores»; a superar «la cuestión ser-deber ser»; a no oponer «bondad y rectitud»; en el fondo, a evitar la fragmentación del hombre, porque se está reconociendo que es un mismo sujeto el que se expresa, razona, quiere, desea, elige y decide actuar.

A. *Prescriptivismo neo-utilitarista*

Richard Merwin HARE, *Libertad y razón*.

Éste es el título de una de las obras principales de H., en la que se propone demostrar que cuando el hombre piensa moralmente, es al mismo tiempo «libre y racional», por lo que desarrolla las características principales del razonamiento moral. Por esto, la función de la filosofía moral es ayudar a pensar mejor sobre las cuestiones morales al exponer la estructura lógica en la que se expresa ese pensamiento. El valor de este aporte está condicionado al hecho que pueda ayudar al esclarecimiento de otros hombres. (*Preface*) En el ser libre, el formar sus propias opiniones no es una tarea arbitraria, sino una actividad racional. Los juicios morales que justifican una «moral racionalista» son «universalizables y prescriptivos» (*Describing and Prescribing*, I, 1). De los términos «obligatorio» y «bueno», «Obligatorio» hace referencia a intereses de otras personas y a los principios que de tales surgen, «Bueno», a la bondad y la perfección. (*Ideals*, II, 8.6). El lenguaje moral in-

cluye términos descriptivos y universalmente prescriptivos, que permitan conciliar lo que uno piensa y lo que uno debe hacer (*Logic and Morals*, III,10).

Interpretar la propuesta moral de Hare exige que «cada uno se ponga frente a su propio problema moral (=formular un ejemplo) al cual se responda con pensamiento, imaginación y sentimiento»; y que «ningún otro pueda responder por él» (si así fuese, sentiría que disminuye su propia libertad). Los asuntos morales tienen que ver con lo que «hacemos» y «decimos» y en eso, la relación entre *libertad* y *razón* es tan central que ha dividido a los filósofos. Los subjetivistas (particularmente los «emotivistas») al optar por la libertad, han negado la racionalidad moral. Los descriptivistas (particularmente los «naturalistas») han optado por la razón a costa de la libertad. La solución es analizar los conceptos morales, pues la lógica moderna incluye la moral como actividad racional: el razonamiento moral se apoya en el carácter lógico de los conceptos.

Un primer paso consiste en rechazar que los juicios morales sean «descriptivos», vale decir, los que en general se formulan de la siguiente manera: «Esta cosa es buena (u obligatoria). Toda cosa *como ésta*, en sus aspectos relevantes es buena (u obligatoria)». Porque, o bien: a) es una verdad «trivial por obvia»; b) cómo determinar y cuáles son los aspectos relevantes; c) se recurre a la « semejanza » para aplicar o rechazar el uso de un concepto referido a una cosa, lo que es inconsistente y ambiguo. Sorteado este paso, la propuesta es una *filosofía moral racionalista*, que se configura sobre la tesis del *prescriptivismo universal*: dar razones que sean «universalizables» (propiedad compartida con el sentido descriptivo) y «prescriptivas» (mandatos que incluyen relaciones lógicas), porque en nuestra situación de hombres, nuestro lenguaje está ligado al hecho de elegir y tomar decisiones sobre qué hacer, es decir, al hecho de ser libres.

Los juicios morales tienen un sentido descriptivo (*universalizables*) al que se le incorporan reglas con sustancia moral (*prescriptivos*), pues al aceptar una u otra de estas reglas el hombre resulta exigido ante ellas, no meramente ante un «cierto uso» de la palabra, sino en materia de principios morales. De modo tal que al profesar nuestras palabras morales, no consideramos meramente problemas de conveniencia en la comunicación, sino *sustanciales cuestiones de moralidad*. Al hablar de universalidad de los principios morales no se significa lo «universalmente aceptado», porque muchos de ellos no lo son o porque muchos son causa de desacuerdos. De ahí que el consenso universal tanto sustenta al absolutismo como al relativismo moral. Tampoco, una universalidad rígida que no deje lugar a la tolerancia. La universalidad se la comprende junto a la prescripción, cuando la moral es realmente *operacional*: cuando el hombre hace un esfuerzo serio de «usar» («utilitarismo») los principios morales para guiar su juicio moral particular y, en consecuencia, sus acciones. El *prescriptivismo universal* ofrece dos caracteres que, tomados juntos, nos proveen del impulso más poderoso para seguir nuestros juicios morales. Y esta es la clase de principios que nosotros *usamos actualmente en nuestro pensamiento moral*, lo que más nos permite ganar experiencia.

Sin embargo, se ha de aclarar que si bien toda *cuestión moral* («ought») implica necesariamente una *cuestión práctica* («can»), no así a la inversa, porque lo moral tiene que ver con el querer, las decisiones y la libertad. La prescriptividad de lo que es obligatorio, lo relaciona Hare con las decisiones y los mandatos imperativos; mientras que su universalidad lo relaciona con los juicios descriptivos, porque aquéllos son indudablemente particulares. De esta forma, si alguna situación es predecible no requiere de ningún juicio moral, es solamente una cuestión práctica que está regida por las circunstancias. En cambio, si puede deliberarse, cabe preguntarse *¿qué se debe hacer?*, de modo tal que al expresarse las palabras surge una cuestión propiamente moral. Empero, la habilidad de predecir y explicar no disminuye la libertad que da ocasión al pensamiento moral, por el contrario, al acrecentar nuestro conocimiento y nuestro poder, acrecentará tanto la efectividad como la fuerza de ese mismo pensamiento.

La estrecha relación entre *querer* y *pensar* como entre *querer* y *hacer algo*, se termina de esclarecer cuando H. responde a la principal objeción contra el prescriptivismo, lo que él llama *debilidad moral*, porque los juicios morales tienen en su uso central la función de guiar la conducta, en tanto que «ought» siempre implica «can». La objeción podría formularse de la siguiente manera:

- Si los juicios morales son prescriptivos, por lo tanto es imposible que se acepte un juicio moral y que simultáneamente se actúe contra él.
- Pero, la gente constantemente hace lo que piensa que no debería hacer.
- Los juicios morales no son prescriptivos.

Hare repara, ante todo, que en el «descriptivismo naturalista» (Aristóteles, Tomás de Aquino), también la debilidad moral es un hecho, como es el caso de la «ley natural» que se usa como una «verdad sintética necesaria», pues toda cosa natural se somete como una realidad del hecho a perseguir el bien y apartarse del mal. La solución consistiría en distinguir entre *querer hacer* y *deber hacer*. Lo primero, realiza una consulta con mis propios deseos; lo segundo, me obliga a preguntarme *¿cuál es la máxima que he de aceptar como aplicación universal en casos como éste?*

Lo sustancial del prescriptivismo es, entonces, *que existen usos prescriptivos de tales palabras*, y que tales usos son centrales e importantes para el significado de dichas palabras. Esto se hace claro, por el hecho que los problemas que surgen concernientes al lenguaje moral, no surgirían al menos que existieran esos usos. Problemas tales como: definir «naturalmente» las palabras morales; el que «obligatorio» implique «poder hacer», no hubieran surgido si no fuese un hecho que el juicio moral tiene por función propia el ser guía de la conducta. Si ésta es la función del juicio moral no podemos pensar por una parte «que no debemos hacer tal cosa» y simultáneamente «negar que sirva de guía de nuestra conducta», incluso cuando hacemos lo que pensamos que no deberíamos hacer. Por último, «deber hacer algo» se acerca más a «querer hacerlo» que a pensar «que es bueno» (proposición descriptiva); porque el tipo de razonamiento que empleamos cuando «queremos» algo (=tratamos de conseguirlo) tiene que ver con el tipo de razonamiento

del lenguaje prescriptivo: elecciones, resoluciones, demandas, súplicas, e.d., *lo moral y los juicios evaluativos*.

Hare confirma la tesis del prescriptivismo universal al asignar un lugar propio a su filosofía racional. Veamos. Para lograr que la gente «piense moralmente» no es suficiente *decirles cómo hacer algo*; es necesario, también inducirlos a desear hacerlo. Pero esto no es asunto del filósofo, sino más bien de los que tienen influencia en la opinión pública, como políticos, periodistas, predicadores, novelistas. Sin embargo, tal vez la gente requiera cultivar su imaginación, y en tal caso necesitarán de la filosofía, *porque suele ser más fácil realizar algo si se entiende claramente qué es aquello que tratamos de hacer*¹.

B. Derivar el «deber ser» del «ser»

John R. SEARLE, *Hechos y valores: Discurso y reglas*.

¿Cómo se relacionan las *palabras con el mundo*? ¿Cómo es posible que cuando alguien habla, en el oyente puedan suceder alguna de estas cosas: el parlante significa algo; los sonidos que él emite significan algo; el oyente entiende el significado; el parlante formula una aseveración o una pregunta o da una orden? Estos son los asuntos —afirma Searle— de los que se ocupa la filosofía del lenguaje. De una forma u otra estas cuestiones tomarán sentido, porque *la gente se comunica*: ellos dicen cosas y algunas veces dan significado a lo que dicen y en ocasiones son conscientes de que hacen preguntas, emiten órdenes, hacen promesas, piden disculpas. La gente usa del lenguaje para relacionarse con el mundo y tales *usos* pueden caracterizarse como: verdadero o falso o sin sentido, estúpido, exagerado o no.

Uno de los viejos problemas metafísicos es la distinción entre *hechos y valores*, que se sustenta en la percepción de que los valores tienen que ver con las personas y no están en el mundo, a la postre, no en el mundo de los hechos brutos, las piedras, ríos o árboles. La historia de la filosofía, desde Hume y Moore, ha caracterizado de modos diferentes esta distinción, revirtiendo hoy la progresión metafísica en el lenguaje, como una relación implicada en el lenguaje. De este modo se ha construido una tesis que sostiene que ninguna aseveración descriptiva puede incluir una aseveración evaluativa, teniendo como un caso especial que *el «deber ser» no puede derivarse del «ser»*.

La respuesta a estos interrogantes y problemas será elaborada, según Searle, desde una *filosofía del lenguaje*, no desde una filosofía lingüística. Ésta es el nombre de un método, aquélla de un sujeto o asunto. La filosofía lingüística es el intento de resolver problemas particulares, atendiendo al uso ordinario de palabras particulares u otros elementos en un lenguaje particular. La filosofía del lenguaje es el intento de ofrecer descripciones filosóficas esclarecedoras sobre ciertos ras-

¹ Cfr. R. M. HARE, *The Language of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1961); e Id., *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

gos del lenguaje; referencias tales como verdad, significado y necesidad; y empleará el método de la filosofía lingüística en orden a esto. Atiende sólo incidentalmente con elementos particulares de un lenguaje particular, aunque su método de investigación, más bien empírico y racional que *a priori* y especulativo, exige naturalmente prestar atención a los hechos de los lenguajes naturales actuales. En este caso, puede darse que algunas conclusiones se obtengan en un lenguaje particular y no en otro, sin embargo, la filosofía del lenguaje se ocupa del lenguaje como tal.

Ahora bien, hablar un lenguaje es una forma de comprometerse con ciertas reglas de autogobierno para su acción. En otros términos, *hablar un lenguaje 1) es ejecutar actos de hablar* (=actos de discurso); actos tales como elaborar proposiciones, dar órdenes, formular preguntas, hacer promesas, etc.; y en forma más abstracta, referir y predicar. Además, *hablar un lenguaje 2) está de acuerdo con ciertas reglas* sobre el uso de los elementos lingüísticos al ejecutar los actos del habla. La hipótesis que el acto del discurso es la unidad básica de la comunicación, sugiere que hay una serie de conexiones analíticas entre la noción de *speech acts* (actos del habla) y lo que el parlante significa, lo que la oración utilizada significa, la intención del parlante, lo que el oyente entiende y cuáles son las reglas que gobiernan los elementos lingüísticos.

Ahora bien, aplicar la tesis de *speech acts* al plano del lenguaje moral en la filosofía contemporánea exige atender a dos cuestiones: 1) las falacias; 2) la posibilidad de derivar el «deber ser» del «ser».

1) Con respecto al primer asunto, *tres son las falacias en la filosofía hoy*, las cuales se entroncan en una debilidad común: el error de sostener un análisis lingüístico particular sobre la base de una aproximación general coherente a la teoría del lenguaje. Searle denomina a la primera, *falacia de la falacia naturalista*, en la que se supone que es lógicamente imposible para cualquier conjunto de proposiciones de la clase llamada comúnmente descriptivas, incluir una proposición comúnmente llamada evaluativa. Sostener tal implicancia en la teoría ética es lo que Moore llamó «falacia naturalista», pero se ha de tener en cuenta que la posible relación entre proposiciones descriptivas y evaluativas es una teoría general sobre la *fuerza ilocucional del modo de hablar* (=del mal uso del lenguaje), donde el modo ético es sólo un caso especial. Searle presenta contra-ejemplos, en los que la implicancia se registra y no es contradictoria, como al hablar de la «validez» de una argumentación es equivalente en significado al conjunto de sus declaraciones descriptivas o clasificatorias, porque toda proposición evaluativa implica definiciones y descripciones de sus relaciones lógicas.

La segunda es la *falacia de los actos del habla*. En el período clásico del análisis lingüístico, al referirse a ciertos términos, se ofrecen declaraciones explicativas sobre el significado de los términos y se hace uso de verbos pro-formativos (=es para hacer...). Así, se dicen cosas como las siguientes: «La palabra “bueno” es usada para elogiar» (Hare); «la palabra “verdadero” es usada para apoyar o conceder proposiciones» (Strawson); «la palabra “conocer” es usada para dar garantías» (Austin); «la palabra “probable” es usada para calificar compromisos» (Toulmin). U-

sando «bueno» como contra-ejemplo, Searle muestra que en la falacia del acto del habla «denominar algo bueno» es alabarlo, elogiarlo, recomendarlo, e.d. que el significado de «bueno» se explica diciendo que *se usa para ejecutar* actos de alabanza, elogio o recomendación. Empero, el uso corriente de «bueno» en frases no es para ejecutar un acto de discurso de alabanza, elogio o recomendación.

La tercera es la *falacia de aseveración*, que está estrechamente relacionada con la anterior, en la cual se confunden las condiciones para la ejecución de los actos de la aseveración con el análisis del significado de palabras particulares, e.d. confunden las condiciones de aseveración con presupuestos de los conceptos. En verdad, la mayor parte de los conceptos tienen presupuestos que determinan el alcance de su aplicación inteligible. Conceptos como «intención», «creencia», «conocer», en verdad, tienen una red de presupuestos, ante lo cual el método clásico de análisis lingüístico no siempre es apropiado para separarlos y distinguirlos de las condiciones para ejecutar aseveraciones no defectuosas.

El origen de estas falacias entre los filósofos del análisis radica en reemplazar la teoría general por algunos lemas (*slogan*), donde el más prominente es el que sostiene que *el significado es el uso*. Este lema asume la creencia que el fundamento del significado de una palabra no se encuentra en una entidad mental asociada en un reino introspectivo, ni se encuentra en alguna entidad a la que representa, sea abstracta o concreta, mental o física, particular o general, sino más bien en examinar cuidadosamente de qué modo la palabra es actualmente usada en el lenguaje. Pero, la noción de uso como herramienta de análisis es totalmente vaga y ha generado las confusiones que sustentan estas tres falacias.

2) Respecto a la segunda aplicación moral de *speech acts*, señala Searle que a ésta se arriba desde la más vieja de las distinciones metafísicas: la que se da entre *hecho* y *valor*; desde Hume, quien sostuvo la imposibilidad de moverse del «es» al «debe», hasta Moore que atribuyó «propiedades no-naturales» a la bondad. Los sucesores de Moore transfirieron esta distinción metafísica al análisis lingüístico, de modo tal que sostienen enfáticamente que ninguna *aseveración descriptiva puede incluir una aseveración evaluativa*, teniendo como un caso especial que *el «deber ser» no puede derivarse del «ser»*.

Sin embargo, observa Searle, que un contra-ejemplo de esta tesis consiste en tomar una proposición, que el representante de la tesis considera puramente fáctica y descriptiva (que puede o no contener la palabra «es») y mostrar cómo aquélla está lógicamente relacionada con una proposición que ese representante de la tesis consideraría evaluativa. Para ello, toma Searle una serie de proposiciones que se infieren unas a otras, donde la primera es netamente descriptiva y la última evaluativa. Veamos un ejemplo. 1) X dice: «Por estas palabras prometo pagar a S...»; 2) X promete pagar a S...; 3) X se pone bajo la obligación de pagar a S...; 4) X está bajo la obligación de pagar a S...; 5) X debe pagar a S...

De 1 a 2: las condiciones bajo las cuales un hombre dice «por estas palabras prometo...» que pueden correctamente decir que «él ha hecho una promesa», son perfectamente en su sentido ordinario, condiciones empíricas. *De 2 a 3*: ningún a-

nálisis del concepto de «prometer» sería completo si no incluye el rasgo característico del que al prometer se pone a sí mismo bajo o intentando o aceptando o reconociendo una obligación a la promesa de realizar algún curso de acción, normalmente para beneficio de la promesa. *De 3 a 4*: si uno se colocó a sí mismo bajo una obligación y al mismo tiempo bajo un cumplimiento obligatorio, entonces uno está bajo una obligación. Ésta es, sin duda una tautología o una verdad analítica, pues uno no puede «ponerse uno mismo bajo una obligación» si al mismo tiempo «no está bajo una obligación». *De 4 a 5*: de forma análoga a la tautología anterior, si uno «está bajo la obligación de hacer algo», entonces, en vista de esta obligación uno debe hacer aquello que está bajo la obligación de hacer.

Este contra-ejemplo muestra que el modelo clásico no puede intermediar entre proposiciones descriptivas y evaluativas, porque no es cuestión de hechos brutos, sino de *hechos institucionales*, los cuales existen dentro de sistemas de reglas constituyentes, entre los cuales algunos incluyen obligaciones, compromisos, responsabilidades, etc. Así, comenzando con un hecho bruto, que un hombre expresa ciertas palabras, y luego invocando una institución, se generan hechos institucionales para arribar a la conclusión que de acuerdo a su obligación «X debe pagar a S, M dinero». Estas reglas confieren a la palabra «promesa» su significado, pues comprometerse ante una promesa es comprometerse uno mismo con lo que debe hacer, a la postre, es en vistas a la obligación que uno asume su promesa².

C. Neo-descriptivismo

1. Peter T. GEACH. *La fuerza descriptiva de «bien»*.

Existen dos clases de adjetivos: unos son los adjetivos *atributivos* (p.e. «un libro rojo») y otros los *predicativos* (p.e. «este libro es rojo»). «Bien» y «mal» son adjetivos atributivos y no predicativos, porque la atribución de «bien» o «mal» requiere de una información complementaria acerca de que tal determinada cosa «es un bien o un mal» y de que eso «es determinada cosa». Por ello, que cuando «bien» o «mal» se usan en un sentido gramaticalmente predicativo, tiene que ser comprendido junto a un sustantivo, pues no existe una cosa que sea propiamente buena o mala («A es bueno» o «A es malo»), sino que existe algo «tal o cual bueno» o «tal o cual malo» («A es un buen X» o «A es un mal X»). En otras palabras, al atribuir «bien» a alguna cosa necesitamos un descripción de tal cosa y no basta recurrir a su fuerza predicativa como cuando se dice que «A es un buen X» equivale a afirmar que «recomiendo esa X» o «tienes que elegir esa X».

Los Objetivistas y los Moralistas de Oxford, que se oponen a la tesis descriptivista, según Geach, han ofrecido explicaciones ambiguas sobre el uso ordinario de los términos «bien» y «mal». Los primeros, han asimilado estos conceptos a aquellos expresados por adjetivos predicativos, negando toda descripción de las cosas

² Cfr. J. R. SEARLE, *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

que se dicen «buenas» o «malas», por el contrario, adscribiendo «bien» y «mal» a una propiedad *indefinible no-natural*. A la postre, el Objetivismo es sólo la pretensión de escapar a la «falacia naturalista», pues propiamente no dan cuenta de cómo «bien» difiere de otros términos, sino solamente consejos oscuros a través de palabras que desconocen. Por otra parte, frente a los Moralistas de Oxford, Geach se niega a aceptar que no se reconozca *la fuerza primariamente descriptiva de «bien»*, pues uno puede imaginar circunstancias en que la descripción puede servir para guiar las elecciones que un hombre hace (p.e. un jefe de equipo en ocasión de seleccionar personal capacitado para realizar un trabajo muy específico). Porque al decir que una cosa «es buena X» influirá sobre nuestras elecciones siempre y cuando quien elige «quiere una X», e.d. que «bien» tiene una fuerza descriptiva que influye sobre la acción de modo más estrecho que su uso predicativo.

Las preguntas «¿Por qué he de hacer?» o «¿Por qué no he de hacer?», entonces, sólo pueden tener una respuesta razonable: un llamado a algo que el que pregunta *quiere*. Porque, para Geach, que una acción sea una acción humana buena o mala depende propiamente de los deseos del agente moral y que la elección de una manera de actuar sirve como guía de conducta. Según Aristóteles, en el «actuar bien» consiste el fin propio del hombre, mientras que otros objetos de elección sólo lo son relativamente. Esto refiere a la *fuerza descriptiva de una buena acción humana*: 1) una buena acción humana no surge de cualquier deseo sino de aquello que el agente debe querer; 2) es una acción propiamente humana y carecería de sentido aplicar el «bien» a eventos o cosas que han de suceder en los hechos; 3) una acción moralmente «buena» es también un acto moralmente «recto». No hay tal distinción; incluso más, si ambos conceptos se separasen y se privilegia a «recto» (Ross, deberes *prima facie*), en vez de hacer el bien en vistas de la virtud, sería en cada ocasión hacer «el» acto recto para cada ocasión³.

C. 2. Philippa FOOT, *Bien, querer y dar razones*.

A partir de los años '50 el avance más notable en filosofía moral consistió en la refutación del naturalismo, pues se entendía que esta teoría escondía una trampa en alguna parte y se exponía a una vieja falacia. La propuesta de Foot es persuadir a tales refutantes para que reparen críticamente en sus propias premisas en las cuales se asienta su argumentación. El recurso en tal argumentación ha sido el oponer proposiciones de hecho y evaluaciones. En las primeras, la verdad o falsedad es mostrada por medio de la evidencia que sustenta el significado de las expresiones intervinientes. Contradecir esa evidencia llevaría a incurrir en error o ignorancia lingüística. En cambio, una evaluación no registra nada que la conecte lógicamente con proposiciones fácticas en las que pudiera sustentarse. Así, nada sostiene el significado de «bien» para conectarlo con una evidencia más que con otra. El único

³ Cfr. P. T. GEACH, «Good and Evil»: *Analysis* 17 (1956) 33-42.

hecho referente a «bien» es su función práctica, el que sea «guía de acción» o «pro-actitud».

Según Foot, esta crítica al naturalismo responde a dos prejuicios. Primer prejuicio: *puede un individuo, sin error lógico, apoyar enteramente sus creencias respecto de valores en premisas cuya evidencia ningún otro reconocería*. Si esto ha sucedido, no nos enfrentamos a una evidencia sino a una posible pro-actitud frente a elecciones y acciones. Empero la pro-actitud, aclara Foot, no agota el significado evaluativo de «bien» que siempre refiere a objetos a los que se supone que siempre está ligado. Así, el orgullo, el miedo, el desaliento, sólo tienen sentido si se acepta una interna relación con objetos, pues todas estas actividades son intencionales y referidas a algo que funciona como su fundamento.

Segundo prejuicio: *aceptada la evidencia de una evaluación por otras personas, un individuo puede rechazarla en cuanto «ésta» no es una evidencia «para él»*. Lo que sucede aquí es que una cosa es decir «que tal es un buen M» y otra distinta es suscitar una pro-actitud hacia «algo por ser tal cosa». Para Foot las implicancias prácticas de los términos morales han sido mal planteadas y que si se describen correctamente no se registra un salto indebido entre «premisas fácticas» y «conclusiones morales». Es decir, si alguien no quiere lo que debiera querer, no es el caso de echar mano del uso predictivo como guía de acción de «bien», sino reconocer que necesita conectar la fuerza descriptiva del término con *otras razones* para querer lo que debiera querer. Además, se advierte que, como son comúnmente usadas las nociones de «elogiar» y «comprometerse», gozan de un fuerte artificio y se niegan los hechos que describen una buena acción para permitir su uso moral evaluativo.

Los términos morales no sólo refieren a mandatos, recomendaciones, elogios, sino que se conectan con *razones para actuar* cuando se le muestra el camino de algo que él quiere. El agente necesita dar sentido a la pregunta «¿Por qué quieres eso?» y siempre es posible darle razones para mostrar que «es una buena X» o «una justa X». Si la única razón para el agente es el resultado beneficioso de su acción, puede darse que muchas veces la fuerza descriptiva sustente más bien la injusticia que la justicia, la cobardía que la fortaleza, la intemperancia que la templanza. Entonces, deben ofrecerse nuevas razones para que el agente quiera lo que deba querer y no negar la fuerza descriptiva de «bien» o reemplazarlo por una pro-actitud predicativa. Y si no fuesen suficientes, aunque la injusticia, la cobardía, la intemperancia, se busquen por más provechosas en actos aislados, nunca pueden sustituir *las buenas razones para ser un hombre justo y no injusto; un hombre valiente y no cobarde; un hombre temperante y no desequilibrado afectivamente*.

Es que la virtud: 1) es reconocida como algo que es bueno y así, 2) a través de ella el hombre es llevado a actuar y actúa bien; 3) por lo tanto el virtuoso resulta beneficiado. Si negamos que la virtud sea algo bueno [1], ¿cómo el agente actuaría bien [2] para salir beneficiado [3]?⁴.

⁴ Cfr. PH. FOOT, *Theories of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

D. *Moral fundada en el fin del hombre*

1. German GRISEZ, *Moralidad y persona completa*.

El estudio de la ética nos da la oportunidad de realizar una investigación seria y un juicio crítico sobre opciones extremadamente importantes como: una vieja o una nueva moralidad; aceptación o negación de los criterios de realidad y validez de una determinada doctrina; la opiniones de los otros o seguir los propios sentimientos o juicios. Sólo pensando sobre nuestra propia perspectiva es que estaremos en posición de apoyar de la mejor manera nuestros juicios. Muchas veces se carecen de buenas razones para nuestros juicios y, entonces, no somos capaces de convencer a otros por el solo recurso a los argumentos filosóficos. Empero, vale la pena hacer el esfuerzo porque la otra alternativa sería la propaganda, la cual es una violencia contra la razón; y cuando el uso universal de la propaganda vuelve ineficaz a toda propaganda, el «argumento final resultará una coerción y rotundamente una violencia física».

El estudio moral ha de comenzar por la libertad, en tanto que bien moral y mal moral incluyen la cuestión de la libertad, aunque la libertad no puede entenderse fuera de la acción. Se distinguen tres niveles de libertad: 1) ausencia de coerción física; 2) hacer lo que uno quiere por ausencia de exigencias sociales o restricciones; 3) *libertad de autodeterminación*, la configuración de su propia vida, de uno mismo, a través de sus propias opciones. Este tercer nivel es el que concierne a la ética, pues ahí podemos hablar propiamente de bien y mal moral. Por otra parte, como el individuo no es una algo que vive aislado, las relaciones con otras personas son parte de la configuración de la propia vida y por eso, la ética ha de ocuparse también de la forma comunitaria de vida.

Grisez entiende que no es suficiente criterio de legitimación de un acto bueno o malo la solución del relativismo o subjetivismo, por lo que su propuesta *es enraizar la moralidad en el modo cómo las elecciones y acciones se relacionan con el acabamiento de las personas humanas, e.d. con el fin de la vida humana, considerada tanto individual como comunitariamente*. Esta finalidad provee de razones básicas a las acciones humanas, aspecto en el cual la finalidad se convierte en *los bienes humanos básicos*, por lo que el criterio fundamental de moralidad *es el modo cómo cada uno realiza elecciones libres, autodeterminantes*. Éste es el criterio básico, porque permite un crecimiento cada vez mayor como persona en tanto es medido por el *ideal de un acabamiento humano integral*.

El contenido de este criterio básico refiere, ante todo, al problema de *cómo ser lo que uno es* o mejor *quién es uno*, lo cual es un gran desafío, una charla a lo largo de toda la vida. Pues esta responsabilidad no puede ser evadida; incluye la continua necesidad de hacer elecciones, en tanto que el absoluto imperativo de elegir es una cosa que no podemos elegir. En segundo lugar, refiere al problema de la *autodeterminación* que, básicamente, resolvemos nosotros mismos a través de nuestras elecciones del tercer nivel. Pero, al hacer esto, no sólo determinamos nuestra acción sino a nosotros mismos; en el sentido real nos estamos «eligiendo a nosotros mis-

mos». Nos estamos configurando a nosotros mismos a través del ejercicio de nuestra libertad de autodeterminación. El tercer problema es *distinguir en nuestra actividad libre* el nivel propio, correspondiente a la autodeterminación.

El primer nivel de acción corresponde a aquella cuyo significado deriva de la consumación natural de una tendencia. En el segundo, actuamos en orden a consumir objetivos específicos y limitados que están separados y son distintos de la acción. En el tercer nivel, el de la *autodeterminación*, el significado de la acción deriva del beneficio anticipado; es la participación en el bien que uno espera alcanzar a través de la acción. Se habla de «participación» y no de «cumplimiento» de un bien, porque a este nivel, que es el propio de la *libertad*, no implica que algo ocurra al final de la actividad, como un resultado de ella, sino que tiene lugar en cada momento que estamos llevando a cabo la acción. La libertad como autodeterminación ocurre precisamente cuando ningún cálculo es posible. Cuando actuamos de esta forma, estamos verdaderamente *determinándonos a nosotros mismos en relación a los bienes fundamentales que corresponden a las capacidades del hombre como persona*.

¿Cómo funciona la libertad de autodeterminación? 1) Cuando no podemos calcular cuál es el comportamiento apropiado a nuestros propósitos. 2) Cuando el actuar frente a nuestros compromisos no es sólo cuestión de eficiencia. 3) Cuando no podemos forzar a otros ni a nosotros mismos a actuar de un forma determinada. 4) Con frecuencia, al hacer lo que debemos, podemos personalizar la operación, localizando y eligiendo en forma consciente el propósito por el cual estamos comprometidos. Esto es para determinar formas de obtener la mayor significación posible de aspectos de la vida humana que no pueden o no deberían modificarse. 5) Observaciones de la conducta externa de uno mismo no pueden establecer decisivamente si una persona está actuando o no con responsabilidad. 6) Es posible que un individuo cumpla con su responsabilidad sin que otro lo comparta con él. Generalmente uno se compromete no sólo sin otros, sino a pesar de los otros.

Al determinarnos a nosotros a través de nuestros compromisos, estamos configurando nuestras vidas: establecemos nuestra forma de referirnos a las cosas y determinamos el significado de las experiencias que habremos de tener. Así, creamos situaciones en sentido moral, porque conferimos a los acontecimientos de nuestras vidas y a los hechos del mundo el sentido único que tienen «para nosotros». Ésta es la contradicción del argumento de la ética de la situación, que sostiene que el significado de la situación «es algo dado», de lo que no tenemos control y que podemos sólo pasivamente aceptar. Entonces, ¿cómo ser personas completas? Esto sucede si nuestros compromisos descubren ciertos criterios, si se los reúne en un todo armonioso y si vivimos en armonía con este conjunto armonioso de compromisos. Así podemos llegar a ser personas completas, y en esto consiste nuestro cumplimiento como personas⁵.

⁵ Cfr. G. GRISEZ, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988).

D.2. Alasdair MACINTYRE, *Razón, libertad y virtud*.

La hipótesis que sirve de punto de partida a MacIntyre, es que el mundo actual del lenguaje moral se encuentra en un lamentable estado de desorden. Lo que poseemos serían fragmentos de un escenario conceptual, el cual carecería de los contextos de los que podría derivarse algún significado. Poseemos, incluso, simulacros de moralidad porque continuamos usando las expresiones típicas. Pero, nosotros hemos perdido —vagamente o enteramente— tanto la comprensión teórica y práctica como la moralidad.

Nuestra capacidad de usar el lenguaje moral, de ser guiados por el razonamiento moral, de definir nuestras interacciones con otros en términos morales, es tan central en la visión que tenemos de nosotros mismos que, precisamente, visualizar la posibilidad de nuestra radical incapacidad en estos aspectos, es lograr un cambio en nuestra idea de lo que somos y de realizar aquello que tenemos dificultades. Tal cambio en nuestro punto de vista exige reconocer que: 1) la filosofía analítica y fenomenológica no puede ayudarnos en aquella hipótesis de conflicto, porque han sido impotentes para detectar el desorden en el pensamiento moral y en la praxis; 2) como prerrequisito de entendimiento, se ha de entender su historia en las tres etapas características: el florecimiento de las ciencias naturales, su crisis casi catastrófica y su restauración, aunque en forma dañina y desordenada.

La propuesta de MacIntyre es la de *visualizar la vida humana como un todo, como una unidad, cuyo carácter distintivo lo provee la virtud con referencia a un determinado fin («têlos») y sobre la base del concepto de tradición*. Este visión se encuentra contemporáneamente con dos obstáculos, uno *social*, que consiste en el modo cómo la modernidad ha fragmentado la vida humana en una variedad de segmentos, cada uno de los cuales con sus normas y modos de comportamiento. El otro obstáculo es *filosófico* y deriva especialmente de la corriente analítica, la teoría social y el existencialismo. Respecto a la primera, por su manera atomizada de pensar la acción humana y de analizar acciones complejas y transacciones en términos de sus componentes simples. Por su parte, la teoría social y el existencialismo, diluyen la unidad de la vida humana al hacer una aguda separación entre el individuo y los roles que cada uno desempeña, o entre los diferentes roles (o cuasi roles) que se ponen en lugar de la vida individual, de modo tal que la vida parece ser sólo una serie de episodios inconexos.

Se ha de rescatar la objetividad de la moralidad, de modo tal que pueda entenderse la noción de «bueno para X» en términos de alguna concepción de la «unidad de vida de X». Lo que es mejor o peor para X depende del carácter de esta narrativa inteligible que aporta «la vida de X con su unidad». Sorprendentemente, es la ausencia de tal concepción unificante de la vida humana la que subyace en las negativas modernas de asignar propiedades fácticas al juicio moral y particularmente a aquellos juicios que adscriben virtudes o vicios a los individuos. Y como toda filosofía moral tiene una dimensión social, es necesario comprender también la vida social con la tradición que requieren las virtudes; un tipo de comprensión muy di-

ferente del que domina en la cultura del individualismo burocrático. Por ello que la tradición de las virtudes es central solamente en los grupos sociales que se mantienen al margen de la cultura dominante del liberalismo o individualismo burocrático.

La fragmentariedad en el conocimiento y la acción morales contemporáneas registra esa ausencia de un consenso, sea sobre el lugar del concepto de virtud con relación a otros conceptos morales, sea sobre cuáles disposiciones han de ser incluidas dentro del catálogo de las virtudes, sea sobre el requerimiento que imponen cada una de las virtudes particulares. Subsisten actualmente, sin embargo, subculturas que incorporan alguna versión del esquema tradicional de las virtudes, pero, las condiciones del debate público, interpretando y mal interpretando esas posiciones en nombre del pluralismo, desprecian o impiden su participación social. Esta mala interpretación es el punto de arribo de una larga historia, que arranca en la Edad Media hasta el presente, a través de la cual se ha cambiado la lista de virtudes y el concepto de cada virtud particular, y el mismo concepto de virtud es totalmente otro. Los conceptos de *unidad narrativa* y de *praxis* (*comprensión y acción moral*) son los únicos que pueden proveer del sustento apropiado para un relato tradicional de las virtudes.

Sólo por el rescate de la virtud, entiende M., pueden construirse nuevas formas de comunidad dentro de las cuales la civilización, la vida intelectual y moral, puedan sostenerse a través de los nuevos ciclos de barbarie y oscuridad, que desde dentro nos seguirán gobernando por un buen tiempo más. La tradición de las virtudes es nuestra única esperanza. En verdad, añade MacIntyre,

«[...] es nuestra falta de conciencia de todo esto lo que constituye parte de nuestra situación. Estamos esperando no por un Godo, sino por otro —sin duda muy diferente— San Benito»⁶.

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

⁶ Cfr. A. MACINTYRE, *After Virtue*, 2nd ed. (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984).



MEDITACIÓN SOBRE LA FELICIDAD

I

1. Breve y crítica reflexión introductiva

Hoy, que tendría motivos para sentirme un poco triste, me he propuesto comenzar esta meditación sobre la felicidad humana. Quizá porque espontáneamente y también debido a la experiencia cotidiana, sé que la felicidad es frágil, imperfecta, incompleta, fugaz. Al mismo tiempo, no sabría responder con claridad e inmediatamente a la pregunta ¿qué es la felicidad?

Lo primero que comprobamos al observar a una persona que se siente feliz es su rostro radiante, el brillo de sus ojos, la sonrisa, el movimiento de su cuerpo, cierta necesidad de comunicar a los demás la causa de su alegría, como la mujer que corrió a contar a sus vecinos que había encontrado la dragma perdida. Por eso podemos decir, por ahora, que se trata de un estado de ánimo placentero debido a la posesión de un bien. Aquella mujer siente gusto, satisfacción, contento, aunque sabe muy bien que pronto pasará como la espuma del mar.

La mera sabiduría popular percibe que el estado de alegría de la mujer es debido a la dragma encontrada, es decir, el estado de ánimo depende de un objeto en sí mismo bueno y también comprende que sería contradictorio un estado de ánimo placentero sin objeto poseído; por tanto, son los bienes desde los más modestos hasta los más nobles los que producen la *felicitas*, término que además significa fertilidad, fecundidad. El hombre del sentido cotidiano intuye los otros caracteres de la felicidad que inmediatamente conocemos: todo bien poseído produce cierta felicidad, pero ningún bien y ni siquiera todos los bienes simultáneamente poseídos podrían proporcionar la felicidad perfecta porque nuestra voluntad sólo se sacia con un bien infinito, interminable. Los antiguos lo sabían muy bien y por eso designaban aquel estado perfecto como la *beata vita* sólo lograble en la posesión del *summum bonum*. Así nos percatamos que la *felicitas* es equivalente a la bienaventuranza; pero es suficiente leer los clásicos, que tanto se ocuparon de este a-

sunto, para percibir en ellos un ambiente de amarga o de dulce excepción, según el caso.

Hoy mismo asistimos a una suerte de inmensa comparsa, a un desfile interminable de proposiciones acerca de cómo ser felices por medio de la posesión de la riqueza, la conquista de los honores, de la «fama», de los placeres corporales, del poder..., sobre todo del poder. Simultáneamente contemplamos un mundo profundamente desgraciado hasta el punto de negarse a sí mismo. Por eso me he preguntado (después de haber enseñado muchos años algunos Padres como Justino, Taciano, Clemente, Orígenes, San Agustín y, sobre todo, esa maravilla de la *Secunda secundae* de la *Summa* de Santo Tomás) si podrían ahora, volviéndolos a meditar, auxiliarnos con su luz para mejor comprender este mundo que, por boca de Cioran, he llegado a maldecirse a sí mismo.

He desarrollado en otro lugar lo que llamo el proceso del inmanentismo moderno y contemporáneo que, en el orden práctico ha conducido al aniquilamiento del hombre («mi prójimo es el infierno», «ahora el que debe morir es el hombre», «el debilitamiento interminable del ser»); a la negación del ser como bien (la idea de bien es una «cáscara vacía») y, por consiguiente, a la necesidad de renunciar a toda posible posesión gozosa del bien («el mal es lo mismo que el bien»)¹. Habría que abandonar definitivamente la afirmación espontánea de la sensatez cotidiana (o del llano sentido común) que dice que todo hombre obra por un bien (o por un fin) y que logra alguna felicidad en la posesión de algún bien. El inmanentismo total se enfrenta en una suerte de lucha a muerte con la sensatez común. Desde que la razón se puso a sí misma como «medida» del ser, abrió ante sí dos caminos: o sólo es posible y legítimo el conocimiento de la impresión de los entes sensibles singulares (absolutización de la experiencia), o es menester que la razón llegue por sí misma a la «construcción» del objeto y concluya poniéndose a sí misma en el lugar del ser (absolutización de la razón). En el primer caso no existe otro bien que la *impresión* sensible verificable empíricamente; en el segundo, siendo idénticos ser y pensamiento, el bien se convierte con el mal y no tiene sentido sostener que la voluntad obra necesariamente por el bien. Si es así, el mundo de la materia corpórea es pensamiento pensado y será igualmente verdadero sostener que el todo es la materia (absolutización de la materia); por fin, será necesario reconocer que semejante mundo autosuficiente no tiene fundamento ni próximo ni último: hace mucho tiempo que Dios ha muerto —al menos en la conciencia humana— y ahora ha llegado la hora de la muerte del hombre y la nadificación del todo (absolutización de la nada). En el primer caso, la materia se convierte con el «bien» relativo a una situación y, en realidad, el bien no existe; en el segundo, debería sostenerse abiertamente que el bien no existe porque la interpretación de lo dado no sólo no revela nada, sino que exige una nueva interpretación: esta hermenéutica de la Na-

¹ Cfr. A. CATURELLI, «El principio de inmanencia y el "nuevo orden" del mundo», en mi libro *La patria y el orden temporal* (Buenos Aires: Ediciones Gladius, 1993), caps. I, II y III.

da-nada, podría también llamarse hermenéutica del No-bien. Y así, el inmanentismo moderno vuelve contradictoria la afirmación de que la libertad del hombre se actúa por el bien. En tal caso, habrá que admitir que ninguna felicidad es posible al hombre, inmensamente desgraciado.

Todo esto es contradictorio. Pero en esta trágica contradicción se encuentra sumido el hombre de hoy. La absolutización de la experiencia, de la razón, de la materia y de la Nada —son, en el fondo, los cuatro grandes reduccionismos modernos— han concluido en la negación de la posibilidad de obrar el bien o, si se quiere, con la posibilidad de obrar por un fin; y esto es así porque no tiene realidad metafísica el *sujeto* (aunque se proclame retóricamente su dignidad) a quien desear el bien; ha dejado de existir también el *objeto deseado* (un bien amado) y, por consiguiente, no tiene más sentido la *posesión* y el gozo del bien. Un mundo sin sujeto metafísico, sin bien y, por tanto, sin posesión gozosa, es un mundo sin felicidad posible.

Esto es cada vez más contradictorio, porque las conclusiones inevitables que van surgiendo a medida que leemos a los sofistas de hoy no logran ocultar que el hombre sigue, igualmente, persiguiendo cierta plenitud de sí mismo (la felicidad, entonces!) en la línea de la temporalidad inmanente (riqueza, honores, fama, placer, poder) en su lucha a muerte con el sentido común o la sensatez natural, el inmanentismo es parajójico (contrario a la opinión común). Pero en este caso se trata de la paradoja que engendra contradicción; es decir, es la antinomia planteada entre la negación del fin como bien por la absolutización de la experiencia, de la razón, de la materia y de la nada y la afirmación de hecho, por lo menos implícita, que no se puede obrar sino por un bien cuando transforma en fines absolutos al poder, la riqueza, el placer o la fama. Paradoja, pues, contradicción, antinomia sin salida.

El único camino para eludir esta paradoja-contradicción, consiste en admitir sin más el dato del sentido común y volver a pensar la afirmación espontánea de la antigua sabiduría. Se trata, es claro, de dar el único paso prohibido al pensamiento «débil» de la hermenéutica de la Nada-nada: no se puede obrar sino por un fin; pero como el fin se convierte con el bien, el pensamiento «fuerte» (viril, natural) no puede no afirmar que la voluntad tiene como objeto ineludible el bien universal. El pensar no puede ni siquiera plantearse el tema de la felicidad posible al hombre si no admite, al menos implícitamente, que la felicidad consiste en la posesión gozosa del bien. Pero todo esto es todavía impreciso. No sólo nos falta determinar si la persona humana tiene un fin y en qué consiste; entonces podríamos preguntarnos qué significa «ser feliz» y también si es posible pensar en un estado habitual de felicidad y cómo es posible lograrlo. El planteo es estrictamente filosófico. Sin embargo, más adelante hemos de considerarlo en el orden sobrenatural de la revelación cristiana. Ambos órdenes —que en la I-II aa. 1-5 de Santo Tomás aparecen en unidad analógica— los distinguiremos cuidadosamente para volverlos a unir en la reflexión final.

2. *Por qué son inseparables el problema de la felicidad y el del fin del hombre*

Una vez más debemos afirmar que «lo que hay», es decir, el *acto de ser*, es lo primero que aprehende la inteligencia; y el acto de ser participado es, su vez, apetecido por la voluntad bajo la formalidad de bien. Por tanto, debemos volver a dar la razón al sentido común repitiendo con Aristóteles que

«[...] el hombre obra a causa de un fin»².

En el lenguaje de la Escuela, el fin —que es causa— será último en el orden de la ejecución y primero en el de la intención del sujeto³. Si bien es cierto que no sólo el hombre, que sabe del ser y de sí mismo, obra por un fin, también lo es que sólo el hombre se mueve por sí mismo hacia el fin, es decir, mediante la libertad. Cuando deseo un fin cuya posesión me hará (relativamente) feliz, tal bien (primero en la intención) es causa del movimiento libre hasta su posesión. Entre uno y otro momento, las opciones de mi voluntad en el tiempo son como los hilos del inaprehensible tejido de mi libertad. Y esto es así porque el bien universal es el objeto de mi voluntad, así como el ser-acto es el objeto (idea del ser) de mi inteligencia; pero la determinación del bien universal supone la indeterminación de las opciones por los bienes apetecibles en el tiempo sin que ninguno de estos bienes —ni siquiera todos juntos— puedan saciar la apetencia de la voluntad. Cada acto libre apetece, en el fondo, un fin último y, por eso, todos los bienes son verdaderos bienes *en sí mismos* y, simultáneamente, son *bienes intermedios*; dicho de otro modo, son bienes en í mismos y también en *esencial dependencia* del último fin. Siendo los bienes finitos bienes verdaderos, son también queridos por sí mismos, aunque el objeto formal de la voluntad (y por eso mismo) sea el *bien universal*. Son, por tanto, bienes intermedios por modo de participación (imperfectos). Como el fin absoluto y último es el Bien infinito, imparticipado, todo bien intermedio —querido por sí mismo— está, como ya dije, en dependencia esencial respecto del Bien infinito. De modo que cuando decimos «querido por sí mismo», *no decimos* que tal medio sea un fin último, sino sólo *relativo a*; y percibimos espontáneamente que sería contrario a la naturaleza convertirlo en un «absoluto». Este carácter de «querido por sí mismo» vale también en el acto moralmente malo: el homicida «quiere por sí mismo» el puñal (que es bien útil) para asesinar a un hombre; el avaro «quiere por sí mismo» el dinero (bien útil), pero haciendo de él una suerte de «absoluto».

De acuerdo con lo dicho, tiene lógica espontánea que Santo Tomás se preguntara si el fin del hombre es sólo uno (no pueden ser muchos) y si es el mismo para

² *Phys.* 200 a 34.

³ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 1 ad 1um.

todos⁴. Luego, la felicidad plena sólo será posible en *un* bien que sea el *mismo* para todo hombre. Mientras, tanto, en el tiempo sucesivo la felicidad será lograble (relativamente) en diversos bienes siempre que se subordinen esencialmente al único y mismo fin absoluto. Si mi voluntad no apeteciera un único fin último, no habría apetencia de nada⁵, y, por eso mismo, resultaría imposible que el hombre pudiera tener varios fines últimos⁶. Así redescubrimos que todo cuanto existe tiene un último y mismo fin. Por eso los seres racionales, sólo ellos, conociéndolo y amándolo, pueden poseerlo y lograr, en él, la felicidad absoluta que coincide con el acto supremo de libertad absoluta⁷.

3. *La felicidad objetiva y la trágica desdicha de la sociedad contemporánea*

Me he anticipado, hasta cierto punto, a las conclusiones al adelantar el tema de la felicidad absoluta que coincide con la libertad absoluta. Previamente se debe resolver una cuestión fundamental: en qué bien o en qué bienes puedo alcanzar la felicidad que perseguimos tan arduamente en el tiempo sucesivo. Se adivina desde el comienzo que la felicidad, además de un acto de posesión y gozo, debe ser un estado (felicidad objetiva) que sea causa de aquel acto de gozo (felicidad formal) de modo que ambos, distinguiéndose, se impliquen satisfaciendo esta apetición insaciable de felicidad. Es iluminador el análisis de esta búsqueda profundamente enraizada en la naturaleza humana, teniendo presentes las formas esenciales del inmanentismo moderno (pleroma de la experiencia, de la razón, de la materia, de la nada) que intentan colocar el objeto de la felicidad en los fines finitos, hasta en la negación total y trágica de la felicidad humana en el abismo de la Nada-nada.

En efecto, la autosuficiencia de la razón humana, que sólo admite como conocimiento válido el aparecer del singular sensible (no su sustancia) y niega toda relación metafísica (especialmente la relación efecto-causa), exalta como único bien lograble y gozable *el bien dado en la experiencia sensible*. De entre estos bienes, alcanza cierta «plenitud» la *riqueza*, cuya posesión nos haría felices. Cuando empleo el término «riqueza» no me refiero necesariamente al dinero (uno de sus signos sensibles), sino a la posesión de diversos bienes materiales. Claro es que muchos creen, como advertía Aristóteles, que por medio del dinero se adquieren todas las cosas. Sin embargo, Santo Tomás sostiene con Boecio⁸ que el hombre desea conservar la felicidad, mientras que la riqueza luce más si se la gasta, ya sean las riquezas «naturales» (alimento, vestido, vehículos y tantas otras cosas), ya sean las arti-

⁴ Cfr. *ibid.*, I-II q. 4 a. 7.

⁵ Cfr. *ibid.*, I-II q. 1 a. 4.

⁶ Cfr. *ibid.*, I-II q. 1 a. 5.

⁷ Cfr. mi libro *La libertad* (Córdoba, Argentina: Centro de Estudios Filosóficos, 1997), medit. V.

⁸ Cfr. *De consol. phil.*, prosa 3.

ficiales (dinero). Esto es propio de cierto infantilismo intelectual (puerilidad) que es puesto de manifiesto por algún articulista reciente cuando dice que «estudios» y estadísticas actuales muestran que no se puede conmensurar la «felicidad» (quizá quiere decir «bienestar») de sociedades «desarrolladas» con la felicidad de otras sociedades «subdesarrolladas», porque algunas comunidades del «tercer mundo» son más felices que otras del «primero». ¡Vaya novedad!

Los representantes de este (pseudo) pensar *pueril* deberían leer los clásicos. El Aquinate, con su habitual agudeza, advierte que con el dinero no pueden adquirirse ni venderse los bienes espirituales y que el apetito de las riquezas artificiales es como «infinito» (insaciable) porque está al servicio de la concupiscencia desordenada que carece de límites⁹. Nos basta recorrer los diarios, ciertas revistas que sin vacilar califico de nefandas, mirar un momento las frivolidades sin fin de la televisión, para comprender que puede constituir una inmensa desgracia la posesión de una gran riqueza. El mundo de la «plenitud» de la experiencia, es absolutamente ineficaz para alcanzar felicidad alguna.

La autosuficiencia de la razón, según adelanté, exalta, en efecto, los bienes dados en la experiencia sensible, tanto en la antigüedad como en el empirismo relativista de la modernidad. Pero aquella autosuficiencia disponía, simultáneamente, de otra vía de desarrollo consistente en tomar como punto de partida las formas de la mera razón racionante. Así ha sido posible la pretensión de reconstitución del «objeto» del pensar y, luego, la identidad de pensar y ser (pleroma de la razón); por eso, la forma suprema del Espíritu, como dice Hegel, no es ni el arte ni la religión, sino el Saber absoluto que es la filosofía. La razón «explica» el misterio y, por tanto, no existe más misterio; simultáneamente, no existe más que mundo inmanente a sí mismo y los valores mundanos se vuelven «absolutos». De ahí que no deba extrañarnos (aunque se trate de vicios de todo tiempo) que en la modernidad especialmente hayan logrado su exaltación «absoluta» los valores-signos de la mundanidad como únicas fuentes de felicidad: la deformación del honor, la fama (corrompida) y el poder (inmoralmente ilimitado).

En verdad, no es lícito buscar la felicidad en los honores; y, en el fondo, es una finalidad imposible. Santo Tomás, habitualmente tan considerado con Aristóteles, no duda en contradecirlo en este tema, porque el Estagirita sostuvo que el honor es «el premio de la virtud»¹⁰. El honor no sólo no es premio a la virtud ni razón por la cual obren los virtuosos, sino que «si obrasen por los honores» —como tantas veces lo vemos en la vida corriente— «ya no sería virtud, sino ambición»¹¹. El único premio a tal virtud es la misma beatitud¹². Creer, pues, que en los honores conferidos por los hombres se logra la felicidad, es un engaño cruel. El honor «no reside en quien es honrado, sino más bien en el que honra». Creer que

⁹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 2 a. 1 ad 2um-3um.

¹⁰ Cfr. *Ethic. Nicom.* I 9: 1099 a 16.

¹¹ *Summ. theol.* I-II q. 2 a. 2 ad 1um.

¹² Cfr. *ibid.*

se es más feliz porque se ha recibido un honor puede ser una actitud pueril; pero he visto a algunos correr enloquecidos detrás de los «hombres», y frecuentemente he podido comprobar que el límite entre los honores y el ridículo grotesco, es mínimo.

Podría, quizá, pensarse que la fama procura felicidad. Santo Tomás hace suya la hermosa definición de San Ambrosio *clara notitia cum laude* (noticia o conocimiento esclarecido con alabanza); pero advierte que «el conocimiento humano es causado por las cosas, mientras que el conocimiento divino es causa de ellas». De ahí que la felicidad no pueda ser causada por ningún conocimiento humano, sino que este conocimiento más bien procede de ella y es causado por ella; se trata, es claro, de una felicidad apenas incoada, jamás perfecta. La fama, pues, no confiere la felicidad¹³. Me parece conveniente introducir aquí algunas distinciones que me son suscitadas por la observación y el padecimiento de nuestro tiempo: la *fama* es verdadera o falsa, positiva o negativa; esta última como su término no contradictorio, sino opuesto. Sólo Dios es sujeto de una *clara notitia*, porque sólo Él no se engaña y su gloria es siempre verdadera; en cambio, la fama o gloria humana es frecuentemente engañosa. Y la misma fama merecida es endeble. A la *clara notitia cum laude* se opone un conocimiento no-esclarecido y sin alabanza: una suerte de «información» extrínseca que excluye toda alabanza porque no existe ni virtud ni mérito alguno. A esta categoría pertenecen un sinnúmero de viciosos, frívolos, pseudosabios, «escribidores», agitadores, sectarios, jueces indignos, burócratas falaces, aventureros, embaucadores, «dignatarios». Ellos son los «famosos» de hoy que ingresan a semejante categoría ya porque tienen el «mérito» de haber cometido actos nefandos con un presidente los que se hicieron públicos, ya porque cometieron el «error» de asesinar a sus padres, ya porque dirigen programas de televisión en los que logran la «perfección» de la frivolidad. Son los «famosos» de hoy que infectan, pudren y destruyen la sociedad contemporánea; pero lo verdaderamente terrible consiste en pretender que ese género desgraciado de «vida» confiere alguna felicidad o *la* felicidad.

Distingo de la fama o gloria, la celebridad, que es también *clara notitia* aunque no siempre *cum laude*. Creo que el término «celebridad» debe reservarse para designar a personajes del pasado histórico —desde santos a tiranos— porque tienen importancia en la historia humana (Julio César, Galileo, Cervantes, Colón, Bolívar). Dejemos, además, la expresión «nombradía» para designar a aquellos muy «nombrados» empírica y masivamente «conocidos» por algún motivo accidental: el periodista que parlotea sobre un tema que ignora, el locutor que da a conocer el parte meteorológico, el rostro repetido en una propaganda. La pseudofama y la nombradía —generalmente equivalentes— se sitúan frecuentemente en las antípodas de la verdadera felicidad humana, *sin* «notitia», *sin* «laude», *sin nada*. Estoy convencido que son signos de la trágica desdicha, de la infelicidad radical de grandes sectores de la sociedad contemporánea.

¹³ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 2 a. 3c.

Parecería que, para alcanzar la felicidad, no quedara otro camino que poseer aquella potestad que permite manejar, dirigir y someter a los hombres y a su mundo porque es aquello que más nos asemeja, «simiescamente», a Dios. Digo «simiescamente» porque no se trata de la participación ministerial de la autoridad divina en orden al gobierno de la sociedad civil, sino de la asunción de la potestad como propia y autónoma. Tal es el *poder*. En el mundo de la inmanencia (en cualquiera de sus formas) el poder se vuelve absoluto en su orden; por eso Hegel sostuvo que el poder del Estado es el Espíritu Objetivo visible en la historia. En nuestro lenguaje deberíamos decir que el poder tiene grados y que se dice de muchos modos, desde el que se ejerce en una pequeña sociedad hasta el poder del Estado y aun de todo el universo. Santo Tomás penetra en este tema como si fuera un pensador actual, cuando hace notar que el poder tiene condición de principio, mientras que la felicidad tiene carácter de fin; y también, además, que «el poder sirve para el bien y para el mal». Y aunque puede decirse que «cierta felicidad podría provenir del buen uso del poder mediante la virtud» (quizá Santo Tomás estaba pensando en San Luis de Francia!), lo cierto es que la felicidad es «el bien perfecto del hombre de la que no puede ya provenir ningún mal»¹⁴. Muchos males e inmensas desgracias suelen provenir del poder ya para quien lo ejerce como si fuera un dios de los hombres y las naciones, ya, sobre todo, para quienes lo sufren. Además, no sólo acosa el temor de perderlo, sino que tal cosa es inevitable. Tanto quien escribe estas líneas como quien las lee, han observado esa terrible esclavitud y esa locura abismal que se apodera de los enamorados del poder, sea del poder político, sea del poder económico en sus diversos grados. ¿Recuerda usted que la ex-primer ministro de Inglaterra de la década del '80, cuando tuvo que dejar el poder dijo que se encontraba como ante un espejo roto al caer el que no pueda ya arreglarse?

En modo alguno estas reflexiones quieren descalificar el ejercicio del poder, sino sólo la absolutización del mismo en la inmanencia de la historia, que es el fenómeno corriente. Cuando el poder rectamente ejercido cumple su fin, que es alcanzar el bien común, es de veras óptimo, pero tampoco confiere la felicidad; cuanto más logrará cierta alegría por haber servido.

En la modernidad, el pleroma de la razón, por su propia lógica interna invierte su sentido porque la materia es «pensamiento pensado»; por tanto, la plenitud de la razón que se alcanza en el inmanentismo hegeliano y posthegeliano se trueca en el pleroma de la materia, sea en el positivismo, en el materialismo dialéctico y no-dialéctico. El mundo de la materia es, pues, *el* mundo desde los inorgánicos a la materia organizada y viva; es inevitable, por eso, sostener que el cuerpo es, no sólo la evidencia primera, sino una suerte de pivote del mundo. El cuerpo y el placer sensible serían la única fuente de felicidad posible. Si sólo existe el cuerpo, éste no logra ser la expresión de la totalidad del hombre; en cambio, si afinamos el análisis, se hace evidente que la sexualidad es inconmensurablemente más porque es la pri-

¹⁴ *Summ. theol.* I-II q. 2 a. 4c.

mera determinación de la encarnación humana. Por eso el hombre es varó-varona y la sexualidad se ordena a la mutua donación en el matrimonio para la creación de otros hombres. Si este hecho fundamental deja de tener su fundamento metafísico (aquí apenas insinuado) la sola distinción varón-varona, masculino-femenino, resulta —para ciertos materialistas y sofistas de hoy— una suerte de «arbitrariedad» (autoritaria) de la «razón». Como dice un representante de la escuela de Francfort, es menester «erotizar» el cuerpo entero, todo el hombre y aquella distinción esencial pasa a ser, cuanto más, una (incomprensible) opción de la libertad. Más allá de la evidente autojustificación de sus propias vidas en estos autores, nos percatamos inmediatamente que no es posible felicidad alguna allende el cuerpo «erotizado». He leído pocos escritos más amargos y desdichados que los de estos sofistas. El agotamiento del cuerpo, la evaporación de los placeres que lo exaltan (frecuentemente proporcionados por las desviaciones sexuales, las drogas, ciertas excitaciones persistentes) solamente sirven para mostrar que la pretendida felicidad no se alcanza en el cuerpo y por el cuerpo, sino que se hunde en una desdicha segura.

Los bienes legítimos de la corporalidad son radicalmente insuficientes para calmar el ansia natural de felicidad. La absolutización y deformación monstruosa de los mismos, son fuente segura de la destrucción del hombre. Esta sucesiva y progresiva absolutización inmanentista de la experiencia, de la razón, de la materia y de la misma nada, es un proceso de des-fundamentación, tal como hoy lo propone otro sofista muy conocido. Sin negar la evidencia inmediata de que la voluntad humana aspira a la felicidad, la misma tendencia carece de sentido porque carece de objeto y resulta, por eso, una tendencia absurda que vuelve absurdo al hombre como tal. Este proceso al que hoy asistimos está bien expresado por una (pseudo) docta hermenéutica del vacío, es decir, de la Nada-nada. El pleroma de la nada, término de la inmanencia del mundo, se comporta como una oquedad «infinita» que deglute y aniquila toda ansia de felicidad humana. En medio de un desbordante «progreso» y enorme «desarrollo» físico, convierte en realidad una sociedad profundamente desdichada.

4. *Del análisis crítico acerca de la desdicha de la sociedad contemporánea a la pregunta de si es posible la felicidad plena en los bienes del alma o en la posesión de todos los bienes posibles*

Basta recorrer las principales obras de los sofistas contemporáneos que a sí mismos se designan erróneamente «postmodernos», para percatarse que representan bien la desdicha del hombre de hoy; basta seguir los escritos de teólogos sofistas de inmensa «nombradía» para percibir inmediatamente que han cerrado todos los caminos de un estado perfecto por la posesión de todo bien, al colocar el Reino en el tiempo sucesivo de este mundo. Pero ni la sofística «filosófica» ni la sofística «teológica», ni el iluminismo progresista del reduccionismo «científico»,

han logrado suprimir el apetito del hombre por una felicidad perfecta; este apetito insaciable es *inicial* porque aparece, en el hombre, con el mismo aparecer del acto de ser a su inteligencia que es, también, acto primero de apetición del ser como bien. Aunque proclamáramos contra la lógica natural que todo cuanto existe no tiene fundamento (des-fondamiento de todo lo existente), que «Dios ha muerto» y, con Él, el hombre que es su asesino; aunque sostuviéramos, desde Feuerbach hasta la «teología de la liberación», que Dios es el hombre mismo; aunque creyéramos que el progreso científico-tecnológico suprimirá finalmente la muerte, quedará intacta aquella *inicial apetición metafísica* del bien universal cuya posesión hará al hombre plenamente feliz. Así como es insuprimible la intuición del ser como acto (idea del ser), es insuprimible el apetito inicial de la felicidad absoluta.

Esta insaciabilidad constitutiva podría, aunque inútilmente, intentar otros caminos: fracasado el materialismo y el relativismo extrinsecista y temporalista, parece lógico el redescubrimiento del ser en la interioridad (objetiva); este interiorismo realista parece, hoy, el único camino de salida del amenazante abismo inmanentista; pero creer, simultáneamente, que el redescubrimiento, en la conciencia intelectual, del ser, del bien y la verdad (dados *en* el tiempo pero trascendentes al tiempo) permite al hombre, aquí y ahora, alcanzar la felicidad, sería un error, una contradicción y un desastre mucho mayor. En efecto, si ya he dicho que el fin al que tiende el alma puede considerarse en dos sentidos: como la misma cosa o *bien* apetecido, como el *acto de posesión* del mismo bien, es evidente que, siendo el alma intelectual el «lugar» de descubrimiento del bien universal, no puede el alma ser fin (y menos aun fin último) de sí misma; tampoco pueden serlo otros bienes interiores, como las ciencias (en el orden especulativo) o las virtudes (en el orden práctico) y ni siquiera el mismo bien universal en abstracto. Enseña Santo Tomás:

«[...] teniendo [...] el alma humana como objeto el bien universal y siendo todo bien inherente al alma algo *participado* y, por lo mismo, particular, es imposible que algunos de ellos sean el fin último del hombre»¹⁵.

Es decir, es imposible que alguno de ellos pueda otorgar la felicidad absoluta que desea el hombre. Por consiguiente, ningún bien interior, aunque nos permita gozar de una felicidad sabrosa, aunque relativa y participada, puede hacernos plenamente felices. Sólo la posesión del Bien infinito concreto, más interior al alma que su propia interioridad, podrá otorgarnos la felicidad absoluta. Simultáneamente, este Bien infinito, en cuanto objeto, es exterior al alma misma. Dicho de otro modo, Dios es exterior al alma en cuanto es su Bien infinito; es interior a ella en cuanto causa creadora y conservadora de su ser.

En el mismo sentido, cuando digo «exterior» al alma me refiero únicamente a Dios, causa creadora del ser del alma; de ningún modo me refiero —si tal cosa fuese posible— a una suerte de posesión simultánea de *todos* los bienes finitos exis-

¹⁵ *Summ. theol.* 1-II q. 2 a. 7c.

tentes. La suma de todo lo finito no es igual a lo Infinito y la felicidad absoluta sólo es lograble en el conocimiento, posesión y goce del Bien infinito allende al tiempo sucesivo. No se trata, es claro, del mero Bien universal, sino del concreto Bien infinito, del Tú infinito que es Dios. Luego, la felicidad absoluta se alcanza en la contemplación y gozo de Dios, causa suprema creadora que ha donado el acto de ser a todo ente. Dios es, por tanto, la felicidad objetiva. El acto por el cual le contemplaremos y amaremos allende el tiempo es la felicidad formal que no puede tener fin, único acto que colmará el apetito *inicial* del hombre por el bien en la posesión y gozo *final* de la voluntad. La inteligencia contemplará y ese mismo acto implicará el eterno gozo de la voluntad. Contemplación gozosa que nunca podremos describir, pero que se esboza en cada opción de mi voluntad en el tiempo. Gozo infinito de *todo el hombre*, porque mi cuerpo, aunque se haya disuelto por la muerte es relativo al alma y, con ella, a todo el hombre.

La reflexión filosófica no puede agregar nada más. Este es el término del dificultoso camino emprendido por la filosofía. Así sería también para el hombre en estado de pura naturaleza. Sabemos que, de hecho, ese estado no se dio; pero sí sabemos que la reflexión natural nos exige afirmar, con lógica interna, que sólo en Dios —bien infinito concreto— alcanzaremos la felicidad. Nuestra vida temporal es, pues, una espera; es también una suerte de nostalgia por la felicidad que no tiene fin.

El lector habrá observado que sólo he hablado hasta aquí de *felicidad* del hombre. Ahora, si aceptamos que Dios se ha revelado al hombre, hemos de reflexionar sobre la *beatitud* que se sitúa a infinita distancia de la absoluta felicidad natural. La beatitud es apenas vislumbrada como en penumbras por la filosofía.

II

1. *La beatitud o felicidad sobrenatural de todo el hombre*

Por la fe gratuita sabemos lo que proclama el Bautista:

«De su plenitud (del Verbo encarnado) hemos recibido todos [...] una gracia correspondiente a su gracia (pues toda nuestra gracia procede de El y sólo de Él). Porque la ley fue dada por Moisés, pero la gracia y la verdad han venido por Jesucristo. Nadie ha visto jamás a Dios; el Dios, Hijo único, que es en el seno del Padre, Ése le ha dado a conocer»
(Juan 1,16-18).

De modo que sólo con Él y por Él podemos alcanzar una tal plenitud o beatitud perfecta. Estamos, pues, en el ámbito del misterio y este orden sobrenatural (como cada uno de los misterios) es absolutamente indemostrable para la razón humana. De modo que la aspiración del hombre a la felicidad perfecta, no puede pasar del mero conocer directo de la Causa Suprema; y este conocimiento intuitivo o contemplación natural es infinitamente ineficaz respecto de la visión y gozo

de Dios Uno. y Trino. Quiero decir que la beatitud que espera el hombre cristiano no es proporcionada a su naturaleza (como se equivocaron los pelagianos) porque, sin la gracia, no podría desear, buscar y llegar a conocer los divinos misterios. La naturaleza no exige por sí misma el conocimiento sobrenatural de Dios (error que renovaron algunos modernistas); lo cual no quiere decir que no exista una *aptitud* natural o apertura para aquel divino conocimiento y gozo intimísimo; aptitud que los teólogos llamaron potencia obediencial (pasiva) en cuanto es capaz (la naturaleza) de ser sobreelevada al orden sobrenatural; de hecho, unidos pero distintos porque no hay gracia sin naturaleza, entre ambos órdenes existe una distancia sólo comparable con la que hay entre la nada y el ser. El «ser nuevo» inaugurado por Cristo, excede el entendimiento y la voluntad pues, como señala Santo Tomás siguiendo a San Pablo,

«[...] lo que ojo no vió, ni oído oyó, ni entró en pensamiento humano, esto tiene Dios preparado para los que le aman» (1 Cor 2,9);

de ahí que

«[...] ver a Dios en su esencia sea algo que excede, no sólo a la naturaleza humana, sino también a la de toda creatura»¹⁶.

Me ha parecido oportuno *separar* con cuidado lo que los Padres, San Agustín, Santo Tomás, *distinguen* pero exponen sin separar. Es lógico que así lo hagan porque siempre es *la misma* naturaleza humana, sobreelevada al orden nuevo, la que alcanza la beatitud sobrenatural conllevando la felicidad formal natural como acto supremo del entendimiento especulativo; pero la felicidad así concebida es semejanza imperfectísima a distancia infinita de la beatitud sobrenatural perfecta. Esta es participación, cuasi asimilación de la vida intratrinitaria de Dios vivo. Podría entonces agregar que la felicidad imperfecta natural es como propedéutica, obediencialmente preparación para la beatitud sobrenatural cuando nos *in-corpora* al Cuerpo Místico por el bautismo y comenzamos el peregrinaje en el tiempo sucesivo. Allende el acto de la muerte, el alma es asimilada a la vida íntima de Dios Trino, elevada por el *lumen gloriae* que le permite ver a Dios.

Para el hombre cristiano —viador a la espera de la muerte que como todo hombre desea la felicidad— los vicios y pecados son como blasfemias que desalojan del alma al Huésped divino. El hombre cristiano observa (y sufre) la vacía frivolidad, el deseo de la pseudofama, de la riqueza autónoma, de la búsqueda demencial del poder y de los vicios nefandos de este mundo; y él debe ser, por eso mismo, *testigo del Testigo Salvador* que ya inhabita en su corazón y le preserva —si él humildemente Le sigue— de estas redes del mal. La vida de la gracia en agonía constante es lo que Santo Tomás y muchos místicos designan como «cierta beatitud

¹⁶ *Summ. theol.* I q. 5 a. 5c.

participada», una suerte de incoación de la vida eterna. Por eso el viador puede gozar de cierta felicidad en el sufrimiento y en las pruebas; la beatitud perfecta im-participada sólo existe en Dios que se contempla eternamente a sí mismo; pero aquí y ahora, el viador tiene alguna perfección última por más que esta operación no pueda ser ni continua ni única¹⁷, aunque espera la beatitud perfecta que Cristo ha prometido.

Este camino hacia la felicidad perfecta conlleva la certeza de que la beatitud alcanza a todo el hombre, no solamente al alma. En efecto, si bien la operación sensitiva (y el cuerpo con ella) no forma parte de la beatitud, el Aquinate advierte con San Agustín que las operaciones sensibles pueden pertenecer a ella antecedente o consiguientemente: antecedentemente «porque la operación del entendimiento presupone la del sentido»; consiguientemente, porque después de la resurrección, se verificará *quaedam refluentia* en el cuerpo y en los sentidos corporales para que sean perfeccionados en sus operaciones¹⁸. De modo que, quizá, podríamos hablar, en relación con el cuerpo después de la muerte, de una beatitud «refluente» si se quiere, de una beatitud *referencial* por la cual el cuerpo, aunque materialmente disuelto, participa ahora de la beatitud del alma. De ahí la sacralidad de nuestro cuerpo, templo de Dios vivo que espera ser habitado nuevamente por Él. De ahí que no esté en modo alguno equivocado pensar que el cuerpo que permanece incorrupto después de la muerte, es signo seguro de santidad de vida y que el alma de ese cuerpo goza ya de la fruición propia de la beatitud perfecta.

Es verdad que la esencia divina no puede verse en imágenes y que, por tanto, la beatitud no depende del cuerpo; por sí sola, el alma alcanzará la felicidad suprema; sin embargo, el propio Santo Tomás dice que

«[...] el alma separada del cuerpo es retardada en su pleno impulso y tendencia hacia la visión de la divina esencia, pues ella desea gozar de Dios, de suerte que tal fruición se derive al cuerpo por redundancia, en cuanto él es capaz. Por eso, mientras goza de Dios sin el cuerpo, de tal suerte reposa su deseo en él, que, sin embargo, aun quisiera que su cuerpo alcanzase su participación»¹⁹.

Es lo que llamaría la beatitud «refluente» o «referencial» a la espera de la perfecta felicidad de *todo el hombre*.

2. *El estado de amor perfecto como felicidad interminable*

Podemos, pues, hablar de un *estado* de beatitud del hombre total en alma y cuerpo. Antecedentemente, consiste, como dice San Agustín, en ese

¹⁷ *Summ. theol.* I-II q. 3 a. 2c.

¹⁸ *Summ. theol.* III q. 3 a. 3c.

¹⁹ *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 5 ad 4um.

«[...] íntimo resplandor en que nos baña el secreto Sol de las almas; [vamos en su busca y], mientras no abrevamos en la plenitud de su fuente, no hemos llegado aún a nuestra Medida»²⁰.

Semejante estado se refiere, principalmente, al alma; completivamente, también al cuerpo. No está mal, entonces, sostener que la felicidad perfecta no será totalmente perfecta hasta que no participe en ella el cuerpo después de la resurrección. Mientras tanto, el estado de beatitud requiere, por concomitancia, la *delectación* (una suerte de gozo indecible) logrado cuando la voluntad reposa definitivamente en el Bien alcanzado²¹, y que San Agustín expresara bellamente con su expresión «gozo de la verdad» (*gaudium de veritate*)²². Más que el mismo reposo en el Bien, se trata de la operación en la cual descansa y que se denomina visión. La visión conlleva la delectación y ambas, como dice San Pablo, permiten la *comprensión*; no como algo diverso de la visión, sino como «cierta relación de la persona con el fin ya poseído»²³. Dicho de otro modo, tres actos concurren: la visión que es conocimiento perfecto del fin inteligible; la comprensión que implica la presencia del fin; y la delectación o fruición que lleva consigo el reposo del amante en el Amado.

El estado del comprensor es, pues, estado de felicidad interminable y, para nosotros, indecible; ya lo es en esperanza en las almas que, purificándose, purgan todavía el reato de sus faltas; sufren pero gozan debido a la seguridad absoluta que ya tienen de ver al Amado y, en Él, a todos los que aman.

Este estado, como ya lo adelanté, alcanza en cierto modo el mismo orden temporal y al cuerpo humano al cual el alma estuvo unida. Claro es, que el estado de beatitud antecedente en esta vida depende en cierto sentido del cuerpo²⁴; pero la beatitud perfecta *no* depende del cuerpo; sin él, aunque referida a él, el alma goza de la dicha sin fin. Sin embargo, el alma humana subsistente después de la muerte corporal, conserva el *ser* del compuesto porque el acto de ser de la forma y el de la materia es el mismo; es decir, en cuanto subsistente, conserva el alma su ser perfecto y puede tener aquella operación perfecta «aun cuando no tenga la naturaleza perfecta»²⁵. Santo Tomás llega a decir que el alma separada y beata es como *retardada* (o «demorada») en su impulso hacia la visión de la esencia divina porque ella desea gozar de Dios de modo que «aquella fruición se derive (*derivetur*) al cuerpo por redundancia (*per redundantiam*)»²⁶. Así, gozando de Dios sin el cuerpo «aun quisiera que su cuerpo alcanzara su participación». Por eso, en la resurrección final, su beatitud no crecerá *intensivamente*, pero sí crecerá *extensivamente*²⁷.

Esta beatitud o felicidad suprema crece también extensivamente con la presencia del prójimo y, sobre todo, de los que son especialmente amados. Ciertamente es que

²⁰ *De vita beata* 35.

²¹ *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 1c.

²² Cfr. *Confess.* x, 13, 2.

²³ *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 3 ad 3um.

²⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 5c.

²⁵ Cfr. *ibid.*, ad 2um.

²⁶ Cfr. *ibid.*, ad 4um.

²⁷ Cfr. *ibid.*, ad 5um.

la perfección de la caridad, esencial a la bienaventuranza, sería alcanzada lo mismo, aunque no existiese un prójimo a quien amar²⁸; es decir, aunque hubiese una sola alma separada. Pero, de hecho no es así; y como el amor al prójimo y especialmente a los que nos son especialmente queridos deriva del amor de Dios, el amor de amistad interviene en la felicidad perfecta. Sabemos que basta, *interiormente*, la visión de Dios en la cual alcanza el alma su plenitud; pero, *exteriormente*, la felicidad plena es en cierto modo más plena (aunque sea contradictorio expresarme así) por el amor mutuo de los bienaventurados, simplemente *porque se ven unos a otros*²⁹.

Los que se han amado en el tiempo sucesivo, se aman inconmensurablemente más *en* la luz de Dios. El P. Remo Bessero Belti, en un hermoso artículo, da a conocer, precisamente sobre este tema, una carta de Antonio Rosmini dirigida a la condesa Eufrasia Solavo Valperga (25.3.1845) que acababa de perder un ser querido³⁰. En esta carta Rosmini le dice que, en verdad, siendo nosotros «vestidos» por el cuerpo, cuando una persona muere, ya no la vemos, no la oímos hablar ni hablamos ya con ella; pero por la fe sabemos que aquello que hemos perdido es lo menos, casi una nada en relación con lo que se ha conservado: «la persona querida vive aún, no ha hecho otra cosa que dejar la vestidura» (que recuperará en el futuro) hasta que la cambie por una nueva, magnífica, nupcial, sin mancha. Nuestros difuntos, a la luz de Dios, corresponden a nuestro amor, piensan en nosotros, nos aman; como sabiamente reflexiona el P. Bessero; eso es lo que nos enseñan los *hechos* por medio de los cuales Dios se revela: las apariciones de Cristo nos recuerdan que nosotros, ahora y después de la muerte *siempre* seremos «creaturas humanas», como el Señor que es no solamente Dios, sino verdadero hombre, en sus apariciones después de su resurrección, se manifiesta siempre en su identidad personal, como era sobre la tierra antes de su muerte: «Soy yo mismo» (*Lc* 24,29). En consecuencia, también nosotros seremos, después de la muerte, «reconocidos» y, a nuestra vez, «reconoceremos» a los otros. Así como el Señor quiere ser amado por Pedro, a quien por tres veces le pregunta si Lo ama, análogamente las almas separadas desean ser amadas. Por eso el P. Bessero no duda que nuestros muertos nos *ven*, nos *aman* y *gozan* con nuestras buenas obras que se van incorporando a la totalidad del Cuerpo Místico. Y si aún deben esperar para ingresar en la visión de Dios, necesitan de nuestra oración, de nuestras misas, de nuestro amor. Y así llegará el momento en el cual nos veremos unos a otros en el abrazo sin fin de la felicidad perfecta en Cristo. Como Él lo ha prometido.

ALBERTO CATURELLI

Córdoba, Argentina, 28 de enero de 2000.

²⁸ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 8 ad 3um.

²⁹ *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 3c.

³⁰ Cfr. R. BESSERO BELTI, «I nostri defunti pensano ancora a noi»: *Charitas* 73 (1999) 289-297.



«Y LLEGARÁN A SER VIRTUOSOS»

LEY JURÍDICA POSITIVA PENAL Y EDUCACIÓN¹

«Pero hay algunos protervos, propensos al vicio, que no se conmueven fácilmente con las palabras; a éstos es necesario apartarlos del mal mediante la fuerza o el temor; así, desistiendo al menos de hacer el mal, dejarán tranquila la vida de los demás; y, finalmente, ellos mismos, por la costumbre, vendrán a hacer voluntariamente lo que en un principio hacían por miedo, y llegarán a ser virtuosos. Pues esta disciplina que constriñe por el temor al castigo es la disciplina de las leyes».

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I-II q. 95 a. 1c.

1. EDUCACIÓN. VIRTUD. DERECHO POSITIVO

Educación: Recordemos que para nuestro patrono educar significa llevar a un hombre desde el estado imperfecto al estado de perfecto, esto es a la virtud. Su discípulo nuestro recordado Francisco Ruiz Sánchez da tres definiciones de educación, según se miren las cosas en el agente, en el resultado al que la educación tiende, o en el proceso. Demos esta última:

«El proceso o movimiento interior del hombre que resulta del encuentro entre el falible dinamismo autoconductor de la naturaleza humana y los auxilios deliberadamente perfectivos que inciden sobre ella, para lograr su plenitud dinámica, esto es, la aptitud adquirida y estable para ordenarse, libre y rectamente, en su interioridad y en su conducta, hacia los bienes individuales y comunes, naturales y sobrenaturales que perfeccionan aquella naturaleza»².

¹ Ponencia del autor a la XXV Semana Tomista Argentina, celebrada en Buenos Aires del 25 al 29 de septiembre de 2000 bajo el título *Santo Tomás y la educación frente al Tercer Milenio*.

² F. RUIZ SÁNCHEZ, *Fundamento y fines de la educación* (Mendoza: Instituto de Ciencias de la Educación. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, 1978), p. 25.

Tenemos, pues, un *movimiento* que se produce *gracias a la naturaleza*, dice Ruiz Sánchez, por una parte (y formalmente al *educando*, muchas veces, añadimos), y por otra a los *auxilios externos* —subrayemos «auxilios externos»— al educando. Y su *fin* es una perfección o una plenitud. Pero no estática, sino *dinámica*, en cuanto es algo que potencia para, a su vez, alcanzar la plenitud de esa naturaleza, lo cual se produce por actos que emanan de un agente libre. En definitiva, apunta a las *virtudes*.

Ley-Bien común político-Virtud: Ahora bien, la ley tiene por fin el *bien común político*. Y éste, si bien no se reduce a la *virtud*, tiene en ella su núcleo principal. Por donde el enlace del subtítulo que viene:

Educación-Virtud-Ley: Al conectar educación-virtud, pero por otra parte, ley-bien común-virtud, aparece una oposición a la cultura hegemónica, que mira con maniqueísmo la ley, las instituciones, el Estado, como «cosas» que «cercenan» lo que sería «el principio por antonomasia valioso», la libertad de coacción externa. El Estado no estará, entonces, al servicio del bien común político (pase la expresión) «totohumanamente» entendido, sino para proteger los derechos humanos o naturales de cada uno entendidos en sentido egoísta, o para crear las meras condiciones al desarrollo de su propio proyecto de vida. Quizá con el ingrediente *igualitarista*: asegurar el igual disfrute por parte de todas esas potencias átomas que son los individuos: Lo justo será reducido entonces, so pena de «paternalismo»³, a asegurar la libertad y «la igualdad de oportunidades»⁴. El resultado es ver a aquéllos como algo que de suyo no está a la altura de cosas tan excelsas como la educación⁵.

2. EL PROBLEMA: DE LA REPETICIÓN A LA VIRTUD

Una interpretación burda del paso tomista que nos congrega diría más o menos así: 174Muy fácil: A fuerza de palos los hombres se acostumbran a obrar de determinada manera, y al final se hacen virtuosos». ¿Puede sostenerse esto?

Explicación de Pinckaers: El eminente teólogo moralista Servais Pinckaers se plantea muy bien el problema:

«Si se quiere, pues, definir la virtud por la noción de costumbre, se llega a este resultado paradójico: la virtud se convierte en un factor de automatización de la acción humana y disminuye, por tanto, su tonalidad moral; lejos de contribuir a aumentar el valor humano de la acción, lo aminora en la medida misma en que entra en juego. En tanto que, al pare-

³ Santo Tomás y nuestra tradición histórica gustaban ver una analogía muy próxima entre el padre y el gobernante.

⁴ Por supuesto que esto es la teoría: en la práctica nadie es «abstencionista» en serio, ni neutral. El liberalismo histórico ha sido y es, por ejemplo, superestatista en educación.

⁵ En la misma línea, hay una visión del derecho reductiva a ciertas cosas materiales, a lo económico, a hacer sufrir males (penas) a la gente, a los problemas que se suscitan después de los incumplimientos, a la exterioridad, a la aplicación de la fuerza, todas cosas difícilmente puestas en relación con la más alta excelencia humana.

cer de la filosofía antigua y de la teología, la virtud hacía al hombre bueno y a su acción humanamente perfecta, la virtud, definida como costumbre, parece que tiene que hacer al hombre un puro autómatas y destruir el valor propio de su actividad»⁶.

No puede ser. Pinckaers explica muy bien que la virtud no consiste en la repetición de actos exteriores⁷, sino de actos interiores; en cierta creación; en la excelencia mayor del hombre; y que se adquiere mediante la educación⁸.

Pero, entonces, ¿cómo se pasa de la repetición de actos realizados por temor, a la virtud? Pinckaers cumple con lo suyo pero nos queda el problema pendiente y de algún modo agravado: Admitido que la virtud no consiste en la repetición de actos exteriores —peor todavía—, ¿cómo lograr con los medios políticos y en especial con la ley jurídica penal, signada por la exterioridad, lograr eso tan íntimo al hombre que es la virtud?

Ensayo de explicación: Podría ser ésta: 1) La unidad profunda del hombre hace que la distinción de actos interiores y actos exteriores sólo sea la separación de algo que está muy unido⁹.- 2) En definitiva, como «la ausencia de mal tiene razón de bien»¹⁰, y el bien sensible mueve al concupiscible y éste a la voluntad¹¹; ésta es movida a aquello a que el temor a un mal que la autoridad mande ordene rehuir.- 3) Tenemos tendencia¹² a la unidad en la conducta, o (unidad) de lo interno con el actuar exterior, como que rechazamos con naturalidad el obrar hipócrita que a esto se opone.- 4) Pero, además, y a favor de la conformidad del acto exterior, que se pone por obra de la amenaza de las penas (inducido «por las malas» de la ley y los medios que moviliza), con el acto interior, no hay que olvidar que la virtud es bella, es buena es como un cierto «imán» que atrae. La actitud de acatamiento exterior a la ley y realización exterior de los actos rectos pone en el umbral, de acompañar esos actos desde adentro, pues el temor de las penas ha removido un obstáculo importante.

3. ALGO SOBRE CÓMO OBRA LA LEY JURÍDICA POSITIVA PENAL

Volvamos al paso tomista reduciendo lo que dice de la ley a la ley jurídica positiva *penal*, que amenaza y castiga por actos malos cumplidos aplicando una pena.

⁶ S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, trad. de P. Recuenco (Madrid: Verbo Divino, 1971), p. 226.

⁷ Una prueba que da es que muchas veces la virtud consiste en la realización de actos exteriores perfectamente opuestos: así en la fortaleza atacar o retroceder. A veces avanzar, a veces retroceder. Siempre someter los temores al imperio de la recta razón. Siempre, atacando o retrocediendo, el amor al bien.

⁸ Cfr. S. PINCKAERS, *op. cit.*, pp. 227-246

⁹ Por eso a veces nos parece que tanta separación entre actos interiores y exteriores y de pasos o momentos del acto humano, con actos de la inteligencia y actos de la voluntad y la secuencia entre los mismos, puede dar una idea errónea de la verdadera realidad del acto humano que es y tal cual es. En unidad.

¹⁰ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 8 a. 1 ad 3um.

¹¹ Cfr. *ibid.*, a. 7c. La concupiscencia mueve precisamente la voluntad a desear el objeto de tal concupiscencia. O a evitar lo que la contraría.

¹² Tendemos con una inclinación que lo son en conflicto con otros «tenderes» o «inclinaciones».

Nuestro patrono vendría a decir aproximadamente que «hay hombres buenos», para los que bastan los consejos paternos, y «hay malos hombres», para los cuales es necesaria la ley. Lo que no hay que entender como si unos naciesen buenos y para los irremisiblemente nacidos malos rija el derecho penal, o si hubiere familias educativamente soberanas. La virtud es (casi) siempre fruto de un «trabajo disciplinar», que producen todos los agentes o factores educativos. En moral no hay (en general), niños precoces. Los grandes santos se producen (en general) por la influencia de educadores que a su vez han sido influenciados muchas veces por un «clima moral» producido por el ambiente social y estatal, entre otros medios mediante la ley jurídica positiva penal. En todas las sociedades del mundo el poder político ha subrayado bien (o indicado erróneamente), conminando y aplicando penas, lo que está bien o lo que está mal. Sobre todo en la Cristiandad, cuando regía substancialmente el buen orden social y se publicitaban y aplicaban *las penas* por los delitos y se decía por cuáles, al revés de hoy en que se publicita el delito. Sin desdeñar la doctrina de la competencia insustituible de la familia educadora, ella sólo puede cumplirla en un ámbito de seguridad y paz y justicia práctica que brinda el Estado. El mal Estado no se puede sustituir con buena familia ignorando la socialidad y politicidad de todos los hombres (no sólo de los «malos») y la socialidad-politicidad de la familia diciendo: «Mejor, ya que el Estado es un mal, que nos deje educar a nuestros hijos». Pero, dígame buen señor, ¿alguien puede concebir un Estado que no influya siempre, para bien o para mal, entre otras cosas con su legislación y su sistema penal y con todos los medios a su alcance, produciendo un modelo u otro de ciudadano? Es una soncera el abstencionismo estatal, o el Estado laicista «neutral».

Un autor penalista argentino que ha viajado a Europa para explicar la condena a los militares argentinos como un modelo de acto justo escribió:

«Toda norma que prohíbe una conducta supone la afirmación de un valor. Si la prohibición es reforzada con la amenaza de una pena, se entiende que ese valor es especialmente importante para la sociedad»¹³.

La acción educativa penal en los valores, lo mismo que en este texto «penal»:

«[...] Amplios sectores de la opinión pública justifican algunos atentados contra la vida en nombre de los derechos de la libertad, y sobre este presupuesto pretenden *no sólo la impunidad*, sino incluso *la autorización por parte del Estado*, con el fin de practicarlos con absoluta libertad y además con la intervención gratuita de las estructuras sanitarias [...] El

¹³ M. SONCINETI, «Análisis crítico del juicio a los ex comandantes»: *Doctrina Penal* 10 (1987) 59; cita en pp. 66-67. Sigue el texto: «Las normas que reprimen el asesinato, la privación de libertad, las torturas, declaran, en verdad, que la vida, la libertad, la dignidad humana, valen, es decir, constituyen bienes, valores, por los cuales la sociedad está especialmente comprometida [...] Lo que sucede es que no sólo es indemostrable [*sic*] —en este caso, como en cualquier otro— que, con la aplicación de la pena, se llegue a lograr efectivamente una mayor disuasión futura, sino, también absolutamente prescindible para justificar moralmente el castigo».

hecho de que las legislaciones de muchos países, alejándose tal vez de los mismos principios fundamentales de sus constituciones, hayan consentido *no penar* o incluso *reconocer la plena legitimidad* de estas prácticas contra la vida es, al mismo tiempo, un síntoma preocupante y causa no marginal de un grave deterioro moral [...] No menos grave e inquietante es el hecho de que a *la conciencia misma, casi oscurecida por condicionamientos tan grandes, le cuesta cada vez más percibir la distinción entre el bien y el mal* en lo referente al valor fundamental mismo de la vida humana»¹⁴.

La madre Teresa de Calcuta señalaba:

«El país que acepta el aborto no está enseñando a su pueblo a amar sino a aplicar la violencia para conseguir lo que se quiere»¹⁵.

Se trata, pues, de la educación en los valores que, a través del sistema penal, practica el Estado *respecto de todos sus integrantes*. A través de un sistema jurídico que no sólo trata de que algunos marginales «protervos» que no pueden ser educados por su familia, reciban su merecido y reciban una seria invitación a enmendarse y mejorar; no sólo evita así que sigan molestando; no sólo formula una advertencia a todo el que se sienta tentado de obrar el mal, sino que también pone como en un telón de fondo cuál es, en caracteres gruesos, la verdad del obrar práctico. Es una incitación a practicar el bien; es una incitación a los que obran bien ratificando su camino. Un aliento a los constructores del bien a exigir más. Casi todos somos influenciados de una manera o de otra por leyes penales que reprimen conductas que quizá aún sin ellas no haríamos. Sobre casi todos nosotros obra la «vía del temor», que no es un mundo distinto de la «vía del amor». Obra sobre todas las familias. Y hasta obra sobre la educación que da la Iglesia. Puedo indicar alguna experiencia confirmatoria de estas afirmaciones con la aplicación de tres leyes, la del divorcio vincular, la de la tenencia de drogas para consumo personal y la del aborto. Me limitaré a lo primero.

Los efectos constatables de la ley de divorcio vincular entre nosotros son, además del aumento de los divorcios y luego el decrecimiento de los matrimonios (verdaderos e indisolubles o los tenidos por tales)¹⁶, la imposición a todos los hombres de un lenguaje sobre lo que es matrimonio, sobre lo que significa «marido» y «mujer», que nos afecta a todos. Tanto que impide en las parroquias la adecuada enseñanza de la catequesis cristiana sobre la familia y sobre el sexto mandamiento. ¿Cómo va a enseñar Ud. eficazmente que es pecado mortal y gravísimo la fornicación a chicos cuyos padres viven en estado público de pecado, pero los cuales en cuanto puedan captar el asunto invocarán en su favor la ley jurídica positiva

¹⁴ JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, n. 56.

¹⁵ Discurso ante el Presidente Clinton (4.2.1994) en el desayuno anual de oración convocado por el Congreso de los Estados Unidos. Texto completo en AA.VV, *Valor de la Vida: Cultura de la Muerte*, 2a. ed. (Santa Fe de la Vera Cruz: Centro Tomista del Litoral Argentino, 1998), p. 233, cita en p. 235.

¹⁶ Cfr. J. SCALA, «Sociología de diez años de divorcio en Argentina», en AA.VV, *Doce años de divorcio en la Argentina* (Buenos Aires: EDUCA, 1999), p. 119.

injusta del Estado, y si llega el caso, podrán invocar los principios de igualdad pretendidamente constitucionales para denunciarlo ante los tribunales por discriminación? El ejemplo no era de derecho penal pero, en definitiva, acabó en serlo, como que se puede sostener con alta probabilidad esta tesis: todo sistema de pensamiento político-jurídico tiende a construir un sistema penal para protegerlo. Un sistema de fuerza y de pensamiento y un lenguaje a su servicio. Y, si nadie se escandaliza, todo sistema político-jurídico tiende a poner su propia inquisición.

4. CRISIS DEL DERECHO PENAL

Para finalizar deseo señalar la profunda crisis de convicciones que afecta al pensamiento penal, al extremo de que se ha hablado de un «nihilismo penal», preparado el camino por un «minimalismo penal», y antes, por el garantointividualismo que, so pretexto de la defensa de los derechos del hombre y de las «garantías», termina garantizando la impunidad a los delincuentes y el envilecimiento de la sociedad¹⁷.

Esta crisis tiene mojonos ideológicos detectables. No es por acaso que se haya llegado a esto. No en vano una de las expresiones más típicas hoy de esa línea de pensamiento acude reflexivamente a Hobbes y rechaza a Aristóteles para justificarse, como sucede en el pensamiento de Ferrajoli y el de su prologuista Bobbio¹⁸.

La crisis de las convicciones sobre la bondad moral y educativa del derecho y del derecho penal también tiene rigurosa vigencia en los medios cristianos. Porque allí no se termina de advertir que la lucha contra el divorcio, allí donde se planteó no fue en la temática propiamente «moral», ni en la problemática «teológica», sino en la *legal*. Y lo mismo se plantea en la temática restante de la bioética en general, en el aborto y la salud reproductiva. El adversario del cristianismo quiere (la tiene) la ley del divorcio. El enemigo quiere *la ley* que deje impune el aborto. Quería (en parte la tiene y en parte la tendrá) la ley de «salud reproductiva».

¹⁷ Sobre el tema véanse nuestros trabajos «El fin no justifica los medios»: *La Capital* (Rosario) 27.6.96; «Discurso penal, garantismo y solidarismo»: *El Derecho* 10-11.7.96, p. 147; «Secreto, proceso y sentido común: Comentarios. De nuevo sobre la doctrina del fruto del árbol venenoso»: *Ibid.* 19.5.98, p. 379; «Aborto y secreto: La jurisprudencia de la Corte Suprema de la Nación»: *La Capital* (Rosario) 2.5.98, p. 9; «Defensa de la vida y del buen sentido»: *Zeus* (Rosario) 16.11.98, p. 311; «Superación de "Natividad Frías": Luces y sombras en un discutido fallo»: *El Derecho* 3.4.2000, pp. 1ss; «Derecho penal, secreto y proceso: 18 tesis sobre un discutido caso»: *La Ley* 12.4.2000, pp. 1256ss [por error «18 tesis» falta en el título publicado]; Reportaje concedido al diario *La Capital* del 21.9.98, p. 6, previo al debate sobre el tema realizado ese día en el Instituto de Derecho Procesal Penal del Colegio de Abogados de Rosario; «Abortismo pretoriano», trabajo en cuatro partes que aparece en la revista *El Derecho* a partir del 25 de octubre de 2000. Cfr. sobre la posición iusfilosófica solidarista, que en nosotros quiere ser expresión del tomismo, nuestros libros *Valor y derecho* (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1998), caps. III y IV, y *Derecho subjetivo. Derechos humanos. Doctrina solidarista* (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2000), *passim*.

¹⁸ Cfr. L. FERRAJOLI, *Derecho y razón: Teoría del garantismo penal*, prólogo de N. Bobbio, Ibáñez y otros (Madrid: Trotta, 1997).

No podemos menospreciar la ley y la ley penal. Porque es fuente de inmoralidad o moralidad en las conductas de casi todos. Porque es el medio normal de que haya un nivel virtuoso mínimo en la sociedad. Este descrédito del sistema penal va unido en general a un descrédito del derecho. Y a un desmerecimiento que en los cristianos suele tener la noción de Estado, la importancia del Estado, así como de la cristianización del derecho y del Estado. Todo lo cual es acorde con el desprecio de la Cristiandad, llegándose al colmo de aceptar la soncera que se nos propone desde enfrente como su alternativa, de que «el laicismo es neutral».

Quiero subrayar, para terminar, y agradeciendo la paciencia de los oyentes, cómo Santo Tomás, en el paso que nos ha ocupado, nunca menospreció la posibilidad, que él veía tan inmediata, de lograr, mediante la ley jurídica positiva, la virtud entre los hombres:

«Y llegarán a ser virtuosos. Pues esta disciplina que constriñe por el temor al castigo es la disciplina de las leyes».

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.



TODOS LOS HOMBRES DESEAN LA FELICIDAD

La pregunta de Pilatos a Cristo durante el proceso de su Pasión: ¿Qué es la verdad? contiene el resumen de la situación en la que se encuentra la naturaleza humana en la selva moral de este mundo. El género humano, librado a sí mismo navega en aguas rodeadas de una espesa oscuridad y de una creciente angustia. A través de la historia de la filosofía y de toda la cultura constatamos como una constante la aparición de momentos de profundo pesimismo acerca de la condición humana. No sólo en las épocas de pensamiento no todavía redimido por la revelación de Cristo, sino incluso a lo largo de los dos milenios del pensamiento cristiano. Sin excluir, por supuesto, especialmente, nuestro último siglo XX.

Los sofistas, los cínicos, Proclo y muchos neoplatónicos, Hobbes, Machiavelo, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Sartre, los posmodernos. Podríamos agregar el influjo inmenso de las filosofías orientales dirigidas al nirvana. Son algunos de los hitos que marcan la historia, en cierto modo prevaeciente, de la condición humana considerada en su concreción.

Dentro de la historia del pensamiento occidental, nos presenta Kant, en su obra de madurez titulada *La religión dentro de los límites de la mera razón*, el resumen de este tipo de concepción, con una elaboración racionalista de tipo iluminista, fundamentalmente vigente hasta nuestros días. Encontramos condensada una posición intelectual inversa a la de la filosofía clásica de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, que llegara al filósofo de Königsberg a través del filtro de la doctrina de Christian Wolff, el más grande de los filósofos dogmáticos, a su parecer, según la famosa descripción del prólogo a la *Crítica de la Razón Pura*.

«La moral no tiene, por tanto, necesidad para nada (ni objetivamente, respecto del querer, ni subjetivamente, respecto del poder) de un socorro por parte de la religión, sino que es autosuficiente en virtud de la razón pura práctica. Las leyes morales son, en efecto, vinculantes por su forma simple, la cual consiste en su conformidad universal a ellas por parte de las máximas que derivan de ellas, y esta forma es así la condición suprema (ella misma incondicionada) de todos los fines. En general, por tanto, la moral no tiene necesidad de ningún motivo material para determinar el libre albedrío, es decir: ella no tiene necesidad de ningún fin, ni para conocer qué cosa es el deber, ni para inducir al

hombre a cumplirlo. Cuando se trata del deber, la moral puede y debe hacer abstracción de todo fin.

En vista del obrar rectamente, a la moral no le es necesario ciertamente ningún fin, sino que le es suficiente la ley que contiene la condición formal del uso de la libertad en general. De la moral, sin embargo, procede un fin, en cuanto es imposible que la razón permanezca indiferente respecto de la siguiente pregunta: ¿Cuál es el resultado de este nuestro obrar rectamente?

Cierto, este fin puede ser solamente la idea de un objeto que contiene en sí, unificadas juntas, (a) la condición formal de todos los fines cuales los debemos tener (el deber), y, a un tiempo, (b) todo condicionamiento que se acuerda con aquellos fines que perseguimos (la felicidad conforme al cumplimiento del deber); en otras palabras, puede tratarse solamente de la idea de un Bien supremo en el mundo [*die Idee eines höchsten Guts in der Welt*], para cuya posibilidad nosotros debemos asumir necesariamente un Ser moral superior, santísimo y omnipotente, que es el único que puede reunir los dos elementos del Bien.

Considerada en el plano práctico, sin embargo, esta idea no es para nada vacía: ella, en efecto, viene en ayuda a nuestra necesidad natural de pensar, en vista de todo nuestro comportamiento en general, un cierto fin último que pueda ser justificado por la razón —de otra manera, sin este socorro, tal necesidad sería un obstáculo a la decisión moral.

Ahora, la cosa más importante, es que esta idea resulta de la moral, y no constituye entonces el fundamento de ella, es un fin que, para constituirse, presupone ya los principios morales. Para la moral, entonces, no puede ser indiferente admitir, o no, el concepto de un fin último de todas las cosas (el acuerdo con tal concepto no acrecienta, ciertamente, el número de los deberes, sino que sin embargo les procura un particular punto de referencia en el cual convergen y se unifican todos los fines); sólo mediante la admisión de tal concepto, en efecto, se puede conferir realidad objetivamente práctica a la relación —para nosotros absolutamente imprescindible— entre la finalidad de la libertad y la finalidad de la naturaleza [*die Verbindung der Zweckmässigkeit aus Freiheit mit der Zweckmässigkeit der Natur*]¹.

Para Kant, es imposible que la vida moral pueda fundarse en la búsqueda de un fin, que consista, desde el punto de vista subjetivo, en la felicidad.

No muy alejada de ésta es la posición de Freud, que se inspira explícitamente sobre la de Kant. Señala el psicoanalista en el prólogo a su obra *Totem y tabú*, en la que explica la relación de la moral con la religión y establece un tentativo de evolución histórica:

«Los dos temas principales que dan su nombre a este pequeño libro, el tótem y el tabú, no están tratados de igual manera. el análisis del tabú se presenta como un ensayo de solución acabado y cierto, que agota el problema. La indagación sobre el totemismo se limita a declarar: He aquí lo que el abordaje psicoanalítico es capaz de aportar por el momento a fin de esclarecer los problemas relativos al totem. Esa diferencia se debe a que el tabú en verdad sigue existiendo entre nosotros; aunque en versión negativa y dirigido a contenidos diferentes, no es otra cosa, por su naturaleza psicológica, que el "imperativo categórico" de Kant, que pretende regir de una manera compulsiva y desautoriza toda motivación consciente. El totemismo, en cambio, es una institución religiosa y social enajenada de nuestro sentir actual, en realidad hace mucho tiempo caducada y sustituida por for-

¹ I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, prefacio de la primera edición de 1793.

mas más nuevas; y si en la vida de los actuales pueblos de cultura ha dejado apenas ínfimas huellas en su religión, sus usos y costumbres, también debe de haber experimentado grandes mudanzas en los mismos pueblos que en nuestros días la profesan. El progreso social y técnico de la historia humana ha socavado mucho menos al tabú que al tótem»².

Así en Freud como en Kant, la moralidad es el punto más alto al que puede aspirar la evolución de la humanidad en cuanto tal. Ambos autores intentan separar la religión de la moralidad. Y el resultado, concreto, es el que nos muestra agudamente Freud: todo termina en la muerte, la meta de la vida es la muerte. Dice en *Más allá del principio del placer*:

«Si todos los instintos orgánicos son conservadores e históricamente adquiridos, y tienden a una regresión o a una reconstrucción de lo pasado, deberemos atribuir todos los éxitos de la evolución orgánica a influencias exteriores, perturbadoras y desviantes. El ser animado elemental no habría querido transformarse desde su principio y habría repetido siempre, bajo condiciones idénticas, un solo y mismo camino vital. Pero en último término estaría siempre la historia evolutiva de nuestra Tierra y de su relación al Sol, que nos ha dejado su huella en la evolución de los organismos. Los instintos orgánicos conservadores han recibido cada una de estas forzadas transformaciones del curso vital, conservándolas para la repetición, y tienen que producir de este modo la engañadora impresión de fuerzas que tienden hacia la transformación y el progreso, siendo así que no se proponen más que alcanzar un antiguo fin por caminos tanto antiguos como nuevos. Este último fin de toda la tendencia orgánica podría también ser indicado. El que el fin de la vida fuera un estado no alcanzado nunca anteriormente estaría en contradicción con la Naturaleza, conservadora de los instintos. Dicho fin tiene más bien que ser un estado antiguo, un estado de partida, que lo animado abandonó alguna vez y hacia lo que tiende por todos los rodeos de la evolución. Si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos internos, volviendo a lo inorgánico, podremos decir: La meta de toda vida es la muerte. Y con igual fundamento: Lo inanimado era antes que lo animado»³.

El pesimismo evolucionista, o, más bien, involucionista, de Freud, no conoce otro fin de la vida, incluso de la vida humana, que la muerte. Esta concepción sería desarrollada con múltiples variantes durante el siglo XX, con los grandes antecedentes en el siglo XIX de Schopenhauer y Nietzsche.

Desde una perspectiva muy diferente a la de Kant y Freud, en contexto teológico, el mismo Santo Tomás de Aquino, después de San Agustín, nos confirma lo que presentan los datos de la historia del pensamiento. En el principio de la tercera parte de su *Suma Teológica*, cuando se pregunta por qué no debía encarnarse Cristo al final de los tiempos para la liberación del género humano, responde diciendo que la maldad de los hombres hubiese llegado a tal extremo que hubiese imposibilitado la recepción de la redención del Hijo de Dios. El dinamismo hacia abajo,

² S. FREUD, *Totem y tabú* [1912], en ID., *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de J. Strachey, con la colaboración de Anna Freud (Buenos Aires, 1993), vol. XIII, p. 7.

³ S. FREUD: *Más allá del principio del placer*, en ID., *Obras completas* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1967), vol. I, p. 1112.

hacia la destrucción, especialmente moral, es, pues, algo que debemos tomar muy en serio en la vida humana:

«Así como no fue conveniente que Dios se encarnase al principio del mundo, tampoco lo fue que la encarnación se retrasase hasta el fin de los tiempos. Esto es manifiesto en verdad: primero, por la unión de la naturaleza divina con la humana. Como ya hemos dicho [a.5 ad 3um], lo imperfecto, por un lado, precede en el tiempo a lo perfecto, porque lo imperfecto evoluciona hacia lo perfecto; pero, en el campo de la causa eficiente, lo perfecto precede en el tiempo a lo imperfecto. En la obra de la encarnación se realizan estas dos perspectivas. Porque la naturaleza humana alcanzó en la encarnación la perfección suma, por eso mismo no fue oportuno que el Verbo se hiciese hombre desde el principio. Pero, por otro lado, el Verbo Encarnado es causa eficiente de la perfección humana, de acuerdo con lo que se dice en Jn I,16: *de su plenitud recibimos todos*; y por este motivo no debía aplazarse la encarnación hasta el fin del mundo. No obstante, la perfección de la gloria, a la que finalmente conducirá el Verbo a la naturaleza humana, tendrá lugar al fin del mundo.

Segundo, para eficacia de la salvación del hombre. Como se dice en el libro *De quaest. Nov. et Vet. Test.* 42: “Está en manos del donante el tiempo y la proporción en que quiera ejercer la misericordia. Por eso vino Cristo cuando juzgó que el socorro era oportuno y que tal beneficio había de ser agradecido. Cuando el conocimiento de Dios comenzó a oscurecerse entre los hombres y las costumbres empeoraron por una cierta dejadez Dios se dignó enviar a Abrahán, para que se convirtiese en ejemplo de un conocimiento de Dios y de unas costumbres renovados. Y por seguir siendo lánguida la veneración debida a Dios, envió por medio de Moisés la Ley escrita. Y porque los gentiles la despreciaron no sometiéndose a ella, y por no observarla ni siquiera los que la recibieron, el Señor, guiado por su misericordia, envió a su Hijo para que una vez concedido a todos los hombres el perdón de los pecados, los ofreciese al Padre justificados”. De haberse aplazado este remedio hasta el fin del mundo, hubieran desaparecido totalmente de la tierra el conocimiento de Dios, la reverencia que le es debida y la honestidad de las costumbres.

Tercero, porque eso no hubiese resultado en beneficio del poder de Dios, que salvó a los hombres de muchas maneras: pues no solo los salvó por la fe en Cristo que había de venir, sino también mediante la fe en Cristo presente y pasado⁴.

Pero en el misterioso florecer de la cultura griega del IV siglo antes de Cristo encontramos, después del momento platónico, la genial, equilibrada y profunda posición de Aristóteles acerca de la naturaleza humana. La Providencia divina preparaba desde lejos los instrumentos y el conocimiento mismo que había de ser asimilado por el pensamiento surgido de la Revelación. El *De anima* de Aristóteles es todavía uno de los libros fundamentales de todo verdadero humanismo. Sobre todo su concepción de la inteligencia, que tantas discusiones había de causar en el seno del mismo aristotelismo tradicional, con momentos críticos, como el de la interpretación de Alejandro de Afrodisia o, mucho más tarde, el del averroísmo latino, el del aristotelismo padovano o la interpretación hegeliana, había de ser uno de los pilares sobre los que se construiría el edificio de la escolástica, y el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

⁴ *Summ. theol.* III q. 1 a. 6c.

Para el Estagirita «Todos los hombres desean naturalmente saber»⁵. Es la cita de la primera frase de la *Metafísica*. El fin del hombre, nos dice el libro X de la *Ética a Nicómaco* en su décimo capítulo, es la contemplación. La mejor facultad humana es la inteligencia, por naturaleza. Y el hombre se realiza de acuerdo a su naturaleza intelectual. He aquí el texto capital del Filósofo:

«Pero si la felicidad es actividad conforme a virtud, es lógico que lo sea conformemente a la virtud más alta: y esta será la virtud de nuestra parte mejor. Que sea el intelecto o alguna otra cosa lo que se considera que por naturaleza gobierne y guíe y tenga noción de las cosas bellas y divinas, que sea algo de divino o sea la cosa más divina que hay en nosotros, la actividad de esta parte según la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Se dijo ya, además, que esta actividad es actividad contemplativa. Pero se admitirá que esta afirmación está de acuerdo, sea con nuestras precedentes afirmaciones, sea con la verdad. Esta actividad, en efecto, es la más alta (ya que el intelecto es la más alta de todas las realidades que están en nosotros, y los objetos del intelecto son los más elevados); además, es la más continua de nuestras actividades; en efecto, podemos contemplar en manera más continua de cuanto no podamos hacer otra cosa. Nosotros pensamos que el placer está estrechamente unido con la felicidad, pero la más placentera de las actividades conformes a virtud es, estamos de acuerdo todos, la conforme a la sabiduría; en todo caso, se admite que la filosofía tiene en sí placeres maravillosos por su pureza y estabilidad, y es natural que la vida de los que saben transcurra en modo más placentero que la vida de los que investigan. Lo que se llama "autosuficiencia" se realizará al máximo en la actividad contemplativa. De las cosas indispensables a la vida tienen necesidad sea el sabio, sea el justo, sea todos los otros hombres pero una vez que está suficientemente provisto de tales bienes, el justo tiene necesidad, todavía, de personas hacia las cuales y con las cuales ejercitar la justicia, y lo mismo vale para el hombre templado, para el fuerte y para cada uno de los otros hombres virtuosos, mientras que el sabio, aún cuando está solo consigo mismo puede contemplar, y tanto más cuanto más es sabio; tal vez lo logrará mejor si tiene colaboradores, sin embargo, él es absolutamente autosuficiente. Y esta sola actividad se reconocerá que es amada por sí misma, ya que de ella no deriva nada más allá del contemplar, mientras que d actividades prácticas sacamos una ventaja, más o menos grande, más allá de la acción misma. Se considera que la felicidad consiste en el tiempo libre; en efecto, nos atareamos para estar libres después, y hacemos la guerra para poder vivir en paz.

Si, entonces, entre las acciones conformes a las virtudes, las relativas a la política y a la guerra son excelentes en cuanto a belleza y grandeza, y si estas acciones son totalmente necesitadas de esfuerzo, miran a un cierto fin, y no son dignas de ser elegidas por sí mismas; si, por otra parte, se reconoce que la actividad del intelecto se distingue por dignidad en cuanto es una actividad teórica, si no mira a ningún otro fin más allá de sí misma, si tiene el placer que le es propio (y esto concurre a intensificar la actividad), si, en fin, el hecho de ser autosuficiente, de ser como un ocio, de no producir cansancio, por cuanto es posible a un hombre y cuantas otras cosas son atribuidas al hombre beato, se manifiestan en conexión con esta actividad: entonces, por consiguiente, esta será la perfecta felicidad del hombre, cuando cubrirá la entera duración de una vida, ya que no hay nada de incompleto en los elementos de la felicidad. Pero una vida de este tipo será demasiado elevada para el hombre: en efecto, no vivirá así en cuanto es hombre, sino en cuanto hay en él algo de divino; y cuanto este elemento divino es excelente respecto de la

⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica* A 1: 980 a 21.

naturaleza humana compuesta, tanto su actividad es excelente respecto de la actividad conforme al otro tipo de virtud. Si, entonces, el intelecto en confrontación con el hombre es una realidad divina, también la actividad según el intelecto será divina respecto de la vida humana»⁶.

El conocimiento de la verdad de las cosas es el fin del hombre, es decir, aquello que lo atrae profundamente, y que, así, lo perfecciona. Es su Bien —lo que todas las cosas apetecen—, su «felicidad» en cuanto racional.

El lugar por excelencia donde los medievales, después de la introducción plena de Aristóteles en Occidente en el siglo XIII, podían encontrar el ejercicio más elevado de la sabiduría humana sin el auxilio de la Revelación, era la *Metafísica* de Aristóteles.

Cuando Santo Tomás se ocupó de ella sistemáticamente se habían acabado ya las polémicas suscitadas antes y durante la enseñanza de Alberto Magno en París. Si Buenaventura puede citar tranquilamente a Aristóteles, tanto más seguramente puede hacerlo ya Tomás de Aquino en la orden dominicana.

Su *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles es un lugar privilegiado en el que es posible captar su precisa concepción de esta ciencia como «sabiduría», lo cual significa para él como para el Estagirita, el máximo ejercicio contemplativo humano sin la Revelación, y la máxima felicidad humana verdaderamente digna de este nombre.

El proemio del *Comentario* de Santo Tomás a los doce libros de la *Metafísica* nos hace captar rápidamente hasta qué punto el Aquinate se esfuerza por conservar lo que entendía él ser la suprema forma de contemplación humana:

«Como enseña el Filósofo en su *Política*, cuando algunas cosas muchas son ordenadas a una, es necesario que una de ellas sea regulante o regente, y las otras reguladas o regidas. Lo cual es manifiesto en la unión del alma y del cuerpo; pues el alma impera naturalmente, y el cuerpo obedece. Del mismo modo también entre las fuerzas del alma: por orden natural la irascible y la concupiscible son regidas por la razón. Pero todas las ciencias y artes se ordenan a una cosa, es decir a la perfección del hombre, que es su beatitud. De donde es necesario que una de ellas sea rectora de todas las otras, la cual reclama rectamente el nombre de sabiduría»⁷.

Del sabio es propio ordenar a otros. Una ciencia debe ordenar todas las otras ciencias y artes al fin del hombre a su perfección, que es la *beatitud*. Esta ciencia es entonces *sabiduría*. A pesar del lenguaje y la temática eminentemente filosófica, el término *beatitud* establece ya el puente con aquella sabiduría superior sin la cual es imposible de hecho el fin del hombre, la misma beatitud:

«Cuál sea esta ciencia, y acerca de qué cosas, puede ser considerado si se ve diligentemente cómo es que alguien es idóneo para regir. Así como en el libro citado el Filósofo dice

⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* X 7: 1177 ab.

⁷ SANCTUS THOMAS AQUINAS, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, prooemium, ed. M.-R. Cathala O. P.- R. M. Spiazzi O. P. (Taurini: Marietti, 1950), pp. 1-2.

que los hombres con fuerte intelecto son naturalmente rectores y señores de los otros y los hombres que son robustos en el cuerpo pero deficientes en el intelecto son naturalmente siervos, así, esta ciencia debe ser naturalmente reguladora de las otras; la que es máximamente intelectual. Y ésta es la que versa acerca de las cosas máximamente inteligibles»⁸.

La ciencia que es sabiduría es naturalmente reguladora de las otras, porque es máximamente intelectual, al ocuparse de lo máximamente inteligible. El ejemplo traído del contexto aristotélico nos indica hasta qué punto el mundo antiguo en general se hace presente en la restauración medieval de la metafísica clásica:

«Pero las cosas máximamente inteligibles las podemos tomar de tres maneras. En primer lugar desde el orden del entender. Pues las cosas desde las cuales el intelecto toma la certeza parecen ser las más inteligibles. De donde, ya que la certeza de la ciencia por el intelecto se adquiere desde las causas, el conocimiento de las causas parece ser máximamente intelectual. De donde también, esa ciencia, que considera las causas primeras, parece ser máximamente reguladora de las otras. En segundo lugar por comparación del intelecto al sentido. Pues, ya que el sentido es conocimiento de las cosas particulares, el intelecto parece diferir de él por esto: que comprehende las realidades universales. Por eso también es máximamente intelectual aquella ciencia que versa acerca de los principios máximamente universales. Los cuales son el ente, y las cosas que siguen al ente, como lo uno y lo mucho, la potencia y el acto. Tales no deben quedar absolutamente indeterminadas, porque sin ellas no puede tenerse el completo conocimiento de las cosas que son propias de algún género. Ni tampoco deben ser tratadas en una ciencia particular, ya que siendo que de ellas necesita cualquier género de entes para su conocimiento, por la misma razón se tratarían en cualquier ciencia particular. Por lo tanto resta que tales cosas se traten en una ciencia común, la cual, siendo la máximamente intelectual, es reguladora de las otras. En tercer lugar desde el mismo conocimiento del intelecto. Pues, ya que cada cosa tiene potencia intelectiva de esto: que es inmune de materia, es necesario que sean máximamente inteligibles las cosas que son máximamente separadas de la materia. Pues lo inteligible y el intelecto es necesario que sean proporcionados, y de un género, porque el intelecto y lo inteligible en acto son uno. Las cosas que están máximamente separadas de la materia, no sólo abstraen de la materia signada, “como las formas naturales tomadas universalmente de las cuales trata la ciencia natural”, sino totalmente de la materia sensible. Y no sólo según la razón, como las cosas matemáticas, sino también según el ser, como Dios y las inteligencias. De donde la ciencia que considera acerca de estas cosas parece ser máximamente intelectual, y príncipe o señora de las otras»⁹.

La sabiduría intelectual se ocupa del conocimiento de las causas primeras de las cosas; de lo más universal, como es el ente y lo que le sigue; y de lo que está separado de la materia, como Dios y las substancias separadas, que cristianamente llamamos ángeles. El sujeto de la metafísica, sin embargo, para Santo Tomás de Aquino, es solamente el «ente común», el cual, por supuesto, no es Dios. Sólo la teología sobrenatural se ocupa directamente de Dios. En Santo Tomás encontramos

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

delineada perfectamente, por primera vez, la diferencia entre teología revelada y filosofía, cuya ciencia suprema es la metafísica, que para Aristóteles era «teología».

Si a través de la necesidad de considerar la *beatitud* asomaba de manera tímida una dimensión escondidamente práctica de la sabiduría, aquí, de nuevo se ve, al postularse el conocimiento de las causas de la realidad alcanzada por la sabiduría (que es en este punto justamente toda la realidad en cuanto tal, *ens commune*):

«El conocimiento de las causas de un género es el *fin* al que llega la consideración de una ciencia (*cognitio causarum alicuius generis est finis ad quem consideratio alicuius scientiae pertingit*)»¹⁰.

Por eso el mismo Aristóteles había señalado la condición «divina» esta sabiduría:

«[...] ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio que esta. Pues la más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que versa sobre lo divino. Y esta sola reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente. Así, pues, todas las ciencias son más necesarias que ésta, pero mejor, ninguna»¹¹.

Es clara la apertura de esta metafísica aristotélico-tomista a un orden superior de conocimiento, la «teología» de Aristóteles, que considera a Dios y las sustancias superiores. Pero esta metafísica o metafísica no puede desarrollar por sí misma el pasaje al conocimiento de Dios en sí, que requiere intrínsecamente el movimiento hacia el fin, no sólo en el orden de la acción intencional del conocimiento, sino sobre todo como acción práctica de alcance de Dios, acción que no es otra cosa que el amor real, desconocido —teóricamente— en la metafísica de Aristóteles¹².

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ ARISTÓTELES, *Metafísica* A 2: 983 a.

¹² Recordemos los textos clásicos del primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles: «[...] el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos, pensando que la sabiduría corresponde en todos al saber. Y esto, porque unos saben la causa y otros no. Pues los expertos saben el qué, pero no el porqué. Aquéllos, en cambio, conocen el porqué y la causa. Por eso a los jefes de obras los consideramos en cada caso más valiosos, y pensamos que entienden más y son más sabios que los simples operarios [...]» (1: 981 a 25). «Lo que distingue al sabio del ignorante es el poder enseñar [...]» (981 b 5). «La llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios [...]» (981 b 25). «También consideramos sabio al que puede conocer las cosas difíciles y de no fácil acceso para la inteligencia humana [...]» (982 a 10). «Y, entre las ciencias, pensamos que es más Sabiduría la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados, y que la destinada a mandar es más Sabiduría que la subordinada. Pues no debe el sabio recibir ordenes, sino dárlos, y no es él el que ha de obedecer a otros, sino que ha de obedecerle a él el menos sabio [...]» (982 a 15). «Y el conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible (pues el que elige el saber por el saber preferirá a cualquier otra la ciencia más ciencia, y ésta es la que versa sobre lo más escible). Y lo más escible son los primeros principios y las causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas no ellos a través de lo que les está sujeto). Y la más digna de

El libro sexto de la *Metafísica*, continuando las consideraciones del libro primero, presenta con toda claridad la concepción aristotélica acerca de la ciencia suprema. En primer lugar es ciencia teórica, o sea contemplativa y no práctica. La *filosofía primera* versa acerca de lo *separable e inmóvil*. La perspectiva desde la que se considera la metafísica como sabiduría es siempre la de la elevación desde lo sensible, móvil. Lo divino, causa de las cosas, no puede sino ser inmóvil y separado.

Las ciencias teóricas o especulativas son las más deseables, porque tratan acerca de lo más honorable, acerca de lo inmóvil más o menos perfecto como tal. La filosofía primera es la ciencia más universal o común, acerca de lo más inmóvil, y por eso la más digna de las ciencias. Es la ciencia del ente en cuanto es ente, y le corresponde especularlo, o sea *contemplarlo*.

Pero Aristóteles, en su insuperable *Metafísica* nos presenta todavía con mayor precisión el momento culminante de la felicidad humana terrenal, y, al mismo tiempo, el vislumbre de una dimensión superior. En el libro *Lambda* de la obra sobre la filosofía primera nos indica que Dios posee aquella felicidad que nosotros tenemos fugazmente; más Él la posee plenamente:

«Así, pues, mueve como lo que es amado, mientras que todas las otras cosas mueven siendo movidas [...], éste es un ente que existe por necesidad; y en cuanto existe por necesidad, existe como Bien, y, en este modo, es Principio [...] De un tal Principio dependen el cielo y la naturaleza. Y su modo de vivir es el más excelente. Es aquél modo de vivir que a nosotros nos es concedido por breve tiempo. Y en aquél estado él está siempre. Para nosotros esto es imposible. Pero a él no es imposible, porque el acto de su vivir es placer. Y también para nosotros la vigilia, la sensación y el conocimiento son placenteros en sumo grado, justamente porque son acto, y, en virtud de éstos, también las esperanzas y los recuerdos.

Ahora, el pensamiento que es pensamiento de pensamiento tiene como objeto lo que es más excelente. La inteligencia se piensa a sí misma, tomándose como inteligible: en efecto, ella se hace inteligible intuyéndose y pensándose a sí misma, de modo que inteligible e inteligible coinciden. La inteligencia es, en efecto, lo que es capaz de captar lo inteligible y la substancia, y está en acto cuando los posee. Por lo tanto, más todavía que aquella capacidad, es esta posesión lo que de divino tiene la inteligencia; y la actividad contemplativa es lo que hay de más placentero y más excelente.

Si, entonces, en esta feliz condición en la que nosotros nos encontramos a veces, se encuentra Dios siempre, es algo maravilloso; y si él se encuentra en una condición superior, es todavía más maravilloso. Y en esta condición se encuentra él efectivamente. Y él es también vida, porque la actividad de la inteligencia es vida, y él es justamente esa acti-

mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin es el bien de cada una, y, en definitiva, el bien supremo de la naturaleza toda. Por todo lo dicho, corresponde a la misma Ciencia [de los primeros principios], el nombre que se busca [de Sabiduría]» (981 a). «Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración [...]» (982 b 10). «Es, pues, evidente, que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma. Por eso también su posesión podría ser con justicia considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, "sólo un dios puede tener este privilegio", aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada» (982 b 25).

vidad. Y su actividad, que subsiste por sí, es vida óptima y eterna. Digamos, en efecto, que Dios es viviente, eterno y óptimo; de modo que a Dios pertenece una vida perennemente continua y eterna: esto, entonces, es Dios»¹³.

Este texto impresionante es la culminación absoluta del pensamiento filosófico sin la Revelación.

Algo semejante indica Aristóteles en el primer libro de la misma obra, la *Metafísica*: nosotros tenemos como prestado, recibido, donado, aquél conocimiento que las substancias separadas poseen en plenitud, y por tanto usan libremente, como señoras que son:

«Es evidente, entonces, que nosotros no la buscamos por ninguna ventaja que sea extraña a ella; más aún, es evidente que, así como llamamos hombre libre a aquél que es fin en sí mismo y no sujeto a otros, así esta sola, en efecto, es fin para sí misma. Por esto, también, con razón se podría pensar que la posesión de ella no sea propia del hombre; en efecto, en muchos aspectos la naturaleza del hombre es esclava. Y por eso Simónides dice que Dios solo puede tener ese privilegio, y que no es conveniente que el hombre busque sino una ciencia adecuada a él [...] Ella [esta ciencia], entre todas, es la más divina y la más digna de honor. Pero una ciencia puede ser divina sólo en uno de estos dos sentidos: o porque ella es una ciencia que Dios posee en grado supremo, o, también, porque ella tiene como objeto las cosas divinas. Ahora bien, solamente la sabiduría posee ambos caracteres: en efecto, es convicción común a todos que Dios es una causa y un principio, y también, que Dios, exclusivamente o en grado supremo, tiene este tipo de ciencia. Todas las otras ciencias serán más necesarias que estas, pero ninguna será superior»¹⁴.

El Filósofo por excelencia, Aristóteles, presenta con la mayor claridad posible antes de Cristo algo que rarísima y más confusamente han presentado otros filósofos de la antigüedad no cristiana: el éxtasis debido a la contemplación de lo inteligible. Podemos preguntarnos, sin perjuicio del reconocimiento de la entidad natural del fenómeno descrito por el primer Peripatético, ¿hasta qué punto se trata de una potente actividad debida solamente a la genialidad del entendimiento? ¿Hasta qué punto influía ya la gracia de Dios?

Aristóteles es realista. El hombre, aunque alguna vez lo denomina el Filósofo «intelecto» a causa de la excelencia de esta potencia suya (en el libro X de la *Ética a Nicómaco*), no es, sin embargo, sólo el intelecto. El ser humano es compuesto de forma y materia. Las facultades que siguen al intelecto tienen su propio ámbito de realidad. Ellas buscan el bien, y el hombre como un todo busca el bien. Este bien, en cuanto caracterizado específicamente por el intelecto, es la felicidad.

No solamente Santo Tomás de Aquino y su maestro San Alberto son discípulos medievales, durante el gran florecimiento de la cultura cristiana en el siglo XIII, del gran filósofo estagirita. También San Buenaventura lo es, aún denunciando ásperamente hacia el final de su vida las deformaciones de la interpretación aristotélica por parte del averroísmo latino. Pero al Aquinate cupo una misión especial

¹³ ARISTÓTELES, *Metafísica* Δ 7: 1072 b.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica* A 2: 982 b - 983 a.

respecto de la filosofía, y por tanto, respecto de aquél que todos llamaban en aquél tiempo *el* Filósofo.

Tomás de Aquino lo comprendió profundamente. Lo cual es ya no poco. Pero sobre todo captó la potencialidad (obedencial) teológica de la descripción y el análisis aristotélico de la tendencia innata a la felicidad.

La herejía de los cátaros y los albigenses era una gran preocupación de la Cristiandad. El concilio III de Letrán (1179) se había ocupado de ella. Santo Tomás, siguiendo el espíritu de Santo Domingo, tenía una sensibilidad especial respecto del maniqueísmo, resucitado aún después del influjo casi milenario de la obra del Padre de la teología occidental, y guía teológica del mismo Aquinate, San Agustín de Hipona, convertido, precisamente, del maniqueísmo.

Si el lenguaje patrístico tradicional, desde su altura espiritual, resultaba necesariamente impreciso en la aplicación hermenéutica histórica, era necesario buscar un remedio radical al nivel del propio pensamiento y lenguaje humanos. Santo Tomás lo encontró plenamente en la filosofía de Aristóteles. Los principios metafísicos y físicos de Aristóteles, con su aparente sequedad, se insertaban perfectamente en el proceso de búsqueda de la Verdad, y por tanto de transformación humana, de restauración de la naturaleza que había comenzado históricamente con la Encarnación del Verbo de Dios. La reconstitución individual y cultural de la vida humana según su nivel racional implicaba el desapego de aquello que sólo aparentemente, a partir de cierto límite, se puede conocer por la intuición del intelecto. El desapego radical del idealismo platónico daba la posibilidad para el descubrimiento de la verdadera dimensión ideal de la realidad, no contrapuesta, sino integrada con la materia. Y abría la puerta aún para la rectificación de las perspectivas valiosas de las filosofías platónica y neoplatónica. El descubrimiento luminoso de la consistencia de lo real hacía resplandecer la grandeza del Creador.

La metafísica de la creación es una dimensión fundamental de la filosofía de Santo Tomás, subyacente a su antropología. El Aquinate había subrayado claramente la presencia de la afirmación de la creación en Aristóteles. Y constituía, esta doctrina, una base fundamental de su antropología.

El alma humana está creada directamente por Dios, y en el compuesto con la materia, del cual es forma, está destinada a retornar al Creador. El optimismo de Tomás de Aquino adquiere, a este punto, necesariamente, un carácter teológico. Creemos en la Revelación de la resurrección de la carne. Porque la carne es buena, viene de Dios por la creación del universo, y retorna a El de un modo especial, por la información de un alma destinada a la eternidad.

Más aún, el hombre es, desde el principio *imago Dei*. Imagen de Dios en varios niveles. Santo Tomás logra con coherencia, aunque no sin esfuerzo, la integración de la perspectiva aristotélica acerca del hombre, y la que provenía de San Agustín, a través de toda la tradición teológica occidental, y especialmente de Pedro Lombardo, el maestro de las Sentencias.

El Aquinate nos enseña que el hombre ha sido creado por Dios como su imagen, junto con los ángeles, según varios niveles de su realidad. El es imagen por tener potencias espirituales, inteligencia y voluntad, con las que según San Juan Da-

masceno citado por santo Tomás al principio de la Segunda Parte de la *Summa*, es señor de sus propios actos, así como también Dios las tiene, siendo dueño absoluto de todas sus operaciones.

Con este fundamento, el ser humano es imagen de Dios en primer lugar por ser capaz de conocer y amar a Dios. Lo cual corresponde a todo individuo humano por naturaleza. Es también imagen en cuanto el hombre, por la gracia, tiene las potencias de su mente unidas a Dios, conociéndolo y amándolo en acto. Por último, es imagen en cuanto en la gloria del cielo está asimilado plenamente a Dios conociéndolo y amándolo perfectamente¹⁵.

La condición de imagen y semejanza de Dios abarca, pues, todas las dimensiones de la vida humana. Desde lo natural a lo más elevado de lo sobrenatural. Es justamente aquí donde se hace todavía más importante la principal de las cuatro causas que pudo discernir metafísicamente Aristóteles. Se trata de la causa final, el Bien.

Santo Tomás desarrolla una perfecta argumentación filosófica, a partir de los principios aristotélicos. Muestra en primer lugar como las creaturas racionales —de las cuales es propio obrar por un fin— deben tener un fin último en su operación:

«Lo primero en el orden de la intención es como el principio que mueve al apetito; por eso, si se quita el principio, el apetito permanece inmóvil. La acción comienza a partir de lo que es primero en la ejecución, por eso nadie comienza a hacer algo si se suprime este principio. El principio de la intención es el último fin, y el principio de la ejecución es la primera de las cosas que se ordenan al fin. Así, pues, por ambas partes es imposible un proceso al infinito, porque, si no hubiera último fin, no habría apetencia de nada, ni se llevaría a cabo acción alguna, ni tampoco reposaría la intención del agente. Si no hubiera algo primero entre las cosas que se ordenan al fin, nadie comenzaría a obrar ni se llegaría a resolución alguna, sino que se procedería hasta el infinito»¹⁶.

Se pregunta a continuación el Aquinate: ¿puede un hombre tener muchos fines últimos? La respuesta es negativa. Solamente es posible tener un fin último. Lo afirma claramente el Señor en el Evangelio:

«Lo que un hombre acepta como fin último domina su afecto, porque de ello toma las normas que regulan toda su vida. Por eso se dice de los glotones, *Fil. 3,19*, su *dios es su vientre*, pues consideran los placeres del vientre como fin último. Pero, como se lee en *Mt 6,24*, *nadie puede servir a dos señores*, no subordinados entre sí. Por tanto, un hombre no puede tener a la vez muchos fines últimos no subordinados entre sí»¹⁷.

Entre otros argumentos lo prueba de este modo:

«[...] como todo desea su propia perfección, lo que uno desea como fin último, lo aprecia como bien perfecto y perfeccionador de sí mismo [...] Es necesario, por tanto, que el fin

¹⁵ *Summ. theol.* I q. 93 a. 4c.

¹⁶ *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 4c.

¹⁷ *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 5 sed contra.

último colme de tal modo los deseos del hombre, que no excluya nada deseable. Y esto no puede darse si requiere, para ser perfecto, algo distinto de él. Por tanto, es inadmisibile que el apetito desee dos cosas como si ambas fueran un bien perfecto»¹⁸.

Por el fin último quiere el hombre cuanto desea:

«Es necesario que el hombre desee por el último fin todo cuanto desea. Y esto por dos razones. En primer lugar, porque cuanto desea el hombre, lo desea bajo la razón de bien; y, si éste no es el bien perfecto, que sería el fin último, es necesario que lo desee como tendiente al bien perfecto, porque siempre el comienzo de algo se ordena a su perfeccionamiento, como se ve en las obras de la naturaleza y en las artificiales. Y, por tanto, el comienzo de una perfección se ordena a la perfección completa, que lo es por el último fin.

En segundo lugar, porque el fin último, cuando mueve al apetito, se comporta del mismo modo que el primer motor en los demás movimientos. Pero es claro que las causas segundas mueven sólo en la medida que son movidas por el primer motor. Por consiguiente, los apetecibles segundos mueven el apetito sólo en orden al primer apetecible, que es el fin último»¹⁹.

Pero todavía, en la argumentación filosófica del Aquinate, falta la afirmación más importante: hay un fin último único para todos los hombres. El Santo recuerda lo que dice Agustín, en el libro XIII *De Trinitate*, 3, que todos los hombres coinciden en desear el fin último, que es la bienaventuranza²⁰. Y razona de este modo:

«El fin último puede considerarse de dos modos: uno refiriéndonos a lo esencial del fin último; y otro, a aquello en lo que se encuentra este fin. Pues bien, en el primer caso, todos coinciden en desear el fin último, porque todos desean alcanzar su propia perfección, y esto es lo esencial del fin último, como ya se dijo [a. 5]. Pero en cuanto a aquello en lo que se encuentra el fin último no coinciden todos los hombres, pues unos desean las riquezas como bien perfecto, otros los placeres, y otros cualquier otra cosa. Del mismo modo que lo dulce es agradable a todos los gustos, pero unos prefieren la dulzura del vino, otros la de la miel, otros la de cualquier otra cosa. Sin embargo, se debe considerar propiamente como dulzura más agradable la que satisface al gusto más refinado. De igual modo se debe considerar como bien más perfecto el deseado como fin último por quien tiene el afecto bien dispuesto»²¹.

Esta última consideración del Aquinate sintetiza perfectamente la perspectiva desde el sujeto y desde el objeto, y establece la noción que permite tender el puente entre el orden natural y el orden sobrenatural. Y no obsta el hecho de que haya muchos que no busquen al Bien supremo, Dios, pues se apartan de El pensando:

«Quienes pecan se apartan de aquello en lo que se encuentra realmente el fin último, pero no de la intención del fin último, que buscan equivocadamente en otras cosas»²².

¹⁸ *Ibid.*, c.

¹⁹ *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 6c.

²⁰ *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 7 sed contra.

²¹ *Ibid.*, c.

²² *Ibid.*, ad 1um.

Así, de hecho,

«[...] en los hombres se dan distintos intereses vitales, porque buscan el bien supremo en cosas distintas»²³.

Y así nos conduce Santo Tomás a la esencia de la bienaventuranza, en la que consiste el fin último verdadero y único de todos los hombres:

«La bienaventuranza perfecta del hombre no consiste en lo que es perfección del entendimiento por participación de algo, sino en lo que lo es por esencia. Pero es claro que algo es perfección de una potencia en la medida que le pertenece la razón de objeto propio de esa potencia. Y el objeto propio del entendimiento es la verdad. Por consiguiente, la contemplación de algo que tiene verdad participada no perfecciona al entendimiento con la última perfección. Pero, como la disposición de las cosas en el ser y en la verdad es la misma, según se dice en II *Metaphys*, lo que es ente por participación es verdadero por participación. Ahora bien, los ángeles tienen ser participado, porque sólo en Dios su propio ser es su esencia como se demostró en la primera parte [q. 44 a. 1; cf. q. 9 aa. 3-4, q. 7 a.1 ad 3um, a. 2c]. Por consiguiente, resulta que sólo Dios es la verdad por esencia, y que su contemplación hace perfectamente bienaventurado. Con todo, nada impide apreciar en la contemplación de los ángeles alguna bienaventuranza imperfecta, incluso más alta que en la consideración de las ciencias especulativas»²⁴.

De este modo puede establecer sólidamente, en el artículo 8 de la cuestión tercera de la *Prima secundae* que la bienaventuranza del hombre está en la visión de la esencia divina. La respuesta se apoya sobre el texto bíblico de la primera carta de San Juan: «Cuando aparecerá, seremos semejantes a Él, y lo veremos tal cual es» (*I Jn* 3,2). Argumenta el Aquinate:

«La bienaventuranza última y perfecta sólo puede estar en la visión de la esencia divina. Para comprenderlo claramente, hay que considerar dos cosas. La primera, que el hombre no es perfectamente bienaventurado mientras le quede algo que desear y buscar. La segunda, que la perfección de cualquier potencia se aprecia según la razón de su objeto. Pero el objeto del entendimiento es lo *que es*, es decir, la esencia de la cosa, como se dice en III *De anima*²⁵. Por eso, la perfección del entendimiento progresa en la medida que conoce la esencia de una cosa. Pero si el entendimiento conoce la esencia de un efecto y, por ella, no puede conocer la esencia de la causa hasta el punto de saber acerca de ésta *qué es*, no se dice que el entendimiento llegue a la esencia de la causa realmente; aunque, mediante el efecto, pueda conocer acerca de ella si *existe*. Y así, cuando el hombre conoce un efecto y sabe que tiene una causa, naturalmente queda en él el deseo de saber también *qué es* la causa. Y éste es un deseo de admiración, que causa investigación, como se dice en el principio de *Metaphys*.²⁶ Por ejemplo, si quien conoce el eclipse de sol piensa que está producido por una causa, se admira de ella, porque no sabe *qué es*, y porque se admira, investiga; y esta investigación no cesa hasta que llegue a conocer la esencia de la causa.

²³ *Ibid.*, ad 2.

²⁴ *Summ. theol.* I-II q. 3 a. 7c.

²⁵ ARISTÓTELES, *De anima* III 6: 430 b 27. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *In III De anima*, lect. 2, n. 40.

²⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica* A 2: 82 b 12, 983 a 12. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Metaphys.*, lect. 3 per totam.

Si, pues, el entendimiento humano, conocedor de la esencia de algún efecto creado, sólo llega a conocer acerca de Dios *si existe*, su perfección aún no llega realmente a la causa primera, sino que le queda todavía un deseo natural de buscar la causa. Por eso todavía no puede ser perfectamente bienaventurado. Así, pues, se requiere, para una bienaventuranza perfecta, que el entendimiento alcance la esencia misma de la causa primera. Y así tendrá su perfección mediante una unión con Dios como con su objeto, en lo único en que consiste la bienaventuranza del hombre, como ya se dijo²⁷.

La respuesta a la primera objeción del artículo deja claramente establecido el carácter místico de la búsqueda de Dios en esta vida:

«Dice Dionisio en el capítulo I de *Mystica theologia*²⁸ que, mediante lo supremo del entendimiento el hombre se une con Dios como con lo totalmente desconocido. Pero lo que se ve por esencia no es totalmente desconocido. Luego la última perfección del entendimiento, o bienaventuranza, no consiste en ver a Dios por esencia²⁹».

En efecto, la respuesta, aclarando que

«Dionisio habla del conocimiento que tienen los viadores, los que se dirigen a la bienaventuranza³⁰»,

da el tono realista, que considera la obscuridad de la fe, en la que se desarrolla nuestra búsqueda de Dios. La búsqueda de la bienaventuranza es mística, misteriosa, escondida a los que no tienen el gusto refinado por la gracia divina.

La Revelación de la Santísima Trinidad y de la redención de Cristo muestran de una manera especial que Dios es Bueno, y que es el verdadero fin de toda la naturaleza humana, y de cada hombre sin excepción. No hay realización humana posible, y no hay, por tanto, felicidad, fuera de Dios, en el cielo revelado por Cristo.

El genio de San Agustín nos introduce del modo más directo en el corazón el tema de la felicidad considerado con una mirada verdaderamente cristiana. El anhelo más profundo del corazón de cada hombre no puede ser colmado sino por Dios conocido y amado sobrenaturalmente:

«Nos hiciste para Ti, y nuestro corazón están inquieto hasta que descansen en Ti³¹».

El pasaje a la gracia, y, luego, a la verdadera Beatitud, no puede darse sino con la incorporación en la muerte de Cristo, para resucitar con Él. Muchos rechazan este misterio, que es el de la Cruz, o lo transforman en un esquema especulativo, como Hegel, sin compromiso personal y sin entrar en él. Por eso hay tanta capacidad humana perdida en este mundo. Felices son los pobres, que verán a Dios.

²⁷ *Summ. theol.* I-II q. 3 a. 8c.

²⁸ PG 3,1001.

²⁹ *Summ. theol.* I-II q. 3 a. 8 obi. 1a.

³⁰ *Ibid.*, ad 1um.

³¹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones* I 1.

Dice el Doctor de Hipona:

«[...] Hay algunos cuya capacidad no puede ser más modesta y, sin embargo, marchando con perseverancia por este camino de la fe, llegan a aquella beatísima contemplación. En cambio, otros conocen a su modo la naturaleza invisible, inmutable e incorpórea, y también el camino que conduce a la mansión de tan alta felicidad; pero juzgan que no es válido este camino, que es Cristo crucificado, y rehúsan mantenerse en él, y así no pueden penetrar el santuario de la misma felicidad. La luz de esta felicidad se contenta con emitir algunos rayos que tocan desde lejos la mente de los sabios»³².

Recibiendo la gran herencia del pensamiento cristiano, en una de las épocas más gloriosas de la cristiandad, el siglo XVI español, del cual desciende nuestra cultura más profunda, San Juan de la Cruz describía con genio poético y místico no solamente el camino concreto que por la gracia de Cristo lleva a la verdadera, definitiva y única felicidad humana, sino también los estados más altos de felicidad a los que, solamente con esa gracia, se puede llegar en esta vida:

«Puesta, pues, el alma en esta cumbre de perfección y libertad de espíritu en Dios, acabadas todas las repugnancias y contrariedades de la sensualidad, ya no tiene otra cosa en qué entender ni otro ejercicio en qué se emplear sino en darse en deleites y gozos de íntimo amor con el Esposo. Como se escribe del santo Tobías en su libro (14,4), donde dice que, después que había pasado por los trabajos de su pobreza y tentaciones, le alumbró Dios, y que todo lo demás de sus días pasó en gozo, como ya lo pasa esta alma de que vamos hablando, por ser los bienes que en sí ve de tanto gozo y deleite, como lo da a entender Isaías (58,10-14) del alma que, habiéndose ejercitado en las obras de perfección, ha llegado al punto de perfección que vamos hablando»³³.

Este ejemplo del *Cántico Espiritual* nos manifiesta del modo más claro la diferencia entre la participación de la contemplación divina como podía concebirla Aristóteles fuera de la revelación explícita del Nuevo Testamento, y la vida cristiana plenamente desarrollada, como recepción de la comunicación de la perfección divina. Perfección y Libertad son cualidades soberanas de Dios, de las cuales participan, no sólo quienes llegan a la vida eterna como fin último de la vida humana, sino también aquellos que, por la gracia son dignos no sólo se llamarse, sino de ser realmente hijos de Dios, por la misma Generación eterna por la cual el Verbo es el Hijo eterno y natural de Dios en el seno de la Santísima Trinidad.

IGNACIO E. M. ANDEREGGEN

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

³² SAN AGUSTÍN, *Consentio, Augustinus*, en *Obras de San Agustín*, BAC, tomo XV.

³³ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, canción 36,1.

JUSTICIA Y DERECHO EN *LEY NATURAL Y DERECHOS NATURALES* DE JOHN FINNIS

1. UNA TRADUCCIÓN ESPECIALMENTE RELEVANTE

Hace pocos meses apareció en Buenos Aires la traducción castellana de la muy importante obra del profesor de Oxford, John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, publicada originalmente en 1980 en Oxford por Clarendon Press y que ha merecido muy numerosas reimpresiones en lengua inglesa¹. La versión española ha estado a cargo de Cristóbal Orrego, profesor de filosofía del derecho en la Universidad de Los Andes de Santiago de Chile, quien ha llevado a cabo una tarea que puede calificarse de sobresaliente, tanto por la fidelidad al texto original, como por la precisión, cuidado y acribia con que ha sido llevada a cabo. El mismo Orrego ha redactado un extenso, erudito e ilustrativo estudio preliminar, en el que se presenta admirablemente la trayectoria intelectual del autor, las ideas centrales de la obra y su lugar en el panorama de la filosofía del derecho contemporánea.

En ese estudio preliminar se destacan los rasgos principales de la biografía del autor: nació en Australia, en Adelaida, en 1940, y después de realizar sus estudios de grado en derecho, se dirigió a la Universidad de Oxford a realizar su doctorado bajo la dirección del entonces líder intelectual del positivismo jurídico, Herbert L. A. Hart. Con él completó su tesis sobre *The Idea of Judicial Power* y pasó a desempeñarse como *tutor* de derecho en el University College. Luego de una breve estadía en los Estados Unidos, en la Universidad de California en Berkeley, Finnis retomó su docencia en Oxford, oportunidad en la que Herbert Hart, por ese tiempo editor de la *Clarendon Law Series*, le sugirió escribir un libro con el título —elegido por el mismo Hart— de *Natural Law and Natural Rights*. Finnis puso manos a la obra, y en la realización de los estudios necesarios para la preparación del libro, se afianzó en su sospecha acerca de que «podría haber algo más de superstición y tinieblas en las teorías de la ley natural». Terminado el libro, que fue escrito

¹ Cfr. J. FINNIS, *Ley natural y derechos naturales* (en adelante LNDN), trad. C. Orrego (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2000), 456 pp.

principalmente para Hart y su audiencia —a Hart no le agradó el capítulo acerca de Dios, recomendando que fuera reducido a un apéndice²—, éste tuvo su primera edición en 1980, trece años después de haberlo encargado Hart. Finalmente, cabe destacar que Finnis ha desarrollado y precisado posteriormente en numerosas obras los puntos de vista centrales del libro, en especial en su reciente y muy relevante *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*³; por otra parte, conviene aclarar también que la audiencia para la que fue escrito el libro, es decir, el ambiente intelectual de Oxford y, en general, del mundo anglosajón, ha determinado decisivamente tanto el lenguaje y la forma adoptados, como el repertorio de los temas abordados y las argumentaciones desarrolladas.

La importancia de esta obra en el contexto del pensamiento jurídico contemporáneo queda evidenciada especialmente en una frase que le dedicó el filósofo transpositivista Neil MacCormick:

«Algunos libros causan una impresión radical en el lector por la audacia y la novedad de las tesis que enuncian; escribir un libro así es un logro raro y difícil. No es más fácil, con todo, ni menos raro, causar una impresión radical mediante el cuidadoso replanteamiento de una idea antigua, volviendo a la vida temas viejos merced al carácter vívido y vigoroso con que son traducidos a un lenguaje contemporáneo. Ése ha sido el logro de *Natural Law and Natural Rights* [...], un libro que ha devuelto a la vida, para los estudiosos británicos, la teoría clásica, tomista y aristotélica, de la ley natural»⁴.

En un todo de acuerdo con lo sostenido por MacCormick, es posible afirmar que la doctrina iusnaturalista clásica es hoy en día debatida en los ámbitos intelectuales anglosajones gracias, casi exclusivamente, al suceso obtenido por la obra de Finnis; ella sirvió de revulsivo intelectual tanto en los ambientes positivistas, como en los transpositivistas y aún en los del iusnaturalismo clásico, obligando a todos ellos a ajustar los argumentos, afinar las críticas y pensar de nuevo muchos temas que se daba por definitivamente establecidos.

Esto se puso de manifiesto en el intenso debate que tuvo lugar luego de la aparición de *Ley natural y derechos naturales*, ya que el libro fue atacado tanto por los autores estrictamente positivistas (Hart) y transpositivistas (Dworkin, MacCormick, Raz), como por los mismos defensores a ultranza del iusnaturalismo clásico (McInerney, Veatch, Hittinger), que vieron en varias de sus afirmaciones una desviación respecto de las tesis tradicionales de la corriente central del iusnaturalismo⁵. Estas últimas impugnaciones han sido reiteradas y afinadas recientemente en el importante libro de Anthony Lisska, *Aquinas Theory of Natural Law: An Analy-*

² C. ORREGO, «Estudio preliminar» de LNDN, p. 10.

³ Cfr. J. FINNIS, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 386 pp.

⁴ N. MACCORMICK, «Natural Law and the Separation of Law and Morals», en *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, ed. by R. P. George (Oxford: Clarendon Press, 1992), p. 105.

⁵ Acerca de estas polémicas, vide R. A. GAHL, *Practical Reason in the Foundation of Natural Law According to Grisez, Finnis and Boyle* (Roma: Athenaeum Romanum Sanctae Crucis), 1994.

*tic Reconstruction*⁶. Pero lo importante de este debate, que no se ha acallado todavía, es que pone de relieve la importancia de las doctrinas defendidas en el libro y hace evidente su carácter de obra central en el pensamiento contemporáneo acerca de los fundamentos del derecho, de la justicia y de la eticidad en general.

En lo que sigue, se hará un análisis sucinto de dos temas centrales de los muchos desarrollados en *Ley natural y derechos naturales*: el de la justicia y el del concepto de derecho. En otros trabajos, el autor de estas líneas ha tematizado otros aspectos del pensamiento de Finnis, tales como el de la cuestión «ser-deber ser», el de los primeros principios de la ley natural, el de los derechos naturales y el de los bienes humanos básicos, por lo que corresponde remitir expresamente a esos lugares a quienes se interesen por su tratamiento⁷. Por otra parte, el análisis de estos dos temas se hará limitándose a su exposición en *Ley natural y derechos naturales* dejando expresamente de lado las contribuciones efectuadas por Finnis a esos temas en otros trabajos posteriores.

2. EL PRINCIPIO DE JUSTICIA

Finnis trata de la justicia entendiéndola principalmente como lo que llama una «exigencia básica de razonabilidad práctica», es decir, como un principio de segundo orden, estrictamente moral y de carácter fundamentalmente metodológico respecto de los primeros principios prácticos⁸. Más concretamente, el principio o la exigencia de justicia no es sino una implicación del principio moral que exige «favorecer y promover el bien común de las propias comunidades»⁹:

«La exigencia de justicia [es] un conjunto de exigencias de la razonabilidad práctica que existen porque la persona humana debe buscar, respetar y realizar los bienes humanos no simplemente en sí misma y en su propio beneficio, sino también en común, en comunidad»¹⁰.

El ámbito de aplicación de este principio está dado por tres elementos: i) la alteridad u orientación-hacia-otro, ii) la presencia de una estricta exigencia deontica o de deber, y iii) la igualdad o proporcionalidad del débito de justicia. De aquí se sigue que la justicia se refiere principalmente al principio general destinado a valorar cómo debe tratar una persona a otra en la búsqueda y promoción del bien co-

⁶ Cfr. A. J. LISSKA, *Aquinas Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction* (Oxford: Clarendon Press, 1997).

⁷ Entre otros trabajos, vide C. I. MASSINI CORREAS, «La nueva escuela anglosajona de derecho natural»: *Revista de Ciencias Sociales* 41(1996) 371-392; ID. «Realismo y derechos humanos: Una exposición a partir de las ideas de John Finnis»: *Atlántida* (1990) 55-63; e ID., *La falacia de la falacia naturalista* (Mendoza: EDIUM, 1993).

⁸ LNDN, pp. 131ss.

⁹ LNDN, p. 154.

¹⁰ LNDN, p. 191.

mún de las propias comunidades¹¹. A este principio Finnis lo llama de «justicia general», ya que abarca o comprende todo el resto de principios más particulares que se refieren a las diversas modalidades de su aplicación a las diferentes situaciones de la vida social:

«La justicia [...] es en su sentido general siempre una voluntad práctica de favorecer y promover el bien común de las propias comunidades, y la teoría de la justicia es, en todas sus partes, la teoría de los que en líneas generales se requiere para ese bien común»¹².

Ahora bien, los problemas que plantea la tarea de hacer realidad el bien común son principalmente de dos tipos: i) existen problemas de distribución de las cargas de la empresa y del acervo común, de cuya solución se encarga la *justicia distributiva*; y ii) existen problemas que surgen en las relaciones e intercambios entre los individuos y/o entre grupos, a los que busca resolver la *justicia conmutativa*. Concentrándose en los problemas de justicia distributiva, Finnis afirma que

«[...] una disposición es distributivamente justa, entonces, si es una solución razonable de un problema que consiste en asignar algún objeto que es esencialmente común pero que necesita (a favor del bien común) que se asigne a individuos particulares»¹³.

Por su parte, los objetos pueden ser comunes —en la perspectiva de Finnis— de diversos modos: i) los objetos son naturalmente comunes cuando no han sido creados por ningún sujeto, pero son aptos para ser usados en beneficio de cualquiera o de todos (v.gr. la energía solar, los ríos, el aire, etc.); ii) también son comunes los objetos que surgen de la voluntad de los individuos de mejorar en conjunto su situación cooperativamente; ahora bien, esta cooperación implica dos tipos de realidades: a) las tareas de decidir lo que ha de hacerse, de participar en los diversos proyectos comunes y de hacerse responsable de aportar los recursos necesarios para su logro, y que el pensador australiano denomina las *cargas* o *inconvenientes* de la empresa común; y b) los productos o resultados de las tareas mencionadas en a), como v. gr. diques, carreteras, sistemas defensivos, etc., que Finnis denomina el *acervo* común:

«Todos estos objetos son esencialmente comunes, y ninguno de ellos hace realidad sus potencialidades beneficiosas para algunos o para todos sin alguna *asignación*, condicional o incondicional, a personas determinadas (...). El problema de la justicia distributiva es a quién y bajo qué condiciones hacer esta necesaria asignación»¹⁴.

En este punto de su argumentación, Finnis recalca que es necesario recordar

¹¹ LNDN, pp. 193-194.

¹² LNDN, p. 195.

¹³ LNDN, p. 196.

¹⁴ LNDN, p. 197.

«[...] que el bien común es fundamentalmente el bien de los individuos [...] El bien común, que es el objeto de toda justicia y que toda vida razonable en comunidad debe respetar y favorecer, no debe ser confundido con el acervo común, o con las empresas comunes, que son algunos de los medios para realizar el bien común. Las empresas comunes y la creación y aprovechamiento de un acervo común de haberes, son asimismo para el bien común porque existen para el beneficio de los miembros individuales de la comunidad: hablar de beneficiar a la comunidad no es más que una abreviatura (no exenta de riesgos) para referirse a beneficiar a los miembros de esa comunidad»¹⁵.

Esta aclaración del profesor de Oxford resulta especialmente pertinente, toda vez que ha existido a veces la tentación de sustancializar el bien común, otorgándole una existencia independiente del bien concreto de los miembros individuales de la comunidad. Por otra parte, cabe recordar también que la realización de los hombres no puede ser llevada a cabo *total y exclusivamente* a través de empresas comunes y que la pretensión de absorber por completo al individuo en la comunidad resultaría desastroso para el bien común de los concretos integrantes de la comunidad¹⁶.

Y llegado el momento de analizar los criterios propios de la justicia distributiva, Finnis comienza por señalar que cualquiera de esos criterios supone un principio «formal» de justicia: que *todos* los miembros de una comunidad tienen *igualmente* derecho a ser considerados cuando surge el problema de la distribución. Pero este principio no es sino un supuesto, toda vez que

«[...] el objetivo de la justicia no es la igualdad sino el bien común, *i.e.*, la realización de todos los miembros de la comunidad, y no hay razón para suponer que esta realización de todos aumenta por tratar a todos de idéntica manera al distribuir roles, oportunidades y recursos»¹⁷.

Por lo tanto, si no es justo dar a todos lo mismo, corresponde establecer los criterios materiales o de contenido que aparecen como los más correctos al realizar las distribuciones de los bienes comunes. El primero de estos criterios propuestos por el filósofo australiano como atinentes a la realización común de los bienes humanos básicos, es el de la *necesidad*, al menos hasta un cierto nivel mínimo indispensable para cada miembro de la comunidad. El segundo criterio de distribución justa es el de la *función*, *i.e.*, el que se refiere a los roles y responsabilidades en la comunidad en orden al bien común. En tercer lugar, Finnis nombra a la *capacidad*, no sólo respecto de los roles en empresas comunes, sino también de la oportunidades de progreso individual y en cuarto término, se refiere a

«[...] los *méritos* y los *aportes*, sea que deriven del sacrificio propio o del uso meritorio del esfuerzo y la habilidad»¹⁸.

¹⁵ LNDN, pp. 197-198.

¹⁶ Vide R. P. GEORGE, *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

¹⁷ LNDN, p. 203.

¹⁸ LNDN, p. 204.

Finalmente, el profesor de Oxford hace referencia a la *creación* o *aceptación* de riesgos evitables, que pueden causar daños a los demás y que son causa de demérito y de justo reparto en los castigos.

El tratamiento que hace Finnis de la forma conmutativa de la justicia, comienza con la casi inevitable referencia a Aristóteles, en quien este autor cree percibir una excesiva limitación del ámbito propio de esta forma de moralidad. En efecto, tal como lo interpreta el pensador australiano, el Estagirita habría reducido indebidamente esta clase de problemas sólo a los casos de restitución, *i.e.*, a aquellos casos en que se produce un desplazamiento patrimonial, voluntario o involuntario, de un sujeto a otro, y es necesario corregirlo por medio de la justicia correctiva o *sinlagmática*. Para el autor que estudiamos, Tomás de Aquino, pretendiendo seguir textualmente a Aristóteles, habría modificado, ampliándolo, el ámbito de la justicia conmutativa, e inventado este último término (*commutatio*):

«La ventaja de la nueva expresión de Tomás de Aquino es precisamente que, tal como él la usa, no está limitada ni a la corrección ni a las transacciones voluntarias o de negocios, sino que es casi tan extensa como el término *commutatio* del latín clásico (=“cambio”), limitada sólo por su restricción contextual aquí al campo de la interacción humana»¹⁹.

Por otra parte, el profesor de Oxford precisa que la distinción entre justicia conmutativa y distributiva no es sino una forma de facilitar el análisis de los problemas, ya que muchas acciones son a la vez conmutativa y distributivamente justas o injustas, tal como sucede en el caso de los salarios regulados por el derecho laboral y de varias formas contemporáneas de responsabilidad civil. Finalmente, Finnis destaca que, al tratar de la justicia conmutativa, debe tenerse en cuenta que los deberes que le son propios son también deberes hacia el bien común, toda vez que la exigencia de respetar los derechos de los demás es, al mismo tiempo, una exigencia del bien común²⁰.

El último de los temas abordados por Finnis en su tratamiento de la justicia, es la impugnación de la división tripartita de la justicia, ideada por Cayetano en sus *Commentaria* a la *Summa Theologiae* y seguida por casi todos los autores neoescolásticos y neotomistas, división según la cual existirían tres formas de la justicia: legal, distributiva y conmutativa, correspondientes, respectivamente, a las relaciones de los individuos para con el Estado, del Estado para con los individuos y de los individuos entre sí²¹. Para Finnis, esta división no es para nada tomista, toda vez que: i) para Tomás de Aquino, la justicia distributiva no se limita a la acción del Estado sino que tiene lugar cada vez que existe una tarea y un acervo común que repartir entre los miembros de un grupo cualquiera; ii) las relaciones de justicia conmutativa no se limitan a las transacciones entre particulares, sino que abarcan también relaciones que tienen al Estado como una de sus partes; y iii) para el

¹⁹ LNDN, p. 207.

²⁰ Vide LNDN, p. 212.

²¹ Vide LNDN, p. 213.

Aquinate, la justicia general es

«[...] la forma de *toda* justicia, la base de todas las obligaciones, distributivas o conmutativas, pues el deber subyacente a todas es el de respetar y promover el bien común»²².

Esto significa que, según la interpretación finnisiana, el esquema tomista de la justicia resultaría el siguiente: la justicia general, que sería en rigor *toda* justicia, se subdividiría en dos especies particulares: la distributiva y la conmutativa, que tendrían aplicación, ambas, tanto en las relaciones entre personas y grupos particulares, como en las que tienen al Estado como uno de sus términos.

3. LA DEFINICIÓN DE DERECHO

Si pasamos ahora a considerar brevemente la definición de derecho propuesta por John Finnis, es necesario destacar, ante todo, que no se trata en este caso de una definición lexicográfica, empírico-descriptiva o estipulativa, sino más bien de una de tipo interpretativo-reflexiva; en segundo lugar, hay que precisar que se refiere a «derecho» en su «significación focal», significación que, según Finnis, tiene carácter práctico, y no en las otras significaciones secundarias o derivadas que ese término podría y suele connotar. La definición propuesta por Finnis es la siguiente: «derecho» (*law*) se refiere

«[...] primariamente a reglas, producidas de acuerdo con reglas jurídicas regulativas, por una autoridad determinada y efectiva [...], para una comunidad "completa" y apoyada por sanciones, en conformidad con disposiciones de instituciones juzgadoras guiadas por reglas, estando esta conjunción de reglas e instituciones dirigida a resolver razonablemente cualquiera de los problemas de coordinación de la comunidad [...], para el bien común de esa comunidad, según una manera y forma en sí misma adaptada a ese bien común por características como la especificidad, la minimización de la arbitrariedad y el mantenimiento de la reciprocidad entre los súbditos del derecho, tanto de unos con otros como en sus relaciones con las autoridades legítimas»²³.

Esta definición, como en rigor toda definición, exige que se efectúen a su respecto algunas aclaraciones y precisiones; la primera se refiere a que en ella la dimensión ética o valorativa tiene carácter constitutivo, *i.e.*, integra los elementos o notas que constituyen necesariamente el concepto definido. Esto reviste particular importancia, toda vez que incluye a la definición en el ámbito de las definiciones iusnaturalistas, que se oponen por esa característica a las definiciones iuspositivistas, que excluyen toda referencia conceptual a elementos éticos²⁴; en el caso de la

²² LNDN, p. 214.

²³ LNDN, p. 304.

²⁴ Vide R. ALEXY, «Sobre las relaciones necesarias entre el derecho y la moral», en R. VÁZQUEZ (ed.), *Derecho y moral: Ensayos sobre un debate contemporáneo* (Barcelona: Gedisa, 1998), pp. 117ss.

definición que analizamos, esa referencia conceptual está dada por la inclusión de la ordenación al bien común y a sus exigencias en los dos últimos párrafos del texto. Además, el mismo Finnis aclara que su intención al formular la definición no ha sido

«[...] explicar un concepto, sino desarrollar un concepto que explicaría los variados fenómenos a los que hace referencia [...] el discurso "ordinario" sobre el derecho —y explicarlos mostrando cómo responden (parcial o plenamente) a las exigencias permanentes de la razonabilidad práctica relativa a esta amplia área de interacciones e intereses humanos»²⁵.

La segunda precisión pertinente se refiere a las implicaciones de esta eticidad conceptual del derecho, más precisamente, a las consecuencias que tiene en la vida jurídica —siempre desde la perspectiva del pensamiento del autor estudiado— la ausencia de esa referencia al bien común por parte de alguna o algunas normas jurídicas concretas. Finnis expone sus ideas a ese respecto a través de un comentario a la conocida sentencia agustiniana, difundida por Tomás de Aquino, *lex iniusta non est lex*; allí sostiene enfáticamente:

«[...] no sé de ninguna teoría de la ley natural en la que esa afirmación, o cualquier otra parecida, sea algo más que un teorema subordinado. La principal preocupación de una teoría de la ley natural es explorar las exigencias de la razonabilidad práctica en relación con el bien de los seres humanos, quienes, porque viven en comunidad, enfrentan problemas de justicia y derechos, de autoridad, derecho y obligación»²⁶.

El filósofo australiano continúa su argumentación distinguiendo cuatro posibles modos de injusticia en las normas jurídicas: i) por la intención del legislador, cuando legisla para beneficio personal o sectorial y no por razones de bien común; ii) por haber sido dictada la norma por quien no es competente o más allá de los límites de su competencia; iii) por su forma incorrecta de tratar a los sujetos, v. gr., de modo infundadamente desigual; y iv) por su contenido, como cuando se prescribe algo distributiva o conmutativamente injusto²⁷. A partir de estos modos posibles de injusticia, Finnis se pregunta por la cuestión de la obligatoriedad de las leyes injustas, sosteniendo que esa pregunta puede plantearse en cuatro niveles o con cuatro significaciones diferentes: i) en el nivel empírico de la posibilidad fáctica de que se aplique la ley; ii) en el nivel jurídico «intrasistemático», según el cual las normas adquieren validez no por su conveniencia intrínseca sino por su pertenencia regular a un sistema normativo jurídico; iii) en el nivel jurídico-moral, *i. e.*, el de la obligación moral que se sigue de la obligación jurídica en sentido intrasis-

²⁵ LNDN, p. 306.

²⁶ LNDN, pp. 379.

²⁷ LNDN, pp. 380-381.

temático; y iv) en el de una obligación moral que deriva de una fuente distinta de la anterior²⁸.

Finnis sostiene que la pregunta no puede plantearse adecuadamente en el primer nivel, que era en el que la planteaba, entre otros, John Austin, pero que sí puede proponerse de modo pertinente en el segundo, en el sentido de que

«[...] el pensamiento jurídico sí permite (y razonablemente) que el sistema de reglas sea penetrado por principios de razonabilidad práctica que derivan su autoridad de su conveniencia (según justicia y en favor del bien común) y no, o no solamente, de su origen en algún acto pasado de disposición o en algún uso establecido. El sistema jurídico [...] es más abierto de lo que el modelo sugiere —es decir, más abierto al flujo del razonamiento práctico, en el cual puede juzgarse que una disposición, válida según los criterios formales del sistema (“reglas de reconocimiento”), es, o ha llegado a ser injusta y, por tanto, después de todo, total o parcialmente inaplicable»²⁹.

Pero el nivel en el que la pregunta se plantea más propiamente es el tercero, en el cual ella podría formularse del siguiente modo:

«Habida cuenta de que la obligación jurídica implica presuntivamente una obligación moral, y que el sistema jurídico es en general justo, ¿me impone una ley injusta determinada alguna obligación moral de conformarme a ella?»³⁰.

Y esa pregunta no puede expulsarse fuera de la teoría jurídica, tal como lo han pretendido algunos autores positivistas, toda vez que los argumentos y contrargumentos de carácter moral integran de hecho el lenguaje de juristas, jueces y abogados y que, por otra parte,

«[...] una teoría del derecho que aspire a ser algo más que la lexicografía de una determinada cultura, no puede resolver sus problemas teóricos de definición o de formación de conceptos salvo que recurra por lo menos a algunas de las consideraciones sobre valores y principios de razonabilidad práctica que constituyen la materia de estudio de la “ética o filosofía práctica”»³¹.

La respuesta de Finnis a esa pregunta, que integra por lo tanto la teoría del derecho, es que una norma particular que resulte injusta no logra crear ninguna obligación en absoluto, carece de autoridad moral y facultad, en principio, a dejarla de lado. Es principalmente en este tercer sentido, por lo tanto, que *lex iniusta non est lex et virtutem obligandi non habet*, como escribía canónicamente Tomás de Aquino³².

²⁸ LNDN, pp. 382-389.

²⁹ LNDN, p. 383.

³⁰ LNDN, p. 385.

³¹ LNDN, p. 386.

³² TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I-II q. 96 a. 6c.

Pero todo esto no implica que no exista otra obligación moral, que Finnis llama «colateral»³³, de obedecer las leyes injustas en razón de la necesidad de preservar el respeto general a las leyes y no tornar ineficaz las partes justas del sistema jurídico. Esta obligación extrasistemática existe en razón y con fundamento también en el bien común, que puede exigir la obediencia a leyes injustas por razones estrictas de paz social y de respeto a las instituciones. Por ello, aún las leyes injustas son leyes en algún sentido, *secundum quid*, ya que al menos se ordenan a la estabilidad del régimen y, en esa medida, pueden exigir obediencia, aún en el sentido moral³⁴.

4. ALGUNAS PRECISIONES Y CONCLUSIONES

Luego de la exposición de dos de los temas centrales de *Ley natural y derechos naturales*, corresponde efectuar algunas consideraciones conclusivas, a los efectos de precisar el sentido y alcance de sus doctrinas, así como de poner de relieve el carácter central y referencial de la obra de Finnis en el marco del pensamiento filosófico-jurídico de nuestros días; estas observaciones pueden resumirse en los siguientes puntos:

a) Ante todo, es conveniente destacar la amplitud y realismo de su teoría de la justicia; su amplitud, ya que ella no se limita, como en el caso de Rawls o Nozick, al establecimiento de las «instituciones básicas de la sociedad», sino que se extiende a todos los casos en que los sujetos interactúan y se relacionan para el mejor logro de su plenitud humana, sea en el ámbito estatal o fuera de él; y su realismo, en razón de que las ideas de John Finnis acerca de la justicia no se restringen a las condiciones ideales de una sociedad

«en la que cada uno se conforma plenamente con las instituciones y los principios de la justicia»³⁵,

sino que incluye los casos de comportamiento desviado y antisocial, por lo que incorpora tesis sobre el castigo, la legislación injusta, la desobediencia, etc.

b) En segundo lugar, corresponde poner de relieve la superación, por parte de la interpretación finnisiana de la doctrina clásica de la justicia, del estereotipo cayetano conforme al cual la justicia general no es la forma «general» de toda justicia, sino una forma más de una división tripartita; este estereotipo no se compadece con los textos de Aristóteles y de Tomás de Aquino, reduce además indebidamente el ámbito de la justicia distributiva a las relaciones del Estado con sus integrantes y elimina a la ordenación al bien común como formalidad de todas las modalidades de la justicia; para Finnis, por el contrario, toda justicia se ordena, en la me-

³³ LNDN, p. 389.

³⁴ LNDN, pp. 390ss.

³⁵ LNDN, p. 194.

dida en que es tal justicia, al bien común de la sociedad de que se trate y esa ordenación es la que le otorga radicalmente su sentido ético.

c) En tercer término, conviene referirse brevemente al carácter conceptual que adquiere la eticidad del derecho en el pensamiento del filósofo anglosajón; la ordenación al bien común es para él constitutiva del derecho en su significación central, por lo que una norma que no cumpla con esa ordenación sólo será «derecho» en un sentido derivado o secundario, y sólo según cierto aspecto (*secundum quid*): en cuanto integra un sistema jurídico que en general cumple con ese requisito de en-derezarse al bien humano común; esta «conexión internamente establecida», como la llama Charles Covell³⁶, entre derecho y justicia, es la que hace posible una crítica racional del derecho en términos de principios de razonabilidad práctica y le otorga al iusnaturalismo de Finnis una especial fuerza argumentativa.

e) También es necesario destacar la matizada, precisa y comprensiva interpretación que realiza el profesor de Oxford de la sentencia, común a todo el iusnaturalismo clásico, que afirma que la ley injusta no es propiamente ley³⁷; en efecto, con la acertada distinción de los diversos sentidos que pueden atribuirse a esa proposición, Finnis evita los malentendidos y malas interpretaciones de que ha sido frecuentemente objeto y revaloriza la afirmación en todo su auténtico sentido ético; y con la afirmación de la existencia de una obligación «colateral» de obedecer aun las leyes injustas cuando ello sea necesario para el bien común, evita cualquier interpretación anarquizante de la sentencia agustiniano-tomista.

f) Otro tema que merece ser señalado aquí es el normativismo de la definición finnisiana del derecho, en contraposición con la corriente predominante en el iusnaturalismo clásico contemporáneo (Villey, Kalinowski, Hervada, Vallet, etc.) que define el caso central de «derecho» por referencia, ya sea a la misma conducta justa, ya sea a la formalidad de esa conducta³⁸; el mismo Finnis llama la atención acerca de las similitudes entre su definición de «derecho» y la definición tomista de «ley»³⁹, confirmando el carácter normativista de su definición; a este respecto, cabe consignar que si bien Tomás de Aquino se refiere a veces a la ley denominándola «derecho» (*ius*), no se trata en estos casos de una significación central o «focal», sino solamente de un sentido analógico o derivado; efectivamente, si se adopta estrictamente el punto de vista práctico que Finnis propone en el primer capítulo del libro, resulta indiscutible que la mayor medida de practicidad se da siempre en las acciones concretas y no en las normas que las determinan y prescriben;

g) Finalmente, corresponde reiterar que *Ley natural y derechos naturales* se ha constituido en los últimos años en un punto de referencia ineludible en el debate de las ideas éticas y jurídicas; y no sólo por las doctrinas que se han analizado en

³⁶ Cfr. CH. COVELL, *The Defence of Natural Law: A Study of the Ideas of Law and Justice in the Writings of Lon L. Fuller, Michael Oakeshott, F. A. Hayek, Ronald Dworkin y John Finnis* (London: Macmillan, 1999), p. 196.

³⁷ Acerca de esta afirmación, vide O. HÖFFE, *La justice politique* (Paris: PUF, 1991), pp. 83ss.

³⁸ Vide G. ABBÀ S. D. B., *Quale impostazione per la filosofia morale?* (Roma: LAS, 1995), pp. 89-90.

³⁹ LNDN, p. 321.

esta oportunidad, sino también por sus planteos metaéticos acerca de las exigencias básicas de la razonabilidad práctica, por su interpretación y superación de la «ley de Hume», por su explicitación y defensa de los bienes humanos básicos, por su precisa explicación de los derechos de las personas, por su rigurosa explicación de la obligación ética y jurídica y, finalmente, por su referencia a la Trascendencia y a su papel en la fundamentación de la normatividad de las normas morales y jurídicas; por todo ello, *Ley natural y derechos naturales* es un libro central de la filosofía jurídica contemporánea y su traducción al castellano resulta especialmente relevante para la comprensión y valoración del iusnaturalismo en nuestro tiempo.

CARLOS I. MASSINI CORREAS

Universidad de Mendoza.
Universidad Nacional de Cuyo.

EL ITINERARIO ANTIGUO Y MEDIEVAL DE LA NEGACIÓN NOMINALISTA DE LA METAFÍSICA

1. PROLEGÓMENOS

La negación de la metafísica comenzó a manifestarse ya desde su mismo nacimiento en la vieja Grecia de la antigüedad pagana. En aquellos días lejanos, mientras algunos filósofos inauguraban la ciencia del ente en cuanto ente, otros autores dieron rienda suelta a cogitaciones que contravenían expresamente sus principios y sus conclusiones. No se debe, pues, atribuir la paternidad de la lucha contra la metafísica al pensamiento desenvuelto durante la Edad Moderna, por más que la campaña moderna desatada contra la filosofía primera supere enormemente las dimensiones del rechazo que ha sufrido en los tiempos remotos en que vivieron y filosofaron los precursores del saber científico.

La crisis del pensamiento moderno ha derivado principalmente del vasto desconcierto en que este pensamiento se ha visto sumido al cuestionar la aptitud de la razón humana para conocer el ente en cuanto ente —el objeto formal adecuado del intelecto— y el ser que hace ser a todas las cosas que son. Se trata de una situación en la cual la metafísica ha sido secularmente agraviada por un criterio sofístico que ha instituido un pensamiento discordante con el acervo sapiencial de la filosofía primera. A causa de su contraposición a los principios en que reposa el conocimiento metafísico, tal pensamiento, ha desembocado en la negación —a veces implícita, otras explícita— de la misma inteligencia de las cosas que son y del acto por el cual las cosas que son, los entes en acto, son. En opinión de quien esto escribe, el cuestionamiento mencionado constituye una auténtica reedición de la sofística, aunque ahora revestida con el refinamiento de un aparato racionante que la sofística griega antigua no llegó a ostentar.

La neosofística involucrada en el pensamiento moderno ha impugnado la metafísica negando la existencia de su sujeto, ya porque ha descartado que haya algo sobre lo cual recaiga su consideración epistémica —el ente en cuanto ente—, ya porque no ha aceptado que este sujeto posea unidad alguna, o bien porque ha asignado a nuestra ciencia otro sujeto cuya investigación no coincide con aquel abordado a través del discurso de la filosofía primera. Antes que nada, luego, la clave del pensamiento neosofístico inquinado contra la ciencia del ente común anida en

la desinteligencia del sujeto estudiado por el filósofo primero: lo que es en tanto sea en acto o en potencia. Pero a veces los ataques contra la metafísica no han apuntado solamente a su sujeto, sino también a su objeto, es decir, a sus conclusiones, con lo cual se ha originado un entredicho epistémico formal, porque las conclusiones de cualquier ciencia, en cuanto tales, al ser verdades inferidas por la argumentación de la razón, no pueden ser confutadas por ningún pensamiento que se pretenda de naturaleza científica. Es imposible que las verdades de las conclusiones de una ciencia cualquiera puedan ser desmentidas por ningún raciocinio que se precie de contener la propiedad de la verdad, pues sería absurdo sostener que la verdad podría contrariar a la misma verdad. Si así fuese, la verdad desaparecería del horizonte de la mente del hombre empujándole a una desesperación que invitaría a repetir aquellas tristes palabras pronunciadas por el poeta, grabador y pintor inglés William Blake, un contemporáneo de Lord Byron:

«Truth can never be told so as to be understood,
and not be beliv'd»¹.

A diferencia de lo acaecido en épocas anteriores, el cuestionamiento moderno de la metafísica ha adquirido una envergadura que afecta todo el esquema teorematológico de la ciencia del ente en cuanto ente, es decir, la médula y el vértice del saber intelectual del animal racional. Con antelación a la Edad Moderna, el pensamiento antimetafísico tuvo manifestaciones esporádicas, de escasa proyección y generalmente irrelevantes comparadas con el amplio y sostenido desarrollo antiguo y medieval de la filosofía primera. En todo caso, si bien se han propalado expresiones antimetafísicas antes de los tiempos modernos, su importancia no se puede equiparar a la magnitud del pensamiento antimetafísico típico de la modernidad. De ahí que, con respecto a aquellas ocasionales circunstancias, no se suela hablar de crisis totalizantes del pensamiento, mientras lo contrario, opuestamente, sí ha de aseverarse una vez sometida a revisión el trayecto histórico de un pensamiento *sui generis* al estilo de aquél que ha cundido desde las postrimerías del siglo XIII en adelante. Sobre esto no parece que existan mayores discrepancias entre quienes se han abocado al examen de los avatares de la metafísica durante las centurias que nos separan del alba de la crisis ahora rememorada.

El pensamiento ha sufrido numerosas crisis a lo largo de la historia. Directa o indirectamente, estas crisis han estado relacionadas con la intelección metafísica. En cuanto oportunidad la razón del hombre se ha apartado de la verdad en lo que atañe al sujeto de la filosofía primera, el pensamiento ha entrado en colisión con la verdad de las cosas, toda vez que, al ordenarse el intelecto al conocimiento de la verdad como a su bien propio, la inconsumación de este conocimiento ha introducido una defraudación en la potencia aprehensiva superior del alma humana. Mas

¹ W. BLAKE, *Proverbs of Hell*, en *The Oxford Dictionary of Quotations*, 2nd ed., 6th rpt. (London, New York & Toronto: Oxford University Press, 1966), p. 77a.

no todas las crisis históricas del pensamiento han sido de igual monta. No es lo mismo que el intelecto falle en el acceso a tal o cual verdad metafísica, como de hecho ha ocurrido a lo largo de toda la historia de la filosofía primera —o, mejor todavía, de la historia de los empeños humanos en conocer al modo de esta ciencia—, y que falle de un modo sistemático y persistente hasta el punto de caer una y otra vez en deficiencias virtualmente insalvables por haber adoptado principios viciosos que no renuncian a sembrar calamidades en la vida espiritual. Sin embargo, junto a la verificación de múltiples crisis relativas a la ventura de la ciencia del ente en cuanto ente en todas y en cada una de las etapas del filosofar, también es necesario afirmar que la crisis del pensamiento en la Edad Moderna es aún más aguda por su carácter de auténtico derrumbe de la inteligencia sapiencial del ente en común y del ser que hace ser a todo cuanto es. Por ende, la crisis moderna del pensamiento —un acto naturalmente llamado a imbuir al alma del hombre de las verdades de la filosofía primera— encierra una crisis integral de dicho pensar porque sus formulaciones sofísticas han impregnado el meollo de sus noemas al grado tal de haber llegado a poner en serios aprietos la misma existencia del conocimiento verdadero, con lo cual se ha cercenado la asociación del entendimiento humano a las cosas al mismo nivel de la especulación de lo que es en la medida en que sea. No obstante, la metafísica, en sí misma, no ha sido afectada intrínsecamente por la crisis aquí mencionada. En rigor, ella no está involucrada en tal crisis; a la inversa, sí lo está el pensamiento del cual la filosofía primera ha emigrado o en el cual no se hace presente por los impedimentos que él mismo ha instalado en las almas de los hombres. Consecuentemente, lo que se entiende por crisis de la metafísica no alcanza a lesionar a la metafísica en cuanto tal; más bien es la ausencia o la erradicación de la verdad del conocimiento verdadero del ente en cuanto ente del pensamiento que la ignora, la desecha o la denigra.

El núcleo del pensamiento de la Edad Moderna, eso que se refiere a la modernidad del pensar, reside en que los principios sustentados por el grueso de los pensadores de esta edad contravienen expresamente los principios y las conclusiones de la filosofía primera. Esto no significa que en tal marco histórico no se hayan enunciado paralelamente sentencias metafísicas verdaderas, a pesar de su recostamiento en premisas falsas, porque *ex falso sequitur quodlibet*, ni tampoco significa que carezcamos de notables testimonios metafísicos aportados por filósofos egregios que en este mismo período de la historia han teorizado sobre el ente en cuanto ente apoyados en principios ajenos a aquellos sustentados por la mayor parte de sus coetáneos y, por tanto, ignorados o repudiados por éstos. Pero, después de todo, no se puede poner en duda que la filosofía primera ha sido cuestionada insistentemente en el transcurso de los tiempos modernos. Muy diversas han sido las razones que se han alegado para ello, mas casi todas tienen en común el haber buscado su exclaustamiento del ámbito científico como si se tratara de una intrusa avencinada ilegítimamente a la mente del hombre, o que, cuando menos, la hieren mostrándola con atributos y propiedades que no corresponden a su esencia de ciencia del ente en cuanto ente.

La aversión contra la metafísica es rastreable en las obras de una muchedumbre de pensadores contemporáneos. Pero, ¿qué les ha incitado a desairar frontalmente la ciencia del ente en cuanto ente? La pregunta tiene un justo asidero: si durante siglos la metafísica ha gozado del rango indiscutido de *domina scientiarum*, debe haber pesado una causa muy poderosa para que después se la haya considerado no sólo como algo descartable e incluso hasta como un pseudoconocimiento, si no como una suerte de inclinación bastarda de los desvelos humanos. No sólo se ha elaborado una crítica pertinaz de la filosofía primera que ha pretendido ampararse en principios supuestamente filosóficos; también ha cundido una tendencia incisiva a querer recluirla en el plano de la chabacanería o de lo anodino. Brevemente: conforme a estos cánones, la metafísica habría muerto. El viejo anhelo de proponerla como una ciencia de la razón científica, y, más aún, como la señora de todas las ciencias, sería una veleidad arcaica ya del todo intolerable.

2. LA PROYECCIÓN HISTÓRICA DEL NOMINALISMO

Los ataques modernos y contemporáneos contra la filosofía primera impelen a transitar por el único camino útil para obtener una explicación satisfactoria de la crisis del pensamiento moderno enfocada en función de la sofística antimetafísica que lo ha invadido, a saber: el estudio de los principios donde se asienta el crecimiento del desengaño suscitado por la ciencia del ente en cuanto ente. Pero una vez evaluada la pluralidad de razones esgrimidas por los partidarios de su liquidación como ciencia de la razón humana, se cae en cuenta que todas ellas, próxima o remotamente, han suscrito al modo de premisas algunas doctrinas estipuladas por el nominalismo de fines de la Edad Media. Es oportuno, entonces, anteponer una apostilla previa al examen de la crisis del pensamiento moderno motivada por su encono contra la metafísica.

No corresponde sindicartificialmente una teoría nominalista particular con la intención de achacarle la responsabilidad total de la crisis del pensamiento antimetafísico moderno. La cuestión no reside en señalar una proposición nominalista determinada para blandirla como un chivo expiatorio o, lo que sonaría más descomedido todavía, como algo equivalente al misterio de la iniquidad, para explotarlo luego a favor de una interpretación subjetiva de las enfermedades padecidas por aquel pensamiento. Una dialéctica historicista de esta naturaleza no es útil para poner de relieve que la irrupción del nominalismo de la última etapa del medioevo ha servido de detonante del origen y de la evolución subsiguiente del pensamiento moderno y de la crisis que arrastra desde su misma gestación histórica. Pero si bien no se debe enrostrar al nominalismo medieval la culpa de todas y cada una de las falencias del desenvolvimiento posterior del problema —de donde no se le puede inculpar el haberse erigido como la causa completa de la crisis cuya inspección nos convoca—, tampoco se debe olvidar, empero, que, en la vida especulativa, una leve desviación en el orden de los principios puede devengar estragos enormes

título del conocimiento que no se actualiza mediante el azar, sino que responde a la presencia efectiva de la causalidad de las cosas inteligibles, de sus intenciones formales y de las operaciones cognoscitivas, o que, en su defecto, se revela víctima inevitable del error que emerge en el intelecto cuando no se adecúa a las cosas, ya porque afirma de ellas ser lo que no son, ya porque les niega ser lo que verdaderamente son.

La responsabilidad imputable al nominalismo en el desencadenamiento de la crisis del pensamiento moderno está constreñida a la temporalidad de lo transitorio. La crisis moderna de la metafísica —o, para decirlo más acertadamente, la crisis del pensamiento que ha dado las espaldas a la filosofía primera— se explica parcialmente por el embate del nominalismo del último tramo de la Edad Media contra la ciencia del ente en común, pero su explicación más profunda se obtiene a la luz de un hecho de mayores alcances todavía, esto es, por el antagonismo irremontable entre la verdad y la falsedad. La crisis del pensamiento moderno, que consiste en haber nacido huérfano de metafísica y en haber evolucionado en contravención con nuestra ciencia, es la crisis de una razón despojada del conocimiento verdadero de las cosas y de su ser o, si se prefiere, el extrañamiento de la verdad de las cosas de aquellas mentes a las cuales ella misma debería impregnar.

No está de más recordar que en la conquista de la verdad han colaborado y colaboran todos los filósofos, mas en el gremio de los filósofos se han divulgado y continúan divulgándose numerosos errores infiltrados en pensamientos que reflejan su inadecuación a las cosas. Tal lo sucedido con un pensamiento que ha abjurado de la metafísica en la misma medida en que ha adoptado principios que no concuerdan con el conocimiento verdadero de los primeros principios de las cosas y de su ser. La envergadura del daño espiritual provocado por este apartarse de la verdad de la ciencia del ente en cuanto ente es imponderable. Su gravedad no debe ser encubierta, pues la contraposición de los principios antimetafísicos y de la verdad de las cosas que nutre los raciocinios de la filosofía primera resiente toda la vida del alma humana. No es para menos: al atacarse el contenido, la organización epistémica, el método y el fin de la metafísica, ninguna faz de la vida espiritual queda exceptuada de ser assolada por el drama que sobreviene a un intelecto cuya vocación no le lleva a deambular entre meras cogitaciones, sino a ordenarse a alcanzar su perfección suprema mediante la adquisición de la belleza de la sabiduría.

El desencadenamiento de la crisis del pensamiento neosofístico es imputable sobre todo al nominalismo del crepúsculo de la Edad Media precisamente porque este movimiento ha implantado en la historia los principios que han fermentado en la conformación de un pensamiento contrincante de las verdades averiguadas de un modo definitivo por la razón metafísica. La conformación de la sofística moderna fue incubada entre las postrimerías del siglo XIII y finales del siglo XV a lo largo de un proceso histórico paralelo al Renacimiento. Es por ello que el desenlace neosofístico del pensamiento pergeñado al calor del nominalismo medieval denuncia que este movimiento ha protagonizado una de las revoluciones más radicales registradas en la historia de la humanidad.

Los gérmenes revolucionarios latentes en el nominalismo de los siglos XIV y XV han redundado en el surgimiento del pensamiento típico de la Edad Moderna, cuya nota descollante, repitámoslo, ha consistido en haberse esquematizado a través de una franca beligerancia contra los principios en que la metafísica asienta todo el portento apodíctico de sus argumentaciones. Los cinco siglos transcurridos desde la consolidación del pensamiento moderno, ya esbozado en sus lineamientos fundamentales por el nominalismo escolástico medieval, han sido testigos de la lucha enardecida con que este pensamiento ha acosado a la filosofía primera, pero igualmente han tenido oportunidad de asistir a la tenaz batalla de la metafísica para desembarazarse del nominalismo y de sus secuelas. Sin embargo, la metafísica no ha encarado su defensa a la manera de un puro esquivar las andanadas neosofísticas que llovían en su contra. La mejor defensa de la filosofía primera no ha residido tanto en contestar la animosidad antimetafísica del pensamiento moderno, sino, ante todo, en afirmarse a sí misma permaneciendo como la especulación apodíctica en torno de su sujeto propio —el ente en cuanto ente— concretada en el conocimiento de los primeros principios y de las primeras causas de todas las cosas que son. Así, pues, reconforta observar que los metafísicos modernos y contemporáneos nunca han perdido su confianza en la virtud cognoscitiva de la razón humana, toda vez que han estado convencidos de que el embate neosofístico no podía prevalecer frente al antídoto contundente de la verdad del ser que hace ser a todas las cosas que son, acerca del cual nuestra potencia discursiva teoriza investigando lo más profundo y lo más noble de todo cuanto es: el mismo ser que las entifica.

Quien no vea en la crisis del pensamiento desencantado de la metafísica el motivo más punzante de las consecuencias ruinosas recién apuntadas no podrá comprender por qué en nuestros días el escarnio de la filosofía primera se yergue como un regreso descorazonador a la peor barbarie que azota a la vida del entendimiento humano: la sofística, la enemiga por antonomasia de la ciencia. Al contrario, quien lo vea se encontrará en condiciones de comprobar hasta qué punto la presencia de la metafísica en el espíritu de los hombres ha significado la coronación del intelecto con su acceso a una cima sapiencial que habrá de presidir imperecederamente la memoria de las gestas más insignes del alma del animal racional.

La intervención del nominalismo en el desencadenamiento de la crisis moderna del pensamiento posee una preponderancia histórica indiscutible en el auge de la fiebre antimetafísica detectable en sus entrañas, pero, como ya se dijo, es una causa parcial, pues otras causas también han jugado papeles relevantes en su acontecer. Entre éstas, destaquemos una que ha desorientado a muchos expertos en historiografía filosófica: la ignorancia, si no el desprecio, de la filosofía que el nuevo pensamiento se propuso superar. El nominalismo de fines del medioevo ha influido intensamente en los principios del pensamiento moderno, pero muchos de sus representantes, sin excluir a los alineados en la primera fila de este pensar, han puesto de manifiesto una ignorancia incomprensible del tesoro filosófico recogido desde los tiempos de Tales de Mileto hasta finales de la Edad Media. Esta ignorancia ha sido una de las causas determinantes de la sofística moderna, mas la ciencia

humana es impotente para rastrear la razón última de su inherencia en las almas de los pensadores.

La ignorancia no es solamente la ausencia de un conocimiento humanamente adquirible. En no pocas ocasiones también es el fruto de la frivolidad de los hombres, ante lo cual la filosofía se llama a silencio, pues se trata de una miseria cuyo advenimiento a los espíritus de algunos pensadores no puede ser demostrado por la razón apodíctica. Es una mácula que yace en las almas de quienes, convocados a filosofar sobre la verdad de las cosas, han renunciado a ello por flaquezas cuyo remedio no depende tanto de la severidad de la silogística cuanto de una redención de otro género. Pero las miserias de esta clase no figuran en los textos de historiografía filosófica. Es lógico que así sea, mas no hay dudas acerca de su intromisión deletérea en la vida del espíritu humano. Desde ya, la ventura del pensamiento guarda asimismo una relación íntima con las cualidades morales; si no, repárese en los resultados filosóficos de la heroica inmolación de Sócrates y compárenselos, por ejemplo, con el ímpetu incendiario que animaba a David Hume, quien quiso salvar el pensamiento moderno invitando a arrojar al fuego los libros de los autores escolásticos que tanto odiaba, a pesar de no haberlos leído jamás:

«If we have in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, *Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number?* No. *Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence?* No. Commit it then to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion»⁷.

Por tanto, nadie puede descartar que la crisis del pensamiento moderno haya sido ajena a las pasiones depositadas en el corazón de los hombres que han acaudillado la neosofística comandada por los principios nominalistas. Este dato no se halla al margen de nuestro problema y sirve para morigerar, al menos en parte, la responsabilidad histórica del nominalismo medieval en el nacimiento de la animadversión antimetafísica de aquel pensamiento, aunque no sirva para explicar en términos estrictamente filosóficos su trama sofística.

El pensamiento moderno debe al nominalismo de fines de la Edad Media sus principios y su inspiración contrapuestos a la ciencia del ente en cuanto ente. Pero no podríamos avanzar en nuestro estudio si no señaláramos en qué radica la filiación nominalista de dicho pensamiento. Esto, a su vez, solicita que nos percateemos de los antecedentes filosóficos que han actuado en la formación de esta escuela de tan pronunciada influencia en la historia posterior de la cuestión que nos ocupa. En tal sentido, recuérdese que en el nominalismo descuella el interés por dos asuntos que han signado su rostro teórico y de cuyo tratamiento deriva la sistematización integral de sus propuestas: la determinación del objeto del intelecto y su respuesta a la encendida querrela de los universales.

⁷ D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sect. XII, Part III, n. 132, en ID., *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. by L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., rpt. (Oxford: Clarendon Press, 1951), p. 165. Subrayados del autor.

3. PRECURSORES PRESOCRÁTICOS DEL NOMINALISMO

Algunos destellos nominalistas se conocieron ya antes del esplendor de la especulación filosófica entre los griegos de la antigüedad, a tal punto que en ocasiones se ha atribuido un carácter nominalista al pensamiento de ciertos autores presocráticos que han propuesto ciertas teorías catalogables con tal adjetivo. En general, se estima que la escuela fundada por Heráclito de Éfeso y la sofística son las dos tendencias que, de un modo saliente, atraen la atención cuando se alude al nominalismo de los precursores del filosofar. Dejando a un lado la sofística, cuyos postulados no son formalmente filosóficos, pues insumen una negación abierta de la misma filosofía, concentremos la mirada en Heráclito y en dos de sus seguidores más solícitos.

La consideración de la escuela heraclítica como antecesora del nominalismo de la era cristiana ha dependido de las opiniones que asignan un tenor nominalista a las doctrinas del «oscuro de Éfeso» y aun a aquellas otras atribuidas a Cratilo y a Antístenes. Mas estas opiniones no están exentas de dificultades, pues los fragmentos supérstites de Heráclito encierran enunciados que a veces nos disuaden de admitir sin las debidas precauciones la hermenéutica de aquéllos que juzgan nominalista su filosofía, mientras los escasos testimonios que se han conservado de Cratilo y de Antístenes apenas si autorizan a aplicarles el calificativo de escépticos.

En el caso de Heráclito, no es fácil armonizar sus cadencias nominalistas con algunas afirmaciones de abierto optimismo noético relativas al conocimiento de las cosas en su misma intimidad esencial. Su pensamiento le muestra suscribiendo actitudes filosóficas oscilantes o, mejor todavía, contradictorias, pues Heráclito también ha esbozado teorías que el nominalismo no ha acatado de ningún modo. Así ocurre con aquel famoso fragmento donde alaba la sabiduría como la culminación del conocimiento ejercido por el λόγος que gobierna el universo⁸. Al mismo tiempo, el elogio de la sabiduría a título de virtud eminente, que implica, entre otras cosas, la veracidad y la inteligencia de una naturaleza que se deja entender, se distancia demasiado de las tesis nominalistas medievales, más bien proclives a mostrar una suerte de desconfianza sobre la capacidad humana de penetrar cognoscitivamente en la quiddidad de los entes del mundo exterior⁹. Pero existen discrepancias sobre el significado de estas teorías, pues algunos prefieren aminorar la proyección del optimismo noético de Heráclito, en tanto otros lo acentúan expresamente.

Según Heráclito, el λόγος omnipotente se halla por encima de la comprensión del hombre, a pesar de que todo lo que acontece en el universo es obra de este principio inteligente, y él mismo, aparentemente, sería común a todos los entes

⁸ Εἶναι γὰρ ἐν τῷ σ οφόν, ἐπίσταθαι γνῶμεν, ὅτεν ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 41, griechisch und deutsch von H. Diels, 12. Aufl. hrsg. von W. Kranz [Dublin & Zürich: Weidmann, 1966], vol. I, p. 160).

⁹ Σωφρονεῖν ἀρετὴ μάλιστα, καὶ σοφὴν ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν εἰσόντας (*Ibid.*, 22 B 112, vol. I, p. 176).

del mundo en que nos toca vivir¹⁰. Pero los amantes de la sabiduría —los filósofos— poseen conocimientos de muchísimas cosas¹¹. Al respecto, conviene tener en cuenta que, entre fines del siglo II y comienzos del III de nuestra era, San Hipólito Romano ha transmitido uno de los fragmentos más importantes del pensamiento de Heráclito: éste habría afirmado que todas las cosas del universo convergen en algo uno, mas esta afirmación no encerraría una cogitación arbitraria, sino una evidencia palpable en la substancia del mismo λόγος, el cual nos ha revelado sobrenaturalmente tan preciosa verdad, dice Hipólito, obsequiándonos una noticia explícita en derredor del primer principio de todas las cosas. Tal principio, por ende, no habría sido detectado por la mera pericia argumentativa de la mente de los filósofos¹². Así, de acuerdo a la hermenéutica cristiana de Hipólito, existirían obstáculos atendibles para hacer de Heráclito un autor cabalmente nominalista. Su reticencia a aceptar la capacidad humana de sondear los misterios recónditos del λόγος suena mejor como una precariedad de la gnoseología presocrática más que como una negación de la potencia del entendimiento del hombre para acceder a las razones últimas de las cosas. Pero también es notorio que Heráclito, aun habiendo conferido al alma del hombre la potencia de un λόγος que aumenta progresivamente su fuerza aprehensiva¹³, no ha testado una declaración suficientemente esclarecedora de los alcances de nuestra intelección. En su noética menudea una oscuridad que ha dado pie para tomar nota de la opinión de quienes le han tenido por un pensador nominalista.

Las proposiciones de Cratilo, a su turno, bordean una y otra vez las contradicciones. Se advierte en ellas una brecha muy grande en relación con las tesis del nominalismo de la era cristiana, pues este autor ha propugnado la reducción del conocimiento a la pura significación lingüística. La predicación intelectual sería sustituida por la locución oral, ya que las palabras encarnarían la significación natural de las cosas aludidas por las voces del lenguaje, como lo ha narrado Hermógenes al introducir el tema dominante del diálogo *Cratilo* de Platón¹⁴, donde aquel filósofo de la escuela heraclítica proclama la correlación inmediata de los nombres y de las cosas: los signos fonéticos enviarían a ellas sin necesidad de acudir a la intermediación de la significación formal de los conceptos mentales¹⁵. Las dicciones de

¹⁰ Γινόμενον γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον (*Ibid.*, 22 B 1, vol. I, p. 150).

¹¹ Χρῆ γὰρ εὐ μάλα πολλῶν ιστορᾶς φιλοσόφους ἄνδρας εἶναξ (*Ibid.*, 22 B 35, vol. I, p. 159.) Véase el testimonio de Clemente de Alejandría incluido en sus *Strom.* 5,141, ed. O. Stählin, in 3. Aufl. neu hrsg. von L. Früchtel, en *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, hrsg. von der Kirchenväter-Kommission der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Leipzig: Teubner, 1960), vol. LII, p. 421.

¹² El fragmento heraclítico testado por Hipólito (οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι [*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 50, vol. I, p. 161]), se halla en sus *Refut. omnium haeres.* 1.9, ed. P. Wendland, en *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig: Teubner, 1916), vol. XXVI, p. 241.

¹³ Ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 115, vol. I, p. 176).

¹⁴ Περὶ ὀνομάτων ὁρθότητος (*Crat.*, titulus).

¹⁵ Cfr. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 65 1 y 5, vol. II, p. 69 y 70. Vide PLATO, *Crat.* 383a et 429d; y ARISTOTELES, *Metaphys.* A 6: 987 a 29 - b 10 et I° 5: 1010 a 10-15.

Cratilo envuelven, pues, un menosprecio del conocimiento intelectual. El hombre no podría aspirar a conocer las cosas en sí mismas porque no pasaría de instituir meros signos nominales destinados a simbolizarlas. De ahí la insensatez de ejercer el acto de hablar. A estar del testimonio de Aristóteles, Cratilo sugería que, para evitar la insensatez de alardear la posesión de un conocimiento intelectual imposible, nos contentemos con hacer señales con el dedo¹⁶.

En cuanto a Antístenes, los estudiosos estiman que ha exacerbado el planteo de Cratilo hasta el grado de haber hecho de la estructura fonética del lenguaje la única significación posible de las cosas, esto es, una significación independiente de todo acto aprehensivo. Con ello, la definición de las cosas caería fuera de los límites aprehensivos de nuestro entendimiento y el propio conocer carecería de toda entidad formal¹⁷.

Si algunos filósofos e historiógrafos han aportado razones para hablar de nominalismo en el pensamiento de los autores recién citados, debemos rendirnos ante el hecho de la existencia de diferencias de importancia entre este nominalismo presocrático, si corresponde llamarlo así, y el nominalismo de la era cristiana. La problemática del nominalismo medieval es enormemente más densa, ya que brinda una vastedad de matices ausentes en los fragmentos de aquellos pensadores. Uno de estos matices, precisamente, estriba en que el nominalismo posterior ha obtenido una sistematización de la cual carecía en la escuela de Heráclito, al grado tal que ha debido esperar el transcurso de varios siglos para conseguir su formulación definitiva. Ello ha acontecido durante el ocaso histórico de la filosofía pagana, o sea, en pleno apogeo de la conversión espiritual obrada por el cristianismo en las primeras centurias de nuestra era. La formulación definitiva del nominalismo, surgida luego de la irrupción de la cuestión de los universales propuesta en la *Isagoge* por Porfirio, no se puede explicar sin tenerse a la vista las posiciones teóricas de Platón y de Aristóteles en los capítulos sobresalientes de la lógica y de la metafísica.

4. LA CONFRONTACIÓN DEL PLATONISMO Y DEL ARISTOTELISMO EN EL ORIGEN REMOTO DEL NOMINALISMO DE LA EDAD MEDIA

El nominalismo medieval emergió de una peculiar interpretación de las filosofías de Platón y de Aristóteles. Aquí se halla en juego nada menos que el punto neurálgico de las doctrinas de los dos mayores filósofos de Grecia: la teoría platónica de las ideas y la concepción aristotélica de la substancia, pero igualmente las relaciones de aquella teoría platónica y de esta concepción aristotélica con el conocimiento intelectual. Tal el ámbito especulativo desde el cual ha partido la querrela medieval de los universales, por más que Platón y Aristóteles no hayan avizorado

¹⁶ Ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν νεωτέρων, ἡ τῶν φασκόντων ἠρακλειτίζειν καὶ οἷαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾧτεο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον (*Metaphys.* Γ' 5: 1010 a 10-14).

¹⁷ Cfr. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 66, vol. II, p. 70.

los giros que a sus filosofías habrían de imprimir los autores de la era cristiana embarrados en tal discusión.

Según se puede deducir de la lectura de los textos filosóficos de Platón y de Aristóteles, el problema de los universales no constituye una simple sección de la lógica, como a veces se ha supuesto, pues ambos lo han ventilado en una instancia de inconfundible raigambre metafísica. Es verdad que la lógica acusa de inmediato los resultados del análisis metafísico de la cuestión, mas no atañe a ella dirimir el problema de la naturaleza y del modo de ser de los predicables universales. Por otro lado, esta cuestión, de tanta relevancia para el nominalismo y para sus oponentes, ha estado ligada estrechamente a otro problema de no inferior envergadura: el objeto del intelecto, ¿es el universal o el individuo singular? Platón y Aristóteles han respondido esta pregunta con arreglo a distintos procedimientos, concordando y disintiendo alternativamente, pero la inteligencia de sus teorías se ha visto complicada con la aparición de nuevas hermenéuticas de sus respectivas doctrinas. En este sentido, vale la pena interponer una aclaración del panorama relativo a la interpretación del significado de las ideas en el platonismo.

A partir de mediados del siglo XIX han abundado las ponencias historiográficas que han interpretado la teoría de la ideas de Platón de una manera novedosa e inaudita. Se ha querido ver en su doctrina una arista especulativa que la tradición filosófica habría descuidado o tergiversado. De acuerdo a varios historiógrafos, la desinteligencia del significado de las ideas en la obra de Platón habría provenido del influjo histórico de la crítica lanzada por Aristóteles contra la filosofía de su maestro. Pero una inspección pormenorizada de los escritos de Platón permite colegir en ellos una teoría de las ideas que ni Aristóteles ni la tradición posterior han malinterpretado, como que, normalmente, ni el Estagirita ni los representantes de tal tradición han ofrecido sentencias acerca de esa teoría que hayan desnaturalizado el mensaje filosófico del jefe de la Academia. En efecto, con la tradición mencionada y con el mismo Aristóteles, se debe aseverar que Platón ha sostenido que los universales —las ideas o las cosas en cuanto tales—, aquello a lo cual aludimos en las interrogaciones y en las respuestas a estas inquisitorias, existen en una unidad de naturaleza y en una homogeneidad esencial intrínseca que les otorgaría un ser pleno, puro y libre de las imperfecciones de las cosas del mundo sensible. Mas al defender el paralelismo existente entre el intelecto humano y sus objetos inteligibles, Platón ha creído que es a la misma pureza del ser ideal de tales cosas a lo cual apuntaría la mirada del intelecto descartando la aprehensión de los entes materiales sujetos al devenir¹⁸. El verdadero inteligible no es el singular material percibido por los sentidos que engendran la opinión. Tal como se desprende de la célebre alegoría de la caverna, el conocimiento de las cosas en sí mismas, universalizadas en las ideas separadas, sobre todo en la idea suprema —la idea de bien—, excluiría la sujeción de la mente a la cognoscibilidad de las cosas materiales, que serí-

¹⁸ Αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον δ' ἔστι, τὸ ὄν, μὴ ποτε μεταβολὴν καὶ ἦν τι νοῦν ἐνδέχεται (*Phaedrus* 78d). Cfr. *Phaedrus* 247d.

an no más que calcos ensombrecidos de dichas ideas. Éstas se bastarían a sí mismas para subsistir separadamente de los entes sensibles y singulares, los cuales, en tanto entes, tendrían ser en cuanto participen las esencias inmutables y eternas de dichas formas separadas, esto es, esencias aisladas de las cosas materiales del mundo sublunar¹⁹.

Platón pensaba que el filósofo es un verdadero sabio que especula sobre la naturaleza de las cosas, pero ésta no puede ser alterada por el flujo o por el cambio que atestiguan la generación y la corrupción de los entes implantados en el mundo sensible²⁰. Merced a ello, la ciencia y su óptima configuración intelectual —la dialéctica— nos transportarían al conocimiento de las cosas subsistentes mediante la captación de las esencias fijas, inmóviles y eternas en su propia inteligibilidad. Los sentidos no pueden aspirar a esta aprehensión. Por tanto, el sujeto de las consideraciones de la ciencia, a diferencia de la opinión, es aquella objetividad suprasensible entendida en acto en razón de la idealidad pletórica de inteligibilidad que la engalanaría en su subsistencia separada de sus participantes²¹. La ciencia, entonces, sería el conocimiento de las cosas que plenamente son y que, gracias a su idealidad separada, también son plenamente inteligibles en sí mismas. Este modo de entender la teoría platónica de las ideas concuerda con la interpretación testada por Aristóteles y por la tradición filosófica posterior, no habiendo motivos atendibles para abandonarla, a pesar del tiempo transcurrido desde la época de esplendor de la Academia.

Puesto que la dialéctica sería la manifestación superior del conocimiento humano, esta sabiduría filosófica, según la doctrina platónica, versaría sobre las ideas universales y separadas. Las ideas constituirían el objeto de un entendimiento que prescinde de la consideración de la inferioridad entitativa de las cosas sensibles, ya que el ente propiamente dicho estibaría en la esencia que existe más allá del plano degradado de las cosas con las cuales nos conectamos cognoscitivamente mediante la sensación, un acto perceptivo que solamente nos dotaría de un saber opinativo o de una aprehensión que ni por asomo posee la estatura de la ciencia ni, menos aún, de la dialéctica, que es la expresión suma de la inteligencia humana. Lo que es, el ente, únicamente podría ser abordado por un intelecto elevado por la virtud de esta inteligencia suprasensitiva, pues sólo ella garantizaría a la mente la posibilidad de penetrar en la inteligibilidad de las cosas que verdaderamente son en sí y por sí: las ideas.

No es fácil establecer si la gnoseología platónica estatuye que el acceso a la inteligibilidad de las ideas concierne a la dialéctica como discurso científico o bien a una capacidad intuitiva ínsita en el intelecto del hombre. Pero la existencia de una eventual potencia intuitiva de nuestro entendimiento no desmerecería la aptitud

¹⁹ Cfr. *Resp.* 514a-518b.

²⁰ Ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς (*Resp.* 485ab).

²¹ Τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστὸν (*Resp.* 477a). Cfr. *Phil.* 53e-55c, *Phaedo* 65e-66a et *Conv.* 211d-212a.

de la dialéctica para abordar la esencia de las ideas, ya que, en la filosofía de Platón, como tampoco en el aristotelismo, no existe ninguna incompatibilidad entre el sujeto de la ciencia y el objeto del intelecto. El lugar de la intuición en la noética platónica más bien parece ostentar un carácter propedéutico en relación con la intelección dialéctica de las esencias de las cosas identificadas con las ideas. No obstante, esta intelección no sería suplida ni superada por una intuición forzosamente insuficiente para conseguir la inteligencia profunda y completa de aquello que en mayor medida determinaría la perfección de las cosas en su estado ideal de separación.

La teoría de las ideas de Platón ha impregnado la atmósfera especulativa de la Academia donde Aristóteles se ha educado durante casi cuatro lustros, mas no hay modo de averiguar si en aquellos tiempos de aprendizaje filosófico el Filósofo suscribía en su totalidad la doctrina de su maestro. Los pocos y dispersos fragmentos del *Corpus aristotelicum* de esta etapa que han llegado a nuestras manos no terminan de arrojar la anhelada luz sobre el pensamiento del Estagirita durante dichas jornadas. A la postre, el Aristóteles que ha perdurado en la historia de la ciencia ha sido el autor de un filosofar personal que ha sabido acoger una influencia considerable de Platón, pero que no ha carecido de denuedo para refutarle cada vez que lo ha estimado imprescindible. Pero Aristóteles juzgó insostenible buena parte de la teoría platónica de las ideas por su contraposición a la verdad de las cosas.

Se insiste con frecuencia en que Aristóteles, como ya se anotó, no habría interpretado la filosofía de Platón de una manera que diluya las sospechas de una cierta tergiversación de su teoría de las ideas. Aristóteles, se dice, habría desplegado una metamorfosis hermenéutica en relación con la filosofía platónica que la habría distorsionado visceralmente, mas este parecer es insostenible. La confrontación de los textos de Platón con las respectivas citas aristotélicas, particularmente con aquéllas que constan en la *Metafísica*, deja a salvo la fidelidad interpretativa del Filósofo por lo que respecta a las tesis de su maestro. Esto vale principalmente por lo que atañe a la teoría de las ideas. En tal caso, la fidelidad de la interpretación de Aristóteles debe ser vista en sus justas dimensiones: el Estagirita se ha opuesto a una teoría expresamente sostenida en los diálogos de Platón. Pero tampoco se puede afirmar que la hermenéutica aristotélica habría distorsionado la teoría platónica de las ideas por el mero hecho de haberla referido casi siempre *ad mentem*, sin la alusión a las pertinentes fuentes literarias, ni tampoco por el hecho adicional de que habitualmente la haya traído a colación para someterla a una crítica meticulosa y punzante.

Los historiógrafos contemporáneos discrepan acerca del sentido de los nexos de Aristóteles con la teoría de las ideas propalada por Platón. Clodius Piat y William David Ross se cuentan entre quienes han eximido a Aristóteles de haber malinterpretado tal teoría. De acuerdo al primero, la interpretación aristotélica de la substancialización de las ideas es coherente con el enderezamiento teórico de las doctrinas profesadas en la escuela platónica. Piat ha ido aún más allá al decir que Aristóteles habría ejercido una cierta influencia sobre su maestro que habría com-

pelido a éste a introducir algunas modificaciones a aquella teoría, sobre todo por lo que concierne a la relación de las ideas con la naturaleza de los números, ya que es evidente la atadura que en el platonismo conecta a las entidades algebraicas con los modelos o causas ejemplares de todas las cosas prefiguradas en sus arquetipos separados²². Ross se ha sumado a este juicio diciendo que no existen indicios que inviten a suponer que la prolongada vecindad de Aristóteles con Platón habría redundado en una malversación de la filosofía académica, aunque tampoco haya inconvenientes para asegurar que el énfasis del Estagirita en algunos rasgos negativos de las enseñanzas platónicas señalan que abrigaba inclinaciones especulativas bastante alejadas del espíritu filosófico reinante entre los filósofos de la Academia²³.

Según Aristóteles, aquello que subsiste —la substancia (οὐσία)— es el individuo singular:

«En el más verdadero y primario sentido de la palabra, substancia es aquello que no es predicable de un sujeto ni está presente en un sujeto, como sucede con el hombre y con el caballo individuales»²⁴.

Sólo secundariamente son substancias los predicables universales al estilo del género o de la especie:

«Denominanse substancias, pero de un modo secundario, aquellas cosas dentro de las cuales se incluyen las substancias primeras, como la especie, y también aquellas cosas que incluyen las especies, como el género»²⁵.

Para Aristóteles, la entidad substancial concierne primariamente al individuo singular; Platón, al contrario, había afirmado que sería propia de la idea. La lógica y la metafísica del Filósofo estatuyen que los géneros y las especies sólo derivadamente pueden ser considerados substancias, mas, en todo caso, deprovistos de la subsistencia de las cosas individuales. En la doctrina de Platón, las cosas que subsisten en sí y por sí son las ideas; a la inversa, para el aristotelismo, siendo el individuo la substancia primera, no cabe ver en las ideas y en los predicables universales más que substancias segundas.

En este momento se debe formular una pregunta que en nuestros días inquieta sobremanera a los estudiosos de la filosofía de Aristóteles: ¿es verdaderamente aristotélica esta teoría de la división de la substancia en substancia primera y substancia segunda plasmada en el libro de las *Categorías*? Habiendo estimado que tal división no coincidiría con las convicciones más íntimas de Aristóteles, no pocos historiógrafos han afirmado la inautenticidad del tratado inaugural del "Ὀργάνον.

²² Cfr. C. PIAT, *Platon* (Paris: Félix Alcan, 1906), p. 86. El autor funda su parecer en la significación atribuida a los siguientes pasajes de la *Metafísica*: A 9: 990 b 11-27, M 2: 1076 b 39sq. y M 4: 1079 a 7-24.

²³ Cfr. W. D. ROSS, *Aristotle*, 3rd ed. (London: Methuen & Co., 1937), p. 158.

²⁴ *Categ.* 5: 2 a 11-14.

²⁵ *Categ.* 5: 2 a 14-16.

En el mejor de los casos, expresan algunos de ellos, si el libro de las *Categorías* fuese una obra auténtica de Aristóteles, la teoría de la substancia expuesta en sus páginas no guardaría coherencia con el significado que ha asignado a la οὐσία en la *Física* y en la *Metafísica*. Así piensan numerosos historiógrafos en nuestro tiempo. Pero la historiografía reciente no ha logrado resolver el problema de la aparente inconciliabilidad de las teorías de la substancia contenidas en los varios escritos donde Aristóteles se ha ocupado de ella ni tampoco ha zanjado la controversia en torno de la autenticidad de las *Categorías*. En verdad, la historiografía carece de idoneidad para inferir la inautenticidad de esta obra partiendo de una supuesta divergencia de la teoría de la substancia allí inserta en relación con la consignada en otras piezas del *Corpus aristotelicum*. Por otro lado, el oficio historiográfico tampoco está en condiciones de poner en tela de juicio la unidad y la congruencia de la especulación del Filósofo sobre la οὐσία, ya que este arte prescinde del análisis metafísico de tal especulación, en la cual, en nuestra opinión, no se advierten oscilaciones que induzcan a entrever incoherencias teoéticas internas. Más aún, nadie ha probado que la cuestión de la autenticidad de las *Categorías* y de la filiación aristotélica de la teoría de la substancia contenida en este libro de lógica sea una *bona quaestio* —es decir, un verdadero problema filosófico fundado en el texto y en la doctrina de dicha obra—, o, en su defecto, el fruto de una problematización urdida por quienes han vislumbrado en la doctrina del Estagirita un litigio teorético que en no pocos aspectos suena como una cuestión ficticia o, por lo menos, despojada de suficientes fundamentos en el contexto de la aporética filosófica suscitada por sus propias declaraciones.

En la crítica aristotélica de la teoría platónica de las ideas se encuentra la clave de la querrela de los universales, sobre todo tal cual ha sido expuesta en la *Metafísica*. Aquí Aristóteles considera imposible que la substancia primera pueda subsistir separadamente de los individuos, pues no hay modo de que tenga ser en un estado de aislamiento entitativo en relación con ellos²⁶. Ahora bien, por más que esta doctrina aristotélica exceda largamente el contenido teorético de las oraciones estampadas en las *Categorías*, tal excedencia, *prima facie*, no tiene por qué ser juzgada como una modificación, ni menos todavía como una rectificación, de la tesis indicada en el primer libro del *Ὀργανον*. En efecto, Aristóteles sabía que Platón había pensado que las ideas serían las causas de las cosas que participan deficientemente la entidad de sus arquetipos separados. Obtuvo esta impresión de la teoría de las ideas desarrollada en el *Fedón* de su maestro²⁷, pero de ninguna manera podía aceptarla, ya que, aun cuando las ideas existieran en un estado de separación, para que algo se mueva en orden al advenimiento de su entidad es menester la intervención indispensable de una causa de otra índole que no sea un mero modelo imitable por sus participantes. Aristóteles estaba persuadido de que el advenimien-

²⁶ Ἐτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὐ ἡ οὐσία· ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσαὶ τῶν πραγμάτων οὐσαι χωρὶς εἴεν (*Metaphys.* A 9: 991 b 1-3).

²⁷ Cfr. *Phaedo* 100ce.

to del ente al ser exige una moción causal que no depende de su simple prefiguración ejemplar en las ideas:

«Supuesto que existiesen estas formas, las cosas que las participan no se engendrarían a menos que algo diera comienzo al movimiento»²⁸.

Tenía por cierto que las ideas no bastan por sí mismas ni por sí solas para explicar cómo los entes movibles adquieren su primera actualidad. Contrincante del platonismo, este aserto aristotélico se basa en la evidencia de que, sin duda, hay cosas que son en acto, pero éstas no obtienen su actualidad primigenia en virtud de la pura anticipación eidética de un modelo intelectual que las predetermine mentalmente, pues una casa o un anillo, afirma Aristóteles, no son entes en acto a no ser porque procedan de la acción productiva de un agente. En consecuencia, para que las cosas obtengan la actualidad propia de los entes en acto, se requiere algo más que una preconcepción ejemplar: es absolutamente necesaria la acción de una causa eficiente, esto es, de una causa productora²⁹.

Aristóteles entendió que la sola causalidad ejemplar tampoco satisface la explicación de la consistencia intrínseca de los entes que pueblan este mundo. Platón descuidó en demasía este dato al conferir a las ideas separadas la condición propia de aquello que es en sí y por sí, algo que, según el Estagirita, sólo compete a la substancia primera. Aquél ha desatendido la función de los principios constitutivos de los entes naturales tales como se exhiben frente a nuestro intelecto. En la filosofía aristotélica, al contrario, los elementos o principios intrínsecos que inhiere en los mismos individuos no sólo son absolutamente indispensables para causar sus entidades, sino que, además, fundan la objetividad de la teoría filosófica que los considera como substancias primeras, lo cual no puede decirse de las ideas separadas que los prefiguran ejemplarmente.

El hilemorfismo de la física de Aristóteles, a su vez, armoniza perfectamente con su concepción metafísica de la substancia. El Filósofo se ha negado con vehemencia a otorgar subsistencia alguna al universal eidético por tratarse de un predicable que reclama la subsistencia anterior del individuo inferior desde el cual es predicable. La experiencia de las cosas del mundo natural le compelió a no ilusionarse con la subsistencia de las formas separadas de la filosofía platónica, porque ningún dato ni empírico ni inteligible le indicaba que estas cosas pudieran reiterar o participar esencias que serían en sí y por sí mismas las cosas verdaderamente existentes en el mundo de la naturaleza exterior. En el espíritu de la metafísica aristotélica, la razón última de la substancia primera, en el polo opuesto al platonismo, estriba en que tal categoría no es predicable de ningún sujeto, ya que por debajo de la hipóstasis individual no hallamos nada subsistente:

²⁸ *Metaphys.* A 9: 991 b 4-5.

²⁹ Cfr. *Metaphys.* A 9: 991 b 6-9.

«Se llama substancia lo que no es predicable de un sujeto, mas el universal siempre se predica de un sujeto»³⁰.

Si no se admitiera esta tesis, asegura Aristóteles, habría que retornar a aquellos subterfugios inventados por Platón que no conducen a la solución del problema; v. gr., el recurso al expediente estéril del «tercer hombre», al cual eran afectos los seguidores de las doctrinas académicas que trataron en vano de enmendar este capítulo fallido del pensamiento de su maestro³¹.

El conflicto, entonces, está a la vista. La subsistencia de las formas universales del platonismo no termina de explicar por qué el ente individual adquiere el ser en acto, ni tampoco por qué el conocimiento intelectual se encuentra condicionado por la percepción sensitiva de las cosas materiales. Pero a despecho de aquello propugnado por algunos pensadores e historiógrafos de nuestro tiempo, la crítica aristotélica de la teoría de las ideas de Platón no da lugar para considerarla como una opción entre el nominalismo y el realismo platónico, ni, menos aún, como la expresión prototípica de la posición conceptualista. Detrás de esta falsa disyuntiva se esconden las pretensiones modernas de quienes han querido acoplar el aristotelismo a un esquema que refleja la tentación de aristotelizar ilícitamente el conceptualismo triunfante en el pensamiento occidental a partir del siglo XIV, sobre todo merced a su desenvolvimiento sistemático subsiguiente en las obras de Descartes y de Kant. Tal actitud desnuda la extendida desinteligencia de la verdadera posición de Aristóteles en torno de la naturaleza de los universales. Quizás sea ésta una de las falencias más gruesas de la historiografía aristotélica contemporánea.

Por ende, no podemos suscribir la opinión de quienes estiman que la crítica de la teoría de las ideas de Platón debida a Aristóteles conllevaría la necesidad de atribuir al Filósofo la negación de todo universal *in rebus*. Según esta opinión, la refutación aristotélica de la filosofía académica recabaría la intuición intelectual directa del singular material y aun la liquidación de toda distinción entre el sujeto y el predicado de nuestros juicios, como lo desearon algunos historiógrafos de nuestro tiempo³². Nada de eso, pues las mismas razones que le llevaron a rechazar el argumento platónico del «tercer hombre» prueban que Aristóteles no se ha visto impulsado a escoger una solución del problema que renegase de aquella verdad de la filosofía de su maestro que él mismo se ha encargado de perpetuar con sus propias enseñanzas: lejos de que el objeto formal directo del entendimiento sea el singular material, este objeto es el universal inteligible que existe en potencia fuera del alma. En potencia, en efecto, ya que en ese ámbito entitativo nada de aquello

³⁰ *Metaphys.* Z 13: 1038 b 15-16.

³¹ Cfr. *De soph. elench.* 22: 178 b 37; *Metaphys.* A 9: 990 b 15-17, Z 13: 1038 b 34 - 1039 a 3, K 1: 1059 b 8 et M 4: 1079 a 13. Para la doctrina de Platón sobre el «tercer hombre», véanse *Parm.* 132ab, *Theaet.* 200b et *Resp.* 597bc.

³² E. gr., G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica* (Firenze: F. Le Monnier, 1927), pp. 3-4, cuyo parecer ha promovido la reacción de L. LUGARINI, «L'argomento del «terzo uomo» e la critica di Aristotele a Platone»: *Acme* 7 (1954) 3-72.

que subsiste o existe en acto es en sí mismo un *universale in essendo* o *in praedicando*, contra las ambiciones del mismo Platón.

Aristóteles ha afirmado que el objeto del intelecto es universal, mas no ha hallado inconvenientes para afirmar simultáneamente que toda la ciencia humana, y hasta la misma filosofía primera, mantienen una remisión permanente a la experiencia sensitiva de las cosas del mundo material. ¿Qué tipo de remisión? Por más que el sujeto del conocimiento intelectual sea el universal predicable de las cosas materiales, que son individuos en acto, nuestra ciencia está continuamente amarrada a los vínculos del entendimiento con las formas de los entes sensibles previamente captados por las potencias aprehensivas inferiores del alma humana —los sentidos—. Empero, el hecho de que Aristóteles no haya desarrollado una teoría exhaustiva de la abstracción o, por lo menos, suficiente para atender en todos sus detalles este punto central del conocimiento intelectual del hombre, no consigue ocultar que, en su doctrina gnoseológica, la especulación filosófica del ente en cuanto ente investiga un sujeto universalísimo, lo cual presupone la percepción sensorial de las cosas conocidas mediante la experiencia para la formación ulterior de la noción mental de ente en común.

El *Corpus aristotelicum* enuclea un vasto arsenal de textos que nos persuaden de que el Estagirita no ha incurrido en ninguna contradicción ni en una falla especulativa al proponer el orden de la intelección hacia un objeto universal mientras, al unísono, se empeñaba en la recusación de la teoría de las ideas escogitada por Platón. Sin embargo, varios historiógrafos han pensado que esta faz de la filosofía de Aristóteles se hallaría mellada por una error irremediable. Entre éstos, Hermann Bonitz ha sido uno de los más drásticos impugnadores de la incoherencia teórica que, en su apreciación personal, se podría palpar en la proyección de la doctrina aristotélica de los universales y del objeto del intelecto. Pero la impugnación de este historiógrafo sigue siendo tributaria de la exégesis que el nominalismo ha trazado acerca de la lógica y de la metafísica del Filósofo³³. Al parecer, Bonitz ha olvidado que Aristóteles no ha identificado los *universalia in essendo* o *in praedicando* con los *universalia in repraesentando*, que recién obtienen su actualidad en tanto inmanezcan *ut intentiones intellectae* a un cognoscente en acto. Por supuesto, menos todavía Aristóteles ha identificado el *universale in essendo* con las ideas separadas de la filosofía de Platón, pues siempre ha desechado el realismo extremo de aquellos autores que concebían los universales como si fueran entes en acto *in rerum natura*. La supuesta falencia que Bonitz ha creído ver en la teoría de los universales incluida en la *Metafísica* no es tal. Probablemente este autor haya lanzado su acusación después de haber reducido la aporética filosófica de los universales a la antítesis dialéctica que opone el realismo exagerado de Platón y el nominalismo como los términos excluyentes de las eventuales soluciones de la cuestión que nos toca escudriñar. En este sentido, con una fuerza sorprendente, el no-

³³ Cfr. *Aristotelis Metaphysica: Commentarius*, recognovit et enarravit H. Bonitz, (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1960), p. 569 nota 1.

minimalismo medieval y moderno ha inducido a muchos historiógrafos a mirar la filosofía de Aristóteles como si se tratara de un sistema formalmente conceptualista, si no crasamente nominalista. La lectura circunspecta de sus obras pide que esta estimación sea descartada de plano.

Las diferencias que bifurcan las gnoseologías de Platón y de Aristóteles no deben llevar a negligir su coincidencia en una tesis inmediatamente relacionada con el despertar posterior de la querella de los universales en la era cristiana: para ambos, el intelecto se ordena a la aprehensión de un inteligible universal como a su objeto propio. Elevándose por encima del conocimiento sensitivo, los dos filósofos abrigaron la certeza de que el razonamiento científico es un conocimiento universal que signa la excedencia del saber apodíctico en comparación con el conocimiento de las cosas percibidas a través del ejercicio de las potencias ordenadas a la sensación. Esta coincidencia de Platón y de Aristóteles merece ser destacada una y otra vez, pues permite percibir en el nominalismo del medioevo un intento fracasado de querer colocarse a la vanguardia de la ortodoxia aristotélica en la interpretación del problema de los universales y en la búsqueda de su pertinente solución metafísica.

En la filosofía platónica, el universal existiría en acto en estado de separación, o sea, con independencia de la entidad participada y amenguada de las cosas materiales. En el aristotelismo, en cambio, no hay tal universalidad separada ni universales que puedan subsistir fuera de los individuos de los cuales se predicán, pero los universales, no obstante, son verdaderamente en las cosas mismas, aunque no ya en acto, sino tan sólo en potencia. La convergencia de Platón y de Aristóteles en la afirmación común del envío directo del entendimiento a un objeto universal tiene, luego, un límite expreso, dado que, para el primero, el entendimiento se encaminaría a la aprehensión de objetos perpetuamente actualizados en la misma subsistencia separada de las ideas. Al contrario, distanciándose de Platón, Aristóteles no concedía que los objetos de nuestra potencia intelectual fuesen inteligibles en acto ni que estuvieran constituidos por las formas ejemplares extrínsecas a los entes naturales originalmente conocidos a través de la experiencia. En consecuencia, no parece nada feliz aquella opinión según la cual la filosofía de Aristóteles no habría conseguido superar los términos del realismo exagerado de Platón, ya que ello comporta ignorar las correcciones incisivas, profundas y aun definitivas que el Estagirita ha aplicado a la teoría de las ideas sostenida por su maestro³⁴. No se puede emitir una opinión de este cariz sin pasar por alto las razones que han colocado frente a frente las doctrinas de ambos escolarcas.

Tal el panorama teórico que ha servido de antecedente remoto del nominalismo de la Edad Media. Su origen próximo se encuentra en la reacomodación de las relaciones entre la teoría de las ideas del platonismo y la doctrina aristotélica de la substancia operada ya en la era cristiana.

³⁴ Cfr. J. SANTELER S. I., «Hat Aristoteles den Platonismus überwunden?»: *Zeitschrift für katholische Theologie* 59 (1935) 161-196.

5. LA IRRUPCIÓN DE LA *ISAGOGE* DE PORFIRIO
EN LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

En el siglo III de nuestra era el filósofo Porfirio, natural de Siria, ha enunciado los términos de la cuestión de los universales que luego los hombres de la Edad Media discutieron apasionadamente. Su planteo ha ingresado al Occidente latino gracias a las traducciones de la *Isagoge*, el más difundido de sus escritos filosóficos, reportadas por Mario Victorino y Boecio. Como se sabe, Porfirio ha compuesto una introducción ('Εισαγωγή) al libro de las *Categorías* con el cometido de averiguar qué son los predicables. A los fines de cumplir su labor didáctica, Porfirio creyó necesario abordar la problemática que atañe a la naturaleza de estas entidades universales. Sin embargo, deliberadamente se ha desentendido de resolver las aporías suscitadas acerca de los universales después de producida la colisión de las doctrinas de Platón y de Aristóteles en ocasión del debate en torno de la índole de las ideas. Pero, a pesar de su silencio acerca de la condición óptica de los predicables, Porfirio se ha animado a indicar aquello que, a su entender, encerraría la aporética medular derivada de la polémica que ha enfrentado a los escolarcas de la Academia y del Liceo. No obstante, se ignoran las razones de la reticencia de Porfirio a empeñarse en un intento de solución del problema que él mismo ha planteado en su introducción a las *Categorías*.

Porfirio formuló la aporética de los universales en términos que revelan la naturaleza primordialmente metafísica y secundariamente lógica de la cuestión. En efecto, se afronta un verdadero problema metafísico cuando se trata de establecer si los géneros y las especies subsisten en sí mismos o si tienen asiento en el intelecto a la manera de los conceptos mentales, si tales predicables son entes corpóreos o incorpóreos, y si existen en las cosas del mundo material o bien separadamente de éstas³⁵. Porfirio ha optado por callar ante esta aporética a raíz de lo intrincado que se le ofrecía un estudio que intentara resolverla y también a lo escueto del programa que había fijado para iniciar al lector de la *Isagoge* en el examen lógico de los predicamentos. Tal el origen de la controversia medieval de los universales plasmada en una cuestión que Porfirio ha marginado *ex professo* de los análisis de la *Isagoge*, pues la cuestión sobre su subsistencia o su insubsistencia, sobre su corporeidad o su incorporeidad y sobre su existencia *in rebus* o *in intellectu tantum*, como ya se declaró, tanto para Aristóteles cuanto para los filósofos antiguos en general, constituye un problema cuya solución, desbordando el ámbito de la lógica, queda reservada al oficio del metafísico.

³⁵ Αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἶτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοήσασιν κεῖται εἶτε καὶ ὑφρασηκῶτα σώματα ἔστιν ἢ ἄσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφρασηκῶτα (*Isag.* 1, en *Scholia in Aristotelem*, collegit Chr. A. Brandis, en *Aristotelis opera*, ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica [Berolini: Georgius Reimer, 1831-1870], vol. IV: 1 a 8-13; o también en la edición de A. Busse en *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae [Berolini: Georgius Reimer, 1882-1909], vol. IV: 1,9-14). Véase el doble comentario de Boecio sobre este pasaje de la obra porfiriana: *Comment. primum in Isag. Porphy.* 1 10, et *Comment. secundum in Isag. Porphy.* 1 10, ed. S. Brandt (Vindobonae & Lipsiae: F. Tempsky & Teubner, 1906): CSEL 48,24-30 et 158-167.

Siglos más tarde, en los comienzos de la Edad Moderna, Tomás de Vio Cayetano ha advertido que este esquema de la *Isagoge* no está exento de ocasionar serias dudas en cuanto a su necesidad y a su utilidad como discurso proemial a la ciencia dialéctica, a tal grado que, después de haber colacionado las recensiones compuestas por Averroes y San Alberto Magno sobre dicho libro, el prelado dominicano ha considerado que la solución del problema planteado por Porfirio no incumbe a la lógica, ya que se trata de un asunto de elevada estatura metafísica:

«*Quaestiones autem, quas omittendas [Porphyrius] censet, quoniam de esse universalium sunt, quod metaphysici est negotio, quod altissimum est [...]*»³⁶.

Al comienzo de su exposición, tras los pasos de Averroes y de San Alberto Magno, Cayetano había discutido la utilidad de la *Isagoge* en orden al tratamiento lógico de las categorías:

«Si enim dicatur quod est necessarius simpliciter, diminutus apparebit *hic* Aristoteles et superfluous in *Topicis*, dum de his ibi determinavit, quae determinanda in principio erant. Si autem dicatur quod est necessarius ad bene esse, tunc sequetur quod aliquis posset scire praedicamenta absque huius operis doctrina [= *Isagogis*]; quod impossibile videtur, quia non potest fieri, ut dicta Aristotelis ibi intelligantur, nisi sciatur quid genus et quid species et quid differentia, etc.»³⁷.

Pero Porfirio nos haya defraudado. La deficiencia justamente apuntada por Cayetano se percibe en la misma estructura de la aporética escogitada por el filósofo neoplatónico, por cuanto, además de haber entremezclado las problemáticas lógica y metafísica de la cuestión de las naturalezas comunes, también ha injertado en ella una serie de problemáticas que no corresponden exactamente al verdadero *status quaestionis* de los universales, como lo ha advertido Juan Alfredo Casaubon:

«*Porfirio [...]* plantea explícitamente el problema, pero lo hace de manera defectuosa. Comienza hablando de géneros y especies [...], lo que equivale a poner el problema con respecto a [las] *intentiones secundae* (pues “género” y “especie”, en sentido estricto, lo son), sin distinguir bien entre estos “universales lógicos” y el “universal metafísico”, ni en cuanto a éste el “universal material” y el “universal fundamental”, ni las relaciones entre la “natura in se”, la “natura” en los singulares y la “natura” en el intelecto. Por ello [...] plantea y lega a las primeras épocas de la Edad Media una serie de alternativas no necesitadas»³⁸.

Una vez señalado su modo personal de encarar el problema de los universales, Porfirio ha inducido a una toma de posiciones. La mayoría de los autores que se

³⁶ THOMAS DE VIO CAIETANUS O. P., *Comment. in Porphyrii Isag.*, ed. I. M. Marerga O. P. (Romae: Apud Institutum «Angelicum», 1934), p. 8.

³⁷ *Ibid.*, p. 6.

³⁸ Cfr. J. A. CASAUBON, *Palabras, ideas, cosas: El problema de los universales* (Buenos Aires: Ediciones Cándil, 1984), pp. 53-54.

han abocado al estudio de la cuestión dentro de los términos propuestos por el filósofo neoplatónico ha aceptado la disyuntiva alentada por el sincretismo reduccionista de este pensador: o bien los universales tendrían una existencia extramental, como aquella propia de las substancias primeras, o bien los predicables enumerados en la *Isagoge*, las *quinque voces* (πέντε φωναί), serían meros nombres o nociones instituidos para significar formalidades que no existen *in rebus* en un estado de universalidad. Pronto la querella cobró auge y los realistas exagerados, partidarios de la primera posición, se distinguieron de los nominalistas y de los conceptualistas, que hicieron suya la segunda. Pero este diverso encolumnamiento de los filósofos medievales detrás de la disyuntiva planteada por Porfirio vuelve a desnudar el defecto del esquema adoptado en la *Isagoge*, porque tal partición de opiniones, puesto que no refleja la totalidad de las alternativas de las posibles soluciones del problema, ha oscurecido la auténtica dimensión aporética de la cuestión de los universales. De hecho, la escolástica ha multiplicado tan grandemente la variedad de soluciones posibles del problema que ha acabado por superar su formulación heredada de Porfirio.

En los inicios de la polémica medieval sobre los universales tuvo lugar la intrusión de un procedimiento divergente de aquél que Aristóteles había empleado cuando le cupo emprender la investigación lógica de los predicables. En la *Isagoge* de Porfirio se habla de cinco predicables universales —el género (γένος), la especie (εἶδος), la diferencia (διαφορὰ), el accidente (συμβεβηκός) y el propio (ἴδιον)—, mas este catálogo de los predicables universales no se encuentra en las *Categorías*. En los *Tópicos* de Aristóteles, en cambio, se enumeran el género, el accidente, el propio y la definición³⁹. Así, en la clasificación incluida en este último escrito, por una parte, hallamos solamente cuatro predicables y, por otra, uno de ellos —la definición (ὄρος)— no figura en la lista confeccionada por Porfirio. Pero, ¿por qué en éste no ha respetado al pie de la letra la nómima aristotélica de los predicables? En orden a despejar este interrogante se pueden proponer dos hipótesis razonables. En primer lugar, la ausencia de la especie y de la diferencia en el texto de los *Tópicos* podría entenderse a la luz de la reunión tácita de ambas en la definición, pues ésta las implica, ya que la definición esencial de las cosas se toma del género próximo y de la diferencia específica. En segundo lugar, aunque en esta pieza del Ὀργανον Aristóteles no haya desarrollado una especulación completa sobre los predicables, es manifiesto que en muchos otros pasajes de sus obras se ha expedido extensamente acerca de todos y cada uno de aquellos colacionados en la *Isagoge* de Porfirio, lo cual permitiría aceptar que, al menos bajo este aspecto, la obra del filósofo neoplatónico sólo habría adoptado una diagrama expositivo distinto de los predicables donde no necesariamente aparecería alterada la significación teórica que les ha asignado el jefe del Liceo.

Si la sistematización aristotélica de la λογικὴ ἐπιστήμη, a la postre, no ha traído aparejado un esquema de la filosofía racional diseñado con la exhaustividad que la

³⁹ Λεκτέον δὲ τί ὄρος, τί ἴδιον, τί γένος, τί συμβεβηκός (*Top.* A 5: 101 b 37).

posteridad hubiera deseado, lo cierto es que, a partir de las traducciones latinas de la *Isagoge* de Porfirio, los filósofos han incorporado las teorías de este libro al estudio introductorio de la lógica con el fin de explicar la concepción de los predicables. De este modo, aún después de la divulgación medieval de la *logica nova*, el consenso de los escolásticos ha admitido la organización temática de la *Isagoge* y la clasificación porfiriana de los predicables. Pero este criterio, comúnmente consentido por los escolásticos, más tarde ha sufrido una modificación determinada por la inclusión del tratamiento lógico de un sexto predicable —el individuo—, tal como parece surgirlo una página de la dialéctica de Pedro Abelardo⁴⁰. El mismo Santo Tomás de Aquino suscribió la nómina de los predicables universales legada por Porfirio⁴¹. Otro tanto leemos en la *Summa totius logicae Aristotelis*, alguna vez atribuida a la autoría del mismo Aquinate⁴². Un siglo más tarde, Alberto de Sajonia o de Ricmestorp, primer rector de la Universidad de Viena y luego obispo de Halberstadt, repetía otro tanto⁴³. En adición a ello, los filósofos escolásticos de la Edad Media han completado el examen lógico de los predicables brindando sendas versaciones sobre el individuo y sobre el individuo vago, del cual también se ha ocupado Santo Tomás⁴⁴.

La *Isagoge* de Porfirio ha sido mirada casi siempre como una obra de interés básicamente lógico, mas no ha sido menor su importancia en la historia de la metafísica. El libro ha cumplido una dilatada función propedéutica en el contexto de la labor pedagógica de los escolásticos que impartían la enseñanza de la filosofía racional, mas tal función sólo se hubiera podido cumplir satisfactoriamente si los supuestos metafísicos de la teoría de los predicables hubiesen sido esclarecidos suficientemente de antemano. Sin este esclarecimiento, el esquema de la *Isagoge* se muestra privado de una fundamentación convincente. En gran medida ello ha in-

⁴⁰ «Intentio Porphyrii est in hoc opere [=Isagoge] tractare de sex vocibus, i. e., de genere, et de specie, et de differentia, et de proprio, et de accidente, et de individuo et de significatis eorum» (*Glossae in Porphyr.*, en V. COUSIN, *Ouvrages inédites d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France* [Paris: Imprimerie Royale, 1836], p. 553).

⁴¹ «[...] Porphyrius determinat de quinque universalibus [...]» (*In 1 Post. analyt.*, lect. 11, n. 2). «Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium» (*Summ. c. Gent.* 132).

⁴² «Ad cognoscendum quinque universalia, seu praedicabilia, quae Porphyrius ponit [...]» (*Summ. totius log. Arist.* 11, en S. Thomae Aquinatis opera omnia, ut sunt in *Indice thomistico* additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus curante R. Busa S. I. [Stuttgart & Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog K. G., 1980], vol. VII, p. 641b).

⁴³ «Nunc videndum est de universalibus, quae sunt inferiora ad istum "terminus secundae intentionis vel impositionis"; quae quidem universalia sunt: genus, species, differentia, proprium et accidens» (ALBERTVS DE SAXONIA O. E. S. A., *Perutilis logica*, n. 127, en *Perutilis logica o lógica muy útil (o utilísima)*, ed. de A. Muñoz García [México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988], p. 101).

⁴⁴ «Quandoque autem attribuitur universali aliquid vel removetur ab eo ratione particularis; et ad hoc designandum, in *affirmativis* [enunciacionibus] quidem adinventum est haec dictio, *aliquis* vel *quidam*, per quam designatur quod praedicatum attribuitur subiecto universali ratione ipsius particularis; sed quia non determinate significat formam alicuius singularis, sub quadam indeterminatione singulare designat; unde et dicitur *individuum vagum*» (*In Peri hermen.*, lect. 10, n. 13). Vide etiam *In 1 Sent.* d. 25 q. 1 a. 3 ad 4um, et *Summ. theol.* 1 q. 30 a. 4c.

centivado a la escolástica medieval a hacerse cargo de la necesidad de resolver la aporética que Porfirio había pospuesto con su renuncia a ventilarla en el campo de la filosofía primera. En sus tentativas destinadas a suplir este defecto de la especulación de Porfirio, los maestros escolásticos de la Edad Media llevaron a cabo una tarea científica de superior magnitud, ya que en tal oportunidad se abocaron a teorizar sobre los predicables universales sumergiéndose de lleno al campo teorematizado de la metafísica.

6. LA QUERRELLA DE LOS UNIVERSALES ANTES DE LA RESTAURACIÓN ARISTOTÉLICA DEL SIGLO XIII

La acogida del planteo del problema de los universales estampado en la *Isagoge* de Porfirio ha marcado a fuego el panorama de la filosofía medieval. Con prelación al siglo XIII, la especulación filosófica escolástica, principalmente concentrada en el análisis de tal problema, no había conseguido alcanzar la estatura metafísica necesaria para resolverlo apropiadamente. Sin embargo, la costumbre de enrollar compactamente a los autores de aquel tiempo en el realismo y en el nominalismo no termina de arrojar la ansiada luz sobre las numerosas y disímiles formas en que los maestros de las escuelas se han pronunciado en derredor de esta materia. Para el caso, algunos han sido considerados erróneamente como adeptos al nominalismo al haber rechazado el realismo inspirado en Platón, en tanto otros, no menos erróneamente, fueron calificados como realistas por el simple hecho de haber sostenido doctrinas que parecían asemejarse a las propaladas por el platonismo. Pero también han proliferado actitudes vacilantes, eclécticas, sincretistas y aun contradictorias, al lado de las cuales, justo es reconocerlo, han surgido asimismo otras que luego, desde el siglo XIII en adelante, han sido reiteradas por quienes han reavivado la querrela de los universales en sus instancias definitorias.

El hecho de que los maestros medievales que han filosofado acerca de los universales hayan sido eruditos en ciencia sagrada ayuda a colegir por qué en aquel tiempo se ha concedido una relevancia superlativa a nuestro problema. Baste recordar que Juan Escoto Eriúgena, el más notable escritor platonizante de la temprana escolástica, ha visto en el elenco de los predicamentos especulados por Aristóteles una transcripción filosófica exacta del orden y de la jerarquía de las cosas del universo ideado y creado Dios de la nada. Eriúgena ha estimado que tales orden y jerarquía de las cosas de este mundo deviene de la emanación de sus esencias finitas desde la prefiguración ideal de todas ellas en la mente divina y de su traslado al ámbito de la naturaleza por un acto de participación. De esta manera, la dialéctica del entendimiento humano descubriría en los géneros y en las especies un calco perfecto de la disposición real en que han sido colocadas las creaturas merced a los designios soberanos de Dios. Más aún, la misma dialéctica del conocer intelectual sería una imitación humana del arte celestial por la cual los hombres hemos sido habilitados para compenetrarnos de la objetividad de un universo que

respondería fidedignamente al catálogo aristotélico de las categorías⁴⁵. Por algo es que la teoría de Eriúgena ha sido juzgada como una de las expresiones más diáfanas de un paralelismo óntico-noético donde lo que es —el ente— tiene su correlato en la estructura dialéctica de la inteligencia humana, que ha sido instituida, precisamente, para significarlo. Pero el recurso de Eriúgena a los predicamentos de la lógica y de la metafísica de Aristóteles no logra evitar que su teología trasunte más bien un esfuerzo dirigido a cristianizar el núcleo del pensamiento neoplatónico en un sentido que, aunque en otra dirección especulativa, ya había sido ensayado exitosamente por el Pseudo Dionisio Areopagita.

Lo anterior también ayuda a comprender la acusación lanzada por San Anselmo de Canterbury contra el nominalismo que pululaba en numerosas escuelas de su época, a las cuales ha responsabilizado de haber auspiciado una visión herética del misterio de Dios Trino, la verdad angular de la fe cristiana. La lectura de los anatemas formulados por el Concilio de Soissons del año 1092 confirman la impresión del arzobispo benedictino. Para San Anselmo, explícita o implícitamente, el nominalismo niega el dogma trinitario del cristianismo, pues su rechazo de todo universal *in rebus* impide entender que las tres Personas divinas poseen una misma naturaleza sin que por ello sean tres dioses. El triteísmo se impondría como una consecuencia irreversible de la negación de la naturaleza o de la esencia común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. De este modo, los autores nominalistas que desechan toda universalidad extramental, dice San Anselmo, tampoco están en condiciones de afirmar que el Dios de la fe católica es la Trinidad de Personas que constituyen una misma y única divinidad⁴⁶. En esta reacción antinominalista de San Anselmo se suele ver una confutación del pensamiento de Roscelino de Compiègne, uno de los maestros censurados por el Concilio de Soissons.

El pensamiento de Roscelino permanece sumido en penumbras que no han podido ser removidas con el paso de los siglos. Durante mucho tiempo fue visto como el campeón de la *schola nominalium*, mas los testimonios de sus tesis son tan pobres cuan oscuros. Todo lo que queda de su obra, además, es debido a plumas comprometidas en la polémica teológico-filosófica en que se han visto envueltos los maestros nominalistas y realistas de su época, lo cual no deja de conspirar contra su confiabilidad. De cualquier modo, la memoria de Roscelino que ha perdurado en la historia se halla referida a su franca adscripción al nominalismo⁴⁷. Pero su

⁴⁵ «Ac per hoc intelligitur quod ars illa quae dividit genera in species et species in genera resolvit, quae διαλεκτική dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium quae vere artes sunt condita et a sapientibus inventa et ad utilitatem solerti rerum indagine usitata» (*De div. nat.* IV 1: PL 122,748-749).

⁴⁶ «Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo: qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendunt quomodo plures personae, quarum singula quaeque perfectus est Deus, sint unus Deus?» (*De fide Trinit.* 2: PL 158,265, i. e. *Epist. de incarnat. Verbi* 1: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, recensuit F. S. Schmitt O. S. B., ed. nova [Stuttgart & Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog K. G., 1968], t. 1/2, p. 10).

⁴⁷ Cfr. F. PICAUVET, *Roscelin philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire*, 2^{ème} éd. (Paris: Félix Alcan, 1911).

doctrina también fue objeto de una oposición frontal de parte de su alumno Guillermo de Champeaux, cuyo realismo le ha llevado a afirmar que los individuos de una misma especie tienen una esencia común y que su individualidad resultaría de la diversidad de accidentes que cada uno exhibe a título de particularidades extrínsecas a la forma universal que específicamente los engloba. En pugna contra Roscelino, Guillermo profesó un realismo a ultranza: los géneros y las especies existirían positivamente en el mundo exterior. No obstante, algunos historiógrafos sospechan acerca de un atenuamiento ulterior de la rigidez teórica de su posición realista⁴⁸.

El número y la proyección de las hermenéuticas de la aporética propuesta en la *Isagoge* de Porfirio dan una pauta del ímpetu con que las diversas escuelas medievales afrontaron la problemática de los universales, pero los autores de aquellos días no pueden ser encuadrados dentro del nominalismo o del realismo como si todos ellos hubiesen sido miembros de dos escuelas que habrían sustentado uniformemente el sentido de ambas tendencias. Al respecto, Juan de Salisbury, nos ha dejado dos documentos reveladores de la pluralidad de interpretaciones del problema y de las soluciones propuestas que hablan a las claras de una dispersión de actitudes que pone en un serio aprieto a quienes pretendan mostrar al realismo y al nominalismo de la Edad Media como si fueran movimientos compactos y a cubierto de fisuras.

En un primer resumen de la situación, Juan de Salisbury nota que la cuestión de los universales conmovía hondamente al espíritu de los maestros escolásticos⁴⁹. En el *Polycraticus* señala cinco posiciones salientes en el trámite de esta querrela: 1^a) algunos piensan que los universales se hallarían presentes en las cosas singulares y sensibles, si bien este modo de inmanecer a ellas los mostrarían detentando diversos grados de realidad⁵⁰. 2^a) Otros los hacen coincidir con ciertas formas abstractas, al modo de los entes cuantificables estudiados en las matemáticas⁵¹. 3^a) Están aquéllos que les niegan toda realidad extramental reduciéndolos a los signos nominales de nuestro lenguaje, pues ni siquiera podrían equipararse a las nociones intelectuales⁵². 4^a) Vienen después quienes no aceptan otra universalidad que no sea aquélla impresa en las voces de los repertorios lingüísticos⁵³. 5^a) Por fin,

⁴⁸ G. LEFÈVRE, *Les variations de Guillaume de Champeaux sur la question des universaux: Étude suivie de documents originaux* (Lille: Tallandier, 1898).

⁴⁹ «Expediunt hanc auctores multi modis, variisque sermonibus; et dum indifferenter verbis usi sunt, varias opiniones invenire visi sunt, et litigiosis hominibus multam contendendi materiam reliquerunt» (*Polycrat.* VII 12: PL 199,664).

⁵⁰ «Inde est quod sensibilibus, aliisque singularibus apprehensis, quoniam haec sola veraciter esse dicuntur, ea in diversis status subvehit, pro quorum ratione in ipsis singularibus specialissima generalissimaque constituit» (*Ibid.*)

⁵¹ «Sunt qui more mathematicorum, formas abstrahunt, et ad illas quidquid de universalibus dicitur, referunt» (*Ibid.*)

⁵² «Alii discutiunt intellectus, et eos universalium nominibus censerí confirmant» (*Ibid.*)

⁵³ «Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent esse et species; sed eorum iam explosa sententia est, et facile cum auctore suo evanuit» (*Ibid.*)

ciertos filósofos han sugerido una doctrina cercana al terminismo al recluir los universales dentro de la estructura idiomática del *sermo*⁵⁴.

Otro texto de Juan de Salisbury es aún mucho más explícito y elocuente. Tal vez se trate de la crónica más minuciosa de la querrela de los universales que nos ha llegado con antelación al siglo XIII. En esta segunda colación se mencionan al menos trece teorías acerca del asunto, algunas de ellas identificadas con las doctrinas de varios autores citados por sus mismos nombres: 1ª) Roscelino de Compiègne pensaba que los universales no pasarían de ser meras voces del lenguaje humano. 2ª) Pedro Abelardo y sus secuaces no habrían admitido que puedan existir más allá de los sermones («In hac autem opinione deprehensus est peripateticus palatinus Abaelardus noster, qui multos reliquit et adhuc quidem aliquos habet professionis huius sectatores et testes»). 3ª) Los partidarios de un parecer atribuido a Cicerón y a los estoicos estimaban que no tendrían ninguna existencia fuera de los conceptos subyacentes al intelecto («Est autem, ut aiunt, notio ex ante percepta forma cuiusque rei cognitio, enodatione indigens. Et alibi: Notio est quidam intellectus, et simplex animi conceptio. Eo ergo deflectitur quidquid scriptum est, ut intellectus aut notio, universalium universitatem claudat»). 4ª) A Gualterio de Mortagne o de Mauritania se le atribuye una teoría platonizante («Partiuntur itaque status duce Gautero de Mauritania, et Platonem, in eo quod Plato est, dicunt individuum; in eo quod homo, speciem: in eo quod animal, genus; sed subalternum: in eo quod substantia, generalissimum»). 5ª) Alguien ha reproducido el realismo de Bernardo de Chartres, que no diferiría mayormente del sentir antaño expuesto por el mismo Platón («Ille ideas ponit Platonem aemulans, et imitans Bernardum Carnotensem, et nihil praeter eas, genus dicit esse vel speciem»). 6ª) Nuestro autor resume la doctrina de Gilberto de la Porrée asimilándola al aristotelismo («Porro alius, ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto episcopo Pictaviensi, universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat»). 7ª) Joscelino de Soissons habría sido partidario del realismo de cuño platónico («Universalitatem in rebus in unum collectis attribuit, et singulis eadem demit»). 8ª) Un autor desconocido ha propugnado la extraña teoría de las *maneries*. 9ª) Están aquéllos que han equiparado los universales a los entes matemáticos. 10ª) Se sabe de pensadores adeptos a una *ratio indifferentiae*, quienes no distinguieron entre la existencia extramental de los universales, su inmanencia a la mente y su significación lingüística. 11ª) Guillermo de Champeaux ha patrocinado un realismo a ultranza. 12ª) Otros filósofos no identificados solamente habrían admitido una distinción modal entre los universales y las cosas singulares. 13ª) Por fin, el autor del libro *De generibus et speciebus* parece concordar con la doctrina del ya nombrado Joscelino de Soissons, si es que este libro, como algunos dicen, no es del mismo Joscelino («Nec deest qui rerum status attendat, et eos genera dicit esse et spe-

⁵⁴ «Sunt tamen adhuc qui deprehenduntur in vestigiis eorum, licet erubescant auctorem vel sententiam profiteri, solis nominibus inhaerentes, quod rebus et intellectibus subtrahunt, sermonibus ascribunt» (*Ibid.*, loc. cit., 664-665).

cies») ⁵⁵. Este recuento debido a Juan de Salisbury pone al descubierto la riqueza teórica que en la Edad Media ha brotado en medio de la discusión ahora recordada.

Pedro Abelardo fue el más afamado de los filósofos que han participado en esta controversia. Abelardo afrontó el problema de los universales sometiendo a un estudio detallado las contribuciones de los autores que más atención habían concitado en la evolución de la querella: Roscelino de Compiègne, Guillermo de Champeaux y Anselmo de Laon. Una vez analizadas y criticadas sus doctrinas, Abelardo redujo la cuestión a una exposición dialéctica rigurosa concentrada en el examen del significado de la predicación. De acuerdo a una interpretación de sus enseñanzas, Abelardo habría querido exponer la teoría de la predicación incluida en la lógica de Aristóteles tamizada ulteriormente por las hermenéuticas de Porfirio y de Boecio. Descomponiéndose la argumentación en proposiciones y éstas en términos, el término es un signo de las cosas que permite entenderlas. A su turno, en la proposición de la cual forma parte, el término universal se define como aquello predicable de muchos sujetos, pero mientras los realistas aplican las definiciones universales a las cosas mismas, el nominalismo las aplica tan sólo a los signos que empleamos para concebirlas. Por eso Abelardo ha considerado absurda la atribución de cualquier existencia extramental a los universales. El alma humana intuiría las cosas en su individualidad más radical, aunque también las aprehendería en el fonema, que es el signo sensible del nombre y del término. Afirmadas, pues, las cosas naturales como entes singulares, los términos y los nombres universales no podrían significar nada real, ya que ninguna cosa existente fuera del espíritu sería de suyo universal. Si significaran algo real, deberíamos rendirnos ante el contradictorio de que la mente estaría ordenada a la captación de algo carente de objetividad, ya que no habría cosa alguna que podamos percibir intelectivamente que fuese en sí misma universal. Por ende, la ordenación del entendimiento hacia un presunto objeto universal fenecería en una no intelección. Ahora bien; ¿cómo salir de la encrucijada en que nos hallamos al comprobar que los nombres y términos universales parecen no tener correlato alguno en las cosas, las cuales siempre serían individuales en sí mismas? ¿No nos estaría indicando esto que la propia universalidad de los términos y de los nombres sería una verdadera ficción? De ningún modo. Abelardo ha desestimado de plano que los universales posean una significación ficticia, pues los géneros y las especies designan la clasificación natural de las cosas exteriores, por más que la universalidad de los signos no sea trasladable a las cosas mismas. Pero la intelección tampoco es una concepción de imágenes porque la entidad de éstas no es la misma entidad de las cosas del mundo externo. El objeto del intelecto estaría constituido por los signos predicados comúnmente de las cosas que significan y aglutinado en un aspecto de las cosas que conocemos separada o abstractamente en relación con sus propias entidades naturales ⁵⁶. En suma, Abelar-

⁵⁵ *Metalog*. II 17: PL 199,874-876.

⁵⁶ Cfr. P. VIGNAUX, «Nominalisme»: DTC 11/1 732-733.

do ha dado al intelecto un objeto despojado de toda realidad y construido por la actividad intelectual del sujeto cognoscente.

Otra interpretación de la doctrina de Abelardo afirma que, para éste, la máxima dificultad de la investigación de los predicables estriba en que se sean cosas dotadas de una existencia positiva allende nuestra alma. Abelardo no habría encontrado razones para reconocer nada universal en los entes singulares, cuales aquéllos que pueblan este mundo; de ahí que no haya atacado la realidad de las ideas tal como Platón las había descrito en sus diálogos. Lo que habría desechado es la realidad del género en las especies y la realidad de éstas en los individuos. El universal es predicable de muchas cosas, mas no hay cosas que individual o colectivamente se prediquen de otras, pues las cosas no ingresan como predicados a las proposiciones del entendimiento. Cada cosa es ella misma; por tanto, dado que la universalidad no es atribuible a las cosas, solamente ha de atribuirse a las palabras de nuestro lenguaje⁵⁷.

No hay acuerdo entre los historiógrafos cuando juzgan la doctrina de Abelardo en torno de los universales. Algunos piensan que ha sido un nominalista confeso; otros le señalan como el padre del conceptualismo; por fin, no faltan quienes han juzgado que su teoría habría perpetuado el realismo moderado de Aristóteles preannunciando las teorías más tarde ofrecidas por San Alberto Magno, San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino. Pero el problema de los universales se halla muy lejos de haber sido resuelto por la dialéctica de Abelardo, porque hasta en aquellas mismas ocasiones en que parece haberse inclinado a suscribir el realismo aristotélico, que no fueron pocas, su pensamiento se ha visto comprometido por el empleo de cadencias que las escuelas nominalistas habrían hecho suyas con agrado; e. gr., cuando ha declarado lo siguiente:

«Vniversalitatem quam res voci confert, ipsa in se res non habet»⁵⁸.

Hacia la segunda década el siglo XIII, la lucha teórica entre nominalistas y realistas ya no podía ocultar el vacío que implicaba la demora del rescate de las obras de filosofía natural y de la *Metafísica* de Aristóteles. El Estagirita había planetado y resuelto una porción considerable de la problemática agitada en el transcurso de la querrela medieval de los universales, mas la tardanza de la restauración aristotélica, concretada recién durante aquella fecha, privó a los filósofos precedentes de la exposición irremplazable de los fundamentos metafísicos en que reposa la teoría lógica de los predicables. Hasta entonces, las investigaciones escolásticas sobre los universales no habían podido disimular la ausencia de análisis metafísicos de envergadura acerca de los principios en que se apoya aquella teoría.

⁵⁷ Cfr. É. GILSON, *La philosophie au moyen âge: Des origines patristiques à la fin du XIVe. siècle*, 2^{me} éd. (Paris: Payot, 1952), p. 284.

⁵⁸ Esta expresión se halla en la *Logica «Ingredientibus»* editada por B. GEYER, *Peter Abaelards philosophische Schriften*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 21/1-3 (Münster i. Westf.: Aschendorff Buchhandlung, 1919-1927), vol. I, p. 32.

La incidencia de la generalizada ignorancia de los aportes capitales de Aristóteles a la solución del problema de los universales se advierte con sólo notar la fragilidad de la mayor parte de las doctrinas elucubradas por los escolásticos anteriores al siglo XIII cuando se han explayado en derredor de la cuestión de los predicables y de un tema invariablemente anexo a ella: la determinación del objeto del intelecto. No por casualidad el problema de los universales ha sido resuelto en todos sus alcances, y aun con una rapidez inusitada, ni bien los maestros escolásticos del siglo XIII tuvieron acceso a la *Metafísica* de Aristóteles. La importancia de este fenómeno histórico también se puede confirmar por otra vía: la edición latina del *Corpus aristotelicum* y la expansión de las enseñanzas metafísicas del Filósofo en el siglo XIII han obligado al nominalismo posterior a revisar integralmente sus planteos sobre los universales, al punto tal que las *scholae nominalium*, que han vuelto a florecer en las postrimerías de aquel siglo, no sólo han superado largamente a sus precursores de antaño, sino que incluso han batallado contra sus enemigos realistas con la ambición expresa de exhibirse como los depositarios de la interpretación auténtica de la filosofía de Aristóteles. La nueva etapa del nominalismo inaugurada por Guillermo de Ockham a comienzos del siglo XIV es el mejor testimonio del esfuerzo de los pensadores de esta escuela orientado a reivindicar para sí los títulos de adalidades del más rancio aristotelismo.

7. FALENCIAS Y ESTRECHECES DE LA QUERRELLA DE LOS UNIVERSALES ANTERIOR AL SIGLO XIII

Se puede compendiar la situación del nominalismo hacia fines del siglo XII diciendo que este movimiento ha dependido remotamente de la oposición entre Platón y Aristoteles en lo que concierne a la naturaleza de los universales. Su origen histórico próximo lo constituyó por una de las alternativas contenidas en el planteo de la cuestión de los predicables tal como Porfirio la había plasmado en la *Isagoge*. Frente a ella, el nominalismo ha escogido la siguiente alternativa: el universal no tendría existencia alguna en las cosas, sino sólo en los conceptos inmanentes al intelecto en acto o en los nombres utilizados para designar las cosas.

El nominalismo propiamente dicho no atribuye ninguna universalidad más que a las voces del lenguaje humano. Los autores que afirman la existencia de nociones verdaderamente universales inmanentes a nuestro entendimiento, pero que la niegan fuera del alma del hombre, han sido tradicionalmente vistos más como conceptualistas que como nominalistas. Sin embargo, independientemente de esta distinción entre el conceptualismo y el nominalismo *stricto sensu*, la alusión consuetudinaria al nominalismo suele abarcar indistintamente a ambas corrientes. Si bien existen motivos para objetar tal indistinción, no se debe pasar por alto que contamos con una razón que le concede una cierta validez: uno y otro recusan no sólo la existencia de los universales en las cosas mismas, sino que, además, han impulsado conjuntamente la teoría de la remisión directa del intelecto a un objeto directo que, contraviniendo tanto la filosofía de Platón cuanto aquélla de Aristóteles, con-

sistiría pura y simplemente en el singular material que tiene ser en acto *in rerum natura*.

Los filósofos medievales han sido conscientes de que la densa trama metafísica de la esencia de los universales siempre lleva adjunta la problemática concomitante del objeto del entendimiento. ¿En qué estriba este objeto? ¿Es algo universal, algo que tanto el nominalismo como el conceptualismo excluyen de todas las cosas que poseen una existencia extramental, o, en su defecto, una cosa singular, cual todos y cada uno de los entes individuales tal como existen en acto *extra animam*? Por cierto, si el objeto del intelecto fuese el individuo singular, la ciencia debería abandonar de una vez por todas la pretensión de consistir en un saber universal, al menos en la medida en que no se quiera ver en ella el absurdo de un conocimiento de algo que no existiría de ninguna manera en las cosas de este mundo. A la inversa, si la ciencia fuera indefectiblemente un saber universal, como parece que no puede dejar de serlo, entonces deberíamos disuadirnos por completo de seguir ilusionándonos con que el sujeto del conocimiento epistémico tenga algún modo de ser en las cosas mismas, ya que los únicos universales cognoscibles a través de los actos perceptivos de nuestro entendimiento, por fuerza, habrían de ser igualmente los únicos objetos inteligibles universales, ya se trate de los conceptos o intenciones formales inmanentes al alma del cognoscente en acto, ya de las palabras con que nombramos las cosas conocidas.

Tal el esquema adoptado por el conceptualismo y por el nominalismo de la Edad Media y, con ella, el drama patético en que ha quedado atrapado el pensamiento al no haber sabido remontar la dialéctica empecinada en plantear las relaciones del individuo concreto y de los predicables universales al modo de una antítesis insuperable. Esta dialéctica ha incentivado a todas las variantes del nominalismo y del conceptualismo a postular la necesidad de un *método crítico* dotado de la aptitud suficiente para fijar el régimen cognoscitivo del intelecto humano en función de su capacidad de captar las cosas, no ya tales cuales son en sí mismas, sino según su modo de inmanencia *ut cognitae* a nuestra alma, o bien según su significación lingüística arbitrariamente instituida por los hombres. Es así que en la propia atmósfera escéptica del pensamiento nominalista y conceptualista de la Edad Media ha tenido lugar el primer esbozo de la *duda metódica* que una historiografía defectuosa ha asignado gratuitamente a la originalidad de Descartes. Con ello, ya obran en nuestro poder los datos imprescindibles para cerciorarnos de que el esquema ontológico y gnoseológico nominalista de la escolástica medieval, con el cual los autores conceptualistas coinciden esencialmente, ha sido la fragua teórica del pensamiento moderno.

El nominalismo anterior al siglo XIII no sólo no ha resuelto la cuestión de los universales urdida por Porfirio, sino que ha trastornado la médula de la especulación lógica y metafísica sobre los predicables. De esta forma, la ventura de la filosofía primera ha quedado hipotecada por una dialéctica flanqueada por los errores que ese movimiento ha gestado en relación con la esencia de las cosas naturales y con nuestro modo de conocerlas. Por eso hay motivos para discrepar con quienes

han pretendido hallar en la doctrina de Pedro Abelardo la solución del problema que nos ocupa, pues este juicio choca contra la evidencia de que dicha solución no ha sido suministrada por este maestro escolástico. A pesar de haber sido el más azevado de los escolásticos que han procurado resolver la aporética filosófica inaugurada por Porfirio, Abelardo no ha conseguido cumplir con su propósito. Por otro lado, todavía más desacertada es la relativización historiográfica de los aportes de los doctores del siglo XIII a la verdadera solución de la querella de los universales, como que, he hecho, en las obras de muchos de ellos se encuentra la verdadera solución de esta grave cuestión metafísica.

En este apretado resumen hemos visto que el nominalismo medieval ha promovido el cuestionamiento de la potencia de nuestro intelecto para conocer las cosas en su mismo ser natural. Pero no es ésta una reiteración ingenua del escepticismo de la antigüedad pagana; es el amanecer de un novedoso estilo de pensar enderezado hacia una problematización integral de las relaciones de la razón del hombre con lo que es o, mejor aún, con el ente en cuanto ente, el mismo sujeto de la metafísica. En ello afina la génesis del pensamiento moderno que ha fomentado su deslizamiento hacia una crisis ineludible desde que los principios nominalistas han logrado imponerse en la historia con el ímpetu característico de su tumultuosa trayectoria a partir del siglo XIV.

Los síntomas de la crisis de un pensamiento reñido con el conocimiento científico del ente en cuanto ente han salido a la luz cuando la especulación sapiencial sobre las cosas y su ser ha comenzado a ser interferida por los escrúpulos de aquéllos que han buscado demostrar la posibilidad del conocimiento universal del mundo exterior con la intención de remontar las dudas subjetivas de un intelecto cuya capacidad para aprehenderlo había sido cuestionada con una intensidad hasta entonces inédita. El nominalismo nunca ha consentido que nuestro entendimiento pueda conocer algo universal que sea en acto o tenga ser allende su inmanencia al mismo entendimiento o reflejada en las voces del lenguaje. Por eso ha estimado que la aspiración de quienes buscan conseguir el conocimiento científico de un objeto universal que convenga con algo existente en la naturaleza debería ser sustituida por la ordenación de nuestra mente a la concreción de la ciencia como un saber acerca de algo que posee, ciertamente, una determinada universalidad; sí, mas una universalidad que en absoluto se daría en las cosas mismas. En consecuencia, el nominalismo se vio obligado a sostener que la ciencia se disolvería en un conocimiento de las afecciones inmanentes al espíritu del hombre o, a lo sumo, en una descripción de los signos de lingüísticos.

Para comprender la magnitud de la crisis que el nominalismo ha injertado en el campo teoremático de incumbencia de la metafísica es menester adentrarse en la colisión de esta corriente y de las teorías en cuyos noemas se contiene la solución de la querella de los universales. Esta solución fue especulada integralmente por Santo Tomás de Aquino. No obstante, apenas unas décadas después de su enunciación por parte de Santo Tomás, la solución tomista ha sido desafiada por Guillermo de Ockham y por un abultado contingente de maestros escolásticos que

han impulsado el nominalismo medieval a su etapa culminante. Pero el auge nominalista de los siglos XIV y XV, habiendo marcado el ocaso histórico de la teología y de la filosofía de la Edad Media, ha prohiado simultáneamente la aurora del pensamiento moderno al mismo tiempo que le impuso su enfilamiento decisivo hacia la defensa acérrima del inmanentismo que signa su misma médula.

MARIO ENRIQUE SACCHI

NOTAS Y COMENTARIOS

LA CONCEPCIÓN DE LO AFECTIVO-TENDENCIAL

CONSECUENCIAS PEDAGÓGICAS

Este trabajo se propone abordar la cuestión antropológica de la naturaleza de la dimensión afectivo-tendencial humana y el cambio de concepción que se introduce en la modernidad, en particular a través del pensamiento de J. Tetens y sus consecuencias para un planteo de la educación afectivo-moral.

Una descripción de la experiencia del obrar humano permite distinguir dos grandes direcciones, o funciones, en dicho obrar: el conocer y el querer. En ese obrar se revela no sólo una pluralidad de actos, sino también su diversidad cualitativa, la cual permite descubrir y sistematizar los principios próximos de operación, que la antropología filosófica realista llama potencias.

Si se hace un análisis de la relación entre las funciones aprehensivas y las afectivo-conativas, es decir del llamado «circuito»¹ del obrar humano, aparece en éste, como primer paso el conocimiento, la aprehensión —sensible, mixta o intelectual— de una realidad diversa de la del sujeto. Esas realidades son portadoras de cualidades de valor, que, si son advertidas por el sujeto, lo afectan, producen una cierta pasión, que la psicología llama respuesta *afectiva*, subrayando justamente su carácter *pático*. Esa afección debe distinguirse del subsiguiente momento activo, que es la *tendencia*. El momento tendencial aparece precedido por el conocimiento y mediado por el momento afectivo. De allí que la antropología filosófica —por lo menos la realista— a partir de la descripción de lo que se da a la experiencia, distinga ambos momentos pero a la vez los unifique en una sola dimensión que llama afectivo-tendencial, para destacar, justamente que el momento *activo* de la tendencia nace del haber sido afectado por una cualidad de lo real que suscita una respuesta básica de amor². Es evidente a la experiencia que hay distintos tipos de amor y de tendencia y que la *cualidad* de la respuesta afectivo-tenden-

¹ La terminología no es única, así, por ejemplo, Ph. Lersch habla del «circuito funcional de la vivencia». Cfr. PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad* (Barcelona: Ed. Scientia, 1962), cap. I. En la primer parte del análisis de este circuito, sigo, en sus grandes líneas, la exposición que hace Mons. G. BLANCO, *Curso de antropología filosófica* (Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 1978, versión de clases desgrabadas para uso de los alumnos).

² En la concepción de Aristóteles lo que sigue al conocimiento es la *orexis*, que significa apetito, tendencia y también deseo. Santo Tomás fue quien distinguió explícitamente en el apetito el momento del *amor*, como primera respuesta afectiva que genera, a su vez, el tender. De modo que en el apetito hay dos dimensiones, intrínsecamente unidas pero distinguibles.

cial está condicionada por la *cualidad* del momento aprehensivo. Así, por ejemplo, una aprehensión sensible no puede sino generar una afección y un deseo sensibles. A su vez, la tendencia debe distinguirse del subsiguiente momento de movimiento real de locomoción, que puede ser de acercamiento o de huida, según la cualidad de los actos anteriores.

La consideración de esta secuencia tiene una importancia fundamental en la acción pedagógica. Hagamos notar aquí sólo algunos aspectos centrales:

— Toda motivación está precedida de una adecuada preparación cognoscitiva.

— Si se pretende ampliar el horizonte, tanto temporal como cualitativo, del tender, es preciso presentar para su conocimiento las dimensiones valiosas de lo real.

Hay que señalar en este punto, la raíces teóricas y las consecuencias prácticas que ha tenido, en particular a partir del pensamiento moderno, la modificación de esta secuencia del obrar humano.

Mons. Guillermo Blanco señala como un hito la clasificación de las funciones psíquicas establecidas por J. Tetens³, que modifica esencialmente la secuencia aristotélica y que, a través de su asunción por parte de Kant, tendrá una fuerte influencia en la psicología moderna y aún contemporánea, como luego explícito.

Según Tetens, la primera función psíquica es la del conocimiento, término genérico, dentro del cual distingue: la sensación, la representación, la imaginación y la capacidad de juicio, como *fuerzas* del alma. Las sensaciones son definidas como *modificaciones* sufridas por el alma. Esta primera facultad del sentir es llamada *sentido* o *sentimiento* y aquí tenemos la primera diferencia fundamental con la concepción realista; pues la sensación según Tetens, si bien reconoce una causa es el objeto externo, no es considerada como conocimiento del objeto en sí, sino sólo «la materia de los pensamientos y del conocimiento, [en cambio] la forma de las ideas es obra de la fuerza pensante»⁴. Es evidente la influencia de esta concepción sobre la teoría kantiana del conocimiento como síntesis.

El «sentido» o «sentimiento» es definido como el poder del alma de ser modificada por las afecciones externas o internas. Así, el alma es receptiva cuando recibe modificaciones, pero al mismo tiempo las siente o recibe, sintiéndose; recibe y *advierte* la modificación. Así, pues, el conocimiento sensible en esta concepción, no es estrictamente objetivo, sino la advertencia de sí, de su propia modificación. En esto consiste el punto de partida del principio de immanencia. Esa advertencia es llamada por Tetens *representación secundaria*, sobre la cual actúa la imaginación productiva —antecedente del esquematismo kantiano—.

Para que la representación pase a ser real objeto de conocimiento se requiere el *juicio*, función *a priori* que no tiene ninguna relación intrínseca con la experiencia. Debe destacarse a partir de esto que el sentimiento pasa a ser para Tetens una *categoría* aparte; ya no es ser afectado por lo real sino *sentirse*. He aquí entonces la primera ruptura en el circuito del obrar humano: el ser afectado, la respuesta afectiva no tiene una relación intrínseca y objetiva con el conocer lo que *es* lo real, ni tampoco genera la tendencia, pues, de suyo, es sólo un fenómeno centrípeto. Se da aquí la segunda ruptura en la secuencia del circuito; ruptura entre el ser afectado y el tender.

³ Johan N. Tetens es un pensador alemán, contemporáneo de Kant en cuyos trabajos filosóficos se ha ocupado sobre todo del tema del conocimiento racional, de sus condiciones de posibilidad y del carácter objetivo de las ideas. Sostiene una forma de «sintetismo» entre los «datos» sensibles y las formas ordenadas propias del intelecto. Se reconoce deudor de Leibniz y de Wolff y hace la crítica a las ideas de Locke y de Hume. Cfr. entre otras, su obra *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig 1777. En lo que sigue cito de la traducción italiana de R. Ciafardone *Saggi filosofici e scritti minori: Antologia* (L'Aquila: L. Japadre Editore, 1983).

⁴ *Op. cit.*, ensayo IV, pág. 43.

Como señala Mons. G. Blanco, Tetens unifica lo tendencial con la actividad motora, bajo el término de voluntad o actividad, que constituye el tercer momento del circuito del obrar. Tetens llama a la voluntad *fuerza activa* a partir de distinguir en las representaciones del sentido interno⁵ dos formas: 1) «las representaciones que tenemos de los estados interiores del alma, el placer o displacer [...] y de los estados de ánimo», y 2) «representaciones de las autodeterminaciones de nuestras fuerzas y actividades y de sus efectos [...] que se recogen bajo el nombre co-mún de manifestaciones de la voluntad»⁶. Este texto explicita la segunda ruptura, antes mencionada, entre lo afectivo y lo tendencial.

Las sensaciones internas son definidas como «sentimiento de sí»⁷, de las modificaciones sufridas, tal como están en nosotros. La definición de esta categoría implica, a la vez que la reducción del sentir a sentimiento, la ruptura entre el conocer y el ser afectado. Por otra parte, la voluntad aparece como pura fuerza o actividad, ya no como *apetito* racional, como capacidad de amar espiritualmente y *por eso* de tender hacia el bien que trasciende lo puramente sensible. La voluntad resulta

«[...] podada de toda dimensión afectiva y ello da origen al moderno concepto de la voluntad como una pura fuerza de realización de fines, una pura energía [...]»⁸.

Esta división de los fenómenos psíquicos en: conocimiento, sentimiento y voluntad como actividad, pasa a la mayor parte de los textos de psicología del siglo XIX y así se llega, en algunos casos, a negar la voluntad, reduciéndola a un tipo de actividad motora.

En la psicología contemporánea, sobre todo en la línea cognitiva, está presente la concepción moderna de la voluntad como principio eficiente, casi como motricidad. Un ejemplo de esto es la posición de B. Baars⁹, un importante representante de la psicología cognitiva actual que trata la cuestión en un trabajo dedicado a revalorar el tema de la voluntad, luego del largo ocaso del mismo durante el período dominado por la psicología conductista. En este trabajo el autor sostiene la tesis de que la voluntad es el sistema de control que guía la conducta, el cual puede ser activado a partir de una *imagen-objetivo* (o meta) conciente. Si bien liga este control a la consistencia interna de una jerarquía de objetivos, parece ligarlo, también, con una causalidad casi necesaria a ciertas «imágenes concientes de objetivos de acción» (teoría ideo-motriz). Con ello desaparece el momento receptivo-valorativo de la voluntad (el amor como su acto propio) y aún su cualidad de libre.

Se ha pretendido, hasta aquí, justificar la denominación de *dimensión afectivo-tendencial* y presentar brevemente, un hito histórico de la ruptura del circuito del obrar dentro del cual se integra y cobra sentido esta dimensión. Cabe ahora desarrollar algunos de los aspectos enunciados, con el fin de mostrar ciertas relaciones con el quehacer pedagógico.

Se dijo ya que todo conocimiento, en la medida en que la realidad no es neutra, sino portadora de algún valor —es decir de cualidades capaces de actualizar diversas dimensiones del sujeto— es capaz de suscitar una respuesta afectiva y así mover al sujeto a

⁵ Es de suma importancia no confundir la acepción de este término en Tetens y en Santo Tomás. Para el segundo, los sentidos internos son potencias de *conocimiento*, cuyo objeto es alguna dimensión de lo real, que ha sido captada en primer lugar con el concurso de los sentidos externos. En cambio el sentido interno del que habla Tetens tiene por función el sentirse, el captar la modificación subjetiva.

⁶ *Op. cit.*, ensayo I, pág. 24.

⁷ *Ibid.*, pág. 33.

⁸ Mons. G. BLANCO, *Curso de Antropología Filosófica*, clase N° 16.

⁹ B. BAARS, «Why Volition is a Foundation Problem for Psychology»: *Consciousness and Cognition* 2 (1983) 281-309.

tender. La tendencia aparece fenomenológicamente como un *ir* hacia el objeto, en busca de la unión *real*, por eso se habla del realismo de la tendencia¹⁰.

En el análisis psicológico cabe distinguir la *tendencia* de la *necesidad*, en cuanto ésta sería la base óptica de la primera, como manifestación de una carencia y a la vez ordenamiento constructivo a ciertos sectores u objetos del medio o del mundo. Uno de los autores que define de manera más integral, a mi juicio, la necesidad, es J. Nuttin, quien la considera:

«[...] un tipo de *interacción* requerida [que] tiene por objeto las relaciones entre el organismo y su medio; constituye una fuerza que tiende a establecer o a mantener una estructura determinada de relaciones de esa índole. Si se considera la necesidad desde el punto de vista fisiológico, son relaciones o interacciones bioquímicas, con el medio; si se la considera desde el punto de vista psicológico, la necesidad debe definirse, por el contrario, a la luz de ciertas formas de relaciones “comportamentales”»¹¹.

Cabe observar, hasta aquí, la concepción relacional de la necesidad y la distinción entre el plano fisiológico y el psicológico, que no siempre es tenida en cuenta por los teóricos de la necesidad. Esa distinción permite establecer la relación entre el momento cognoscitivo y el tendencial, tal como se da en la conducta humana:

«Caso de que la necesidad exista en una forma cognoscitivamente elaborada —como ocurre frecuentemente en el hombre— el esquema de las relaciones que deben “establecerse” está más o menos “prefigurado” o “preformado” en el nivel de la actividad cognoscitiva. En el momento en que se manifiesta la necesidad, el esquema cognoscitivo de esas relaciones *que* “establecer” no coincide, por tanto, con la estructura de las relaciones que existen “de hecho” entre el organismo y su medio, o bien no existe entre ellos más que una situación de equilibrio inestable y amenazado por fuerzas externas. De esa discordancia entre el esquema cognoscitivo —“lo” que el sujeto desea— y la estructura de las relaciones actuales entre el organismo y su medio, nace la tensión que hace de la necesidad una “estructura cognoscitiva bajo tensión”. Si se la considera ahora desde el punto de vista funcional, la necesidad constituye un esfuerzo por reestructurar o modificar, en el sentido del esquema cognoscitivo, el esquema de las relaciones existentes entre el organismo y su medio. Esa reestructuración o ese cambio se realiza por medio de un contacto comportamental entre el sujeto y su medio, es decir, mediante una conducta en que el hombre entra en contacto con el “mundo” y se esfuerza por establecer con él cierto modo de relaciones. La conducta no es, desde entonces, más que el “paso” de esa estructura bajo tensión, tal como existe “en” el sujeto, a una reestructuración activa del mundo en el nivel “ejecutivo”. Ese paso es la abreacción misma, a lo menos parcial, de la tensión o la necesidad. Se puede decir que “la conducta es la forma concreta que adopta y crea la necesidad al pasar de la existencia intraorgánica y cognoscitiva a la existencia funcional en el mundo del sujeto”»¹².

Nuttin establece así la distinción entre la necesidad en el nivel que podemos llamar primario o natural y la necesidad cognitivamente elaborada, que da lugar a tendencias concretas. De este modo, es el *conocimiento* el que permite *canalizar* la necesidad. Entiendo que esta importante distinción permite zanjar la discusión respecto de la prioridad del conocer o del tender, concediendo que la necesidad *precede* al conocimiento, pero *no* así la tendencia.

¹⁰ En cambio, en el conocer el movimiento es desde el objeto hacia el sujeto, y la unión es formal, intencional, vale decir no con el objeto en su realidad existencial sino con una *semejanza* de éste.

¹¹ J. NUTTIN, *El psicoanálisis y la concepción espiritualista del hombre* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1972), pp. 184-185.

¹² *Ibid.*

Lo que Nuttin conceptúa desde la psicología, puede relacionarse con la distinción filosófica entre: a) el apetito natural, inclinación natural de cada potencia hacia su objeto propio, inclinación que sigue a la forma específica¹³ y *no* presupone el conocer, sino que lo antecede, y b) el apetito *elícito*, así llamado porque se sigue de un conocimiento, que puede ser sensible o intelectual y da lugar, entonces al apetito o tendencia sensible o espiritual, respectivamente. Este apetito elícito, entiendo que coincide con lo que Nuttin llama «necesidad cognitivamente elaborada».

En Ph. Lersch la diferencia no es tan clara¹⁴, pues usa indistintamente los términos de *necesidad* y *tendencia*. Así dice por ejemplo:

«En la tendencia sentimos un estado de defecto, de necesidad, que queremos superar [...] Las necesidades son el reflejo vivencial de la ley vital de la comunicación o sea de las relaciones del ser racional con el mundo exterior que se refieren a la conservación, desarrollo y configuración del individuo»¹⁵.

La última parte de este texto permite acercar el concepto de necesidad de Lersch al de Nuttin antes referido, que la define como «interacción requerida». Lersch considera a la necesidad como una dirección dinámica hacia la realización de las posibilidades del ser en desarrollo, y distingue entre aquello impulsos en que el fin o meta no aparece en forma de representación conciente y el caso en que aparece un conocimiento del fin y una comprensión de las circunstancias y de sus relaciones y allí dice:

«[...] por eso en los hombres hablamos —en lugar de instintos— de motivos o de tendencias. Esta distinción no se refiere lógicamente a la diferencia de contenidos de los fines —que también existe, como es natural, entre la vida anímica animal y la humana—, sino a la forma en que estos impulsos aparecen y actúan en la psique»¹⁶.

Esta «forma» en que aparecen los impulsos en la vida psíquica humana, puede ser relacionada con lo que Nuttin explicita como la «elaboración cognitiva» de la necesidad. Dicha elaboración convierte la necesidad en *tendencia* a través del proceso motivacional.

De lo expuesto hasta aquí, se desprende que la dimensión afectivo-tendencial comprende tanto los actos llamados propiamente afectivos cuanto los de la voluntad, que

¹³ «Por *inclinación* o *tendencia* se entiende la orientación o disposición de un agente con respecto al objeto que es el fin o el término de su actuar: en este sentido se puede decir que la inclinación es la propiedad tendencial o "apetito" que cada agente y cada forma, tanto natural como cognoscitiva, tienen hacia su perfección definitiva [...] Existe por tanto, una inclinación natural o inconsciente (*apetitus naturalis*) por el que toda criatura tiende a lo que le es conveniente, prescindiendo de cualquier conocimiento» (TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I q. 78 a. 1 ad 3um), y que, por tanto, es común a toda naturaleza y a toda forma y facultad. Existe después una inclinación consciente (*apetitus elicitus*, ὁρεξις διανοητικῆ [ARISTÓTELES], *Ethic. Nicom.* VI 2: 1139 b 5) que viene del conocimiento sensible o intelectual y que, cuando sigue la deliberación de la razón, constituye la inclinación libre (la ὁρεξις βουλευτικῆ de Aristóteles [*Ibid.*, III 5: 1113 a 10]). La inclinación es, por tanto, un principio intrínseco de movimiento que pertenece a la naturaleza; pero que encuentra su fundamento y la razón de su objeto y de su fin en la forma y el grado de ser al que pertenece. En base a este principio se debe en planificar la educación del hombre y también enfocar el problema de la moralidad de las inclinaciones: ellas, de por sí, indican una perfección propia de la naturaleza en su movimiento para alcanzar aquellos objetos, que precisamente sirven para diferenciar y clasificar las inclinaciones. Las inclinaciones pueden ser sometidas a un juicio de valor sólo cuando, mediante la actividad consciente y el empeño de la persona, asumen aquella forma particular de tendencia hacia el objeto que es la pasión» (C. FABRO, *Introducción al problema del hombre* [Madrid, Ediciones Rialp, 1982]), pp. 101-102.

¹⁴ Cfr. PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, pp. 98ss.

¹⁵ PH. LERSCH, *Op. cit.*, pág. 99.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 98.

en el hombre es siempre encarnada, aunque sea propio de ella una trascendencia *real* respecto de la materia. Esta dimensión es primeramente receptiva, como afectividad es capacidad de sentirse afectado pero es también capacidad de «bien querer y bien hacer», de amor de beneficencia y de benevolencia, como distingue la antropología realista.

Como tendencia busca poseer pero también dar, lo que tiene su fundamento en la naturaleza humana, que *es* —tiene su acto de ser— y por eso puede dar, porque el acto es perfección poseída y fundamento de cualquier dinamismo, pero es ser de *tal modo*, limitado, que requiere para su desarrollo una actualización de capacidades con objetos distintos de sí, de donde nace la necesidad de recibir.

Como tendencia sensible es llamada apetito, cuyo objeto propio es el bien sensible, deleitable o arduo¹⁷; como tendencia espiritual es voluntad, cuyo objeto es el bien de toda la persona (no de un sector, como en el caso del orden sensible) el *bonum integrale* de la antropología tomista, el bien total, *real, concreto* no meramente intencional universal. Pero en el hombre ni el apetito es puramente sensible en su dinámica, ni la voluntad es sólo espiritual¹⁸, y ello lo prueba la experiencia y halla su fundamento en la unión íntima, sustancial de cuerpo y alma. Es precisamente en ese nivel de la dinámica afectivo-tendencial donde se hace más evidente la síntesis de lo sensible y lo espiritual y donde, también, en un orden existencial, puede evidenciarse más fácilmente la falta de unidad de la personalidad.

Frente a algunos enfoques contemporáneos de la afectividad, importa señalar que la afectividad tiene un carácter *intencional*, tanto como la esfera cognoscitiva, es decir que no se agota en un ejercicio inmanente sino que es «dirección a», que tiene su *objeto propio*, los bienes (perfeccionantes) y en definitiva a través de todos ellos, el Bien total. Esos objetos propios son presentados por el conocimiento, que resulta así precedente y fundante, en cierto modo, de la tendencia, aunque en otro sentido la tendencia sea fundante del dinamismo del sujeto, en cuanto mueve a todo acto y por tanto también al acto de conocer.

El acto propio de la dimensión afectivo-tendencial es el amor, como primera respuesta frente a lo que se presenta como *bien*, que es el *objeto* propio de esta dimensión. En el orden afectivo las manifestaciones son: la emoción, los sentimientos, los temple permanentes (así llamados por Ph. Lersch) o estados de ánimo duraderos.

El autor nombrado hace una fenomenología y sistematización de estas manifestaciones afectivas, mostrando la pluralidad de ellas y su no-reducibilidad a uno solo de los estratos de la persona. Su enfoque es doblemente interesante, porque a partir de su experiencia, y con una fundamentación antropológica, permite superar algunas posiciones vigentes que reducen lo afectivo a lo biológico¹⁹.

Es evidente la importancia pedagógica del tema, puesto que de la consideración de la naturaleza propia de cada una de esas manifestaciones va a depender el planteo acerca de su formación. Lersch insiste acerca del carácter axiológico en la dirección de lo afectivo-tendencial:

«Del mismo modo que los instintos y tendencias son como *vectores* valorativos, las vivencias [lo afectivo] son *receptores* valorativos [...] las emociones, como "receptores de valor" [...] se distinguen unas de otras por la clase de valores que en ellas se vivencian, [valores que son] cualidades del mundo exterior interiorizadas [...] Las vivencias son,

¹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 6 a. 1c, 80 a. 1c; II-II q. 34 a. 1c, 141 a. 3c, q. 161a. 1c, *passim*.

¹⁸ Entendiendo esto siempre en el orden del actuar, y por el término u objeto concreto al que se dirige la tendencia, puesto que en su *naturaleza* la voluntad es tendencia *espiritual*, que se define por su objeto propio: el bien en común o bien integral.

¹⁹ Remito al lector a la sistemática de Lersch, que abarca el capítulo II de su obra *La estructura de la personalidad*, pp. 99-312.

pues, siempre vectores valorativos que se originan en el contacto con el mundo. Son actos dirigidos a objetos y pueden por ello designarse también como "emociones dirigidas",²⁰

Aparece aquí, en clave psicológica, lo que antes hemos llamado la temática de los objetos propios. Subrayar este carácter finalístico-axiológico de las respuestas afectivas, tiene una importancia teórica y práctica: en el aspecto teórico, implica reconocer la relación entre los estados afectivos y las *realidades* que, conocidas, son la fuente del ser afectados. Es decir que lo afectivo no se reduce al movimiento centrípeto del *sentirse*, como por ejemplo sucede en la ya tratada clasificación de Tetens. En el aspecto práctico, significa reconocer la necesidad de una referencia *objetiva* en las manifestaciones afectivas, lo que en lenguaje clásico se ha llamado *ordo amoris* y que permite integrar lo afectivo en el proceso de desarrollo constructivo de la personalidad de acuerdo con metas conocidas, valoradas y asumidas libremente.

De modo sintético, señalaremos en lo que sigue algunas consecuencias básicas para el planteo pedagógico.

Consecuencias pedagógicas

De lo expuesto hasta aquí, se siguen consecuencias para la filosofía de la educación, que presentaré sintéticamente, a modo de conclusiones.

- a) El análisis de la secuencia del obrar humano ha mostrado la ubicación previa y el carácter fundante de la función cognoscitiva con respecto a la función afectivo-tendencial, de donde se sigue que la educabilidad de esta última dimensión se funda, como condición necesaria pero no suficiente, en la capacidad de conocer, en la actualización de ésta con sus objetos propios, en la *apertura* cognoscitiva que el educador favorezca, presentando las dimensiones *valiosas* de lo real, es decir presentando cada realidad en su ser y en su valor, en su contenido de *bien*, como término de la tendencia y antes como objeto digno de la respuesta afectiva de amor.
- b) En esta relación entre el conocer, el ser afectado y el tender tiene también su lugar el autoconocimiento del educando como sujeto espiritual y libre, que el docente debe guiar, como la condición subjetiva para el encuentro con el valor y la consecuente autoconstitución psicológico-moral.
- c) El carácter *intencional* de los actos afectivo-tendenciales, que se ha hecho evidente a partir de la experiencia y cuyo fundamento está en la intrínseca relación con las funciones cognoscitivas, se opone a la interpretación inmanentista de esta dimensión²¹ que en psicología se traduce como psicologismo, o sea, la afirmación de la autonomía de lo que se siente y, en consecuencia, la imposibilidad de un juicio objetivo acerca del mundo interior afectivo. Esta imposibilidad, a su vez, cierra el camino a lo que antes hemos referido como el *ordo amoris*, escindiendo el plano psicológico del moral. Es manifiesta la vigencia teórica y práctica del psicologismo, en el ámbito de las propuestas actuales de educación moral.
- d) La relación entre el conocimiento, la motivación y la pluridimensionalidad vectorial de las tendencias, señala, para la acción pedagógica, la necesidad de propiciar lo que

²⁰ PH. LERSCH, *op. cit.*, pp. 187-189.

²¹ Se entiende por inmanentismo la posición filosófica que reduce al ser real a ser de conciencia. Las principales filosofías de la inmanencia clásica son: el racionalismo cartesiano, el empirismo de Berkeley —«ser es ser percibido»—, la gnoseología crítico-trascendental de Kant y sus continuadores idealistas, desde Fichte a Hegel; el existencialismo de Sartre. Estas han dado lugar a múltiples líneas contemporáneas, tanto neocríticas cuanto postmodernas.

Nuttin llama la elaboración cognitiva de la necesidad y que implica, por una parte, la toma de conciencia de dicha necesidad y, por otra, el discernimiento de los diversos modos posibles de su canalización²² por medio del reconocimiento de los respectivos objetos propios de esas necesidades y de su relación con la dirección constructiva de la personalidad. Esta relación, a su vez, señala el paso del conocimiento al acto libre, puesto que cada necesidad se canalizará orientándose hacia un objeto concreto, cuya determinación depende de una elección y ese acto electivo tiene una relación dialéctica con la autoconfiguración personal, pues, sin duda es su principio eficiente y formal, pero, a la vez, la imagen ideal que cada uno tiene de sí y la progresiva realización de esta imagen van dando una dirección determinada a la voluntad libre. Es decir que cada acto libre contribuye a la configuración psicológico-moral del sujeto y esta configuración, a su vez, condiciona los sucesivos actos de elección en la medida en que constituye una «plataforma» de connaturalidad con objetos que son portadores de ciertos valores.

e) En cuanto la tendencia es precedida por el conocimiento, éste determina el tipo y condiciona la apertura del dinamismo tendencial: el conocimiento sensible da lugar a la respuesta afectivo-tendencial sensible, el conocimiento intelectual hace posible la respuesta afectivo-tendencial espiritual, es decir el acto de la voluntad libre. Como el apetito elícito²³ siempre es especificado y movido —con causalidad formal y final, *no eficiente*— por un objeto conocido en su singularidad²⁴ y bajo la razón de bien, es preciso que la acción docente guíe el proceso de conocimiento de modo que lo universal se vea como realizado en cada realidad singular²⁵.

f) Los bienes sensibles son siempre particulares, satisfacen parcialmente, pues se refieren a *una* dimensión de la persona. En cambio el bien que presenta el intelecto es el bien de *toda* la persona, que la filosofía llama «bien integral». Estas distinciones permiten hacer dos consideraciones de máxima importancia para la educación:

— El bien *total* del hombre, del cual depende el logro de la plenitud personal, no se define en el plano afectivo-tendencial sensible. Es obvio que esta dimensión, en cuanto pertenece a la propia naturaleza, tiene sus propias exigencias de realización, pero ni siquiera en su propio ámbito son logradas, si no se las integra como *parte* del bien total.

— El bien sensible es juzgado como bien con un juicio de conveniencia, también llamado de connaturalidad, pues el que juzga algo como bueno, en este plano, lo hace en cuanto ese bien conviene, es «compatible», podríamos decir, con su estructura subjetiva, una estructura adquirida, que cada hombre se da a sí mismo, a través del actuar, que va creando modos habituales de sentir, valorar y, en última instancia, de pensar, es decir, de ver el mundo y de situarse en el mismo. A esto nos referimos antes, al hablar de la dialéctica que se establece a propósito de la canalización de las necesidades. Aquí cabe agregar que este proceso de canalización puede y debe ser dirigido por la acción docente.

— Sólo el intelecto puede discernir el bien íntegro —el bien moral— y presentarlo a la

²² Remito al concepto de canalización de Nuttin expuesto en el punto anterior.

²³ Recuérdese que el apetito elícito es aquél que, a diferencia del apetito natural, es precedido y especificado por el conocimiento.

²⁴ Lo universal, de suyo, no mueve a actuar.

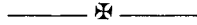
²⁵ Este es el proceso de «retorno a la imagen», último paso del conocimiento intelectual verdadero y completo (cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* 1 q. 84 a. 7c), en el que debe culminar el proceso de aprendizaje (cfr. S. M. VÁZQUEZ, *Constructivismo, realismo y aprendizaje* [Buenos Aires, Ediciones CIAFIC, 1996], cap. IV), cuya razón última, respecto de la naturaleza del sujeto, se halla en la unión sustancial cuerpo-alma y que se expresa en el operar conjunto de intelecto y cogitativa, el más alto de los sentidos internos, cuya función cognoscitiva es, precisamente, la preparación de la imagen para que, en ella, el intelecto pueda «leer» el significado esencial, realizado en lo concreto. Este proceso permite lo que en términos pedagógicos se llama *transferencia*.

voluntad. Y ésta, a su vez, por su cualidad de libre, puede abrazarlo como un fin, o puede rechazarlo. Esta elección es la que se comunica a la dimensión afectivo-tendencial sensible y va configurando así la estructura psicológico-moral antes mencionada, de la cual surge el juicio de conveniencia.

De aquí se desprende la necesidad de que el docente vaya presentando, a través de los distintos contenidos escolares, una recta jerarquía de bienes y a la vez guíe al alumno en el discernimiento intelectual, que es la condición de posibilidad del recto ejercicio de la voluntad libre.

STELLA MARIS VÁZQUEZ

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.
CIAFIC.



EN TORNO AL SER PERSONAL

Recogemos en esta nota las temáticas desarrolladas en la obra de Fernando Haya, *El ser personal*, que parecen de mayor interés para el estudioso de antropología que desea dar a su investigación una fundamentación metafísica. El libro ofrece otras posibilidades de lectura: la estrictamente metafísica en primer lugar; también la teológica, en cuanto que sus análisis aportan luces para la profundización en la doctrina revelada sobre las Personas divinas y sobre la encarnación del Verbo. Aquí nos ceñiremos a recoger las propuestas que parecen particularmente esclarecedoras para la antropología filosófica. Aunque en buena medida seguimos el orden de exposición del autor, no nos atenemos a él, sino al dictado por el punto de vista elegido.

La articulación de dos consideraciones sobre la persona

La aproximación fenomenológica al estudio de la persona es uno de los hallazgos más positivos de la reflexión filosófica que se han cumplido en el siglo que termina. Una tarea que se ha llevado a cabo con una metodología propia que no quiere ser metafísica; que unas veces rechaza cualquier vinculación con un acercamiento a la persona que se considera cosificante, y otras se mantiene en una apertura reservada y distante. El autor se propone mostrar que el estudio fenomenológico y metafísico de la persona no son excluyentes; es más, se requieren y necesitan mutuamente.

a) Las perspectivas metafísica y fenomenológica

Desde la perspectiva metafísica se entiende la persona como trascendental intensivo, análogo principal del ser. Según esta óptica, la persona no añade ninguna diferencia trascendental ajena al ser. Es una perspectiva esencial o *absoluta*, en cuanto que conviene a la consideración de la identidad como fundamento.

La perspectiva fenomenológica considera a la persona como diferencia irreductible a la generalidad del ente. Es una perspectiva *relativa*, en el sentido de que toma como punto de referencia la diferencia personal, que se manifiesta como irreductible al fundamento. La persona, desde esta óptica, es la originalidad radical.

Ambas perspectivas concuerdan si se considera que la manifestación de la persona es más que nada la patencia inmediata del ser ante el ser, o bien del ser justamente a título de diferencia, y que esta manifestación es punto de partida de la metafísica:

«[...] no tendrá conciencia del ser en cuanto tal el que carezca de conciencia de sí como distinto del plexo de la realidad» (p. 22).

La diferencia original de la propia persona es irreductible, y justo en ese sentido es condición de posibilidad de conocimiento del ser. A la vez, no es planteable

«[...] una fenomenología de la propia diferencia personal a espaldas de la noción de *yo como ser*, es decir, sin incluir la diferencia personal dentro de la original noticia de lo real bipolarizado» (p. 24).

La fenomenología y la metafísica son, entonces, necesariamente compatibles y complementarias. Por eso, la persona se puede estudiar desde las dos perspectivas; la primera, explicitando el modo de articulación de la diferencia personal con la identidad del fundamento; la segunda, describiendo la vivencia de la propia conciencia como irreductible a la plenitud de lo real y, a la vez, como necesariamente ligada a ella.

b) La síntesis

La consideración de que la persona es diferencia respecto al ser que ella no es, hay que situarla en la perspectiva fenomenológica, y la que la concibe como diferencia en el ser, en la metafísica, que expresa la persona en su condición transcendental. *El ser mismo como diferencia* es la síntesis de ambas perspectivas. No manifiesta un transcendental, sino la originalidad radical de la persona; a la vez, revela la compatibilidad de lo peculiar con el fundamento, en cuyo seno la peculiaridad tiene su sentido.

La persona es el ser como lo original, no como la identidad o fundamento:

«La persona es una novedad radical, y así se vive a sí misma incluso cuando ella misma piensa el orden transcendental o del fundamento. *Yo existo*, soy compatible con el ser o con el fundamento, pero no me incluyo en el fundamento: soy una novedad, no un despliegue; soy, pero en este sentido no soy el ser. Y por otra parte, y este es el otro sentido, *ser* tiene para mí el valor eminente, privilegiado cuando digo *yo*. En este sentido último no hay para mí una manifestación más clara de lo que es ser, que en la emergencia, en el destacamiento del propio ser personal ante sí» (p. 154).

La persona entendida como «el ser mismo de la diferencia», es transcendental en cuanto punto de partida del pensar, pero no es *un* transcendental porque no puede ser deducida del plexo de la realidad. Cada persona es una realidad novedosa y original; pero puede *deducirse* al modo metafísico que la persona, *tomada en general*, es un transcendental del ser que los resume a todos. La persona es la diferencia del ser que manifiesta el ser. Yo pertenezco al orden transcendental en tanto que, justo por indagarlo, no soy el fundamento; pero el fundamento ha de ser tal que permita la conexión o articulación con el *yo-pienso* que inquiera su sentido:

«Hay por lo tanto una articulación entre los puntos de vista de la fenomenología y la metafísica. Una perspectiva que mira al pensar en el punto justo en el que el sujeto de dicho

pensar comparece a la vez como condición de posibilidad enteramente imprescindible y, a la par digo, como diferencia peculiar intraducible a los términos objetivos del ser como plexo de la realidad, y en este sentido como prescindible en términos absolutos. Este punto de vista toma en cuenta una experiencia original y le confiere valor indispensable para la metafísica: de una parte, *yo no pertenezco al orden de lo transcendental y mi experiencia particular cae en el dominio de lo subjetivo; de otra, no es posible concebir el orden transcendental sin que exista algún sujeto particular correlativo a dicho orden y no absolutamente incluido en él; luego, como consecuencia, no es posible concebir la existencia particular y subjetiva sin entender al mismo tiempo la apertura de la subjetividad particular a lo metafísico y la necesaria articulación en lo metafísico, en un sentido al menos relativo, de subjetividades justamente particulares»* (pp. 30-31).

*La concepción sustancialista de la persona:
Aportaciones y límites*

En la historia de la metafísica de la persona ocupa un lugar clave la elaboración boeciana y sus desarrollos posteriores, que la sitúan dentro de la categoría de la substancia. Sin rechazar esa tradición, Fernando Haya lleva a cabo un análisis que pone de manifiesto tanto sus logros irrenunciables como sus insuficiencias; entre ellas, lo que podría llamarse el riesgo de una cristalización sustancialista de la persona.

La persona vista como sustancia primera

Después de analizar los distintos sentidos del ser, el Autor excluye que a la persona le puedan corresponder ninguno de los sentidos que son «menos propios del ser»: el ser veritativo, el ser *per accidens* y el ser dicho como categoría predicativa. A la persona le corresponde un sentido del ser que significa el subsistente del que se dicen los demás modos del ser:

«Con él se identifica la persona, en calidad de subsistente en naturaleza racional. La conclusión inmediata es que, dentro de la pluralidad atributiva del ser, la persona ha de ocupar el lugar preferente, puesto que ser se dice en el sentido más propio de los individuos subsistentes» (p. 56).

Está bien situar a la persona en el orden de las sustancias primeras; pero no basta. Hay que considerar, en primer lugar, que la noción de sustancia no es unívoca: no se dice lo mismo de la persona que de las cosas; y no parece que el analogado principal sean las cosas. No es que no se pueda considerar a la persona como sustancia; pero se trata de ver si ésa es la perspectiva más importante, la que muestra mejor lo que es la persona: hay que ver cuál es el *sentido privilegiado* del ser, porque será desde ahí desde donde nos situaremos en la perspectiva más adecuada para entender a la persona:

«La persona es lo primero. Ser significa como persona y como lo demás que no es persona. Se obtiene así una conclusión, reflexionando sobre aquello que en realidad venimos indagando: ¿Buscamos el orden de lo primordial? Es porque ya lo poseemos, porque en sentido propio lo primordial no puede aparecer posteriormente. ¿De qué modo entonces lo poseemos?»

«Se puede expresar de muchas maneras: aquí se ha dicho que el marco de referencia constante de todo lo que de un modo u otro poseemos: ese marco es la persona. Ser persona, puede añadirse, es también cierta apertura hacia lo primordial; tiene que ver con lo demás no en cualquier modo sino en el de la búsqueda de la referencia primera. Pero entonces es que ella misma es la referencia primera. O simplemente, la persona es transcendental» (p. 63).

La persona entendida desde la noción de acto

La trascendentalidad de la persona queda explicada del modo mejor a través de la noción de acto (p. 64). El acto tiene dos sentidos en Aristóteles: *entelécheia* y *enérgeia*:

«El acto como *entelécheia* considera el ser sobre todo desde la perspectiva de la substancia y los accidentes [...] El acto fundamental es entonces el que configura a la cosa como *substancia*, es decir como *totalidad subsistente* de la que se dicen o en la que concurren la totalidad de sus determinaciones. Las determinaciones distintas de aquella configuración esencial son entonces los *actos accidentales* para aquella subsistencia. Así, este punto de vista categoriza la *enérgeia* en términos de accidente: la operación de pensar, pongamos por caso, no es la substancia, no es acto configurador esencial, es por tanto un accidente» (p. 65).

Esta perspectiva es poco fecunda para explicar la acción —por ejemplo, el conocimiento—, sino que desde ella no se llega al carácter transcendental de la persona. Porque la acción, por mucho que se trate de elevarla con el atributo de personal, no deja de ser accidente. Pero tampoco desde la sustancia se accede a la trascendentalidad de la persona. Si

«[...] la persona es primero sustancia y después persona, entonces lo transcendental es en este caso la sustancia y no la persona» (p. 67).

Para captar y explicar la trascendentalidad de la persona hay que verla en cuanto que es acto.

La persona contemplada desde la noción de «supraformalidad»

La consideración del acto puede hacerse según la perspectiva de la sustancia y los accidentes, pero no es la única ni la más clarificadora para el estudio del estatuto metafísico de la persona. Una vía nueva se abre desde la noción de «supraformalidad».

La noción de supraformalidad

El ser significa doblemente: como esencia y como subsistencia; también podemos decir que se puede entenderse como formalidad y como subsistencia. Si se entiende como forma, puede hablarse de diversos seres en la misma sustancia; pero si se entiende como subsistencia, entonces se apela al *esse*, y no es posible que una cosa no tenga un solo *esse*. La sustancia se dice tal por la subsistencia; y la razón de la subsistencia es el *esse* (cfr. pp. 71-73).

El *esse* se relaciona con la hipótesis en tanto que ella es *id quod habet esse*, el sujeto del ser; se relaciona con la forma substancial en tanto que la forma es *id quo aliquid habet esse*, la causa determinante del ser de la subsistencia. Desde la óptica que nos proporciona esta segunda forma de relación, se llega al ser como principio y a la hipótesis como resultado, es decir, al sujeto ya constituido en sus principios.

Pero cabe otra perspectiva, que accede al *esse* en su condición de principio de la sustancia, trascendiendo de este modo el plano de la causalidad formal. Esto es muy importante si se quiere «atender a la persona en el plano de la principalidad transcendental, esto es, en aquel orden en que el principio radical de la persona es el acto de ser. Sólo atendiendo a ese plano podremos acceder a la persona en un nivel transcendental, que es también aquél en que la persona trasciende su genérica comunidad con las sustancias no intelectuales (pp. 74-75).

Encontramos, entonces, un doble orden de principiación en la sustancia: aquél que corresponde a su forma y aquél que pertenece absolutamente a la hipóstasis. En el orden que pertenece absolutamente a la hipóstasis, existe una copertenencia de índole trascendental entre la hipóstasis y el acto de ser. Queda así rebasado el orden de la causalidad formal, en la medida en que no aparece la forma como principio, ni exclusivo ni último del ser de la sustancia.

Todo lo anterior ha sido desarrollado desde la *óptica trascendental*, que no es propiamente predicativa, sino causal. Y que es diferente de la *óptica formalista* que confluye con la sustancialista.

El *esse* puede ser entendido como la *forma de las formas*; pero esta concepción del *esse* no puede hacer perder de vista otro modo de entenderlo: como actualidad *supraformal* o trascendental:

«Por *supraformalidad* puede entenderse el carácter de *diferencia* en tanto que trascendental. La forma categorial se define en cambio por su exclusión de diferencias reales del ser» (p. 84).

La supraformalidad tiene grados o niveles: es distinta la que conviene al *Ipsum Esse* de la que conviene al *esse* participado. Pero el *esse* es trascendentalmente participado en cuanto mantiene su índole de supraformalidad:

«El acto de ser es el principio de la articulación de la forma consigo misma. El principio de su identidad» (p. 85).

La forma, en tanto que distinta del ser en cuanto tal, precisa de su articulación consigo misma: ésta es la obra del ser como principio. Todo supuesto cuya forma constituyente sea distinta del ser, carecerá de perfecta identidad: el supuesto en cuestión no será idéntico con su esencia. Cuando la forma del supuesto es el mismo ser, que en este caso es ser subsistente, no hay distinción real alguna entre la forma y el supuesto¹.

«Acto idéntico equivale a acto supraformal, porque la forma entendida como categorialidad es la diferencia en el acto, la exclusión, la discontinuidad entre acción y principio, en suma, la acción inidéntica. La supraformalidad es en cambio la acción misma considerada como principio. No hay inidéntica ni discontinuidad alguna entre acción y principio si excluimos la categorialidad» (p. 88).

La noción de *supraformalidad* puede describirse entonces como la del *ser pleno de forma en identidad* (p. 88). Todas las formalidades quedan integradas en ella sin que en ningún caso se anulen o se rebajen:

«La integración supraformal es lo unido sin confusión. Para ello es preciso pensar el elemento unitivo en un orden distinto al de la forma, y por lo tanto en un orden no estrictamente conceptualizable. Este es el orden supraformal» (p. 92).

La forma es causa de especificidad, pero no de subsistencia; es causa de un ser determinado, no de ser; por eso, en el orden de la causalidad formal no se llega a explicar la subsistencia (p. 91). A la forma no le compete la *perseidad sustancial*, que es asunto de cierta relación que la forma mantiene con el *esse*:

¹ Por eso la naturaleza divina constituye absolutamente a la Persona del Verbo, como también a las otras dos Personas divinas, en cuanto que las tres se identifican plenamente con la razón misma de la identidad o de la subsistencia (cfr. p. 87).

«No es lo mismo, por lo tanto, naturaleza sustancial que sustancia. Lo que hace de lo sustancial sustancia es la relación con el ser. Por lo tanto, no un elemento que quepa incluir en la *constitución* de la naturaleza que existe, sino en una cierta relación de la naturaleza real con su ser» (p. 94).

La naturaleza es parte metafísica de un subsistente, cuya unidad viene dada por el *esse*.

Aproximación a la persona desde la noción de supraformalidad

Apliquemos estos principios a la consideración de la persona. Se la puede tomar

«[...] como sustancia, y también como principio del ser de la sustancia; pero el ser se dice propiamente de la misma sustancia: la sustancia es en efecto aquello que es, mientras la forma es aquello por lo que la sustancia es».

De aquí se derivan tres conclusiones. Primera: el ser real pertenece primera y propiamente al supuesto. Segunda: el supuesto es el *todo existente* del que la naturaleza fue primero abstraída y luego predicada. Tercera: el *actus essendi* está fuera del orden constitutivo; por eso está más allá del orden de la constitución formal de la persona; por tanto, más allá de del orden en que la persona se considera cierto *todo subsistente*. El *esse* no es un constitutivo más de la persona; se lo considera así cuando se lo entiende como resultado de los principios de la esencia (pp. 76-81).

A la luz de estas consideraciones se pueden contemplar de modo nuevo las relaciones entre el alma y el hombre completo. El alma humana es sustancia particular, pero no sustancia completa. Su sustancialidad, en sentido de esencia, no se reduce a ser forma del cuerpo, en cuyo caso sería una mera forma material; sin embargo, no tiene sustancialidad propia, pero sí sustantividad:

«No es sustancia en sentido principal, no es hipóstasis, sino parte sustancial, en tanto que la relación con el *esse* le adviene a la forma humana en el punto en el que por creación es constituida como forma del cuerpo» [...] El alma es *potentia essendi*. No existe por su esencia, sino por el acto de ser. El acto de ser es el principio de la subsistencia del alma misma como del hombre. De ahí que en definitiva no haya contradicción en establecer por una parte que el alma tiene esencia al margen de la corporeidad y por otra que carece de subsistencia en el estado en que es creada. La razón es que el principio por el que existe es distinto del que constituye su esencia» (p. 97).

El acto de ser es la razón de la individualidad; en cambio lo individuado pertenece al ámbito de la esencia distinta del acto de ser:

«La naturaleza humana constituye en nosotros *quasi per se* personalidad, justo porque en rigor no la constituye. La persona no está en el orden de la constitución. Tampoco la persona humana. El orden de la constitución es el orden de lo categorial, de la esencia categorial, pero la persona pertenece a otro orden. La persona es trascendental» (p. 98).

Persona y libertad

«La persona puede ser descrita como apertura a lo abierto del ser. La índole de tal apertura es precisamente la libertad radical de la persona» (p. 245).

Con este punto de partida, Haya proceda en un trabajo de profundización que inicia con el análisis del acto de pensamiento.

Análisis del acto de pensar

Pensar es acto: manifiesta una articulación consigo que es conciencia, continuidad, posibilidad de prosecución indefinida (p. 245). El pensamiento sólo prohíbe la introducción de lo contradictorio. La índole necesaria del pensar manifiesta la anterioridad del ser:

«[...] *el pensar es acto* es lo mismo que decir que el pensar es ser. De ahí que la verdad se explicita como trascendental del ser, pero no trascendental primero sino derivado» (p. 246).

A la vez, la autoconciencia es condición de posibilidad del conocimiento del ser. No es posible, en efecto, saber sin saber de alguna manera el principio. El saber de sí,

«la autoconciencia, está igualmente implícita en toda explicitación cognoscitiva del ser. Sin embargo, es preciso comprender esta afirmación en complementariedad con la recíproca: sólo porque el hombre detenta cierto saber originario del ser o del principio es autoconsciente» (p. 247).

Con el conocimiento se pone atención a lo que es, al orden de lo inalterable; a la vez, la conciencia no es

«[...] un mero reflejo o reduplicación del orden de lo inalterable. *Yo no soy*, meramente, *lo trascendental*, sino que me atengo a ello. Pero *si me atengo*, inmediatamente hay que admitir una *diferencia* entre el orden de lo trascendental —que conozco como no siendo idénticamente yo— y la propia conciencia. La *diferencia* en cuestión no está, sin embargo, en el orden de lo conocido en cuanto conocido, o de lo inteligible como tal, porque éste expresa [...] el orden real a título de lo inalterable o necesariamente congruente. La *diferencia* entre la conciencia y el ser, ha de pertenecer a la conciencia, o ser constitutiva de ella, *pero no ha de ser exactamente conciencia*, aunque sea consciente» (p. 248).

La *diferencia* en cuestión es la conciencia misma, advertida como *peculiaridad* irreductible al orden universalísimo. Lo original de la subjetividad ha de ser lo que en ella excede a su condición de fundada. *Fundada* quiere decir, en este contexto, «incluida en el orden de lo trascendental-inalterable» (p. 249).

Lo original de la conciencia es aquello que sólo pertenece a ella como tal, lo peculiarísimo precisamente por no reductible o fundado. Por eso no se puede llegar a ello por deducción; no es por eso, fundado, pero esto no quiere decir que sea incompatible con el pensamiento; sin embargo, justamente porque no es el fundamento, puede darse una ruptura consciente con el fundamento (cfr. p. 251).

El poder original de la conciencia

El poder de la conciencia no es reductible al fundamento porque se trata de un poder no potencial, es decir, poder puramente actual fundado en el acto y en dirección al acto: potencialidad activa pura, sin potencia pasiva.

Hasta aquí hemos llegado desde una óptica metafísica; si nos situamos ahora en la perspectiva fenomenológica, entendemos que el fundamento vendría a ser como el pasado de la conciencia, en cuanto que significa anterioridad: la *instancia a partir de lo cual*. Lo presente sería la intención misma del objeto de la conciencia; y su dimensión original, su poder, habría que describirlo como proyecto hacia el futuro. El establecimiento del futuro de sí desde sí es la característica «del poder original de la conciencia» (p. 254). Un poder que identificamos como libertad radical:

«De esta manera se describe la libertad como una novedad respecto del orden de lo antecedente en general. La libertad no está *ya dada* en lo peculiar de ella misma. En tanto que antecedente, habría que describirla como *poder* o como *acto*, pero aún en ese caso la antecedencia de la libertad no pertenece al orden trascendental, porque la aparición de la libertad es la de lo peculiar original, *la del ser personal*, que en cuanto tal no viene contenido ni presagiado en modo alguno en el ámbito del ser en cuanto tal. Y cabe todavía continuar la descripción, porque a su vez el poder peculiar que la libertad es, no se cifra en su antecedencia, sino más bien en su *uso*, que cabe describir como el *ponerse a sí misma*» (p. 256).

El estatuto metafísico de la libertad no es entonces el de la potencia sino el acto: se entiende así su superioridad respecto a las capacidades operativas —entendimiento y voluntad— que hay que inscribir en el orden de las potencias (cfr. p. 225).

La conciliación entre libertad y fundamento:
la libertad, posibilidad de afirmación del ser

La libertad no se reduce al fundamento, pero esto no quiere decir que hayan de oponerse dialécticamente; es más, captar la continuidad entre una y otro, su integración, abre perspectivas esclarecedoras. La libertad puede verse como posibilidad en favor de sí en virtud de la atención consecuente al fundamento; y el fundamento como lo disponible de la subjetividad en orden al ejercicio de la conciencia como poder de sí. No hay así oposición entre la originalidad propia de la libertad y el orden del ser, sino articulación: la libertad se actúa como *intensificación* de lo que ella es en la medida en que afirma el fundamento. En virtud de su poder original, «la subjetividad *se pone* (o no) en favor del orden de lo primero, es decir, *asume su propio ser*. El ser asumido es *sí mismo de un modo nuevo*, que describimos como *intenso*» (p. 257).

Esta intensificación no puede ser una actualización, porque el acto radical del sujeto en cuanto tal no admite actualización, que es propia de lo potencial. Pero si no es susceptible de actualización propiamente hablando, ¿de qué es susceptible entonces?

«[...] el acto radical *se pone* y semejante posición es un *salto*. Algunos filósofos han expresado esta difícil noción con la palabra *don*. La posición de sí que pertenece a lo radical del sujeto se describe bien como una donación. En el don la propia actuación del donar es en cierto modo lo donado, el don mismo. *Don* dice el donar y dice también lo donado. Por eso sirve muy bien para expresar aquello que *es en el modo de actuarse como posición de sí*» (p. 258).

La libertad es así la dimensión radical del ser personal, que no se da sin el fundamento, pero que no se reduce a él. En el plano de su constitución, la esencia de la persona antecede a su libertad; sin embargo, la libertad misma no se reduce a la antecedencia sino que ella misma es «antecedencia irreductible» (cfr. p. 260). La libertad no es el fundamento de la subjetividad, que es en cambio la esencia, precisamente porque la libertad es radical.

La persona recibe con su esencia el poder de *disponer* de ella:

«La libertad es el poder que se pone mediante la esencia. Si se pone de otro modo resulta un fracaso, porque no cabe realidad fuera de la esencia. Eso no significa, sin embargo, que el punto de vista esencial lo agote todo, porque está también el ámbito que es propio, original de la libertad. Pero este ámbito —que es lo que se ha querido describir— está inscrito en el orden de lo real —no hay otro— a título de intensificación posible de ese mismo orden. La libertad es ciertamente posición de sí, pero lo es *en y por* lo necesario. Y sin embargo la libertad no es necesidad, sino justamente libertad» (pp. 260-261).

Libertad y fundamento son dos dimensiones inseparables e irreductibles, una dinámica y otra estática; se logra ver cómo se engarzan si se considera la libertad como acto primero en la estructura metafísica personal. La libertad no se ve entonces como ausencia de formalidad sino como supraformalidad: así se la sitúa en la línea del ser. Pero hay que preguntarse ¿qué añade la libertad al ser neto, a la forma inmaterial pura o supraformal? La libertad sería la «posibilidad de afirmación del ser», poder de autoafirmarse en la afirmación de la realidad tanto de sí misma como de los demás. Ese ser que se afirma, abre el paso a la esencia como contenido de la libertad (cfr. pp. 303-305).

Persona y acción

A partir de la comprensión metafísica de la persona que Haya desarrolla, se supera una visión de la esencia como algo acabado y fijo, de donde proceden unas operaciones que se agotarían en meros accidentes transitorios. Un plantamiento que no resulta satisfactorio porque no explica la conexión entre el ser de la persona y su obrar (acto primero y acto segundo), ni da cuenta de la modificación que se opera en el ser personal con su actuación segunda, fruto de su libertad radical. Tampoco es acertado en cuanto que lleva a comprometer la precedencia metafísica del acto sobre la potencia (el acto de ser es sólo acto, no es potencia) y, a la vez, a presentar el cambio que supone el desenvolvimiento de la vida personal como «exterior» a la libertad radical de la persona. De ahí el interés de la propuesta de Haya. Su planteamiento se estructura en los siguientes pasos: el *ser* como principio del dinamismo de la persona; la *esencia* como dotación del ser personal, como algo a su disposición; los *hábitos* como el efecto del dinamismo del ser, que se prolonga en la operación.

El ser como principio del dinamismo de la persona

Sujeto puede entenderse como *término de atribución de los predicados* (el sujeto *está por* la cosa misma subsistente, los predicados por los atributos que captamos a través de nuestros conceptos); en este sentido es suma, *synolon*, de las propiedades que se consideran *unitariamente existentes*. Puede entenderse también como *principio actual* de la serie de propiedades; es la concepción esencial. La noción de esencia es aquí una noción causal, que conduce —da acceso— a la estructura íntima de lo real.

Según esto, encontramos una doble posibilidad en la concepción del sujeto: *estática* y *dinámica*; en la primera se mira a lo real existente que funda el dinamismo de nuestra actividad predicativa; en la segunda a la causa de las propiedades reales de la cosa en la cosa misma. Como causa predicamental, es la esencia; a nivel trascendental, el ser personal. Pero el punto de vista dinámico no tiene por qué anular el estático, sino más bien penetrarlo desde una comprensión que reiteradamente vuelve «desde lo dinámico a lo estático, para proseguir a su vez desentrañando dinámicamente la índole del acto» (p 273).

El *esse* pertenece del modo más propio al sujeto subsistente, posibilitando que pensemos el sujeto real, no solamente como el *todo* que subsiste, sino principalmente como el *principio personal del dinamismo de la subsistencia*, es decir, como el acto de ser. Se penetra así en la dinámica interior de la subsistencia, que puede ser descrita, con expresión de Polo, en términos de actividad *mantenida, persistente, fontal*; idéntica en el caso de Dios, no contradictoria en el caso de la criatura. Así,

«[...] el auténtico *sujeto real creado* (...) no es tanto el *constitutum* o la estructura de que se reviste el subsistente finito (y que no puede dejar de ser distinta del propio subsistir), cuanto el novedoso acto de ser que una vez incoado, y necesariamente configurado en esencia, se mantiene o persiste con referencia al origen» (p. 275).

La esencia como dotación del ser personal

Hay una distinción entre el modo en que las personas y las cosas *tienen* sus propiedades esenciales. Cuando decimos que un astro tiene forma esférica, no decimos lo mismo que cuando afirmamos que un hombre tiene inteligencia. Ambos tienen esas propiedades, pero las personas las tienen *reduplicativamente*.

Las cosas tienen lo que son a la manera de *consistir en*: consisten en su dote esencial; las personas *poseen* su dote esencial, como algo en lo que no se resuelven:

«La imposibilidad de establecer una analítica de la persona proviene del hecho de que, en la persona, toda posesión es reduplicativa. La persona no consiste en sus elementos, no se analiza en ellos, no es, valga decir, la suma de sus constitutivos, porque cualquier constitutivo personal vuelve al *poseedor*, al sujeto personal —permítaseme decir— como un *todo*. La persona tiene inteligencia, voluntad, sentidos, etc., pero no se resuelve en cada uno de ellos: no consiste en inteligencia, sino que tiene inteligencia a la manera de tenerse como ser inteligente, etc.» (pp. 264-265).

Lo que posee la persona es la *esencia trascendental*, es decir, una forma espiritual. Se distingue así el poseedor de lo poseído: la esencia, que consiste, y la persona que no consiste en su esencia sino que la posee. Y, a la vez, ambas instancias se articulan:

«Cabe decir que la persona es principio y término de la autoposición personal, pero lo es *en y a través* de la esencia» (p. 265).

Y como la persona se puede identificar con la libertad radical, podemos distinguir libertad y esencia; pero a la vez hemos de referir una a la otra. El *poder radical* de la persona —el poder radical de la libertad— es acto; pero no es acto puro, sino acto que se da *junto con* una esencia. El *poder esencial* lo constituyen las facultades, que incluyen potencialidad pasiva; el poder de la libertad es, en cambio, acto: acto primero. Por eso, el poder radical

[...] «*usa, dispone* de la esencia, en la forma de usar de las facultades de la esencia. Lo *usa* en el sentido de que es radical posesión de esencia-facultades, no en el sentido de que le quepa cabalmente manipularías, lo cual resultaría incompatible con el carácter esencialmente mediado de la posesión personal» (pp. 266-267).

El obrar del ser personal

La acción es *una* en dos aspectos: en cuanto que tiene un sujeto agente, y en virtud de su objeto; en efecto, un mismo sujeto puede serlo de operaciones diversas y una misma operación puede darse en varios sujetos. El sujeto viene determinado por el ser mismo, que no puede ser sino uno en el sujeto. Según el primer aspecto, la operación o acto segundo ha de entenderse en continuidad con el acto primero: es como su prolongación. La acción no se entiende sólo como accidente, como determinación de la sustancia; porque, en este caso, el agente se comportaría meramente como potencia respecto de su propia operación. En las potencias operativas de la persona hay que distinguir, por tanto, un doble aspecto: lo que tienen de acto —del que la persona tiene dominio— y lo que tienen de potencia, en cuanto que son actuadas, especificadas, por sus objetos propios (cfr. pp. 287-288). El acto segundo —la operación— es acto que se distingue del acto primero —el *esse*—: tiene que ser así por la inidentidad entre esencia y ser en la criatura; si no hubiera esa distinción entre acto primero y acto segundo, la criatura sería acto puro, como acontece en Dios. Ahora bien,

«[...] poner potencialidad en la esencia de la criatura, respecto del *esse* recibido, implica establecer también potencialidad respecto al obrar. Lo que esa potencialidad significa es una cierta inidentidad de la esencia creada: aquélla en virtud de la cual, la esencia, en la medida en que no se configura como identidad plena consigo misma —porque en este sentido no es *por sí*—, tampoco *actúa por sí* (es decir, por que sea acto puro). El principio de la criatura es el *esse* inidéntico con ella. Adviértase que la inidentidad de la esencia consigo misma es justamente la distinción, también real, entre la forma esencial y sus potencias operativas» (p. 288).

La operación es distinta del *esse* que es su principio radical; esto significa que las potencias operativas han de articularse en el acto primero, porque de otra manera no se explicaría el vínculo entre la operación y el ser. Se entiende así el superior rango entitativo de la actividad respecto a la potencia misma.

Las potencias son distintas del *esse* y distintas de la esencia que se enriquece con la operación, en cuanto que recibe nuevas determinaciones o diferencias que son las especies con las que se pone en contacto mediante su operación. La esencia de cada hombre es potencial respecto a los objetos de sus operaciones, es decir, en el plano de la especificación; pero no en el del ejercicio, en el que el sujeto goza del dinamismo del *esse*; la operación se distingue del *esse*, es una diferencia suya (cfr. p. 291).

Esto permite entender que conocimiento y amor son *originariamente* actividad, no sólo actualización de una potencia por parte de sus objetos. La especificación pertenece al nivel de la esencia-facultades, pero en el orden del acto el *esse* es anterior y distinto de la esencia:

«Esa vinculación de las potencias operativas con el *esse* no pertenece por lo tanto al orden de la potencia o de la esencia, en que se inscriben entendimiento y voluntad como facultades. En el caso del entendimiento el acto primero es el intelecto agente. El intelecto agente no es por consiguiente una facultad, ni es una potencia. En el caso de la voluntad, el acto primero es la libertad radical» (p. 292).

Libertad, ser y operación: Los hábitos

La identidad de la persona se despliega conforme al orden diferencial que se contiene en su núcleo: este sentido es el de la esencia o naturaleza humana. Pero el ser mismo no se despliega, sino que causa ese despliegue. Por eso, el ser del hombre no está ya dado, aunque sí está dada la esencia: en el hombre aparte de lo dado y por encima de lo dado, está la dimensión personal, la persona *a quien* le ha sido dado. *Lo que* ha sido dado al hombre, *lo que está ya dado*, es la esencia.

La persona no está dada: «se da»; más aún, es dar: se actúa en el don. La persona se da en su darse. Lo que da es lo dado en ella: su esencia. El «quien» que recibe una esencia la recibe para donarla: su ser es donar (pp. 307-308). El ser-donar pertenece al rango del *esse*, no de la esencia. Las operaciones quedan por debajo de ese rango pero apuntando hacia él. La unidad entre obrar y ser es referencia; inidentidad, pero no extraneidad.

La conexión entre la acción y el *esse* es proporcionada por los hábitos, que vienen a ser el persistir del acto modalizado por la esencia, que a su vez se desplegó dentro de las posibilidades ofrecidas por esa esencia, gracias a la fuerza actual del *esse*:

«Si el *esse* no acompañara a la operación no cabría un incremento diferencial de la esencia; dicho de otro modo, la operación no revertiría a la forma que es su principio esencial. Por lo tanto, junto con las operaciones hay que poner los hábitos. Los hábitos son las configuraciones ulteriores de la estructura del agente creado, y son actos de orden superior a la operación, en virtud de los cuales las operaciones se vinculan al ser mismo del al-

ma. Los hábitos son por lo tanto el revertir del *esse* a la esencia, *del actuar a configuración*, estableciendo el dinamismo de crecimiento ontológico de la criatura» (p. 291).

Se entiende que los hábitos perfeccionen a la esencia y a las potencias, si se los concibe como superiores a ellas, es decir, si se los sitúa en el orden del *esse*. Así Haya consigue dar una explicación nueva y satisfactoria del perfeccionamiento humano:

«[...] el hábito explica el revertir sobre la esencia de las operaciones que, con referencia a los distintos objetos, proceden de la misma esencia humana. Pero una vez más: para que ese revertir tenga sentido, es preciso pensar una instancia superior al esencia. Esa instancia es el *ser* (p. 307).

Con los hábitos así entendidos, se «recobra» la actividad primera que se mantiene acompañando la actividad segunda; por eso son superiores a la operación y a la esencia. Se entiende así también que los hábitos perfeccionen o deterioren intrínsecamente a la esencia. Por eso, la esencia no es un principio «fijo» de operaciones, ya que está abierta a esas modificaciones que son los hábitos (cfr. pp. 311-312).

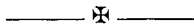
Valoración conclusiva.

El estudio de Fernando Haya indica nuevos caminos para la fundamentación metafísica de la antropología; aporta líneas de solución para afrontar problemáticas planteadas tanto por la filosofía existencial como desde la aproximación fenomenológica; y ofrece sugerencias para profundizar en cuestiones no resueltas hasta ahora por la antropología clásica. Sus planteamientos contribuyen a la superación de las aporías a que conducía una visión estaticista-sustancialista de la persona, que no llegaba a captar su original dinamismo; a la vez, superan los riesgos de una concepción errática de la libertad, expulsada de la casa común del ser.

Las propuestas de Haya resultan particularmente sugerentes para el esclarecimiento de la libertad radical, porque permiten el ascenso del ámbito del obrar al nuclear del ser, a la vez que iluminan los dinamismos que explican la particular incidencia de la actuación libre en la intimidad metafísica del sujeto personal.

Finalmente hay que destacar las luces que ofrece para la comprensión de la vida personal como entrega de sí: señalan perspectivas que invitan a profundizar en el sentido de esa donación, porque conducen al único Destinatario adecuado a la grandeza de tal don.

FRANCISCA R. QUIROGA



PRINCIPIOS DE PSICOLOGÍA PARA LA EDUCACIÓN

Siendo lo propio del pedagogo el conducir a una perfección, la psicología debería poder darle aquellos principios indispensables para la comprensión del hombre, de los

fenómenos psíquicos y de la conducta. El sentido del obrar humano es considerado por el fin. Para entender la dinámica humana es necesario saber a dónde se dirige y las leyes que lo guían a su fin. En el siglo XX presenciamos una proliferación de teorías psicológicas que se alejan mucho de la verdad del hombre y, por supuesto, no son medios adecuados para conducirlo a la perfección propia.

Siendo la psicología tan importante para la educación, quisiera hacer algunas reflexiones sobre temas centrales y ciertos autores que se ocuparon de su estudio.

1. *Criterios de normalidad psíquica*

Alfred Adler (1870-1937), fundador de la segunda escuela vienesa de psicoterapia, quien discrepó con Freud acerca de la causa de los trastornos psíquicos, intuyó con bastante exactitud las motivaciones profundas de las conductas patológicas. Muy bien pueden relacionarse algunos de estos principios de la psicología contemporánea a los que Adler llegó experimentalmente, con la doctrina de Santo Tomás y de la tradición de la Iglesia¹

El psiquiatra tomista Rudolf Allers (1883-1963), católico y discípulo de Adler, profundiza esta problemática sin descartar las verdades reveladas. Según este autor el hombre se encuentra frente al dilema de aceptar o rechazar la realidad; la aceptación franca y total es la del hombre normal, es decir la del santo. Normalidad y santidad son equivalentes.

La neurosis es el resultado de una rebelión, muchas veces mal consciente, contra la realidad y los valores. El neurótico reprocha a las cosas ser lo que son y no lo que él desearía que fueran; su actitud, en el fondo, es la del orgulloso que quiere ser como Dios e imponer sus propias leyes. El único que puede estar libre de este trastorno es el que es capaz de responder con un decidido *sí* a su puesto de creatura, aquel que podríamos decir que está realmente «ubicado»; y Allers dice así:

«[...] la salud anímica en sentido estricto no puede alentarse más que sobre el terreno de una vida santa, o por lo menos de una vida que tiende a la santidad»²

Aclaremos que para Rudolf Allers, la psicoterapia es planteada como una reeducación. Entonces la pregunta es: ¿cuál es el modelo de salud para poder curar o educar? ¿Cómo es el hombre ejemplar, perfectamente normal, que debemos tener como guía, y que fundamente la acción educativa?

El criterio de normalidad usado en la psicología contemporánea es cuestionable. En la mayoría de los casos, ha estudiado la enfermedad para deducir luego qué es la salud, y ha partido de la patología para concluir sobre la normalidad. Este método científico recibe una dura crítica del psiquiatra católico. Una montaña de escombros no puede decirnos cómo era la casa antes de derrumbarse, y es peor todavía cuando aseguramos, viendo esos trozos de ladrillos y vigas desparramados, que así es y debe ser una verdadera casa. No podemos saber cómo es el hombre estudiando a los criminales y los dementes. Esta manera de conocer la naturaleza humana podría nombrársela «la mirada desde lo bajo». Todo lo que es inferior parecería ser hoy lo más verdadero, lo más natural, lo más importante³.

¹ Cfr. M. F. ECHAVARRÍA, «La soberbia y la lujuria como patologías centrales de la psique en Alfred Adler y Santo Tomás de Aquino», en I. ANDEREGGEN & Z. SELIGMANN (Eds.), *La psicología ante la gracia* (Buenos Aires, EDUCA, 1997), pp. 39-160.

² R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter* (Barcelona: Labor, 1950), p. 310.

³ R. ALLERS, «El amor y el instinto: Estudio psicológico», en I. ANDEREGGEN & Z. SELIGMANN, *La psicología ante la gracia*, pp. 301-337.

Tampoco sirve el criterio estadístico de normalidad en las ciencias humanas, —por otro lado, tan usado hoy en día—, y criticado no sólo por Rudolf Allers, sino también en la doctrina de S. S. Juan Pablo II⁴. En realidad, hay más posibilidades de conocer la naturaleza humana por el estudio de los héroes y los santos, pues dice Aristóteles que la virtud y el bueno son la medida de todas las cosas⁵.

Nos dice el Concilio Vaticano II, que Cristo el Verbo encarnado, es el hombre perfecto, donde se encuentra el ideal hacia el cual debe apuntar toda psicología que pretenda un verdadero conocimiento del hombre, de la normalidad psíquica, de la salud, y que desee dar principios que sirvan de fundamento a la educación. Es por esto que Santo Tomás, en la *Tercera parte* de la *Suma teológica*, habla de Cristo como ejemplo y maestro.

El objetivo de este trabajo es hacer una psicología (o al menos esbozar sólo algunos temas) mostrando la necesidad de que sea una «psicología desde lo alto». Esto significa presentar un modelo de personalidad y de salud mental que sirva de guía no sólo a la relación psicoterapéutica sino también al accionar educativo. Analizaré la dinámica del psiquismo en tanto se dirige a su fin perfectivo.

Mi deseo es que se trate toda la psicología desde los datos de la cristología. Porque Cristo es el hombre perfecto y absolutamente normal, al cual debemos referirnos si pretendemos dedicarnos al estudio de una verdadera ciencia. Nada de lo que es natural faltó a Jesucristo porque asumió una naturaleza perfecta, pues por medio de ella debía llevar a todo el género humano a la perfección.

Para entender esto es necesario ver las conveniencias de la encarnación. En primer lugar, existe una semejanza entre la persona del Hijo y todas las criaturas, porque el verbo, la concepción del artista, es la idea ejemplar de sus obras. Al respecto, dice Santo Tomás:

«Y así como por la participación de esta idea ejemplar se constituyen las criaturas en sus especies, aunque sometidas a la corrupción, de la misma suerte era oportuno que por la unión personal, y no meramente participativa, con el Verbo, la criatura fuera restituída en orden a una perfección eterna e inmutable; pues el artista repara las deficiencias que acaecen a la obra mediante la misma concepción ideal por la que se produjo esa obra»⁶.

2. El hombre racional y los contenidos del saber

Hay una conveniencia especial del Verbo con la naturaleza humana, ya que Él es la sabiduría eterna, de la cual deriva toda sabiduría humana. La perfección del ser racional se alcanza en el Verbo,

«[...] se realiza sólo en la medida en que participa del Verbo de Dios, al modo como el discípulo se instruye en la medida en que recibe la palabra del maestro, expresión de su verbo interior»⁷.

Cristo restaura al hombre como ser racional, en Él alcanza el hombre toda su perfección. Bien lejos de estos conceptos se encuentran muchas psicologías actuales y especialmente el psicoanálisis, donde se reviven los deseos y fantasías inconcientes, su-

⁴ Cfr. *Veritatis splendor*, n. 112

⁵ Cfr. *Ética a Nicómaco* V; y SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Primam epist. ad Cor.*, cap. 2, lect. 15., n. 118.

⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* III q. 3 a. 8c.

⁷ *Ibid.*

mergiendo al hombre en lo irracional de lo inconciente⁸ (lo demoníaco según Freud⁹), con el fin de concientizar el rechazo a Dios.

El hombre pecó por su deseo desordenado de saber y es por eso que sólo por medio del Verbo se reconstruye la verdadera sabiduría, el camino de conocimiento de las causas altísimas que se alcanza por la connaturalidad con las cosas divinas, que se da a través de la caridad.

En el alma de Cristo la luz de la ciencia divina o visión beatífica no ofuscó la de la ciencia humana, sino que, por el contrario, la iluminó y esclareció¹⁰. Cristo como hombre conoció a Dios perfectamente¹¹. La visión beatífica está en relación a la gracia y el sentido de la gracia en nosotros es «ser como Cristo». La operación sigue al ser y si el ser es perfecto, la operación es perfecta. El hombre está en potencia para alcanzar el conocimiento de los bienaventurados, o sea la visión de Dios, y se ordena a ella como a su fin. Tener en cuenta esto en la práctica educativa y psicoterapéutica es haber comprendido lo más esencial del educando y el único y verdadero fin de la educación. El sentido último de toda vida humana es la contemplación de Dios.

El modo de conocer por descubrimiento personal es más perfecto, y aquí vemos nuevamente a Cristo como ejemplar, pues en Él también se da la ciencia adquirida por propia invención. Por su naturaleza las facultades inferiores que pertenecen al apetito sensible están sometidas a la razón, y esto nos lo muestra Cristo al no existir en Él la inclinación al pecado y sí la perfección de la virtud. Viendo a Cristo y con su auxilio que aumenta la virtud, se debilita el *fomes* del pecado¹². También se dieron en Cristo las pasiones del alma —experimentó verdadero dolor, tristeza, temor—, pero en Él no perturbaban el recto uso de la razón, ni la sobrepasaba.¹³ La pasión y muerte consideradas en sí mismas fueron para Él motivo de tristeza, pero se hicieron voluntarias en vistas al fin que era la salvación de los hombres.

En nosotros las facultades se entorpecen mutuamente, de tal manera que cuando se actualiza intensamente una potencia, se debilita la de otra. En Cristo cada facultad podía realizar su operación propia, sin que una impidiera a la otra. La razón, por medio de la voluntad tenía un dominio perfecto sobre la sensibilidad. Aprendemos de Él a aceptar y asumir, con paciencia, todos los sufrimientos de la vida, pero no por sí mismos, sino por un bien superior. También Él los soportó¹⁴, y lo hizo con la voluntad de ofrecerse por los demás, pues sólo la satisfacción que procede de la caridad es eficaz.

El magisterio de la naturaleza humana de Cristo nos enseña claramente la necesidad de ordenar los apetitos inferiores a la razón, y la razón a Dios. Así es la personalidad normal y ordenada que debería estudiar la psicología general.

En corrientes actuales psicológicas o pedagógicas hay una apariencia de perfección de algunas potencias, sucedáneas de un desorden más profundo donde se anula la genuina dinamicidad del hombre.

⁸ S. FREUD, *Esquema del psicoanálisis* (Buenos Aires, 1971), p. 91: «El núcleo de nuestra esencia está formada por el oscuro ello, que no se comunica directamente con el mundo exterior ni es accesible a nuestro conocimiento por medio de ninguna otra instancia».

⁹ S. FREUD, *Más allá del principio de placer* (Buenos Aires, 1999), p. 36: «[...] cabe suponer que la oscura angustia de los no familiarizados con el análisis, que temen despertar algo que en su opinión sería mejor dejar dormido, es en el fondo miedo a la emergencia de esta compulsión demoníaca». Este término vuelve a aparecer en diferentes partes de su obra.

¹⁰ *Summ. theol.* III q. 9 a. 2c.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Summ. theol.* III q. 15 a. 2c.

¹³ *Summ. theol.* III q. 15 aa. 5, 6 y 7; y *Summ. theol.* I q. 81 a. 3c: «De si las potencias irascible y concupiscible obedecen a la razón».

¹⁴ *Summ. theol.* III q. 14 a. 1c.

3. Las conductas normales y la dignidad del hombre

Viendo a Cristo, se le reconoce al hombre su verdadera dignidad,

«[...] porque la naturaleza humana, siendo racional e intelectual es capaz de alcanzar de algún modo al mismo Verbo por su operación, o sea, conociéndolo y amándolo»¹⁵.

Esta dignidad es desconocida en las psicologías actuales ya que, en una profunda desvalorización de la persona como imagen divina, se le niega su propio fin y por lo tanto su naturaleza y sus operaciones.

Cristo muestra al hombre el lugar prominente que ocupa entre las demás creaturas¹⁶ y lo exhorta a comportarse de acuerdo a esta dignidad a fin de que no se envilezca y esclavice. Este es un tema muy importante que debería retomar la psicología para solucionar una problemática frecuente hoy en día: el sentimiento de baja autoestima y sus consecuencias, graves en muchos casos, como los trastornos depresivos y otras conductas patológicas (drogadicción, alcoholismo, maltrato, violencia familiar, etc.).

Cristo se encarnó para movernos al bien obrar¹⁷ dándonos el más alto ejemplo de vida. Es necesario educar y proponer las conductas que Cristo nos enseñó como las únicas que conducen a la salud mental y revalorizan al hombre. En las virtudes se asienta la rectitud de la vida humana. Para esto hay que tener en cuenta la gracia y

«[...] siendo la gracia de Cristo perfectísima, es lógico que procedan de ella las virtudes para perfeccionar todas las potencias del alma y todos sus actos»¹⁸.

En este sentido no sólo es modelo y ejemplo de vida, sino principalmente maestro interior¹⁹. La gracia comunicada por Cristo ordena a obrar rectamente. La recta operación humana es la vida moral. Viendo a Cristo sabemos cómo se debe obrar normalmente; viendo a Cristo podemos saber cuál es el modelo de vida perfecta, porque Cristo es el centro de todo estudio que quiera hacerse sobre la salud mental.

Jesucristo no cometió ningún desorden en su conducta²⁰. Ciertamente asumió²¹ voluntariamente los defectos humanos para satisfacer por el pecado de otros; algunos de aquellos que son pena del pecado (hambre, sed, muerte)²². El mal de pena es efecto de la justicia divina y procura su gloria, pero por el contrario el mal de culpa consiste en apartarse del plan de Dios y de su orden, y éste de ninguna manera pudo darse en Cristo²³.

¹⁵ *Summ. theol.* III q. 4 a. 1c.

¹⁶ *Summ. theol.* III q. 1 a. 2c.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Summ. theol.* III q. 7 a. 2c.

¹⁹ SAN AGUSTÍN, *Del maestro* XI a. 17: «Pero de todas las cosas que entendemos no consultamos la voz externa que nos habla, sino que consultamos la verdad interna que preside a la misma mente, amonestados a consultarlas tal vez por las palabras. El que es consultado, enseña: Cristo que se dice habita en el hombre interior, Cristo, es decir, la inmutable virtud de Dios y su eterna sabiduría a quien ciertamente consulta toda alma racional, pero que a cada quien se revela tanto cuanto puede captar según su buena o mala voluntad. Y si alguna vez se engaña, no es por error de la verdad consultada, como no es por error de la luz externa que los ojos corporales se engañen con frecuencia; confesamos consultar esta luz acerca de las cosas visibles para que nos las muestre en cuanto nos es posible verlas.»

²⁰ *Summ. theol.* III q. 14 a. 4c.

²¹ Cristo no «contrajo» esos defectos, pues son «contraídos» solamente cuando se incurre en ellos culpablemente a causa del pecado. Cfr. *Summ. theol.* III q. 14 a. 3c.

²² *Summ. theol.* III q. 14 a. 1c.

²³ *Summ. theol.* III q. 1 a. 1 ad 3um; *Summ. theol.* I q. 48 a. 5c.

Muchos errores se cometen actualmente en la psicología al no poder hacer tal distinción, pues no se llega a comprender que el desorden de la personalidad —si bien se acrecienta con la culpa personal— es también producto de la pena que padece el género humano por el pecado de Adán, que dejó heridas profundísimas en el psiquismo.

Santo Tomás citando al Damasceno, dice que Cristo asumió las «pasiones naturales no deformativas», o sea, naturales porque son aquellas que acompañan a toda naturaleza humana (muerte, hambre y otros sufrimientos) y no deformativas porque no implican ningún defecto ni de ciencia ni de gracia, como serían la ignorancia, la inclinación al mal y la dificultad para hacer el bien²⁴. Es por esto que Allers puede decir con toda certeza que neurosis y santidad son términos excluyentes, y que es el santo en quien se halla totalmente ordenada la personalidad, por la acción de la gracia.

Estudiar en profundidad estos aspectos de la Cristología analizados por Santo Tomás, iluminaría satisfactoriamente los grandes interrogantes sobre la etiología de los conflictos psicopatológicos y los caminos de resolución.

Que el alma de Cristo no asumió el pecado porque era perfecta para darnos ejemplo de virtud, es una verdad muy importante para plantear la legitimidad de las psicologías contemporáneas —especialmente el psicoanálisis— que, observando a los hombres en su estado arruinado, concluyen erróneamente que así son y así deben ser. El pecado no prueba la realidad de la naturaleza humana, ya que no es constitutivo de esa naturaleza que tiene a Dios por causa. El pecado violenta la naturaleza.

4. *La conformidad como principio de salud mental*

Siendo la voluntad la facultad más dañada por el pecado, es lógico según lo que venimos diciendo, que sea el tema en el que más yerran las psicologías actuales. Las «motivaciones» de las conductas humanas de las que se hablan comúnmente, no siempre reflejan el verdadero dinamismo que las origina y las dirige a su fin.

Hoy en día presenciamos una sobrevaloración del conocimiento (vivimos la cultura de la información, del saber técnico y científico) en detrimento de la voluntad. Esto encuentra su explicación, según el análisis de Santo Tomás, en que, si la comparación recae en el objeto, cuando éste es inferior al alma, el intelecto es una potencia más noble. Pero si la voluntad se sienta en el fin último, es más noble amar a Dios que conocerlo y a las cosas creadas más vale conocerlas que amarlas²⁵.

Esto indica que la cultura actual no tiene en cuenta el dinamismo más importante de la vida psíquica que es el de la caridad que hace que el hombre se despliegue plenamente dirigiéndose a su propio fin que es la felicidad.

La educación actual pone mucho énfasis en los contenidos técnicos y científicos, los idiomas, la computación, etc. pero parece haberse olvidado que el educando debe ser una buena persona y por lo tanto, feliz. Y aunque sea muy duro podríamos hacernos la siguiente pregunta: ¿tenemos niños y adolescentes felices en la época de los niños asesinos y de los adolescentes que viven la «cultura de la muerte»?

La voluntad en cuanto sigue el bien universal, mueve como agente las otras potencias del alma a sus actos²⁶. Debido a esto puede decirse que unifica las conductas dándoles un sentido determinado. Este es el verdadero «sentido de la vida». La personalidad dispersa, escindida, desintegrada, es claramente significativa de algún tipo de patología. Toda la persona se ordena y unifica por la caridad que nos pone en conexión con el único fin.

²⁴ *Summ. theol.* III q. 14 a. 4c.

²⁵ *Summ. theol.* I q. 82 a. 3c. Obsérvese que se refiere claramente a las cosas.

²⁶ *Summ. theol.* I q. 82 a. 4c.

En la personalidad de Cristo hay dos voluntades naturales y dos operaciones propias pero con un obrar personal único, pues cuando hay agentes que guardan un orden, el inferior es movido por el superior²⁷. La naturaleza humana de Cristo fue instrumento de su divinidad, siendo movida a través de su propia voluntad²⁸. Al igual que los santos la voluntad humana obedecía y se conformaba plenamente a la voluntad divina. Gozó Cristo del libre albedrío, pues su voluntad no sólo tendía al fin sino igualmente a la elección de los medios²⁹. También como los santos, podía elegir bienes concretos aunque estuviera confirmado en el bien.

Santo Tomás distingue una voluntad racional y una voluntad sensible que es «racional por participación» y que, por naturaleza debe obedecer a la razón³⁰. En Cristo incluso las operaciones naturales y corporales estaban sometidas a su voluntad pues quiso que «su carne obrase y padeciese conforme a su propia naturaleza»

Ciertamente el apetito sensible rechaza los sufrimientos, y sin embargo como la voluntad de Dios era que Cristo padeciese dolores, pasión y muerte (si bien no por sí mismas sino para la salvación de los hombres), Cristo con su voluntad como razón, quiso siempre que se cumpliera la voluntad del Padre. Así nos enseña cómo es una personalidad sana, es aquella que conforma plenamente su voluntad, a la de Dios. Con la voluntad racional, que es la que existe entre los amigos, pues

«[...] la razón considera el objeto querido en relación con la voluntad de su amigo»³¹.

Y es la gracia esta amistad, por la cual queremos conformarnos a Él, y padecer con Él por la salvación de los hombres. Es necesario pues, dejar de lado esas rebeldías y resentimientos interiores que destruyen la vida y nos apartan de la felicidad.

Rudolf Allers, este importante psiquiatra y educador vienés, dice así:

«En rigor, no hay más que un ideal: el sentido de la realidad, la entrega, el servicio. Como, bien mirado, no hay más que una virtud: la humilde voluntad de conformarse con la voluntad divina, y sólo un pecado: la rebeldía contra la voluntad de Dios»³².

Y refiriéndose a la soberbia que es la raíz de toda neurosis, dice más adelante:

«No se la puede reconocer en los aspectos bajo los que directamente se hace ver; se nos revela sólo en los efectos que provoca cierta postura íntima, escondida incluso para el mismo interesado. Su esencia consiste en absolutivizar la persona propia, en rebelarse contra todos los lazos; y como consecuencia ulterior: es un aislamiento, por lo menos un movimiento de distanciamiento de la realidad, sea en el dominio de la convivencia con el prójimo, en el trabajo, en el amor, o, por fin, en la relación para con Dios»³³.

Y así concluye que la educación tiene una difícil tarea: hallar un camino para que, sin destruir la vivencia del propio valor y de la sana autoestima, no desarrolle esa absolutización de la persona, que es la soberbia, y que es causa de los conflictos neuróticos. Este camino llega a su plenitud cuando pueda decirse: «no vivo yo, sino Cristo vive en mí»³⁴.

²⁷ *Summ. theol.* III q. 19 a. 1c.

²⁸ *Summ. theol.* III q. 18 a. 1c.

²⁹ *Summ. theol.* III q. 18 a. 4c.

³⁰ *Summ. theol.* III q. 18 a. 2c.

³¹ *Summ. theol.* III q. 18 a. 6c.

³² R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, p. 213.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

El desarrollo de la personalidad normal puede darse solamente viendo y asimilando a Cristo, conformando a Él nuestra mente, nuestros sentimientos, toda nuestra personalidad. Éste es el gran desafío para la educación del tercer milenio.

ZELMIRA SELIGMANN

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.



IN MEMORIAM: DIEGO FRANCISCO PRÓ (1915-2000)

«El hombre —dice Platón en el *Critón*— no debe desear tanto el vivir como el vivir bien». Vivir conforme con el Bien..., en fin: ser bueno..., hacer que todo sea bueno.

Pró era un hombre bueno. Su figura retraída y tímida dimanaba recato, respeto, comprensión, diligencia, disposición, generosidad. Nada espectacular, se sumía en el silencio de su pensar dialogando consigo mismo: meditante antes que meditabundo, Pró sabía del hombre y su mundo, del mundo y sus avatares.

Sabía a la manera en que se alcanza el alma de las cosas animándolas en su propia alma. Sabía al modo de congeniar con el bien de todo lo que es. Sabía como saben los buenos: humilde en el pensar, agradecido con el ser.

De esa forma fue don de sí en todo y para todos según el universal. De allí que su obrar fue un servicio a los *trascendentalia*, una ofrenda al *Verum*, *Pulchrum* y *Bonum*, en y desde la condición de *homo viator ad Unum*.

El carácter viandante del vivir esboza su trayectoria en y por la educación y la historia. Por eso Pró comprometió aquella ofrenda de su ser y obrar con la formación espiritual en tanto docente en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Tucumán, en el Instituto Nacional del Profesorado de Catamarca, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y a través de sus reflexiones con los trabajos de *Tres aspectos de la cultura* (1942), *Filosofía realista de la educación argentina* (1950), *La universidad y la unidad de la cultura* (1964), además de varios artículos, todo inspirado en la filosofía clásica.

Conocer de que la educación al paso que breve en la tradición va trazando un itinerario espiritual en orden a configurar una identidad, este chaqueño de nacimiento (4 de junio de 1915) y egresado del Instituto Nacional del Profesorado de Paraná (1939) procuró revivir la historia como cinceladora de lo genuino y propio. De ese modo supo rescatar, con su metodología de la división generacional, a hombres olvidados y a pensamientos que si universales no obstante autóctonos, que han sido y son por tal razón arquitectos de «lo nuestro». De eso son testimonio sus escritos sobre el pensar argentino: *Alberto Rougés* (1957), *Coriolano Alberini* (1960) *Rodolfo Mondolfo* (1967), *Historia del pensamiento filosófico argentino*, 3 vol. (1973-1980), *Dr. Juan Dalma* (1982), un segundo tomo sobre Juan Dalma y Mario Binetti, (actualmente en prensa en la Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo), además

del recobro de obras inéditas de pensadores argentinos, sin mencionar los innumerables artículos acerca del tema. A esto se añade la creación y la dirección de la revista *Humanitas* en la Universidad Nacional de Tucumán y de la revista *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino* (1965-1983) y la ulterior transformación en el *Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (1984 en adelante). La *Colección de Estudios de Filosofía Argentina y Americana* (desde 1985) en colaboración con sus discípulos, que permanentemente alentaba, es otra faceta de su prolífera labor.

Fue amante de lo suyo, fiel a sus raíces, incansable predicador de lo nacional en su más profundo sentido universal. Sabía que en ello radicaba el temple y lo perenne de lo argentino. Buscaba al modo del filósofo el ser, la razón y el destino de aquello que nos define: aquello por lo cual vale la pena vivir y morir.

Por eso no se atascó en lo anecdótico, lo descriptivo, lo sensorial o lo sociológico. Era, ante todo, un pensador habituado al buceo en el hondón de cuanto es, porque le era familiar lo clásico. De allí su inquietud metafísica con especial arraigo en Aristóteles, sin desconocer los grandes de la historia de la filosofía. Más allá de inventariar en una copiosa lista sus artículos, son de destacar: *Estudios de filosofía* (1944), *Temas y motivos del pensamiento griego* (1973), *Entre la ontología y la antropología filosófica* (1981), *El ser de las correlaciones metafísicas* (1998).

Su pensar se resume en esta sentencia suya:

«[...] después de tanto análisis del conocimiento, de tanto examen crítico de los sentidos y la razón pura, de tanta analítica del *Dasein* e investigación antropológica, de tantos análisis del lenguaje, la cuestión del Ente y del Ser sigue en pie».

«No se puede evitar la filosofía, pues en el fondo inconsciente de nuestra alma late una nostalgia de un profundo fin absoluto».

Por eso era amante del *Verum*.

«El que ve la Verdad —aseveraba Platón— es hermoso y por serlo tiende a lo Bello».

Así Pró intimó con la belleza por el sendero de la reflexión acerca del arte, como un

«[...] afán de proyección, de permanencia y de infinito que mueve todas las acciones auténticas y trascendentales del hombre».

Desde esta experiencia son los estudios sobre el arte originario en nuestra tierra: *Lorenzo Domínguez* (1952), *Tiempo de piedra en Lorenzo Domínguez* (1964), *Francisco Bernareggi* (1969), *La experiencia del arte de José A. García Martínez* (1968), *Angel Battistessa* (1968) y los análisis de exposiciones y muestras pictóricas entre muchos otros ensayos. Para Pró

«[...] el espíritu es esencialmente creación; obra siempre de una manera original y nueva, sin repetirse jamás. Cuando se repite deja de vivir [...] El pájaro posee totalmente el don de cantar. El artista no; tiene un don que ha de conquistar todos los días y tornarlo capacidad y actividad creadora. Y en esa tarea está empeñada su libertad [...] El artista expresa, manifiesta y hace viva la experiencia de la profundidad y el misterio. El filósofo trata de iluminarla y explicarla».

Por eso era amante del *Pulchrum*.

Lo bello, para el antiguo, iba de la mano del bien, a lo que —según Aristóteles— toda arte, toda búsqueda, toda acción y todas las cosas tienden, en cuanto que es princi-

pio de todas ellas. Así, anclado al principio, la obra de Pró fue austera, equitativa, ímproba, rigurosa, reposada, llena de decoro y dignidad: simple y llanamente modelo, esto es: coincidente y concordante con el principio.

De esta suerte tuvo muchos discípulos que dieron con él sus primeros pasos por la senda filosófica en el intento de compaginar el vivir y el logos, el ser y el obrar como nos ilustra el *Crátilo* platónico. De allí su rigor en la enseñanza y su paciencia en el aprendizaje: dócil y casi paternal acompañaba al alumno y al discípulo acorde con sus ritmos temporales.

De igual modo fue decano y rector en la Universidad de Tucumán y Director del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Universidad Nacional de Cuyo, que fundó. La institución a la que dedicó su vida fue parte de su vida, incarnado en su ser. En ese sentido preparó y elaboró la *Memoria histórica* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo en su 25° aniversario; un documento detallado y riguroso de gran valor histórico, que en ocasión de su edición Enrique Anderson Imbert escribió en una carta:

«[...] quién iba a decir, en 1940, que aquel Pró tan fino, tan callado, tan retraído, estudioso, juvenil y reconcentrado, nos estaba observando con esos ojos de novelista!».

Amigo de todos, enemigo de ninguno, formó parte de muchas sociedades científicas y académicas regionales, nacionales e internacionales, a las que fue acogido con calidez y admiración, mereciendo el título de profesor emérito de la Universidad Nacional de Cuyo y en especial un premio para pocos: *Consagración Nacional*, otorgado por la Secretaría de Cultura de la Nación en «honra a las personas que dedicaron su vida a la investigación y la creación, que por la trascendencia de su obra merezca el reconocimiento del Estado».

Así fue ejemplo que, al modo de la bondad, movió a todos aquellos que lo conocieron a la busca de su propia bondad. Por eso fue amante del *Bonum*.

El bien —al decir de Aristóteles— es como el orden y el general, pero más según éste ya que el general no es gracias a aquél sino más bien al revés, de tal suerte que todo es conforme con lo Uno en cuanto hontanar de unidad.

La vivencia de lo Uno, a lo que todo converge y de lo que todo sale, en cuanto paradigma y don supone la suprema experiencia espiritual. En consecuencia, cuando Pró procuró de su vida transitar ese itinerario se mostró filósofo, y cuando intentó de su existencia la conjugación de los *trascendentalia* se reveló maestro.

Filósofo y maestro dio testimonio de la autenticidad de ser y pensar que permitió que una discípula de él escribiera: «Qué alegría saber que hay quien trabaja paciente, callado, escuchando, mirando el temblor de la vida que pasa y nos da realidad a los seres humanos».

Fue enseñanza viva de lo Uno que experimentó en «la filosofía de la soledad» y que en las postrimerías de su vida resumió diciendo que tal filosofía

«[...] se dedica a:

- 1.- la contemplación del ser y de los seres;
- 2.- conocer la verdad que está en ellos;
- 3.- contemplar el bien, la belleza y sublimidad de los ismos;
- 4.- estudiar las realidades de las regiones cósmicas;
- 5.- escrutar la región sagrada;
- 6.- conocer el alma, tomando el espíritu como guía;
- 7.- indagar las realidades de su mismo género;
- 8.- escrutar el carácter divino de ellas;
- 9.- investigar fuera de la tierra;
- 10.- habituarse a pensar el hombre en una forma nueva: su vida, su historia y el desti-

no del mundo y la humanidad, según aconsejaba San Pablo: "Renovaos en el espíritu de vuestra mente y revestíos del hombre nuevo, creado según el ideal de Dios en la justicia y santidad de la verdad".

De esa manera, el 18 de mayo de año del Señor 2000, un hombre bueno y bello trascendió en «soledad» la vida hacia el Uno, fuente de toda verdad, belleza y bondad.

MIGUEL VERSTRAETE

Universidad Nacional de Cuyo.



IN MEMORIAM JOSEPH DE FINANCE (1904-2000)

Tuve la dicha de conocer personalmente al Padre de Finance en el invierno italiano de 1997. Entonces pude apreciar en él la conjunción de una inteligencia todavía clara y profunda con la bondad y humildad que suelen tener los intelectuales más preclaros. La última vez que el Padre de Finance me escribió —con la ayuda de alguna mano amiga, ya que por entonces estaba casi ciego— su dirección ya no era la de la Universidad Gregoriana, donde pasó sus últimos años, sino la de una residencia en Via dei Penitencieri. Algún tiempo después de mi última carta recibí una amable respuesta del Superior de esta residencia, en la cual me informaba que

«[...] the Lord called him to Himself on 28 February. He was 96 years old and his death was the most peaceful and happy imaginable».

Cuando escribo estas líneas no se me presenta en primer lugar el gran intelectual, autor de numerosas obras que seguramente resistirán el paso del tiempo, sino el anciano generoso dispuesto a atender pacientemente los requerimientos de un extraño que lo perturbaba —tal era su humildad intelectual— con referencias elogiosas a sus escritos y logros intelectuales. Cuando recibí la carta del P. Bernard Hall S. J. informándome sobre su deceso, curiosamente en lugar de la tristeza por la muerte de un hombre al que admiraba tuve la particular sensación de que se había cumplido serenamente el fin al que había dedicado su vida: su inefable reunión con el Padre. Y en lugar de la natural angustia que uno tiene en estas circunstancias, pasado el primer momento de sorpresa —por natural que sea a una edad tan avanzada, la muerte siempre nos conmueve— hasta cierto punto compartí la paz de su encuentro final.

El P. Jacques Édouard-Joseph de Finance nació el 30 de enero de 1904 en el pueblo de La Canourgue, en Lozère, en el sur de Francia, único varón de los seis hijos de Elie de Finance y Lucienne Badarous. A los dieciocho meses de edad perdió la visión de su ojo derecho por un glaucoma. No fue a la escuela. Fue su madre quien le enseñó a leer, y aprendió el latín y el griego siendo todavía un niño. Alumno de los jesuitas en Sarlat, entró al noviciado de la Compañía al terminar su bachillerato, siendo ordenado sacer-

dote en 1934. Se doctoró con una tesis titulada *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas* y enseñó filosofía desde 1938 a 1955 en Vals-près-Le Puy, y en la Universidad Gregoriana de Roma desde ese año hasta 1980. Enseñaba en latín y su manera de hablar era clara y su elocución fácil. Sólo comenzó a enseñar en italiano cuando ya estaba cercano a su jubilación. Después que abandonó la existencia confinada en Vals descubrió la pasión por los viajes y por las lenguas. Antes de comenzar su magisterio en la Gregoriana residió quince meses en la India y luego, entre sus semestres en la Universidad romana de la Compañía viajó, y en algunos casos residió, a Brasil, Argentina, Canadá, México y Vietnam.

En sus diecisiete años de docencia en Vals enseñó metafísica y teología natural. Cuando llega a Roma, y particularmente por la influencia del P. René Arnou (1884-1972), decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Gregoriana y profesor de filosofía en la misma durante muchos años, cambia de Finance de especialidad, dedicándose cada vez más a la ética. Su producción intelectual fue inmensa. Su bibliografía —sin tener en cuenta las recensiones— sumaba cuando fue elaborada, en febrero de 1996, doscientos veintinueve títulos, muchos de ellos correspondientes a libros. Su tesis doctoral «mayor» fue, como ya dije, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas* —en su época se acostumbraba a realizar dos tesis, una mayor y una menor—; la «menor» fue *Cogito cartésien et réflexion thomiste*. Fruto de sus lecciones fueron las conocidas obras *Ethica generalis*, *Essai sur l'agir humaine* (una de sus obras que más estimaba) y *Connaissance de l'être: Traité d'Ontologie*. Mientras estuvo en la docencia activa publicó libros importantes, como *Existence et liberté* (1955), *L'affrontement de l'autre. Essai sur l'alterité* (1973, reeditado en 1993 con el título *De l'un et de l'autre*), y *Citoyen de deux mondes: La place de l'homme dans la création* (1980), un estupendo tratado de antropología en el que considera difíciles problemas contemporáneos, entre ellos el de la evolución.

En 1980 se jubiló, aunque siguió residiendo en la Universidad Gregoriana. Como cuadro a un religioso madrugador y diligente, tuvo más tiempo para rezar, para visitar enfermos, para las direcciones espirituales, las confesiones en cualquier lugar y en las parroquias los domingos por la mañana. Pero su curiosidad intelectual insaciable lo empujó a escribir, participar en congresos y publicar si se quiere aún más que cuando estaba en la docencia activa. Como escribió muy bellamente el P. Xavier Tilliette S. J., antiguo alumno suyo, en la presentación del libro de De Finance *L'ouverture et la norme: Questions sur l'agir humain* (1989):

«El Padre de Finance sin embargo no tiene nada de un capellán de scouts, es su espíritu el que es juvenil y el que sale de excursión».

Ya jubilado escribió unos sesenta artículos y libros nuevos como *Le sensible et Dieu: En margin de mon vieux catéchisme* (1988), que algunos consideran su mejor obra. Su esfuerzo y su perseverancia son ejemplares si se tiene en cuenta que a partir de 1981 comienza la progresiva pérdida de la visión de su único ojo útil. En este período se publican como libros recopilaciones de artículos como *Hacia un espíritu abierto* (1983), publicado en Buenos Aires por la Universidad del Salvador, *Personne et valeur* (1992) y *En balbutiant l'indicible* (1992). En nuestro país fue frecuente colaborador de nuestra revista *Sapientia* y de la revista *Ethos* del Instituto de Filosofía Práctica de Buenos Aires.

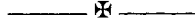
El P. de Finance, además de ser un sacerdote de la Iglesia de Cristo —su distinción mayor, seguramente— fue un filósofo en el pleno y originario sentido de la palabra: un infatigable buscador de la verdad. Adhirió al tomismo, y la noción del Aquinate del *ipsum esse subsistens* fue su guía más segura. Sin embargo, no fue un repetidor servil de Fray Tomás. Como escribió en *El conocimiento del ser* (recordemos que este libro está

constituido por las lecciones a sus alumnos), lo importante no es estar de acuerdo con un pensador, por muy eminente que sea, sino volver a encontrar la verdad: *Magis amica veritas*. Para los filósofos tomistas dejó un testimonio invaluable: su apertura intelectual a los problemas de nuestro tiempo y la confrontación respetuosa con todas las filosofías rivales.

Joseph de Finance fue un buen pastor de su alma: «murió con la mayor paz y felicidad imaginable».

JUAN CARLOS PABLO BALLESTEROS

Universidad Católica de Santa Fe.
Universidad Católica de La Plata.



BIBLIOGRAFÍA

ALFREDO CRUZ PRADOS, *Ethos y polis: Bases para una reconstrucción de la filosofía política* (Pamplona: EUNSA, 1999). 443 páginas. ISBN 84-313-1726-4.

Alfredo Cruz Prados es doctor en filosofía y profesor de filosofía política e historia del pensamiento político de la Universidad de Navarra. Sus estudios, publicaciones y demás encargos académicos han versado sobre cuestiones de filosofía política y pensamiento contemporáneo. Este último libro suyo es una obra de gran alcance. No sólo por la extensión de los temas tratados, sino también en cuanto a su renovado enfoque. Por otra parte, no se trata de un desarrollo de tópicos inconexos entre sí, sino de una concepción sistemática y global de lo político en la que cada cuestión encuentra su respuesta. El eje central es una comprensión de la acción política. El autor cuyo pensamiento late tras dicho sistema y sus partes es Aristóteles, quien sigue arrojando luz sobre las claves de lo político después de más de dos mil años de hechos y concepciones.

La vastedad de los temas abordados, insistimos, es notable. La siguiente enumeración puede dar una idea de la misma: la insuficiencia de las soluciones liberales, comunitaristas y de los partidarios de la sociedad civil, el pluralismo, la tolerancia, los problemas de las éticas kantiana y utilitarista, la invalidez de las teorías compositivas o genéticas de lo político, lo público y lo privado, lo político y los jurídicos, las instituciones, la propiedad, el lugar de la economía y la empresa, el Estado del bienestar, los derechos humanos, el poder, la democracia y el gobierno representativo.

Tal como reconocía hace unos años John Gray, la doctrina política de la modernidad ha sido el liberalismo. La mayor parte de las actuales categorías de análisis de lo político pertenecen a su universo conceptual. Por eso un primer paso es mostrar sus deficiencias. Las mismas provienen de que es una ideología en tanto que no es ni hace lo que afirma ser o hacer. Las críticas comunitaristas y de los teóricos de la sociedad civil también son insuficientes porque se realizan desde el mismo esquema conceptual liberal. En el marco de este esquema no es posible diagnosticar ni, menos aún, resolver los problemas políticos reales. Es necesario rehabilitar a la política como una elección deliberada de una vida en común, abandonando su forma actual de teoría del poder.

Las categorías de proceso, sistema o técnica resultan artificiales para la acción política cuya racionalidad es práctica. El rescate y análisis de este último concepto es la clave de la propuesta de Cruz Prados. Una revista histórica ayuda a comprender cómo se redujo esta realidad pluridimensional a una construcción unidimensional susceptible del análisis por parte de una ciencia moderna unívoca. La existencia de un *ethos* común y otro personal son condiciones de la realidad de lo político propia de la racionalidad práctica. Sin embargo, no han de confundirse con lo político, que tiene su ámbito propio. La *polis* es el *ethos* supremo, pero es necesariamente limitado. La correcta delimitación de las definiciones supera muchos falsos problemas.

Una visión de lo político cuya categoría central es la acción, permite superar las esencias propias de la perspectiva técnica actual: entre Estado y sociedad, entre lo orga-

nizativo y lo vital, etc. «Superar la imagen de lo político como estructura instrumental, consiste, en suma, en recobrar la conciencia del carácter ético de lo político: que la acción política consiste en crear un *ethos*» (p. 179). En efecto, la inserción en lo político fundamenta además la eticidad de otro tipo de actividades vinculadas. Toda actividad se realiza en un *ethos*. Por eso, por más poética que pueda parecer, siempre es también praxis. Es así, por ejemplo, que en virtud de esa condición política, la economía es actividad práctica: la noción clásica de economía política. Sólo en el marco de su politicidad la idea de una ética económica —y de los negocios—, adquiere verdadero sentido. En cambio, cuando se piensa la economía al margen de la política, «se busca una ética para la economía así concebida, sin percatarse de que una economía pensada como independiente del *ethos* político, es una economía entendida como mera *poiesis*, y que, en cuanto tal, no es susceptible de valoración ética» (p. 317).

Sirvan estas breves consideraciones para destacar el interés de la nueva obra de Cruz Prados. En la misma se suceden desarrollos y formulaciones agudas y originales que brindan una respuesta a los principales interrogantes actuales y perennes de la filosofía política.

Ricardo F. Crespo

SIGMUND FREUD, *Cartas de juventud* (Buenos Aires: Amia, 1997). 301 páginas.

Indudablemente, se puede aprender mucho sobre los orígenes de una doctrina o modo de pensar leyendo los escritos juveniles de su autor. Esto es todavía más válido si la persona en cuestión ha dado importancia a tal período de la vida. Este libro trae una serie de cartas muy interesantes y reveladoras que el joven Freud escribió a su amigo Eduard Silberstein entre 1871 y 1881 (es decir, desde los 15 a los 25 años), mucho antes de que soñara con ser el creador del psicoanálisis. Esta publicación se basa en la edición de Gedisa en 1992 de *Jugendbriefe an Eduard Silberstein* (Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1989), con cartas adicionales a Emil Fluss, Carl Koller y Martha Bernays (que llegaría a ser su esposa).

Además del interés de mostrar un aceptable dominio del español, que había aprendido para poder leer Cervantes (del que toma los apodos de *Cipion y Berganza*), y del latín, idiomas en los que ha escrito varias cartas, la correspondencia tiene el valor de mostrar los influjos filosóficos sufridos por el joven Freud. Demos algunos ejemplos. En una carta fechada el 2 de agosto de 1873, habla de un ensayo bíblico escrito por él mismo, y cita a Bacon y a Descartes (p. 68). En otra del 13 de agosto de 1874 (Freud tenía 18 años) afirma estar leyendo «lecciones de Helmholtz, del *Sartor Resartus* de Carlyle y de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles» (p. 90). Además, en repetidas oportunidades reprende a su amigo por no estudiar suficiente filosofía.

Después, aparece la decisiva influencia de Franz Brentano, ya en una carta del 22/23 de octubre de 1874: «Brentano da dos seminarios, los miércoles y los sábados por la tarde, que tratan sobre problemas metafísicos seleccionados, el viernes por la tarde da un seminario sobre el utilitarismo de Stuart Mill al que asistimos regularmente» (p. 110). Dice estar leyendo con su amigo Paneth (que se transformará en su nexa viviente con Nietzsche, al que este amigo visitaría personalmente más tarde) a Feuerbach (p. 115), «que es el que más venero y admiro ente todos los filósofos» (p. 146). Además parece haber leído a Nietzsche y a David F. Strauss (p. 150). Con Paneth asiste a los cursos de Brentano: «Me sabría muy mal que tú, el jurista, descuidaras totalmente la filosofía, mientras yo, un impío estudiante de medicina y empírico, asisto a dos cursos de filosofía [...] Uno de los cursos —iescucha y maravillate!— trata de la existencia de

Dios, y el profesor Brentano, quien lo da, es un hombre magnífico, un sabio y un filósofo a pesar de que considera necesario apoyar con sus razones esta existencia etérea de Dios» (p. 115). Con Brentano, tiene una relación asidua, aunque no excesivamente íntima: «Con él hemos (yo y Paneth) tramado una relación más estrecha. Le enviamos una carta con objeciones; él nos invitó a su casa, nos las refutó, pareció interesarse por nosotros [...] Este hombre extraordinario (es creyente, teólogo (!) darwiniano y una persona muy inteligente, casi diría genial) y en muchos aspectos ideal, te contaré algunas cosas en viva voz» (p. 144).

Entre tanto, edita una revista de filosofía materialista con Paneth, Emanuel Loewy y Sigfried Lipiner (que sería discípulo amado de Nietzsche, para volverse luego al wagnerismo), de una duración efímera (p. 118). El influjo de Brentano, sin embargo, no sólo lo hará pensar en el estudio serio de la filosofía («por efecto de la influencia de Brentano ha madurado mi decisión de hacer el doctorado en filosofía [...] Además, estoy haciendo gestiones para conseguir mi ingreso en la facultad de filosofía a partir del próximo semestre o del próximo año», [p.144]), sino que lo llevó a abandonar el materialismo y lo puso al borde del teísmo: «No soy capaz de refutar un simple argumento teísta, que es la culminación de sus disquisiciones. [...] De momento he dejado de ser materialista pero todavía no soy teísta. Él defiende también la descendencia humana del animal, es contrario al darwinismo y me lo ha puesto en duda [...] pero aunque el darwinismo se sostuviera, como espero, no contradice a su teología y a su Dios» (p. 153) Y el once de abril de 1875 llega a afirmar: «yo soy casi un converso» (p. 159).

Lo citado nos parece suficiente para mostrar el interés de la lectura de esta correspondencia, tanto para el estudioso de las obras de Freud, como para el filósofo en general.

Martín Federico Echavarría

VIKTOR L. FRANKL, *Le radici della Logoterapia: Scritti giovanili 1923-1942* (Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2000). 157 páginas.

Se trata de un conjunto de artículos publicados por el joven Frankl entre 1923 y 1942 (es decir, desde los 18 a los 35 años), todos anteriores a su entrada al campo de concentración. La traducción al italiano es del psicólogo y sacerdote salesiano Eugenio Fizzotti, que está traduciendo y publicando toda la obra del psicólogo vienes al italiano, y que es hoy uno de sus principales discípulos. Lo reseñamos, a pesar de no estar en español ni en su idioma original, porque es la primera edición a nivel mundial que se hace de estos escritos, en forma de libro.

La temática es variada, aunque destaca un gran número de artículos referidos a los Centros de Consulta Juvenil, de los que Frankl fue propulsor en Viena. Desde el punto de vista del contenido, se puede ver su transformación teórica, desde el Adlerismo de escuela, hasta su postura personal. En los últimos artículos, a partir de 1938, ya se habla de «análisis existencial» y de «logoterapia» (p. 123). Se pueden apreciar además sus influencias teóricas, sean psicológicas, como las de Oswald Schwarz y Rudolf Allers, sean filofólicas, en particular Kant y Scheler, aunque se descubre un interés juvenil por Schopenhauer y Nietzsche.

Uno de los aportes de este libro es el artículo que Freud le publicó a Frankl en su *Internazionale Zeitschrift für Psychoanalyse* en 1924, y que es claramente psicoanalítico, si bien rápidamente el joven pasaría a la esfera de influencia de Adler.

En el artículo «Autoformación psiquiátrica», de 1938, en que su concepción ha alcanzado ya su madurez, expresa de modo bastante claro en qué sentido él habla de in-

roducción de los valores en psicoterapia (p. 129): «Io stesso o cercato di sciogliere il dilemma, sottolineando la necessità di far riferimento ad un valore che, in quanto puramente ético-formale, non implichi un orientamento alcuno verso valori concreti: il valore della responsabilità! [...] Responsabilità come valore fondamentale, come valore formale rispetto a differenti definizioni di contenuto. A noi psicoterapeuti non interessa quale visione del mondo e della realtà abbiano i nostri pazienti, o quali valori essi adottino; ciò che è necessario è portarli al punto da avere una visione del mondo e da sentirsi responsabili di fronte ai valori».

En estos últimos escritos se puede descubrir, de modo bastante explícito, toda la temática de su psicología posterior a la guerra, lo que lleva a afirmar a Fizzotti: «La logoterapia, que ha reso famoso Frankl in tutto il mondo, non è nata —come talvolta è stato affermato erroneamente— dalla tragica esperienza vissuta nei lager nazisti. Essa ha radici molto, molto più lontane e la presente pubblicazione vuole esserne una testimonianza».

Para finalizar, digamos que de ambas ediciones se hubiera deseado un aparato crítico más consistente, especialmente de la segunda que ve la luz por primera vez.

Martín Federico Echavarría

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ, *Valor y derecho: Introducción axiológica a la filosofía jurídica* (Buenos Aires: Abeledo-Perrot 1998), 245 páginas.

Se trata de una investigación filosófico-jurídica, hecha en primera persona, para descubrir «socráticamente» las conclusiones. No es cuestión de erudición (si bien las citas no faltan), sino de exploración crítica a través de numerosos ejemplos de la vida social cotidiana, casos jurisprudenciales y antecedentes legislativos. Para seguir este método «ascendente» no basta la sola filosofía; es necesaria también la experiencia del derecho concreto (es decir, del abogado, del juez, etc.), que Hernández posee y domina. El mejor modo de apreciar este planteo es el de ilustrarlo con las propias palabras del autor.

En el capítulo I, «Derecho y hecho», se dice: «Tengo derecho subjetivo a circular libremente [...] y alguien por la fuerza física o el mero ejercicio del poder me lo impide [...], pero por lo general tomo conciencia de que: a) Se ha producido "algo" (de orden fáctico, v. gr., me atan); b) Que tiene que ver con "algo distinto pero relacionado", el derecho subjetivo; pero c) Sigo teniendo ese derecho aun cuando no me lo dejen ejercer». ¿No es ése el dato elemental de nuestra experiencia en el asunto? Conclusión: Si vamos a «traducir» este resultado de nuestra experiencia elemental del derecho subjetivo, digamos que hay una distinción entre el derecho subjetivo y el nivel puramente fáctico de los meros hechos o de la mera fuerza» (p. 25).

La misma conclusión se verifica en otros sectores jurídicos que pasamos a enumerar: 1) «El mero hecho de que yo no cumpla una ley no "destruye" la ley. Signo de que el derecho (como norma) se distingue, una vez más, del mero hecho» (p. 33); 2) «Si el sentido de la ley es mover a los ciudadanos a realizar conductas, quiere decir que ella no es mera noticia (descripción)» (p. 30). Por eso «el derecho constitucional es práctico porque dirige las acciones de los hombres» (p. 15). «Por lo dicho no parece que reflejen bien lo que es la ley los autores que hacen de ella una mera descripción de conductas» (p. 30); 3) «¿Basta el hecho de que haya un determinado acuerdo de voluntades para que el contenido del mismo obligue a las partes? Si leyéramos sólo el artículo 1197 del Código Civil (argentino) tendríamos en principio una respuesta afirmativa [...] Sin embargo, el artículo 953 establece varios requisitos de contenido para que "el objeto de los actos jurídicos" sea válido [...] Respuesta: El mero hecho del acuerdo de

voluntades, pues, no basta para que ese contrato sea "derecho". De nuevo: no coincide, se distingue, el hecho del derecho» (p. 34).

Hernández concluye diciendo: «No nos animamos a decir que la distinción entre derecho y hecho sea "lo primero" que encontramos en nuestra experiencia jurídica, pero sí que es algo que está supuesto en muchos desarrollos y que tendrá consecuencias importantes para todo lo que vendrá después» (p. 22). Esta conclusión sobre la importancia de la distinción entre derecho y hecho —a la cual Hernández ha llegado, como hemos visto, a través de la «vía ascendente» partiendo de la experiencia jurídica— en verdad confirma y se relaciona con una tesis o principio bien conocido en epistemología filosófica: la primera especificación del saber filosófico es la que se realiza a partir del fin, que, como se sabe, es la primera de las causas o causa de las causas¹; por eso la distinción entre saber especulativo y saber práctico, que está implícita en la distinción entre hecho y derecho, es la primera especificación del saber². De este modo, se comprueba que la citada distinción de Hernández tiene una importancia decisiva para el saber y la experiencia jurídica.

Lo dicho hasta aquí nos introduce, con nuevos ejemplos, al capítulo II, El valor o bien»: «Si el derecho subjetivo no coincide con la mera fuerza para ejercerlo [...], en su objeto debe haber un contenido valioso [...] Si el sentido de la norma jurídica es el de mover a los ciudadanos a cumplir ciertos actos o abstenciones, si éstos no son meros robots y aquélla debe moverlos al modo humano, la norma jurídica creará obligación solamente si se refiere a contenidos valiosos» (p. 47). Ahora bien, «el valor se opone al disvalor [...] El disvalor jurídico se da ante todo en la conducta. Pero el valor justicia implica "deuda"; se da propiamente, ante todo, en la conducta jurídica debida» (pp. 51-52). Esta relación «entre valor y derecho se hace muy evidente tanto en el derecho civil como en el derecho penal, utilizados ambos en sentido amplio. El Código Penal está estructurado en torno, precisamente, a valores, a los llamados "bienes jurídicos tutelados". Y en la interpretación penal juega un papel importante considerar tal bien para inteligir la norma y juzgar las conductas» (p. 58). Igualmente hay «incidencia del valor fuera del derecho penal. En general se acuerda al preámbulo de la Constitución nacional un lugar privilegiado en la interpretación de las normas del ordenamiento normativo jurídico. Y esto porque elle traza los fines de la comunidad política. Ahora bien, ¿qué son los fines sino bienes a preservar en la vida social? Y ¿qué es la declaración de inconstitucionalidad sino la declaración de que las normas no se ajustan a los valores?» (p. 60).

Llegado a este punto, Hernández vincula los capítulos I y II con lo que expondrá en los capítulos III y IV: «La distinción del derecho con respecto el mero hecho nos lleva a encontrar y tratar el valor. Ahora, con el mismo método del "buen sentido", nos ocuparemos de encontrar el valor de la solidaridad, desembocando en la concepción de la natural socialidad (cap. III) y politicidad (cap. IV) del hombre» (p. 77). Nosotros, por las razones que veremos, no entramos ahora en dichos capítulos III y IV, pues pasamos directamente al capítulo V («Panorama de posiciones sobre el valor») y al capítulo VI y último («Ensayo de justificación del "realismo axiológico"»). Procedemos de este modo porque nos parece que los capítulos V y VI prolongan y profundizan lo explicado por el autor en el capítulo II. Precisamente, Hernández nos dice en el capítulo V: «En los capítulos I al IV, en especial en el II, nosotros hemos ido haciendo ciertos desarro-

¹ «El fin es causa del agente, no en cuanto a la existencia, sino en cuanto a la razón de causalidad, ya que el agente no es causa sino en cuanto obra, y no obra sino por el fin, y de aquí que el agente reciba del fin la razón de su causalidad» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In v Metaphys.*, lect. 2, n. 775). Cfr. S. M. RAMÍREZ O. P., *El concepto de filosofía* (Madrid: Ed. León XIII, 1954), p. 173.

² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I q. 1 a. 16c.

llos axiológicos, desenvolviendo, sin explicarlo, un método y hemos ido tomando posición, sin una justificación explícita, en torno de algunas opciones doctrinales que hemos mostrado en el presente capítulo [V]. Así, nos parece, hemos procedido según el objetivismo, según el no-relativismo, según el realismo moderado, según cierto "optimismo" o no-escepticismo, sobre la posibilidad de captar el valor. Hemos insinuado, también, alguna explicación del cognitivismo axiológico al que también hemos seguido [...] Denominamos la posición asumida como "realismo axiológico"» (p. 189). A continuación se encuentra un claro análisis del utilitarismo en el terreno moral y jurídico, mostrando sus límites y contradicciones (pp. 189-190).

Sobre el «objetivismo-subjetivismo», Hernández señala que «cuando un juez valora la conducta de una persona para dictar sentencia, y dice que dicha persona obró "justamente", si el juez acierta en la valoración el objetivista dirá que el juez reconoce, descubre, el valor en el objeto valorado (en la conducta y en la persona cuya conducta se valora). Si alguien fuera subjetivista en este campo deberá decir que el juez confiere u otorga o constituye o crea el valor» (p.173). Todo esto está implicado en el problema, tan actual, del fundamento de los «derechos humanos». Hernández lo analiza con penetración, comparándolo con la teoría consensualista de Norberto Bobbio (pp. 213-215). Aquí se pone la cuestión de la tolerancia, muy ligada filosóficamente al problema anterior, junto con la de la objeción de conciencia y el de los actos intrínsecamente malos (pp. 216-230). También en esta ocasión Hernández analiza con acierto la posición pragmática de Bobbio sobre la tolerancia (p. 221)³.

Creemos que los parágrafos precedentes reflejan con bastante fidelidad la línea ascendente (*a posteriori*) de los análisis de Hernández. Ahora bien, esta línea ascendente y progresiva de investigación y de exposición nos parece que tiende «a dispersarse» en el capítulo III y especialmente en el IV. No decimos que la línea «se interrumpe», pues la socialidad y la politicidad del hombre desembocan en el valor de la solidaridad, es decir, se está siempre en el campo de la axiología moral y jurídica⁴. Con otras palabras, nuestra observación no es de tipo epistemológico (por ejemplo, sobre el objeto específico de estos saberes, etc.). Se trata, en cambio, de un problema de «arquitectura», de proporciones, de la trama de la exposición. Nos parece que ésta última tiende a perder su dinamismo, a diferencia del ritmo habitual de Hernández, generalmente muy ágil y dialéctico. Dichas páginas dedicadas al bien común nos parecen «muchas» para una «introducción axiológica a la filosofía jurídica», como dice el subtítulo de la obra. Pero, por otra parte, nos parecen «pocas» tratándose de un problema no fácil y discutido, el cual puede ocupar amplios espacios en los estudios de filosofía política. Tratar un problema complejo en pocas páginas de síntesis, generalmente lo vuelve aún más complejo. Es verdad que están citados los estudios serios sobre el tema, pero esto no basta para dar homogeneidad, y por lo tanto claridad, al análisis⁵. Creemos, en cambio, que hubiera

³ Véase el cuidadoso estudio analítico de M. A. FERRARI, «Le ragioni della tolleranza: Riflessioni sul pensiero di Norberto Bobbio», *Acta Philosophica* 7 (1998) 299-322.

⁴ En este sentido, la filosofía moral, como se sabe, comprende la filosofía moral social, la filosofía política y la filosofía del derecho. Véanse las distinciones y relaciones de estas disciplinas en nuestra obra *Episteme e politica* (Milano: Giuffrè, 1987), pp. 121-126.

⁵ La diversa terminología utilizada por dichos autores puede contribuir a aumentar la complejidad de la exposición. Por ejemplo, lo que Hernández llama el «bien particular» como participación del individuo singular con respecto a la realidad del bien común como tal (pp. 136-138), Santo Tomás y Giuseppe Graneris lo llaman el «bien propio» (cfr. *Summ. theol.* II-II q. 47 a. 10 ad 2um). Asimismo, lo que Hernández llama el «bien propio», Graneris lo llama «bien privado» (cfr. G. GRANERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto* [Torino: SEI, 1949], pp. 163-164). Pero nuestra intención no es la de hacer una crítica terminológica, pues los términos son signos externos y cada autor puede crear los suyos, con tal que los explique suficientemente y los compare con los de otros autores cuando pueden surgir equívocos.

sido más pertinente, para una «introducción axiológica a la filosofía jurídica», realizar un estudio más detallado de la justicia como valor (pp. 116-117) explicando sus distintas especies e ilustrándolas con ejemplos de derecho positivo y jurisprudencial, que Hernández conoce de primera mano. Dicho estudio hubiera sido, por una parte, el punto de llegada específico de la reflexión axiológica precedente y, a su vez, el análisis de la justicia general y de la distributiva habría conducido a descubrir mejor la estructura interpersonal e intersubjetiva de la solidaridad, llegándose al umbral del bien común político, como fuente y meta de la solidaridad.

Debemos agregar que el autor «siente» o experimenta la valiosidad del valor «justicia». Esto se percibe especialmente en la lectura los ejemplos, tomados de la realidad jurisprudencial y legislativa. Con muchos ejemplos Hernández también «denuncia» a menudo casos típicos de injusticias de derecho privado y público. No hay duda que esta «vivencia» de la justicia como valor se transmite al lector y lo capacita para ser un verdadero ciudadano, es decir, activo y solidario con los problemas sociales y cívicos de su tiempo.

Avelino Manuel Quintas

JEAN-CLAUDE LARCHET, *Thérapeutique des maladies mentales: L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles* (Paris: Éditions du Cerf, 1992). 181 páginas.

El autor de este interesante libro, Jean-Claude Larchet, doctor en letras y ciencias humanas, es al parecer un cristiano ortodoxo francés, especialista en patristica oriental y, en particular, en el tema de la relación entre enfermedad y fe cristiana. De hecho, la obra que aquí reseñamos es la última de una trilogía dedicada al tema de la enfermedad. La han precedido *Theologie de la maladie* (Paris: Éditions du Cerf, 1991) y *Thérapeutique des maladies spirituelles* (Paris: Éditions de l'Ancre, 1991), reeditada después por Éditions du Cerf. En el libro que nos ocupa, Larchet intenta presentar de modo sistemático la concepción de los Padres de oriente acerca de la enfermedad mental, mostrando su actualidad y refutando algunos prejuicios con que muchos autores contemporáneos, en particular psiquiatras y psicólogos, se refieren a los mismos (por ejemplo, en el tema de enfermedad mental y posesión diabólica).

Para lograr estos objetivos, el autor hace amplias referencias a la psicopatología contemporánea, de cuyos temas y autores se muestra serio conocedor. Criticando la aproximación cientificista y reduccionista a la enfermedad mental, el autor valoriza sin embargo algunas corrientes que han llamado la atención sobre la dimensión espiritual del hombre, citando en particular a Frankl, Caruso, Daim y Jung (p. 20, nota 22). Larchet se refiere a las ambigüedades del concepto de «enfermedad mental», puestas de manifiesto por autores como Foucault y la corriente de antipsiquiatría, y considera que bajo tal denominación se ocultan realidades diversas (p. 11). Además, las clasificaciones nosológicas en curso en general son puramente descriptivas, mientras que la causa de tales trastornos puede ser diversa. Y es en base a la causa que conviene hacer una clasificación que permita un diagnóstico y una terapéutica eficaces.

Tres son las principales causas que el autor, siguiendo a los Padres, distingue, aclarando que a menudo pueden converger: 1) una primera categoría de trastornos mentales, son enfermedades en sentido estricto, es decir, con *causa orgánica*; 2) una segunda, no menos importante, es la *causa diabólica*, que Larchet defiende contra la impugnación moderna; 3) finalmente, el autor habla de una *causa espiritual*, que son los vicios, y que correspondería a la mayor parte de las neurosis de la psicopatología actual (pp. 14-20). En base a esta triple causalidad el autor organiza el libro: luego de un claro ca-

pítulo dedicado a la antropología de los Padres (pp. 25-42), que sirve de base a su psicopatología, siguen tres capítulos dedicados a cada una de las tres causas, orgánica (43-52), diabólica (53-96) y espiritual (97-132). Finalmente, un último capítulo se refiere a los «locos por Cristo», ascetas que fingían la locura como medio de santificación (133-168).

En el primer capítulo (*Prémises anthropologiques: le composé humain*) Larchet pone como fundamento la concepción del hombre como compuesto de alma y cuerpo. «[...] l'âme n'est pas l'homme, écrit saint Justin, mais âme d'homme; le corps n'est pas l'homme, mais corps d'homme» (p. 26). Sin embargo, el alma humana (*nous*) de algún modo trasciende el cuerpo. La triple distinción paulina espíritu, alma y cuerpo, no supone una diferencia sustancial entre los dos primeros: «Les Pères, qui utilisent fréquemment la représentation dichotomiste âme-corps, comprenant dans l'unique notion d'âme (*psukhè*) tous ses éléments, manifestent clairement ainsi leur sens de l'unité profonde de l'âme. En recourant en d'autres occasions à la représentation trichotomiste esprit/intellect-âme-corps, ils cherchent plus particulièrement à mettre en valeur la fonction d'union à Dieu qui est dans l'homme» (pp. 38-39). En el espíritu brilla la imagen de Dios y se recibe la gracia que deifica al hombre haciéndolo adquirir la semejanza divina (p. 38). El texto de Gregorio Palamas citado al final del capítulo nos parece algo oscuro (pp. 41-42).

La folie d'origine somatique es el segundo capítulo. En él, el autor defiende a los Padres de la acusación de demonizar toda enfermedad mental. Por el contrario, muchos de entre ellos fueron grandes conocedores de la medicina de su tiempo, y no ignoraron que muchos trastornos mentales tienen como causa un desorden orgánico. Sin embargo, «les troubles psychiques qui se révèlent en ces cas ne sont donc des troubles de l'âme que d'un point de vue extérieur. La folie, qui en certaines de ces formes donne son nom à ces troubles, n'est pas ici à proprement parler maladie de l'âme mais du corps» (p. 48). Pero el rol causativo del cuerpo debe ser probado, pues que el cuerpo interviene en la afección habla de la unidad sustancial del hombre, no necesariamente de una causa somática (pp. 49-50). En caso de causa somática probada, es el médico en sentido estricto («médico del cuerpo») quien debe intervenir.

El tercero es un largo capítulo dedicado al origen diabólico de algunos trastornos mentales. Resumimos aquí su contenido. En primer lugar, no toda enfermedad mental tiene causa demoníaca en la visión de los Padres. Sin embargo, muchas enfermedades con causa orgánica pueden ser también causadas por el demonio, simplemente porque el demonio influye la mayor parte de las veces a través de la inmutación corporal. «Les démons, en effet, agissent souvent sur l'âme par l'intermédiaire du corps, car c'est ce dernier qui leur est le plus facilement et plus immédiatement accessible. Ils utilisent alors les lois ordinaires du monde physique, les mêmes qui peuvent entrer en jeu dans d'autres étiologies, notamment purement physiologiques» (pp. 56-57). El autor señala que la posesión diabólica no necesariamente va acompañada de una aceptación por parte de quien la padece. Para muchos es la única forma extrema para ser purificados de sus pecados (p. 65). Por otro lado, toda persona dominada por sus pasiones, está, de alguna manera, en poder del demonio (p. 63). La afirmación de que el demonio puede penetrar en la profundidad del alma de algunas personas (p. 64), nos parece poco clara, y merecería algunas aclaraciones, pues sólo el Creador llega hasta lo más profundo de las creaturas. Por ello el modo de habitar de Dios (natural y por gracia) es muy diverso de la habitación violenta del demonio. Finalmente, el autor pone de manifiesto la actitud de caridad cristiana manifestada por los santos Padres hacia los posesos, y señala como remedio principal el ayuno y la oración, acompañado de otros secundarios, como el reposo y el silencio.

El cuarto capítulo, *La folie d'origine spirituelle*, se refiere al desorden pasional, a los vicios. Se trata de una disfunción del psiquismo, con causa en el psiquismo mismo. Es

una perversión de la naturaleza en la relación del hombre con Dios (p. 97). «Pour les Pères une part importante des désordres que nous considérons aujourd'hui comme purement psychiques relèvent en fait du domaine spirituel» (p. 98). Si bien es difícil establecer una correlación estricta entre la «nosografía de los Padres» y la «nosografía actual», la correlación entre síntomas es mucho más fácil que entre síndromes (pp. 98-99). A la pasión del *orgullo* se pueden reconducir algunos de los trastornos de la psicopatología actual caracterizados por la «sobreevalorización» o «hipertrofia del yo», así la psicosis paranoica y la neurosis histérica. El «narcisismo» de Freud correspondería a la «filautía». La astenia, sería reconducible a la «acidia», lo mismo que muchos síntomas depresivos, como también a la pasión de la tristeza, etc. (pp. 99-100). A continuación el autor se ocupa especialmente de la tristeza y de la acidia, remitiendo a su libro sobre las «maladies spirituelles» (muy serio y documentado), para una profundización en el tema.

Por motivos de brevedad, dejamos de lado el comentario del quinto capítulo (*Une forme singulière de folie: la folie pour le Christ*), de gran interés sin embargo, y pasamos a las conclusiones. Si bien el libro nos parecería más rico integrando la tradición oriental y la occidental (que forman una sola Tradición), y a pesar de algunas oscuridades que hemos señalado, nos parece en balance de enorme valor, y constituye uno de los pocos que afronta el tema de la enfermedad mental en todas sus dimensiones desde un punto de vista cristiano serio y valiente. Auguramos que muchas de sus afirmaciones pasen a ser patrimonio común de los psicólogos cristianos, y expresamos el deseo de que surjan más obras que completen la deficiente bibliografía que lamentablemente todavía subsiste en campo católico sobre estos temas. Un último valor que queremos aquí señalar de este libro es un importante índice bibliográfico de doce páginas.

Martín Federico Echavarría

OLGA L. LARRE, *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo* (Pamplona: EUNSA, 2000).

Comparto la afirmación de la autora en la presentación de su libro: «La crisis del *homo modernus* evoca la etapa del pensamiento que anunció su gestación; y, así, el ocaso de la modernidad nos coloca ante su misma gestación!» (p. 11). En efecto, el aumento de la bibliografía sobre Ockham en los últimos decenios así lo muestra y este mismo libro, quizá uno de los más relevantes publicados en nuestra lengua—; en ese sentido, la absolutización de la realidad del singular, simultánea con la lógica disminución de la realidad del universal, justifica el camino elegido por la autora de efectuar, analógicamente, una «fenomenología del singular» como «descripción exhaustiva» del mismo, todo lo cual *supone* la radical *contingencia* de todo individuo, resultado de la omnipotencia divina.

Aquí está, quizá, el meollo de la investigación emprendida por la autora que no descuida ninguna de las exigencias de un trabajo riguroso: la primera, es el esclarecimiento de las fuentes con referencia no sólo a los códices existentes, sino a la principal bibliografía; nada escapa a la acribia de la autora tanto en los siete volúmenes de las *Opera Philosophica* (1974-1985) y los diez de las *Opera Theologica* (1967-1985), de la edición crítica del The Franciscan Institute Publications, cuanto a la revisión minuciosa de la bibliografía fundamental (pp. 29-41). Hace muy bien la autora cuando, luego de una esquemática exposición sobre las interpretaciones del ockhamismo, sostiene que «por ahora, cualquier intento de síntesis global se halla frente a obstáculos insalvables» (p. 41). La misma loable cautela y rigor se ponen de manifiesto en la compulsa de las fuen-

tes, de autoridades mayores (Aristóteles, San Agustín, Averroes), referentes mediatos (Grosseteste, San Alberto, Santo Tomás, Duns Escoto) e interlocutores inmediatos (Gil de Roma, Durando, Guillermo de Ware, Guillermo de Chatton, Guillermo de Alnwick, Roberto Cowton, Juan Reading y principalmente Walter Burley) (pp. 43-74).

A esta altura, la autora dispone de todos los medios para penetrar a fondo en la filosofía natural de Ockham (*I Sent.* qq. 1-XI del *Commentarium in Sententiis*, el prólogo de la *Expositio super Physicam*, diversos lugares de la *Summa Logicae* y el preámbulo de la *Summa Philosophicae Naturalis*); en efecto, surge con plena claridad que el objeto propio de la ciencia es el singular —el mundo es el conjunto de entes individuales sin ningún vínculo real entre ellos—, lo cual excluye todo sistema de causas necesarias y afirma el inevitable primado de la experiencia (pp. 76-78 y 104-105) y su supuesto que es el conocimiento intuitivo; es menester subrayar, con la autora, que la separación entre realidad y lógica «permite que Ockham se ocupe de los términos como si fuesen puros símbolos, relacionándolos entre sí, sin preocuparse por la realidad designada». Lo que importa no es el qué (fenómenos) sino el cómo (la función) según la cual se realizan.

Con estos supuestos, la autora estudia minuciosamente la utilización que lleva a cabo Ockham de los principios aristotélicos (privación, materia, forma) (pp. 107-123); de donde se sigue no sólo que la materia es realidad actual (ontológicamente) sino inengendrable, incorruptible y una en todos los compuestos (pp. 113ss y 117-121); también es parte de un singular no cognoscible directamente. De este modo, si he comprendido bien, el término *materia* no es un complejo, como dice la autora, sino que «designa una fórmula proposicional objetiva [...] incluida en el lenguaje sólo por motivos de comodidad» (p. 124). Así, el objeto propio de la ciencia no puede ser sino el singular en un universo compuesto de entes aislados contingentes, que a mí me recuerdan los «átomos» de Wittgenstein.

Por eso, identificadas la forma y la materia en el singular, las causas se reducen a dos: eficiente y final (p. 128), las que sólo se distinguen con distinción de razón, equivalente, al mismo tiempo, a la negación de la causalidad final (p. 139); la causa eficiente es, pues, sólo actual e inmediata y exige que causa y efecto sean *experimentados* como tales y existan simultáneamente. Decir entonces que «sólo existen las *res absolutae*» (sean sustancias o cualidades) es como la reiteración de lo esencial del pensamiento de Ockham al que la autora dedica el capítulo VI de su obra; analiza en él, la noción de sustancia tanto como *res absoluta* (pp. 143-145) cuanto en relación a la cantidad, la que es mero término connotativo, sea que designe la *res* subsistente, o la cualidad sensible, o la exterioridad, sus partes. Por razones de espacio, es claro que no puedo detenerme en el análisis de la cantidad continua y discreta y en el tema del «infinito» potencial en Aristóteles (que es un proceso, nunca un resultado); pero es muy interesante la tesis ockhamista sobre el infinito actual (todo lo actual es real); lo más grave es comprobar, de mano de la autora, los problemas que se siguen en teología sobre la doctrina de la Eucaristía y que Ockham, según la Dra. Larre, habría superado aceptablemente (p. 174).

Si retornamos a la filosofía natural y al tema de las cualidades sensibles, es internamente lógico (más allá del excelente análisis de las investigaciones actuales y de la división general de los hábitos en corporales y espirituales, pp. 185ss), que el cambio cualitativo sea *sucesivo* (alteración en sentido propio) o *instantáneo* (en sentido amplio), de modo que el sujeto abandona una cualidad y adquiere la contraria (p. 194); los grados sucesivos son instantáneamente adquiridos. De ahí que el movimiento sea «la *existencia sucesiva*, sin reposo intermedio de una *identidad* continua que existe en lugares diferentes» (pp. 195, 199-200), tal como lo analiza la autora a través de la *Expositio Physicorum* y la *Summa Philosophicae Naturalis*; este análisis la lleva a concluir que Ockham concibió el movimiento como «la correspondencia de diferentes estados en diferentes

momentos del tiempo» (p. 223); esto significó no sólo un cambio de actitud científica, sino «su más profunda originalidad». Los capítulos siguientes (IX-XII) son el resultado de una suerte de consecuencia lógica acerca del tiempo, el lugar, la relación y la noción de naturaleza. Ockham no podía no sostener la identificación del tiempo con las *res absolutae* y la extensión; por eso, como dice la autora, «el tiempo resulta [...] de una ordenación sucesiva de estados o lugares realmente ocupados por el móvil» (p. 225).

El gran inerlocutor es siempre Aristóteles; pero, mientras para el Estagirita el tiempo es una realidad inseparable del movimiento, para Ockham «es una faceta más de la existencia individual» (p. 232): «el movimiento velocísimo y máximamente conocido». No puedo re-exponer aquí la exposición minuciosa de la autora, salvo señalar que, lingüísticamente, el tiempo es un término connotativo que nos revela que conceptualmente tiempo y movimiento se diferencian, pero que «desde una perspectiva real, ambos se identifican» (p. 262). En cuanto al lugar, debido a la excluyente presencia de las *res absolutae*, no puede ser pensado sino como «un contacto dinámico entre cuerpos» (pp. 265 y 276), ya que la superficie no se distingue de los individuos extensos; en cuanto a la relación, vale la pena que el lector de esta obra se detenga atentamente en el capítulo XI, porque en él la investigadora realiza un estudio comparativo de los textos de las distintas obras de Ockham con el fin de comprobar si la doctrina sufrió cambios en el transcurso del tiempo. La conclusión es terminante: no hubo cambios en cuanto a la doctrina (p. 299); la autora percibe, en cambio, el esfuerzo de Ockham «para salvar en algún sentido la realidad extramental de las relaciones» (p. 300). Claro que quedaría en pie la afirmación de Donceur sobre las relaciones como cualidades no separadas de las cosas (realidades absolutas) en relación. Y así nos asomamos a la misma noción de naturaleza, en la cual, según la autora, Ockham se adelanta en el tiempo. Mientras para Aristóteles, que distingue entre lo natural y el artefacto, es indemostrable la existencia de lo natural precisamente por su obviedad, para Ockham no solamente hay identidad entre ente natural y artefacto, sino que «algunos artefactos se conforman partiendo de la asociación de realidades naturales» y otros, en cambio, «suponen la producción de entes realmente nuevos» como pasa en la agricultura (p. 312).

El epílogo de la obra es digno de atenta reflexión porque la autora hace notar que, mientras los filósofos medievales parten de una necesidad para deducir de ella la existencia de una naturaleza, en cambio, Ockham inaugura «una aproximación analítica, crítica y empírica a los problemas filosóficos» (p. 317).

Permitáseme una reflexión final: supuesto el conocimiento intuitivo y la primacía de la *res absoluta*, se puede afirmar, con la autora, que es lógico que Ockham se ocupe de los símbolos relacionándolos entre sí sin preocuparse por la realidad designada; es decir, se trata de una separación tajante entre lógica y realidad. A mi entender, esta actitud inicial tiene una doble consecuencia: por un lado, un empirismo radical inevitable puesto que, como acabamos de ver, el único conocimiento científico es aquel controlable por la experiencia empírica; pero simultáneamente, si se me permite expresarme así, el orden lógico se «libera» de la realidad y hace posible un desarrollo exclusivamente lógico-racional que, potencialmente, está en la línea de la «construcción» del objeto, con lo cual se pone el fundamento del racionalismo futuro. Sin adelantarme excesivamente en la consideración de las consecuencias, creo que, al menos, podría, por mi cuenta, adelantar una reflexión: el empirismo que afirma la exclusividad de la *res absoluta* no puede evitar (aunque no esté en la intención de Ockham) la consecuencia que la Dra. Larre señala: «sólo se puede conocer de manera científica aquello que es controlable mediante la experiencia empírica» (p. 315); en tal caso, debería admitirse que el origen del conocimiento cierto (*notitia intuitiva*) es el singular. Más aun: la *impresión sensible* de la *res absoluta*; y como no puedo plantearme el problema de la estructura ontológica del singular, debe bastarme la «impresión». Luego, el empirismo, pese a sus apariencias en contrario, no es de veras realista ni puede serlo.

Quizá la autora advierte estas consecuencias en su excelente obra y, por ello, dice: «dadas las consecuencias a las que condujo este particular modo de pensar, coincidentes con la destrucción de la metafísica tradicional, hemos optado por apartarnos de esta interpretación del ockhamismo» (p. 315).

He creído que la obra, por su calidad y por el aporte que significa en nuestra lengua, merecía algo más que una presentación, sino una simultánea reflexión suscitada, precisamente, por ella. Y un libro que nos hace pensar, es un libro valioso.

Alberto Caturelli

CARLOS I. MASSINI CORREAS, *El derecho natural y sus dimensiones actuales* (Buenos Aires: Universidad Austral-Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1999). 241 páginas.

El autor ha reunido en este volumen nueve trabajos sobre el derecho natural, que son una nueva muestra de su ininterrumpida y esmerada dedicación a los temas meta-éticos y meta-jurídicos, o sea, de fundamentación del conocimiento práctico. Estos ensayos, prologados por John Finnis, ya conocen antecedentes en otras publicaciones de Massini Correas, pero ahora aparecen juntos bajo un título que habla de una tarea de investigación y un declarado empeño: establecer, desde la perspectiva de la doctrina clásica realista del derecho natural de inspiración aristotélico-tomista, una discusión con diversas expresiones del pensamiento contemporáneo, en la que se haga evidente no lo «positivo», que es mucho y muy meritorio, aportado por ellas, sino lo «negativo», y esto es el déficit que se advierte en los autores actuales en la cuestión más entrañablemente filosófica: dar a los juicios morales y jurídicos su suficiente fundamentación. Esta tarea de «fundamentación última» de la moral y del derecho es, según el autor, una «responsabilidad» de la filosofía clásica en la época actual. De ahí el título del libro: se trata de ver qué es lo que puede aportar el pensamiento tradicional al debate actual sobre las «razones» en las que nos basamos cuando afirmamos que esta o aquella acción, que tal o cual conducta, es éticamente exigida o jurídicamente debida, etc.

No nos vamos a referir en esta reseña al contenido de los diversos trabajos —todos muy bien escritos y con esa envidiable claridad y agudeza de una razón que sabe por dónde se debe avanzar, qué preguntas hay que hacer, para alcanzar respuestas satisfactorias—, pero sí mencionamos los títulos y los puntos tratados, para que el lector pueda, al menos por afuera, apreciar la variedad de cosas, autores, enfoques y problemas encarada por el autor. Adelantamos que todos los estudios están llenos de referencias a obras y autores, tanto antiguos como modernos (la bibliografía inserta al final da cuenta de las publicaciones del autor, como de la abundante literatura, en varios idiomas —sobre todo inglés— que sirve de soporte a sus trabajos:

Cap. I, Introducción. 1) Iusnaturalismo y iuspositivismo. 2) El iusnaturalismo en la coyuntura actual. 3) Las exigencias actuales de la teoría del derecho natural (A lo dicho en esta Introducción nos referiremos en especial más adelante, porque aquí aclara el autor el propósito de esta colección de ensayos: hacerse cargo de la responsabilidad de la filosofía clásica en la coyuntura actual del pensamiento ético-jurídico). El Cap. II se titula «El iusnaturalismo tomista y la filosofía del derecho contemporánea». 4) El problema. 5) Críticas a la iusfilosofía tomista: Hans Kelsen. 6) Idem: el pensamiento analítico. 7) Idem: el constructivismo ético (recomendamos la lectura de esta parte por lo que diremos en el comentario a la Introducción). 8) La recepción del tomismo en la iusfilosofía contemporánea: el neorromanicismo de Michel Villey. 9) Idem: la Nueva Escuela de Derecho Natural (NEDN). 10) Idem: Georges Kalinowski. 11) Conclusión. Cap. III: La normatividad de la naturaleza y los absolutos morales: 12) Introducción.

13) Sobre la normatividad de la naturaleza. 14) Los absolutos morales. 15) Conclusión. Cap. IV: La Nueva Escuela Anglosajona de Derecho Natural: 16) Introducción. 17) La problemática central. 18) La respuesta de la NEDN. 19) Los bienes humanos básicos. 20) Algunas críticas a la NEDN. 21) Conclusiones. Cap. V: Iusnaturalismo, liberalismo, comunitarismo y la exigibilidad jurídica de las normas morales. 22) La problemática de las «leyes morales». 23) Los textos tomistas y su interpretación. 24) El iusnaturalismo tomista frente al liberalismo y el comunitarismo. 25) Conclusión: de la autonomía absoluta a la creaturidad del hombre. Cap. VI: La teoría del derecho natural en el tiempo posmoderno. 26) Notas de la modernidad: a) la pérdida de la noción teleológica de naturaleza: b) aparición de la concepción moderna del sujeto: c) inmanentización del pensamiento. 27) La modernidad ético-jurídica: a) pérdida de la noción clásica de la ley natural; b) aparición de la moderna noción de derechos humanos; c) fundamentación inmanente del derecho. 28) La crítica posmoderna: a) crítica de la razón constructiva y sistemática; b) pérdida de la noción de sujeto; c) ausencia de fundamento de las realidades jurídicas. 29) Los intentos de refundamentación: el neoiluminismo. 30) Idem: el neoiusnaturalismo. 31) Conclusiones. Cap. VII: Hermenéutica clásica y objetivismo jurídico: 32) La incondicionalidad del derecho. 33) Los textos de Gadamer. 34) Hermenéutica y derecho. 35) La hermenéutica clásica. 36) Teoría clásica de la interpretación. 37) La interpretación jurídica. Conclusiones. Cap. VIII: Semántica normativa y derecho natural. 39) La cuestión de la semántica de los enunciados normativos. 40) La significación de las normas. 41) La designación de las normas. 42) Halcane crítico de la semántica normativa analizada. 43) Conclusión: de la semántica normativa al derecho natural. Cap. IX: Justicia y ley natural en Tomás de Aquino. 44) Precisiones preliminares. 45) El universalismo tomista. 46) La naturalidad de lo justo. 47) Lo justo natural y lo justo positivo. 48) La fuerza normativa de lo justo natural. 49) El derecho como objeto de la justicia. 50) Justicia y bien común. 51) Conclusiones. Apéndice. El derecho a la vida en la sistemática de los derechos naturales: 1) Precisiones preliminares. 2) Los derechos humanos. 3) El contenido de los derechos. 4) El derecho a la inviolabilidad de la vida y la noción de persona. 5) Un derecho absoluto. 6) El derecho a la inviolabilidad de la vida en la sistemática de los derechos humanos. 7) El menosprecio a la vida. 8) Conclusión.

En la introducción señala assini Correas que «la situación actual del iusnaturalismo como teoría filosófico-jurídica resulta altamente paradójica, ya que, por una parte, su tradición adversario, el positivismo jurídico, se encuentra envuelto en una crisis de la que no parece posible que salga airoso: pero, por la otra, una buena cantidad de iusfilósofos antipositivistas, entre ellos los más reputados, no sólo se resisten a ser llamados iusnaturalistas, sino que no comparten los supuestos filosóficos centrales que tradicionalmente calificaban a las doctrinas del derecho natural: metafísica del ser, gnoseología realista, antropología espiritualista, ética objetivista en sentido “fuerte”, etc.». El autor ha detectado en la gran mayoría de los pensadores antipositivistas actuales el empeño en la búsqueda de una nueva vía que, sin recaer en el temido iusnaturalismo, provea al derecho de ciertos elementos racionalmente indispensables: ante todo, de una justificación racional de la obligación jurídica, más allá del mero *factum* del poder coactivo, sea éste estatal o social: y, en segundo lugar, de una instancia de apelación ética, desde la cual sea posible juzgar crítica o valorativamente los contenidos del derecho positivo. Pero estos dos elementos son buscados con independencia de cualquier discernimiento de la naturaleza del hombre o de las cosas humanas y, en general, de cualquier tipo de conocimiento o verdad en materias éticas o jurídicas. Esta «nueva vía» de antipositivismo es llamada por Massini Correas, con razón, «constructivismo». Si se tiene en cuenta este cuadro de situación, resulta que, a la pregunta: cómo pueden clasificarse las teorías jurídicas actuales, debe responderse que ya no vale el esquema tradicional de dos miembros: positivismo/iusnaturalismo, sino tenemos otro más complejo. Frente al positivis-

mo en sentido estricto pone Massini Correas las posiciones que llama «transpositivistas», entendiendo por esto las posiciones que no aceptan la tesis central del positivismo jurídico en sentido estricto, es decir, la reducción de todo lo jurídico a lo jurídico-positivo. Pero, dentro del transpositivismo, aparece el «constructivismo» y el «iusnaturalismo en sentido estricto». Creemos que no podría ser más acertado el diagnóstico del pensamiento iusfilosófico actual que como lo ha hecho el autor. Recomendamos al lector de este libro tenga en cuenta este esquema tripartito, pues en todos los trabajos se ve, no tanto una discusión de un iusnaturalista con el adversario tradicional —el positivista—, sino con esta posición intermedia entre positivismo y iusnaturalismo, que Massini Correas declara «débil» e «insuficiente» en el plan de hacer frente a los desafíos que plantea la problemática social, política, ética y jurídica del presente.

¿Qué se está revelando en ese «temor» frente a la «naturaleza humana», que hace que un ético o un jurista, «se cierre» ante todas esas tesis sobre las cuales se apoyaba la filosofía práctica tradicional? El autor denuncia lo que, nos guste o no, es un hecho histórico insoslayable: que vivimos en un tiempo «pos-metafísico». Se debe distinguir entre «pos-metafísico» y «antimetafísico». La pos-metafísica es el pensamiento que ha quedado como «residuo» de la «crisis» de la metafísica o filosofía tradicional, una crisis larga y compleja que afectó las entrañas de la filosofía. El hecho es que la metafísica no ha podido recuperarse. El término «pos-metafísico» es negativo. Si lo dijéramos positivamente, el tiempo actual es la era de la regencia universal de la «ciencia» y la «tecnología» o de la «tecnociencia», que es la forma del ejercicio de la «razón» —un modo de pensar, una lógica o estilo de racionalidad— que en Occidente ha cubierto el bache dejado por el eclipse total de la metafísica. Y este estilo de racionalidad es justamente el «constructivismo». En la historia de la crisis de la metafísica aparece el «positivismo». Pero la metafísica no entró en crisis porque el positivismo le hizo la contra, sino por otras razones más profundas. Por eso, el panorama del pensamiento al inicio del siglo XXI exhibe una gravedad inédita. Es indudable lo que señala Massini Correas, que el positivismo está en crisis. El positivismo era pujante cuando podía luchar con su adversario —la metafísica—, pero con el eclipse de ésta debía también él eclipsarse. Y aquí está lo grave: ¿cómo se puede salir al cruce de un positivismo arrinconado?

Sólo con la exacta comprensión de la situación «de hecho» del pensamiento occidental de nuestros días ponemos «de hecho» entre comillas para que un lector de esta reseña no saque la conclusión apresurada de que, porque dijimos que vivimos en la era «pos-metafísica», estamos «contentos» con nuestro tiempo; no estamos contentos, pero debemos «asumir» los hechos históricos, (sobre todo cuando esos hechos no dependen de nosotros), se puede valorar la posición filosófico-ético-jurídica del autor de este libro, pues en plena «pos-metafísica» sale por los fueros de la «metafísica del ser» y del viejo «iusnaturalismo», que es, al fin, «el iusnaturalismo». El autor ha consagrado, desde el principio de su carrera de investigador y publicista, sus mejores esfuerzos intelectuales a la defensa de la metafísica tradicional. Pero no lo hace por puro «dogmatismo». En este libro señala Massini Correas que la defensa de la metafísica del ser es una «responsabilidad» que tiene la doctrina del derecho natural frente a las exigencias de la situación contemporánea. Si tomamos en serio la palabra «responsabilidad», que es como, creemos, la toma el autor, entonces, «responsabilidad» significa «responder» a preguntas o reclamos. Ahora bien, quien es capaz de preguntar y de responder es, exclusivamente y siempre, el «lógos», la razón. Para la razón el «deber de responder» deviene insoslayable cuando es «el otro» el que plantea un problema o una cuestión. ¿Y cómo se hace para responder? Primero, se lo oye al otro para saber exactamente en dónde reside la dificultad, generadora del problema y, segundo, uno se compromete a dar la respuesta «a fondo», que no escatima la última explicación. Esto es lo que constituye la esencia de la filosofía: llegar a la fundamentación última o razón última de todas las cosas. Como el autor asume su responsabilidad como pensador y se siente capaz de res-

ponder a fondo, por eso se ha comprometido con la defensa del realismo clásico. Frente a esta responsabilidad, con todas las letras, una filosofía «intermedia», «a mitad de camino», será siempre una forma de «irracionalismo», que es la falta más grave de la razón, que ocurre cuando la razón afirma algo y no da las razones de por qué afirma lo que afirma. Si hay un rasgo que define el perfil de Massini Correas como intelectual comprometido es este «dar las razones» de lo que afirma. En la parte final de la introducción distingue tres líneas básicas en el pensamiento iusnaturalista del presente: dos las rechaza, que son las que llama «integrista» y «progresista»; la primera se contenta con repetir dogmáticamente a Santo Tomás, queriendo que él responda a problemas de los cuales no tenía la mínima idea; la segunda se caracteriza por un cierto oportunismo, en cuanto busca *aggiornare* al tomismo para hacerlo aceptable a la mentalidad contemporánea. El autor se decide por una tercera postura, que es recurrir a las herramientas argumentativas de la doctrina tradicional, sólo con las cuales «se puede» acceder a una última respuesta que satisfaga los reclamos de la sociedad contemporánea. No podemos menos que felicitar al autor por su coraje y acompañarlo en esta ardua empresa.

Norberto A. Espinosa

CARLOS A. SCARPONI, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain: Génesis y principios fundamentales* (Buenos Aires: educa, 1996). 873 páginas.

Jacques Maritain es una figura ampliamente conocida en los ambientes católicos del siglo XX, que proyectó una vasta influencia dentro y fuera del catolicismo. Su aporte es muy relevante y cubre una vasta gama de intereses, que van desde los metafísicos y gnoseológicos a los estéticos y antropológicos, desde los éticos hasta los sociopolíticos. Algunas de sus posturas fueron objeto de amplia discusión. Por lo general, dentro del neotomismo del siglo XX. Sus tesis más concernientes a lo contemplativo, como sus tesis sobre los grados del saber, su considerable aporte a la renovación de la estética, fueron favorablemente recibidos. Más debatidas en cambio fueron sus posiciones respecto de la teoría socio-política.

Uno de los méritos de este vasto estudio del Dr. Carlos A. Scarponi, es el haber abordado el estudio de este autor desde un punto de vista nuevo: el de la filosofía de la cultura, perspectiva que le permite, a nuestro entender, establecer un puente más unificador entre la visión antropológica de Maritain, con todo lo que ella comporta de relación con lo metafísico, y su concepción social, entre sus ideas referentes a la relación entre humanismo y vocación sobrenatural, y las aplicaciones concretas al campo de las dimensiones temporales. El autor se ha propuesto acertadamente como método la descripción de la génesis de las ideas de Maritain, y la centralización de su aporte fundamental a la filosofía de la cultura. Es un encomiable ejemplo de reconstrucción histórica, que hilvana eficazmente la trama biográfica del autor estudiado y la búsqueda de los fundamentos de una cultura integralmente humana y abierta, por lo tanto, a la elevación a un orden espiritual. El libro ofrece un minucioso análisis de la época que gira en torno a la conversión religiosa de Maritain, su primera relación con L'Action Française, su encuentro con L. Bloy, su descubrimiento del pensamiento de Santo Tomás. El interés primordial del filósofo francés reside en concebir una primacía de lo espiritual en un mundo que da creciente importancia a los valores de la realidad terrena. Posteriormente, con *Arte y Escolástica* (cfr. pp. 202-206), se profundiza el interés por remarcar la unión entre el espíritu evangélico y el dominio de la cultura.

Los conocedores y admiradores de la obra maritainiana encontrarán aquí un copioso material biográfico y filosófico. La segunda parte está centrada en el concepto mis-

mo de cultura, la cual es vista, desde luego, en referencia intrínseca a la persona humana entendida como un ser trans-cultural, en el sentido de que con su acción hace cultura y modifica las circunstancias de su entorno natural y humano, pero al mismo tiempo es capaz de trascender esa misma cultura que va creando, ya sea por su dignidad insustituible de persona abierta a la trascendencia, ya por el llamado de Dios a un orden sobrenatural.

La tesis central queda puesta de manifiesto en la concepción de la cultura como desarrollo de la vida propiamente humana (p. 400), lo cual abarca el conjunto armónico de los valores, desde los materiales hasta las actividades teóricas, estéticas y morales, para penetrar en la dimensión religiosa. Scarponi, en un análisis minucioso del contexto y del sentido de cada una de las obras de Maritain, profundiza esta idea de cultura fundamentada en la naturaleza de la persona humana, a la que considera como la matriz de la que aquella surge. En esta concepción dinámica de la naturaleza de la persona humana se inserta la idea de desarrollo integral, que para Maritain abarca no sólo lo temporal, sino también la dimensión espiritual. Aun siendo la matriz de la cultura, la persona humana «no puede ser encerrada en ninguna cultura particular, sino que siempre las trascenderá» (p. 443). Hay así una suerte de juego dialéctico entre la naturaleza dinámica del ser humano y su carácter de persona libre abierta a la trascendencia, dotada de conciencia moral y abierta o elevada a lo sobrenatural. El concepto de humanismo integral, hace que el carácter creador de cultura y a la vez cultural de la persona se oriente hacia el orden de la gracia. De esta manera una cultura plenamente humana será una cultura que desde los valores temporales se abrirá a la luz del Evangelio.

Gran amplitud da Scarponi a la temática de la libertad (cfr. pp. 530-583). Muy importante es la relación que Maritain establece entre la libertad para la técnica y la libertad para la caridad (pp. 525-543). Aunque el trabajo material forma parte de la cultura, no puede adquirir caracteres de humanidad, separado de los valores trascendentes. Subraya además el autor la dimensión esencialmente comunitaria de la persona humana, aspecto que ha sido un tanto descuidado por los críticos de la concepción sociopolítica de Maritain. La cultura es por lo tanto obra de la comunidad (pp. 550ss), y la persona vive en ella conservando su capacidad de trascendería. De este modo la dimensión política es ubicada en un contexto de filosofía de la cultura, y elevada por lo tanto a lo sobrenatural por la antropología del humanismo integral. Creemos que uno de los méritos de la presente obra es haber destacado la cultura como obra de la libertad, aun dentro de los límites de la condición humana.

El segundo capítulo de la segunda parte está destinado a la idea de la cultura como historia. Se enfoca allí el tema de la conjunción entre la libertad humana y la Providencia divina, la ley del doble progreso, es decir la ambivalencia presente en la historia, entre el progreso hacia el bien y los nuevos riesgos que va presentando la presencia del mal, la relación de esta historia con el Reino de Dios. Luego Scarponi pasa al análisis de leyes de carácter más específico, destacándose la ley de la jerarquía de los medios, o sea de la superioridad de los medios espirituales sobre los medios materiales. Se estudian también los detalles de obras como *Para una filosofía de la historia*, de *Humanismo integral* y de *Le paysan de la Garonne*. El autor destaca siempre el juego de la libertad dentro de los límites de la naturaleza humana en el devenir histórico, el lugar de la dimensión mística y religiosa del mundo (p. 639) y el Reino de Dios. Se desemboca así en la tesis de la nueva cristiandad. El sondeo en este aspecto de la teoría maritainiana de la historia constituye, a nuestro entender, un modo nuevo de abordar las discutidas temática de *Humanismo integral* y de hacer comprender, al mismo tiempo, la relativa autonomía de los valores temporales y su constitutiva apertura al Evangelio y al Reino de Dios. Finalmente se profundiza en el tema de la relación entre dimensión religiosa y cultura, para ubicar la mutua simbiosis entre fe y cultura.

Resume Scarponi sus conclusiones afirmando que son tres los aspectos que caracterizan y explican la interpretación maritainiana de la cultura: la situación cultural en que nació y se desarrolló su obra, especialmente la atención deparada a la realización temporal del género humano; otra, la que proviene de las dotes y sensibilidad de su propia personalidad, y en fin, la influencia de la gracia (p. 808). En la misma conclusión se confirman los ejes de la interpretación de Scarponi, que pone de relieve el tema de la libertad, la concepción dinámica e integral de la cultura, su apertura a lo sobrenatural y la armonía entre la búsqueda del progreso humanizador temporal y la realización del Reino de Dios. De este forma se ofrece al lector un nuevo punto de vista para ver la obra de Maritain como un conjunto coherente.

A nuestro entender, se trata del estudio más completo y más documentado sobre el pensamiento de Maritain que se haya publicado en la Argentina, y una de las más amplias e importantes monografías que se hayan escrito sobre el pensamiento de este autor.

Francisco Leocata S. D. B.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Traducción de Ana María Mallea. Estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza (Pamplona: EUNSA, 2000). 427 páginas.

Se trata, ante todo, de la revisión y puesta a punto de la traducción que hace diez y siete años publicara Ana María Mallea (Buenos Aires, CIAFIC, 1983) sobre la edición Marietti de 1964. Ya entonces, la traducción significó un grande y meritisimo esfuerzo; salvo aquella traducción de Benito Raffo Magnasco, pero sólo del comentario al libro V efectuada sobre la edición de A. M. Pirotta de 1934 (Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica, 1946) y más tarde, de la propia Ana Mallea del libro IV editada por el Boletín del Congreso Nacional. Ésta es y sigue siendo la primera traducción completa del comentario.

Esta vez, a los méritos de la traducción de Ana Mallea, se suman los del estudio preliminar y notas de la Dra. Celina Ana Lértora Mendoza. Conozco bien a la autora, no sólo por sus contribuciones a la historia de la filosofía y de la ciencia medievales —sobre todo las referidas a Roberto de Grosseteste—, sino por su labor como paleógrafa sobre códices manuscritos del siglo XVIII y comienzos del XIX de autores rioplatenses. Personalmente me he referido a estos últimos trabajos, que constituyen una contribución relevante a la historia de la filosofía en la Argentina: se trata de sus trabajos sobre los cursos de Diego Estanislao Zavaleta, Francisco Sebastiani, Anastasio Mariano Suárez, Cayetano Rodríguez, fuentes y bibliografía de la filosofía argentina e iberoamericana (cfr. mi obra *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000* [Buenos Aires: Ediciones Ciudad Argentina, 2000], pp. 1314-1322).

El estudio preliminar a la presente edición del comentario tomista conduce al lector, con solvencia, en los problemas de la ética aristotélica, de las traducciones latinas, respecto de las cuales la Dra. Lértora nos recuerda oportunamente, primero, que «la crítica textual hoy considera que el Aquinate usó un texto colacionado de varias versiones», y, segundo, nos introduce en los comentarios; sobre todo, en la técnica hermenéutica de Santo Tomás; esto, a su vez, conduce a la autora a una conclusión general completamente sensata: «Aristóteles fue para Santo Tomás de Aquino una auténtica autoridad intelectual y la lectura y exégesis de sus textos, en vistas a su utilización teórica ulterior, estuvo guiada por el máximo respeto y el más sincero y consciente esfuerzo de asimilación» (p. XXIV). Así penetra luego en el comentario mismo —que parece

silenciado, según nos lo muestra la autora, en la historia del tomismo— dilucidando la autenticidad, la fecha de composición (ca. 1271) y el método; por fin, dedica unas páginas al contenido doctrinal (que no corresponde que exponga aquí) pero que muestra la conexión entre el comentario, el fondo filosófico-moral y la inmensa obra teológica. La útil bibliografía corona el estudio preliminar (pp. XLIII-LI).

Deseo insistir, como lo he hecho en otro lugar y antes de la publicación de esta obra, en el significado que estas ediciones adquieren hoy para la cultura universitaria de la lengua castellana en general y argentina en especial. Tal exégesis, frecuentemente silenciosa por su propia naturaleza que exige el callado esfuerzo prolongado, pero que es imprescindible si queremos que la filosofía y particularmente la filosofía cristiana retome su antiguo empuje y nos permita superar con seriedad científica, la sofística contemporánea. Esta es, para mí, una excelente ocasión para señalar el valor de este trabajo que, seguramente, hará mucho bien a la cultura nacional.

Alberto Caturelli

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*. Prólogo de Francisco García Bazán. Estudio preliminar, traducción y notas de Laura E. Corso de Estrada (Pamplona: Eunsa, 2000). LVII + 195 páginas.

En la encíclica *Fides et ratio*, Juan Pablo II emplea una feliz expresión para señalar el papel que cumple o debe cumplir la filosofía: *diaconía* de la Verdad, en el sentido de servidora respecto de la cual cumple una actividad ministerial. Esta misión esencial de la filosofía supone el dato originario y propio del intelecto que es el mismo del sentido común: la anterioridad de naturaleza del orden del ser o de la verdad del ser que elude y corrige un falso «pluralismo» que el Papa llama «pluralismo diferenciado» (n. 5). Sólo es posible un pluralismo auténtico si existe la verdad *una*; de lo contrario, todo saber se reduciría a la opinión relativa tanto en el orden especulativo como en práctico-moral. Tal es, hoy, la verdadera situación que, a lo largo de más de tres siglos, ha ido derivando (con lógica interna) de la absolutización de la Experiencia a la absolutización de la *ratio*; de la conversión dialéctica de la *ratio* en la materia y de la crisis interna del inmanentismo que, carente de fundamento, se des-fonda, a la absolutización de la nada (nihilismo) que se expresa en la hermenéutica que suelo llamar la hermenéutica de la Nada-nada. El nihilismo radical de la sofística contemporánea, ha corroído de tal modo el orden práctico-moral que parece haber vuelto imposible la más mínima objetividad moral a la vez que provoca una progresiva e intencionada *desconexión* de las fuentes de la cultura filosófica. ¿Qué de bemos pensar? ¿Qué debemos hacer?

En cuanto a lo primero, es menester romper críticamente el cerco en que nos tiene encerrados la sofística contemporánea y afirmar el ser como acto ineludible, que es la primera y obvia afirmación del pensamiento «viril». En ese sentido, me place volver a citar la *Fides et ratio* cuando recomienda el pensamiento de Santo Tomás, «no sólo por el contenido de su doctrina, sino también por la relación dialogal que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo» (n. 43); análogamente, hoy se trata de la necesidad de una «relación dialogal» con el pensamiento contemporáneo pero *radicalmente crítica*.

En cuanto a lo segundo, ¿qué debemos hacer?, reconocer que no es posible *avanzar* un milímetro sin el regreso constante a las fuentes del pensar; en este caso, tanto en el pensamiento especulativo cuanto práctico, Santo Tomás de Aquino y, con él, los clásicos y los Padres, griegos y latinos, constituyen la médula de la verdadera tradición integral del Occidente. Por eso, precisamente para *avanzar* es menester *restaurar* las fuen-

tes. Nada mejor, por tanto, que hacer cada vez más accesibles las fuentes, especialmente las obras de Santo Tomás de Aquino y es por demás significativo que este papel tan importante sea realizado, en apreciable medida, en la Argentina e Iberoamérica, que es el occidente del Occidente.

Desde esta perspectiva deben valorarse las ediciones y traducciones de obras de Santo Tomás como las afectuadas ejemplarmente por Laura Corso de Estrada y Ana María Mallea en la Argentina, o por Jorge Morón y Ezequiel Téllez en México, sin olvidar la traducción del comentario al *De Anima* de Aristóteles por María Donadío Maggi de Gandolfi en 1979. Me parece que tiene un especial sentido que estas ediciones se elaboren en Iberoamérica en medio de la inmensa y turbulenta marea nihilista que ahoga al mundo actual.

Es significativo y casi diría simbólico, que dos obras capitales de la filosofía moral del Aquinate salgan a la luz en castellano: la *Cuestión disputada sobre las virtudes en general* y el *Comentario a la Ética a Nicómaco*. En cuanto a la primera, es resultado del arduo trabajo de la Dra. Laura Corso de Estrada que tiene el mérito, dice el Dr. Francisco García Bazán en su docto prólogo, «de concentrar y examinar el enorme cúmulo de dificultades historiográficas que se han invocado sucintamente con el fin de llegar a buen puerto en la interpretación de un autor» (p. V); a lo que es menester añadir que semejante esfuerzo es llevado a cabo «por el puro amor a la investigación» que permite «llevar de la mano lo mismo al lego que al entendido» (p. VI).

Así es: tanto el lego como el entendido son conducidos como de la mano, primero, por el estudio preliminar y, segundo, por las notas que van acompañando a la ajustada traducción del texto. El estudio introductorio, utilizando con equilibrado criterio los aportes de Hadot, Mandonnet, Chenu, Grabmann, Glorieux, Bazán y otros, comienza por una meticulosa descripción de los caracteres que tenía, en el siglo XIII, una *quaestio disputata*, en la cual convergían armónicamente un modo de enseñar y la investigación; por momentos, el lector puede imaginar al maestro a cargo del acto académico y a los demás maestros, bachilleres y estudiantes hasta el fin del acto con la *determinatio magistralis* sobre la cuestión. Pero el *corpus* mismo del estudio introductorio (que no corresponde exponer aquí) se refiere a la autenticidad del texto, a su ubicación histórica, a su contenido doctrinal —muy bien expuesto, pues tiene en cuenta todas las implicaciones tanto doctrinales como técnicas y la misma estructura del *De Virtutibus*—; todo lo cual es conducido con erudición precisa y exhaustiva. Este trabajo es, en buena medida, el fruto de años de investigación y traducción, desde los referidos al tema de los hábitos en Santo Tomás y a los más próximos acerca del influjo ciceroniano sobre la doctrina tomista de la relación naturaleza-virtud. Así, pues, gracias al notable ésfuerzo de la Dra. Corso de Estrada, disponemos en lengua castellana de esta excelente versión de la cuestión *De Virtutibus in communi*.

Alberto Caturelli

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Los mandamientos comentados*. Edición bilingüe latino-española. Traducción de Alfredo Sáenz S. I. y Jorge Piñol C. R. Introducción de Alfredo Sáenz S. I. (Buenos Aires: Ediciones Gladius, 2000). 240 páginas. ISBN 950-9674-54-0.

Esta edición bilingüe de las *Collationes de duobus praeceptis caritatis et decem Legis praeceptis* de Santo Tomás de Aquino completa la trilogía de escritos tomistas iniciada años atrás por el P. Alfredo Sáenz S. I. con la publicación previa de otros dos textos tomistas: las *Collationes de Pariter noster* y las *Collationes de Ave Maria*. Como se sabe, una antigua tradición que se remonta a la Edad Media atribuye estos tres tratados a la

autoría de Santo Tomás, quien no los ha redactado de puño y letra ni con destino a su publicación. La tradición citada indica que el Doctor Angélico expuso el texto de esta trilogía en forma verbal a lo largo de las predicaciones de Cuaresma del año 1273, que tuvieron lugar en la iglesia del convento de San Domenico Maggiore de Nápoles. Hacia esa época, Santo Tomás oficiaba como regente de estudios del estudio general dominicano instalado en dicho convento, lo cual, en razón de que tal estudio se hallaba agregado a la Universidad de Nápoles, implicaba que el maestro escolástico perteneciera *eo ipso* a este claustro universitario. Pero las *collationes* mencionadas no constituyen trabajos universitarios. Santo Tomás las predicó en napolitano ante una feligresía que, a estar de los relatos de testigos presenciales, oyó extasiada la palabra del santo doctor. No obstante, la posteridad no se hubiera beneficiado del conocimiento de estas obras si un fraile de San Domenico Maggiore no hubiese tenido la feliz ocurrencia de tomar nota de las predicaciones del Aquinate y de traducirlas oportunamente al latín. Este fraile fue Pedro de Andria, de quien hemos recibido los textos latinos de cuya lectura ahora podemos disfrutar. Por tanto, las famosas *collationes* napolitanas, se inscriben más bien en el género de las *reportationes*, esto es, transcripciones de escritos ajenos que obligan a confiar en la buena audición, en la destreza taquigráfica y en la veracidad de los *reportatores*. Recordemos que en su juventud también el propio Santo Tomás había ejercido el útil oficio de *reportator*, como lo prueban los autógrafos supérstites de sus transcripciones de los comentarios de San Alberto Magno sobre la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y sobre el *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio Areopagita.

La exposición tomista sobre los diez mandamientos y los preceptos de la caridad corresponde a aquello que, en orden a la salvación de los hombres, se denomina *scientia operandorum*, o sea, al conocimiento de las cosas que se deben hacer u obrar. Acierta, pues, el P. Sáenz al señalar que la moral de Santo Tomás, a diferencia de la moral casuística que cundió profusamente en la Edad Moderna, y aun a despecho del relativismo moral en boga en los últimos tiempos, es el camino del peregrinaje humano enderezado a vivir con Dios (cfr. pp. 6-14). Lejos está, luego, de la mentalidad jurídicista —resabio, sin duda, de un fariseísmo nunca extirpado de nuestra cultura— que la moral casuística ha impuesto convencida de que la moral se reduciría a un código de normas que estatuiría derechos y obligaciones, premios y castigos, pero que nunca termina de señalar que la verdadera moral es el sendero que el hombre debe recorrer en vistas de arribar a la bienaventuranza perfecta. No menos lejos, además, del relativismo que acaba supeditando la moral a los dictámenes subjetivos de una conciencia para la cual la ley suprema sería su complacencia hedonista consigo misma.

La breve aunque sustanciosa traducción del P. Sáenz y la traducción compartida con el P. Piñol presentan el texto de estas *collationes* de Santo Tomás con un esmero que cabe destacar, sobre todo si se la compara con otras versiones españolas anteriores melladas por la ligereza y la imprudencia de no haber respetado el espíritu y el estilo de la *praedicatio ad populum* de los maestros religiosos medievales, particularmente de aquélla que confirió merecida fama a los frailes de la orden mendicante fundada por Santo Domingo de Guzmán. No obstante, las virtudes de esta obra aquiniana no se limitan a mostrar la magna estatura de la homilética del Doctor Angélico, sino que van más allá al poner de manifiesto el modo admirable en que un teólogo dedicado a especular sobre las más elevadas cosas de la fe puede adaptar sus conclusiones científicas a las necesidades de los fieles congregados en un templo para ilustrarse sobre el mensaje de la salvación revelada por Dios a todo el género humano.

Esperamos que las traducciones de las tres famosas *collationes* napolitanas de Santo Tomás ofrecidas por el P. Sáenz sean pronto reunidas en un único volumen que facilite la consulta y la meditación del verdadero catecismo de perseverancia que en conjunto encierran sus lecciones.

ÍNDICE GENERAL DEL VOLUMEN LV

Artículos

- Juan J. ÁLVAREZ, *La contribución de Jacques Maritain a la teología natural.* 87-99
- Ignacio E. M. ANDEREGGEN: *Todos los hombres desean la felicidad.* 541-556
- Bernardo CANTENS, *Suárez y Descartes sobre la noción de las verdades eternas y su relación con Dios.* 25-36
- Alberto CATURELLI: *Meditación sobre la felicidad.* 517-531
- Enrique CHÁVEZ-ARVIZO, *Interacción mente-cuerpo y libre arbitrio en Descartes.* 37-47
- Enrique COLOM, *Insegnamento sociale cristiano: Magistero e scienze umane.* 153-191
- William R. DARÓS: *Hacia el Tercer Milenio: El clima posmoderno y la recuperación de la naturaleza humana del hombre (Observaciones tomistas).* 487-501
- Gabriel DELGADO, *El conocimiento del ente futuro contingente.* 123-152
- Marc EGEA I GER: *Fe y razón en Ramón Llull.* 385-396
- Brian J. FARRELLY O. P., *La Trinidad divina y la deificación del hombre por el nacimiento del Hijo en el alma, según los escritos del Maestro Eckhart.* 13-23
- Yves FLOUCAT, *Réflexions sur une introduction à la métaphysique.* 111-122
- María Celestina Donadío Maggi de GANDOLFI: *Razón, voluntad y praxis.* 503-315
- Alessandro GHISALBERTI, *Il Dio dei filosofi e il Dio dei teologi in Guglielmo di Ockham.* 3-12
- Héctor H. HERNÁNDEZ: «Y llegarán a ser virtuosos»: *Ley jurídica positiva penal y educación.* 533-539
- Francisco LEOCATA S. D. B.: *Idealismo y personalismo en Husserl. — Pascal y la crisis de la razón.* 397-429
55-86

- Michel MAHÉ, *Besoin de Dieu et désir de Dieu: L'illusion d'une mort.* 229-251
- Carlos I. MASSINI CORREAS: *Justicia y derecho en Ley natural y derechos naturales de John Finnis.* 557-568
- Abelardo PITHOD, *Ontología de lo social.* 101-110
- Gustavo Eloy PONFERRADA, *La verdad, raíz de la libertad.* 217-228
- Mario Enrique SACCHI: *El itinerario antiguo y medieval de la negación nominalista de la metafísica.* 569-602
— *El ser a merced de la afectividad.* 253-270
- Ciro E. SCHMIDT ANDRADE: *Autonomía moral y deliberación en Santo Tomás de Aquino.* 345-370
- Timothy L. SMITH, *Aquinas on Aristotle and Creation: Use or Misuse?* 193-216
- Steven C. SNYDER, *Thomas Aquinas and the Reality of Time.* 371-384
- María L. Lukac de STIER, *Razón y verdad: Hobbes y el Aquinate.* 47-54
- Marisa Villalba de TABLÓN, *El discurso no consensuado de Jürgen Habermas.* 431-485
- Lorenzo VICENTE BURGOA, *Estructuras mentales y principios racionales: Sobre el innatismo (incoactivo) de los primeros principios según Aristóteles y Tomás de Aquino.* 327-344

Notas y comentarios

- Juan Carlos Pablo BALLESTEROS, *In memoriam Joseph de Finance (1904-2000).* 632-634
- Ricardo F. CRESPO, *La economía como ciencia moral: Contestación a José Mario J. Craverio y Gabriel J. Zanotti.* 287-294
- Héctor J. DELBOSCO, *Platonismo y aristotelismo en San Buenaventura.* 279-286
- Héctor H. HERNÁNDEZ, *Un libro fundamental sobre Hobbes.* 295-302
- José Enrique MIGUENS, *La justicia política de Aristóteles como justicia democrática.* 271-279
- Gustavo Eloy PONFERRADA, *Un importante estudio sobre el amor.* 303-313
- Francisca R. QUIROGA, *El torno al ser personal.* 611-622
- Zelmira SELIGMANN, *Principios de psicología para la educación.* 622-629
- Stella Maris VÁZQUEZ, *La concepción de lo afectivo-tendencial.* 603-611
- Miguel VERSTRAETE, *In memoriam: Diego Francisco Pró (1915-2000).* 629-632

Bibliografía

- Rafael ALVIRA DOMÍNGUEZ, *Filosofía de la vida cotidiana* (Ricardo F. Crespo). 315-316
- Mariano ARTIGAS, *Filosofía de la naturaleza* (Raquel Lamela). 316-318
- Rafael L. BREIDE OBEID, *Imagen y Palabra: La actualidad y lo permanente* (Mario Caponnetto). 318-320
- Alfredo CRUZ PRADOS, *Ethos y polis: Bases para una reconstrucción de la filosofía política* (Ricardo F. Crespo). 635-636
- Viktor L. FRANKL, *Le radici della Logoterapia: Scritti giovanili 1923-1942* (Martín Federico Echavarría). 636-637
- Sigmund FREUD, *Cartas de juventud* (Martín Federico Echavarría). 637-638
- Matilde Isabel GARCÍA LOSADA, *La filosofía existencial en la Argentina: Sus introductores* (Francisco García Bazán). 320-322
- Héctor H. HERNÁNDEZ, *Valor y derecho: Introducción axiológica a la filosofía jurídica* (Avelino Manuel Quintas). 638-641
- Jean-Claude LARCHET, *Thérapeutique des maladies mentales: L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles* (Martín Federico Echavarría). 641-643
- Olga L. LARRE, *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo* (Alberto Caturelli). 643-646
- Carlos I. MASSINI CORREAS, *El derecho natural y sus dimensiones actuales* (Norberto A. Espinosa). 646-649
- Jaime NUBIOLA, *El taller de la filosofía: Una introducción a la escritura filosófica* (Adriana Gallego). 322-325
- Carlos A. SCARPONI, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain: Génesis y principios fundamentales* (Francisco Leocata S. D. B.). 649-651
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* (Alberto Caturelli). 651-652
- *Cuestión disputada sobre las virtudes en general* (Alberto Caturelli). 652-653
- *Los Mandamientos comentados* (Mario Enrique Sacchi). 653-654
- Índice general del volumen LV. 655-657



Esta edición
se terminó de imprimir en
Talleres Gráficos EDIGRAF S.A.
Delgado 834, Buenos Aires.
en el mes de noviembre de 2000.