

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

SAPIENTIA

VOLÚMEN LX
FASCÍCULO 218

A. D. 2005

Buenos Aires





SERGIO MANCINI

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

La evidencia como criterio de verdad en San Agustín

*Negotium nostrum non leve aut superfluum
sed necessarium ac summum esse, arbitror,
magnopere quaerere veritatem.*¹

1. Introducción

Antes de ser bautizado el 24 de abril de 387 y concluidas las clases a fines de junio, Agustín permanece en Casiciaco, cerca de Milán, durante casi ocho meses, en casa de su amigo Verecundo. Lo acompañan Mónica, Adeodato, su hermano Navigio, su amigo Alipio y sus discípulos dilectos. Con ellos dialoga acerca de temas filosóficos; luego de revisar las notas tomadas por un estenógrafo, las corrige de acuerdo con las reglas retóricas de Cicerón.

Entre el 9 y el 21 de noviembre se realizan tres diálogos: *Contra academicos*, *De vita beata*, *De Ordine*. Poco después, *Soliloquia*, *De immortalitate animae*, *De quantitate animae*, relacionados estos últimos entre sí por el mismo tema; el primer diálogo sirve de enlace con los tres anteriores y repite consideraciones ya examinadas.

La forma dialogada bajo la dirección de un maestro era costumbre en esa época; Agustín valora este método y así en *Soliloquia* —en donde él asume el papel de discípulo y la Razón el de maestro— aclara: “puesto que no hay nada mejor para que pueda ser encontrada la verdad, que interrogando y respondiendo”.²

Durante nueve años Agustín había buscado la verdad anhelada a partir de la lectura de *Hortensius* de Cicerón: “Aquel libro cambió mi sentimiento y deseaba con ardor increíble, la inmortalidad de la sabiduría”.³ Había tratado de encontrarla en la doctrina maniquea porque ésta afir-

¹ AGUSTÍN. *Contra Academicos*: PL 32, 931-958. En adelante CAD. “Juzgo que nuestra ocupación no insignificante ni superflua sino necesaria y suprema es buscar con todo empeño la verdad”. CAD III, I 1: PL 32, 905.

² “Cum enim neque melius quaeri veritas possit quam interrogando et respondendo”. *Soliloquia* II, VII 14: PL 32, 891.

³ “Ille vero liber mutavit affectum meum (...) et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili”. *Confessiones* III, IV 7: PL 32, 685.

maba que con el solo uso de la razón se podía acceder a ella. Pero la verdad se mostraba inalcanzable; nadie podía responder a sus dudas ni aún el célebre obispo maniqueo Fausto, en quien había centrado sus últimas esperanzas.⁴

Más tarde se aparta de esta secta adoptando, aunque en forma transitoria, la postura de los académicos. Al mismo tiempo se inclina por las verdades de la Iglesia católica, pero con reservas ya que no puede concebir a Dios como sustancia espiritual.⁵ Al aceptar las verdades de la Iglesia, sin entender algunas, lo hace sustentado en la fe pero también desea captarlas en profundidad por medio de la razón.

Ante tantas escuelas filosóficas que se le ofrecen, manifiesta a Hermogeniano en una carta de fines del año 386: "Las doctrinas de las distintas sectas estimulaban con ardor a que nada se temiera a no ser la aprobación de lo falso".⁶

Es un período de profunda reflexión: el deseo de hacer accesibles a sus discípulos los conceptos filosóficos, lo impulsa a exponer con mayor claridad y precisión; pero también de lucha consigo, apartando las anteriores convicciones en búsqueda, al mismo tiempo, de la doctrina que le permitiera superar todas sus dudas.

En este sentido es significativo su primer libro, *Contra los académicos*, porque muestra el itinerario seguido para llegar a la verdad y al criterio que permite reconocerla.⁷

Indica el motivo que lo guía en una obra posterior, *Enquiridion* (año 421), donde explica: "Por esto acabé tres libros en el comienzo de mi conversión para que no fueran para nosotros como un obstáculo que, como ante una puerta, nos impedía acceder, y para alejar en forma total la desesperanza de encontrar la verdad, que parece fortalecerse con los argumentos de aquellos (los académicos)".⁸

Su intención es encontrar el camino seguro para alcanzar la verdad, en beneficio propio y también para darlo a conocer a todos los hombres que la buscan.⁹

En *Retractationes* (años 426/27) aclara que se propone también evitar los daños causados por las afirmaciones de los académicos: "(...) aún no

⁴ *Ib.* v, VII 12: PL 32, 714.

⁵ *Ib.* ib. XIV 25: PL 32, 718.

⁶ "Tantum enim tunc variarum sectarum studia flagrabant, ut nihil metuendum esset nisi falsi approbatio". *Epistola* 1, 2: PL 33, 62.

⁷ Lo dedica a su amigo Romaniano; le agradece haber pagado sus estudios de retórica en Cartago y acogerlo en su casa de Tagaste cuando, ferviente maniqueísta, su madre se negó a recibirlo. Cf. *CAD II*, II 3: PL 32, 920.

⁸ "Unde tria confeci volumina initio conversionis meae ne impedimento nobis essent quae tamquam in ostio contradicebant et utique fuerat removenda inveniendae desperatio veritatis quae illorum videtur argumentationibus roborari". *Enchiridion* VII, 30: PL 40, 730. Cf. *De Trinitate* XV, XII 21: PL 42, 1075.

⁹ "En este tiempo, puesto que no vemos algunos filósofos (...) a los que yo pudiera considerar dignos de tan venerable nombre, me parece que los hombres deben ser conducidos nuevamente (...) hacia la esperanza de encontrar la verdad". *Epistola* 1, 1: PL 33, 61.

bautizado en un primer momento escribí *Contra los académicos* o *Acerca de los académicos* para apartar de mi espíritu con cuantas razones pudiera —porque también a mí me hacían vacilar— sus argumentos que a muchos han ocasionado la desesperanza de encontrar la verdad, pues prohíben asentir ante cualquiera realidad y que el sabio apruebe algo como si fuese manifiesto o cierto, ya que todo les parecía oscuro e incierto”.¹⁰ Dos eran los propósitos de Agustín:

1) De orden religioso: conocer por medio de la razón las afirmaciones de la Iglesia católica a las que había asentido por la fe.

2) De orden filosófico: la necesidad no solo de conocer sino también dar asentimiento a la verdad ya aprehendida, posición rechazada de plano por los académicos.

Buscar la verdad no era satisfacer un mero deseo de curiosidad sino también una actividad necesaria y, convencido de que es en el ámbito de la filosofía donde se debe encontrar el camino, aconseja a Romaniano: “No conocerás la verdad misma si no te introduces totalmente en la filosofía”.¹¹

2. Filosofía y sabiduría

Define la primera por su etimología: “amor a la sabiduría”, entendida como *búsqueda* de la verdad; la segunda es no sólo el conocimiento de ésta sino su *posesión* que permite el correcto asentimiento del sabio.

Esta búsqueda se convierte para él en una necesidad personal. Por eso al dialogar con la Razón confiesa: “No por otra causa sino por la ignorancia de las cosas soy desdichado”.¹²

Agustín aclara: “No recibirás de mí nada más que la definición de la sabiduría, que no es mía ni nueva sino de hombres antiguos. No oís por primera vez que ‘la sabiduría es la ciencia de las cosas humanas y divinas’”.¹³

Por medio de la sabiduría el sabio aspira al conocimiento del bien supremo y configura su vida hasta poseerlo. El deseo más elevado consiste en gozar del bien supremo, último: por lo tanto sabiduría y vida dichosa se identifican: “Porque en la verdad se conoce y retiene el sumo bien y la verdad es la sabiduría, penetremos en ella, conservemos el sumo bien y gozemos de él. Sin duda es feliz quien goza con el sumo bien”.¹⁴ Y con más

¹⁰“(…) nondum baptizatus, contra academicos vel de academicis primum scripsi, ut argumenta eorum quae multis ingerunt veri inveniendi desperationem, et prohibent cuiquam rei assentiri, et omnino aliquid, tamquam manifestum certumque sit, approbare sapientem, cum eis omnia videntur obscura et incerta, ab animo meo, quia et me movebant, quantis possem rationibus amoverem”. *Retractationes* I, II 1: PL 32, 585.

¹¹“Nam ipsum verum non videbis, nisi in philosophiam totus intraveris”. *CAD* II, III 8: PL 32, 923.

¹²“Non enim aliunde sum miser, nisi rerum ignorantia”. *Soliloquia* II, I 1: PL 32, 885.

¹³“Itaque a me nihil aliud habebis quam definitionem sapientiae, quae nec mea nec nova est, sed et priscorum hominum. Non enim nunc primum auditis, sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam”. *CAD* I, VI 16: PL 32, 914. Cf. *De officiis* I, 43; II, 2; *Disputationes Tusculanae* IV, XXVI.

¹⁴“Imo vero quoniam in veritate cognoscitur et tenetur summum bonum, aequè veritas sapientia est, cernamus in ea, teneamusque summum bonum, eoque perfruamur. Beatus est quippe qui fruitur summo bono”. *De libero arbitrio* II, XIII 36: PL 32, 1260.

firmeza: "Como es cierto que nosotros queremos ser felices, del mismo modo es cierto que *nadie* es feliz sin la sabiduría".¹⁵

Ya los sabios griegos habían determinado que el objeto propio de la sabiduría era conocer la verdad pues sólo ella asegura la posesión del sumo bien y de la vida feliz, definiéndola por la consecución de este doble fin. Agustín reafirma este objetivo compartido por escuelas distintas: "Por lo común *todos* los filósofos estudiando, buscando, discutiendo, viviendo, han deseado apresar la vida feliz. Esta fue la única causa del filosofar".¹⁶

Conocer el sumo bien implica adecuar la propia conducta: practicar una vida virtuosa; por consiguiente el sabio debe optar por una línea de conducta: "¿Qué es entender sino vivir de forma más luminosa y perfecta por la misma luz de la mente?"¹⁷

Para resaltar aún más la importancia de la verdad en la realización personal, repite las palabras del neoplatonismo en las que se destaca la necesidad de purificar la propia vida a fin de poder elevarse a Dios, origen de toda verdad: "Se trata del destino de la vida, de las costumbres, de nuestro espíritu que habrá de elevarse por encima de la oposición de todos los que engañan (sofistas) y después de abrazar la verdad, volviendo por así decirlo, al país de su origen".¹⁸

Si bien los académicos afirman que el hombre puede aceptar lo falso como verdadero y que esto le impide actuar porque nada es cognoscible, moderan su afirmación aclarando que el sabio está capacitado para decir "sí" o "no" ante una elección práctica pero sin dar el pleno asentimiento de su voluntad.

Por lo tanto es necesario y urgente para Agustín el buscar y encontrar un *criterio* que le permita no sólo identificar la verdad, distinguiéndola de la falsedad sin caer en error o en una opinión temeraria, sino también actuar sin equivocarse. Éste es el motivo por el que dedica sus primeros libros al tema de la posibilidad y límites de la labor racional: su meta es encontrar el criterio que avale la legitimidad del conocimiento humano.

Este pensamiento está presente cuando al exhortar a Romaniano y a su hijo Luciliano a que se dediquen a la filosofía, les da una *norma* a seguir: "Mas ahora a vosotros dos os digo: cuidaos de juzgar que conocéis algo a no ser lo que habéis aprendido como conocisteis que uno, dos, tres y cuatro reunidos, suman diez. También cuidaos de juzgar que en filosofía no habréis de conocer la verdad o que de ningún modo ésta puede conocerse"¹⁹.

¹⁵ "Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes; quia nemo sine sapientia beatus est". *Ib.* *ib.* IX 26: PL 32, 1254.

¹⁶ "Communiter omnes philosophi studendo, quaerendo, disputando, vivendo, appetiverunt apprehendere vitam beatam. Haec una fuit causa philosophandi". *Sermo* 150, 3 4: PL 38, 809.

¹⁷ "Intellegere autem quid est nisi ipsa luce mentis illustrius et perfectius vivere?" *De libero arbitrio* I, VII 17: PL 32, 1230.

¹⁸ "De vita nostra, de moribus, de animo res agitur, qui se superaturum inimicitia omnium fallaciarum, et veritate comprehensa, quasi in regionem suae originis rediens". *CAD* II, IX 22: PL 32, 929.

¹⁹ "Sed nunc amobus dico, cavete ne quid vos nosse arbitremini, nisi quod ita didiceritis, saltem ut nostis, unum, duo, tria, quattuor simul collecta in summan fieri decem". *CAD* II, III 9: PL 32, 923.

3. Influencia de Cicerón²⁰

Cicerón no sólo atrae a los hombres de su época debido a su maestría en la elocuencia, sino también al favorecer, por medio de sus libros, la difusión de la filosofía griega en lengua latina. Se manifiesta partidario de la Nueva Academia y del probabilismo de Antíoco, al que conoce cuando sigue las lecciones de Filón de Larisa en Atenas. Expone los motivos personales que lo llevan a admitir esta posición gnoseológica.²¹

Agustín accede a la filosofía griega, en parte, gracias a las traducciones y comentarios de Cicerón. A partir de la lectura de *Academicorum posteriorum et priorum vel Lucullus*, recoge la polémica entre *académicos* y *estoicos*, referida a la posibilidad del conocimiento.

Como posición inicial y antes de dedicarse al análisis de los temas implicados en su búsqueda de la verdad, considera —en especial al asumir el *probabilismo*— que debe dejar de lado las enseñanzas de los maniqueos²².

Sin embargo el aparente optimismo gnoseológico de los académicos, comparado con la temeridad que implica el dogmatismo de aquellos, lo sume en una profunda duda que, comenzando por lo especulativo, invade su vida.

En su obra *Contra Académicos*, Agustín dedica los capítulos VII al XX del libro tercero a exponer las principales teorías de los filósofos griegos, siguiendo en parte, el recorrido histórico de Cicerón aunque con aportes propios; refuta el *probabilismo* admitido en otra época, prefiriendo la definición de verdad propuesta por Zenón como punto de partida.

4. Itinerario histórico de la gnoseología en Cicerón

Con las enseñanzas de Platón (428-348 a.C.) se inaugura la escuela de los *académicos* o *Academia*, y de ella deriva también una segunda vertiente que llega a formar otra escuela: los *peripatéticos*, fundada por su más destacado discípulo, Aristóteles.

Al principio no hay diferencia entre ambas —salvo sus nombres— y tienen una misma clasificación de bienes y males. Abandonan el método socrático de la duda universal elaborando un sistema y una doctrina bien determinados.

Estas escuelas coinciden en cuanto al ideal de la actividad del hombre: la filosofía. Establecen que el sumo bien, al que el filósofo o el sabio pueden aspirar, es la virtud y la vida feliz; estos dos fines son considerados

²⁰ Las afirmaciones estoicas y académicas siguientes, corresponden a las obras de Cicerón, *Academia Posteriora et Priora vel Lucullus*, aunque también trata temas gnoseológicos en *De finibus bonorum et malorum*, *Disputationes Tusculanae*, *De officiis*. El texto fuente es el de la edición Libraire Garnier Frères, París, sin fecha, basada en la edición Mueller: Leipzig, Teubner, 1878.

²¹ "Sin embargo, somos más libres e independientes, porque tenemos íntegra la potestad de juzgar y no estamos obligados por necesidad alguna a defender todas las doctrinas que hayan sido prescriptas y casi impuestas por algunos". *Academicorum Priorum vel Lucullus*, III. En adelante, *Lucullus*.

²² "Yo ahora no hago ninguna otra cosa más que purificarme de variadas y perniciosas opiniones". *CAD II, III 9: PL 32, 923*.

inseparables²³. Para ambas la actividad de la razón es la que posibilita alcanzar las aspiraciones más elevadas del espíritu.

Platón divide el estudio de la filosofía en tres partes: metafísica, cosmología y lógica; ésta comprende teoría del conocimiento y dialéctica. Considera que a partir de datos obtenidos por los sentidos podemos formar las *ideas* de las cosas; palabra que Cicerón traduce por *species*²⁴.

Según académicos y peripatéticos la verdad no radica en los mismos sentidos ya que estos son obtusos y poco ágiles. El conocimiento cierto posibilita la ciencia que se alcanza gracias a que la razón logra obtener conceptos universales.

5. Estoicismo

Se inicia con las afirmaciones de Zenón (336-264 a.C.), quien sigue la división tripartita de la filosofía.

Con referencia a la teoría del conocimiento considera que el proceso por el cual el sujeto se apropia de los objetos, comienza cuando la razón capta la *presencia* de éstos mediante los sentidos.

La imagen, copia o réplica del mundo material queda impresa en la inteligencia como una *representación*. La percepción representativa es llamada *cataléptica* cuando coincide con el objeto real existente.

Para lograr una percepción adecuada hay que cumplir ciertas condiciones:

- los sentidos y la mente deben estar sanos y actuar con normalidad;
- debe existir una adecuada distancia entre sujeto y objeto;
- la presencia del objeto debe tener cierta *permanencia*.

Según Zenón existe un correlato inequívoco entre representaciones y objetos exteriores ya que ellas se forman *solamente* a partir de objetos existentes²⁵.

La mente posee una fuerza natural dirigida hacia lo existente de tal modo que el término de la actividad cognoscitiva es el objeto real, el cual ejerce atracción sobre aquella.²⁶

Una representación falsa formada por un objeto inexistente no tiene capacidad para ser legítima.

La presencia del objeto ante la mente debe tener cierta persistencia o

²³ "Las dos consideraciones principales en filosofía son éstas: el juicio acerca de la verdad y el supremo bien pues no puede ser sabio quien ignore que existe el inicio del conocimiento o el fin supremo deseable, de tal modo que ignore de dónde parte y a dónde debe llegar". *Lucullus* IX.

²⁴ "Querían que la mente fuera juez de las cosas; juzgaban que era la única idónea a la cual se podía dar crédito porque ella sola podía discernir lo que siempre era simple y del mismo modo, y tal cual es: a ésta llamaban idea, —denominada de esta manera por Platón—; nosotros podemos llamarla con corrección, *species*". *Academia Posteriora* III.

²⁵ "(...) una representación impresa y formada a partir del objeto de donde procede, como no puede ser a partir del objeto de donde no procede (afirmamos que esto ha sido muy bien definido por Zenón)". *Lucullus* VI.

²⁶ "Como es necesario que en la balanza un platillo descienda por las pesas colocadas encima, del mismo modo es necesario que el espíritu ceda ante las cosas perspicuas". *Ib.* XII.

permanencia; no cualquiera representación es considerada verdadera, es decir *cataléptica*: al igual que una mano toma un objeto, la mente aprehende la representación y le otorga su propio asentimiento. La representación cataléptica precede a éste y ambos unidos logran la *aprehensión*.²⁷ A la percepción de los objetos se añade el asentir cuando la razón acepta y aprueba los datos proporcionados por los sentidos

Para el estoicismo el hombre tiene la facultad de distinguir las representaciones falsas de las verdaderas por estar dotado de razón. El juicio realizado por ésta acerca de la verdad o falsedad de las representaciones, no es más que la *evidente* consecuencia de la existencia del objeto: lo real tiene suficiente poder como para permitir que la razón diferencie y aparte lo irreal. La garantía del correcto proceder de la razón y de su éxito final, surge del objeto que se impone con su presencia permanente.

Cicerón resalta esta patente manifestación: "(...)nada sería más claro que la *enargeía*, como los griegos la llaman; nosotros, si agrada, llamémosla perspicuidad o evidencia y, si será necesario, fabriquemos palabras".²⁸ Por lo tanto la *evidencia* es como el resplandor del objeto ante la razón.

6. Academia media y nueva

Arcesilao conoce en forma directa las enseñanzas de Zenón y dirige la Academia desde 268 a 241 a.C. A partir de sus ideas se inicia una segunda etapa llamada Academia media.

Considera la afirmación de Sócrates: "sólo sé que no sé nada" como fundamento del escepticismo gnoseológico que él mismo sostiene, interpretando de manera muy restrictiva lo que para aquél era sólo la exposición del método con el cual se oponía al relativismo de los sofistas.

Arcesilao rechaza la definición de verdad propuesta por Zenón pues considera que las representaciones *catalépticas* no otorgan a la razón la evidencia que él asegura.

Relata varias situaciones en donde la percepción de los sentidos puede dar origen a confusión: al mirar un remo sumergido en el agua se lo ve quebrado. Si la visión no nos otorga una percepción adecuada de la realidad, Arcesilao concluye que puede ser falsa la representación formada por medio de los sentidos y de esta manera prueba que las representaciones *catalépticas* no otorgan certeza.

Una similar situación puede presentarse cuando, ante numerosas réplicas de una misma obra hechas por el mismo escultor, no es posible diferenciar a cada una de ellas. Otro tanto sucede cuando, ante varios huevos puestos por distintas gallinas, es tal la similitud que no puede afirmarse la pertenencia.

²⁷ "(Zenón) No añadía fe a todas las percepciones sino solo a las que tuvieran cierta manifestación propia de las cosas que se podrían percibir; esta percepción cuando era discernida por sí misma se llamaba aprehensible (*kataleptón*). Pero como fuera aceptada y aprobada, (Zenón) la llamaba *aprehensión*, semejante a esas cosas que son asidas por la mano. *Academia Posteriora* XI.

²⁸ "(...) propterea quod nihil esset clarius *enargeía*, ut Graeci; *perspicuitatem* aut *evidentiam* nos, si placet, nominemus fabricemurque, si opus erit, verba". *Lucullus* VI.

Lo mismo sucede con la percepción de los sentidos en sueños o en estado de ebriedad: son representaciones no-reales pero que, en determinadas circunstancias, parecen verdaderas.

Arcesilao demuestra de esta manera que las representaciones no son tan evidentes como para proporcionar los datos necesarios para un juicio definitivo y verdadero. Por lo tanto la razón no obtiene la evidencia necesaria para poder distinguir una representación falsa de una verdadera.

Basado en estos ejemplos sostiene que, si no existen las representaciones *catalépticas* que afirma Zenón, se debe suspender todo asentimiento (*εποκθή ο έποχή*), es decir, negarse a emitir un juicio para no incurrir en una opinión temeraria.

En consecuencia el sabio debe abstenerse de actuar pues no puede emitir un juicio acerca del proceder correcto pues esto resultaría imposible e indigno de él.²⁹

Carnéades de Cirene dirige la Academia nueva, desde (214 hasta el 129 a.C.). Supera el obstáculo, en el que Arcesilao se había encerrado, introduciendo la teoría del probabilismo.

Niega, igual que éste, la evidencia de las representaciones *catalépticas*. Sostiene en su lugar que las proposiciones pueden ser de dos géneros: probables o no, admitiendo graduaciones intermedias. Estas se basan en representaciones *persuasivas* y *no persuasivas*.

Considera igual que Zenón, la necesidad de cierta *permanencia* de los objetos ante el sujeto para que los sentidos puedan captarlos con certeza; sin embargo cree que ésa no es la única condición que justifica la evidencia de las percepciones catalépticas.

Carnéades sostiene que se debe tener en cuenta el aspecto, pues la realidad, a partir de la cual los sentidos captan sus impresiones, puede presentar una determinada apariencia muy semejante a lo falso.

Cuando el sabio elabora un juicio debe considerar si no se presenta nada contrario a la probabilidad. Si una persona quiere dirigirse hacia algún lugar, toma todos los recaudos necesarios para que su travesía resulte segura: un buen clima, un medio de locomoción adecuado, una hoja de ruta precisa, etc.; entonces es probable que tenga éxito. Si existiera alguna circunstancia no favorable, las probabilidades disminuirían.

Esto es lo que Carnéades llama *aspecto*: el grado de confiabilidad o la apariencia de certeza de cada uno de los componentes que intervienen cuando se elabora un juicio.

De lo dicho se deduce que el *aspecto* fundamenta la probabilidad, pero sin embargo éste sólo se entiende dentro del juicio probable como el único posible.

En el orden práctico es imposible sostener la inactividad del sabio: éste debe guiarse por juicios probables siguiendo lo que le parezca más verosí-

²⁹ "En efecto, eliminado el asentimiento, eliminaron todo movimiento de los espíritus y toda actividad; lo que no puede hacerse con rectitud ni ser hecho en forma alguna." *Ib.* XIX.

mil³⁰. Si bien no puede alcanzar la verdad, el sabio debe considerar cuál es el juicio *más probable* y actuar en consecuencia. Se entiende así que el probabilismo es una normativa de orden práctico que prescinde de la necesidad de emitir juicios verdaderos.

La posición del probabilismo es sostenida por los continuadores de la Nueva Academia. Es importante mencionar a Antíoco que dirige la Academia desde el 88 al 68 a.C. porque Cicerón recibe de él, en forma directa, sus enseñanzas.

7. Posición de Agustín

Considera que la sabiduría no es un bien restringido a un grupo selecto de estudiosos que se afanan y compiten por alcanzarla sino *necesidad* de todo hombre. Su fundamento radica en la naturaleza del alma espiritual que exige ser saciada con bienes conformes a ella.³¹

Todos los hombres aspiran a ser felices; es un deseo natural: "Luego es de todos conocida (la felicidad); y si pudiesen ser interrogados 'si quisieran ser felices', todos en forma unánime responderían sin vacilar, que querrían serlo".³²

Un deseo natural exige ser saciado. Esto mismo sucede con la apetencia de conocer la verdad pues se origina en la misma inteligencia del hombre: "Muchos he conocido a quienes les gusta engañar, pero a ninguno que quiera ser engañado".³³

Existen un deseo natural de querer ser feliz y otro, de conocer la verdad. Ambos se relacionan en tanto que para ser feliz, el hombre necesita saber la verdad. Estas exigencias, que radican en la misma espiritualidad humana, son por lo tanto comunes para todos los hombres.³⁴

Los temas gnoseológicos expuestos en forma incipiente en *Contra Academicos* tienen su análisis teórico en obras posteriores de mayor madurez.

8. Análisis del estoicismo por Agustín

Respecto al estoicismo acepta la definición de Zenón referida al criterio de verdad por ser básica ya que es exigencia de toda actividad filosófica, el distinguir lo falso de lo verdadero: "Pero veamos qué dice Zenón: 'en verdad tal objeto visto puede ser *comprendido* y *percibido*, el que no tenga signos comunes con lo falso'".³⁵

El sustantivo neutro *visum* tiene el significado de: cosa vista, objeto

³⁰"Ellos (académicos) introdujeron cierto (concepto) probable que también llamaban verosímil; aseveraban que de ningún modo el sabio dejaba de cumplir sus deberes, puesto que poseía algo para seguir; pero la verdad se ocultaría, encubierta y confusa, ya sea por estar escondida con ciertas tinieblas de la naturaleza, ya sea por semejanza de las cosas". CAD II, V 12: PL 32, 925.

³¹Cf. *Soliloquia* I, XII 20: PL 32, 880.

³²"Nota est igitur omnibus, qui una voce si interrogari possent, utrum beati esse vellent, sine ulla dubitatione velle responderent". *Confessiones* X, XX 29: PL 32, 792.

³³"Multos expertus sum, qui vellent fallere, qui autem falli, neminem". *Ib.* ib. XXIII 33: PL 32, 794.

³⁴"Por la verdad y la sabiduría, que es común a todos, llegan todos a ser sabios y bienaventurados al unirse a ella". *De Libero Arbitrio* II, XIX 52: PL 32, 1268.

³⁵"Sed videamus quid ait Zeno: tale scilicet visum comprehendi et percipi posse, quale cum falso non haberet signa communia". CAD III, IX 18: PL 32, 923.

visto, visión.³⁶ Por el contexto de la definición, corresponde traducir por *objeto visto*: se enuncia la acción de los ojos pero entendida como representante de la actividad de los restantes sentidos. El objeto percibido, *visum*, no puede presentarse igual que un objeto falso y la razón humana puede captar la diferencia.

El verbo *comprehendere* pasa al castellano como comprender, conservando su sentido primario: abrazar, ceñir, rodear por todas partes una cosa. Comprender con la razón, referido a objetos reales y existentes, tiene el sentido de aprehender por todos lados captando el objeto en su conjunto como unidad, no como suma y composición de elementos aislados; *percipere* corresponde al acto de percibir con los sentidos.³⁷

En el mismo capítulo Agustín retoma la definición estoica en estos términos: "Dice (Zenón) que ese objeto percibido (*visum*) puede ser comprendido, el que *aparezca* de tal manera como lo falso no pueda *aparecer*; es manifiesto que ninguna otra cosa puede provenir de una percepción."³⁸

Esta definición la extrae de la obra de Cicerón *Lucullus* XI; allí el verbo utilizado es *video* pero en voz pasiva, y por lo tanto tiene un significado más amplio: puede referirse tanto al objeto que se presenta a la vista como a la capacidad del sujeto para ver o también a la interpretación acerca de lo que ve.

Nuestro autor en cambio, cuando en su propia obra retoma la definición de Zenón, utiliza el verbo *appareo* que tiene un significado más acotado: manifestación clara u ostensible, estar patente, ser claro, ser evidente.

Parece acertada esta elección ya que corresponde en forma más adecuada al sentido que *visum* tiene en la definición: el objeto es visto gracias a su patente presencia ante el sujeto. Esta es la consideración objetiva del conocimiento.

Si bien Agustín acepta la definición de verdad estoica, sin embargo rechaza su presupuesto de gran repercusión en el terreno filosófico. Zenón no admite que las nociones que la razón elabora a partir de los sentidos acerca del objeto visto sea de naturaleza no-corpórea. "Porque si Zenón (...) hubiera percibido que nada puede ser comprendido sino como él lo definía y que nada semejante puede ser encontrado en lo corpóreo, a lo cual reducía todo, hace mucho tiempo que esta clase de disputa se hubieran extinguido."³⁹ Se deben considerar también, dentro del proceso de conocimiento, las realidades que no son corpóreas.⁴⁰

³⁶ El sustantivo *visum*, *i* no debe ser confundido con *visus*, *us* que significa: vista o sentido de la vista; ni debe traducirse por "visión" ya que por esta palabra se entiende en castellano, no solo la acción y efecto de ver sino también la contemplación inmediata y directa sin percepción sensible, la que se expresa con otro sustantivo: *visio*, *visionis*.

³⁷ Distinguir entre percepción y sensación en este texto, es incorrecto ya que es un logro de la psicología moderna.

³⁸ "Id visum ait posse comprehendi, quod sic appareret tu falsum apparere non posset. Manifestum est, nihil aliud in perceptionem venire". *CAD* III, IX 21: PL 32, 943.

³⁹ "Quod si Zeno expergefactus esset aliquando et vidisset neque quidquam comprehendi posse nisi quale ipse definiebat, neque tale aliquid in corporibus posse inveniri, quibus ille tribuebat omnia, olim prorsus hoc genus disputationum, (...) fuisset extinctum". *CAD* III, XVII 39: PL 32, 955.

⁴⁰ "Todo el que reflexiona sobre la noción de unidad, encuentra que no puede ser percibida por los sentidos del cuerpo". *De libero arbitrio* II, VIII 22: PL 32, 1252.

En efecto el filósofo estoico no acepta la teoría del conocimiento propuesta por Platón porque no admite que el mundo de las ideas pueda existir separado del mundo corpóreo.

Gracias al conocimiento del neoplatonismo que posee Agustín, admite y propone la afirmación de dos mundos coexistentes, atribuyendo la existencia del mundo de las ideas a la inteligencia divina como origen de todas las verdades: "Pues para lo que quiero, es bastante (decir) que Platón ha percibido la existencia de dos mundos: uno, inteligible en el cual habitaría la verdad misma (Dios); otro sensible, al cual es evidente que nosotros percibimos mediante la vista y el tacto: aquél es verdadero, éste, verosímil (semejante a la verdad) y hecho a imagen de aquél."⁴¹

A partir de esto se deduce que las "especies" o ideas de las cosas participan, no material sino formalmente de la realidad corpórea.

Los primeros principios de la razón humana son verdaderos con independencia de los sentidos.⁴² No dependen de la existencia del sujeto que los enuncia pues esto es así aunque el sujeto muera. Incluso tampoco dependen de la realidad corporal en la que se corroboran, ya que como dice Agustín: "(La verdad) no reside por cierto en las cosas mortales. Pues cuanto existe, no puede permanecer en algo, si no permanece aquello en lo que reside."⁴³ De esta manera se puede afirmar que la verdad de los primeros principios es objetiva.⁴⁴

El hombre en el momento de conocer se apropia de la verdad. Esta apropiación admite graduación: "Nuestras mentes a veces la (verdad) perciben más y otra veces menos y por esto confiesan que son mudables; aunque ella permanezca en sí misma, no aumenta cuando es más percibida por nosotros, ni disminuye cuando menos, sino que íntegra e incorrupta, alegra con su luz a los que se vuelven hacia ella y castiga con la ceguera a los que la rechazan."⁴⁵

Agustín deduce de la afirmación anterior, la inmortalidad del alma puesto que la verdad reside en ella. Por lo tanto, posee la misma naturaleza de lo que conoce y por ser inmaterial es inmortal.⁴⁶

⁴¹"Sat est enim ad id quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos: unum intellegibilem, in quo ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire; itaque illum verum, hunc verisimilem et ad illius imaginem factum". *CAD III*, XVII 37: PL 32, 954.

⁴²"Estas y otras muchas cosas, que es muy extenso de recordar, por ella misma (la dialéctica) aprendí que son verdaderas, en sí mismas verdaderas, de cualquiera manera que se posean nuestros sentidos". *CAD III*, XIII 29: PL 32, 949.

⁴³"(La verdad) Non est certe in rebus mortalibus. Quidquid enim est, in aliquo non potest manere, si non manet illud in quo est". *Soliloquia I*, XV 29: PL 32, 884.

⁴⁴"De ningún modo podrás negar que existe la verdad inmutable que contiene todas las cosas que son inmutablemente verdaderas; (...) para todos los que perciben las verdades inmutables está al alcance y se ofrece en común". *De libero arbitrio II*, XII 33: PL 32, 1257. (...) buscando el fundamento de este juicio, cuando así juzgaba, había descubierto sobre mi espíritu tornadizo la inmutable y verdadera eternidad de la verdad". *Confessiones VII*, XVII 23: PL 32, 745.

⁴⁵"Mentes enim nostrae aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles; cum illa in se manens nec proficiat cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta, et conversos laetificet lumine, et aversos punit caecitate". *De libero arbitrio II*, XII 34: PL 32, 1259.

⁴⁶"Si lo que está en el sujeto, siempre permanece, es necesario que permanezca el sujeto mismo. Toda ciencia está en el alma como en un sujeto". *Soliloquia II*, XIII 24: PL 32, 896.

Por eso él puede afirmar con tanta claridad: “Dudaría que yo vivo con más facilidad que (dudar) de que no existe la verdad, la cual a través de esas cosas que han sido creadas, se contempla *inteligible*”⁴⁷.

Una vez en claro que existe la verdad y que ella es eterna, Agustín establece un criterio para que el conocimiento humano pueda superar las objeciones del probabilismo.

9. Crítica al probabilismo

Los académicos sostienen dos postulados fundamentales acerca del conocimiento: “Nada puede ser percibido” y “No se debe dar asentimiento ante nada”.

Los primeros filósofos griegos, reconocidos en forma unánime como sabios, intentando explicar el origen del mundo corpóreo no pudieron establecer una única doctrina; esta discrepancia demuestra —según Carnéades—, que nada seguro puede conocerse.⁴⁸

Agustín objeta el argumento diciendo que, aunque existan diferencias en la explicación acerca del origen o principio del mundo corpóreo, se puede notar que el sujeto común de los juicios enunciados, es el mundo real y existente puesto que no se puede negar *el hecho* de que *el mundo existe*.

Apoyado en esta verdad primera introduce los cuestionamientos que son posibles y válidos dentro del ámbito del *hecho real* ya admitido y cierto: “Sé que éste, nuestro mundo (...) o comenzó y no dejará de existir; o no tuvo inicio en el tiempo pero habrá de tener fin; o comenzó a permanecer y no habrá de permanecer para siempre.”⁴⁹

Es indudable la existencia del mundo; sólo se puede cuestionar la veracidad de uno de los predicados: “comenzó o no tuvo inicio”, pues ambos no pueden ser verdaderos al mismo tiempo ya que son contradictorios. No se puede confundir los predicados aduciendo alguna semejanza —como afirma Carnéades— porque son opuestos. Según la dialéctica clásica estas proposiciones son llamadas disyuntivas.⁵⁰

Agustín intuye en Carnéades una manera particular de proceder en el razonamiento y lo describe mediante este diálogo ficticio:

—Pero toma como propia una (proposición disyuntiva) de éstas, dice el académico.

—No quiero porque eso es decir: ‘deja lo que sabes y afirma lo que ignoras’.”⁵¹

La verdad lógica de las proposiciones: “El mundo siempre existió o comenzó en algún momento”, poseen dos supuestos necesarios.

⁴⁷“(…) *facilisque dubitarem vivere me quam non esse veritatem, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*”. *Confessiones* VII, X 16: PL 32, 742.

⁴⁸Cf. *CAD* III, X 23: PL 32, 946.

⁴⁹“Item scio mundum istum nostrum (...) aut coepisse esse minime desitutum; aut ortum ex tempore non habere, sed habitum esse finem; aut et manere coepisse, et non perpetuo esse mansurum (...)”. *Ibidem*.

⁵⁰Las proposiciones disyuntivas comprenden las contrarias y las contradictorias.

⁵¹—Sed assume aliquid, ait Academicus.

—Nolo: nam hoc est dicere: relinque quod scis, dic quod nescis”. *Ibidem*.

Primero, el sujeto “mundo” es real existente, es decir una verdad de orden metafísico aunque Agustín no utilice esa palabra.

Segundo, la exclusión del predicado falso se obtiene por su relación con el verdadero y no, el verdadero por su relación al falso; de esta manera quedan claros los principios de identidad y de no contradicción.

El probabilismo al separar los predicados (falso y verdadero) y aseverar que el único juicio posible es el probable, afirma la imposibilidad de obtener uno verdadero lo que es, en rigor, un juicio previo (pre-juicio). Esto implica negar la existencia real de las cosas cognoscibles y la capacidad de la razón para captar la identidad o contradicción de los términos implicados.

Otro argumento de Carnéades se refiere a los errores de los sentidos. “¿A partir de qué, dice (el académico), sabes que existe este mundo, si los sentidos engañan?”⁵². Por dos motivos puede suceder esto: por un error en la percepción, si los sentidos no funcionan con normalidad, o la persona está ebria o soñando.

Agustín acepta esta objeción y asume la distinción de Carnéades entre *ser* y *parecer* pero profundiza el ámbito en el cual la aplica: si éste reduce la distinción a un problema de nombres, él en cambio la refiere a la realidad misma: “Si os place llamar mundo sólo a lo que es percibido por los despiertos y los sanos, opone, si puedes, que los que duermen y los alucinados no se alucinan ni duermen en el mundo”⁵³.

Muestra también una falacia: “Pues decís que lo falso puede ser percibido por quienes perciben, no decís que nada es percibido”⁵⁴. No se puede negar la existencia del mundo ni la capacidad de la inteligencia para conocer. ¿Cómo se podría confundir lo falso con lo verdadero —como sostiene Carnéades— si no se tuviera la capacidad para poder percibir?

A un hombre en estado de alucinación puede parecerle real lo que imagina, pero es cierto que se encuentra dentro del mundo al cual todos coincidimos en aceptar como existente. El que alucina llama “mundo” a lo imaginado en ese momento, y el despierto, a todo lo que ve.

El *parecer* tiene carácter subjetivo pero el *hecho de aparecer*, implica la percepción subjetiva unida a la realidad. El *hecho*, lo que aparece ante el sujeto, es: tiene *ser*.

Si bien es necesario tener en cuenta que los sentidos se encuentran bajo la limitación de distintas circunstancias, no se justifica la afirmación de que “nada puede percibirse porque los sentidos engañan”: no radica en ellos el juicio acerca de la verdad sino en la razón que puede discernir las diferentes circunstancias.

Agustín también recurre al campo de las matemáticas para fundamentar su posición. Los números y los cálculos elaborados por la razón, que son realidades abstractas y por lo tanto de orden no corpóreo, son regidos

⁵² “Unde, inquit, scis istum mundum, si sensus falluntur?”. *Ib.* ib. XI 24: *PL* ibidem.

⁵³ “Sed si eum solum placet mundum vocare, qui videtur a vigilantibus vel etiam a sanis, illud contende, si potes, eos qui dormiunt ac furiunt, non in mundo furere atque dormire”. *Ib.* ib. ib. 25: *PL* 32, 946/7.

⁵⁴ “Posse enim falsum videri a sentientibus dicitis, nihil videri non dicitis”. *Ib.* ib. ib., 24: *PL* 32, 946.

en su exactitud de procedimiento, por la necesidad. Dos más dos, son cuatro necesariamente. Este juicio es verdadero y rige para todos los que tienen perfecto uso de razón. En este sentido afirma: "(...) que tres por tres son nueve y cuadrado de números inteligibles, es necesariamente verdadero aún cuando ronque todo el género humano."⁵⁵

El probabilismo trata de atenuar su afirmación radical ya que ésta impide tomar decisiones para actuar en la vida real. Introduce el concepto de *vero-símil* (semejante a la verdad) o *probable*: "Los académicos llaman probable o verosímil a lo que nos puede estimular a obrar sin asentimiento. Digo *sin asentimiento* para que no opinemos que lo que hacemos es verdadero, ni juzguemos que lo conocemos pero actuemos."⁵⁶

Agustín destaca también la contradicción interna que significa atenerse a lo verosímil y afirmar, al mismo tiempo, que no se puede conocer la verdad: "*La misma realidad clama* que tus académicos son dignos de burla quienes dicen que en la vida siguen lo verosímil aunque ignoren qué es la verdad misma."⁵⁷

Esa posición extrema puede determinar la abstención total de actuar ya que no se conoce lo verdadero y, por lo tanto no se puede dar asentimiento. Si verosímil significa conocer "lo semejante a la verdad": "¿Cómo el sabio aprueba o cómo puede seguir la verosimilitud, puesto que ignora la misma verdad?"⁵⁸

10. Síntesis de la teoría de Agustín

El argumento más original de su posición consiste en recurrir a la evidencia de las propias vivencias psíquicas pues éstas proporcionan un conocimiento inmediato de carácter indubitable para cualquier hombre.⁵⁹

Con esta intención recuerda e intercala una frase atribuida a Carnéades: "Así, pues, hablando consigo mismo como sucede, dijo: ¿Carnéades, estás dispuesto a decir que no sabes si eres hombre u hormiga?"⁶⁰

No solo es necesario este primer conocimiento evidente para que el hombre común realice su vida sino que es imprescindible —y con mayor razón— para quien aspira a la sabiduría.⁶¹

⁵⁵ "(...) nam ter terna novem esse, et quadratum intelligibilium numerorum, necesse est vel genere humano stertente sit verum". *Ib. ib. ib.* 25: *PL* 32, 947.

⁵⁶ "Id *probabile* vel *verisimile* Academici vocant, quod nos ad agendum sine assensione potest invitare. *Sine assensione* autem dico, ut id quod agimus non opinemur verum esse, aut non id scire arbitremur, agamus tamen". *Ib. II, XI* 26: *PL* 32, 931.

⁵⁷ "Ipsa res clamat similiter ridendos esse Academicos tuos, qui se in vita verisimilitudinem sequi dicunt, cum ipsum verum quid sit, ignorent". *Ib. ib. VII* 19: *PL* 32, 928.

⁵⁸ "Quomodo enim approbat sapiens, aut quomodo simile sequitur veri, cum ipsum verum quid sit ignoret". *Ib. III, XVIII* 40: *PL* 32, 955.

⁵⁹ "Luego porque es evidente que tú existes y no te sería evidente si no vivieras, esto también es evidente: que tú vives (...) también esto tercero es evidente, es decir, que tú entiendes". *De libero arbitrio II, III* 7: *PL* 32, 1213.

⁶⁰ "Itaque credo, secum ipse, ut fit, loquens: Ergone, ait, Carneades, dicturus est nescire te utrum homo sis an formica?" *CAD III, X* 22: *PL* 32, 945.

⁶¹ "Si esto es así mejor se debe decir que no puede recaer en el hombre la sabiduría más bien que decir que el sabio no sabe por qué vive, no sabe cómo vive, no sabe si vive y por último, nada más perverso y delirante e insensato se puede decir que, al mismo tiempo es sabio e ignora la sabiduría". *Ib. ib. XIV* 32: *PL* 32, 947/8.

Destaca no sólo la comprobación de la capacidad del sujeto que conoce, sino también la certeza de la realidad descubierta: la evidencia *inmediata* de sí mismo anula la distancia entre sujeto cognoscente y objeto conocido —objeción de los académicos contra el estoicismo— no dando posibilidad alguna de error o engaño de los sentidos.⁶² No es una evidencia obtenida por medio de éstos sino de vivencias psíquicas percibidas con claridad: “Si preguntas en dónde encuentra el sabio la sabiduría, responderé: ‘En sí mismo’.”⁶³ Al conocer que vive y piensa, también sabe que algún conocimiento es verdadero y si bien éste comienza con datos obtenidos por los sentidos, es la razón la que a partir de ellos elabora las nociones.⁶⁴

El conocimiento de la propia existencia no se alcanza solo por el sentido de la vista, tacto, etc., de manera independiente sino por la elaboración del concepto formal —no sensible— de unidad, como vivencia psíquica que puede pensarse a sí misma: se obtiene gracias a la naturaleza espiritual del hombre que puede poseerse a sí mismo como objeto de conocimiento y hace evidente el hecho de vivir: “Íntima ciencia por la cual sabemos que nosotros vivimos.”⁶⁵

La percepción inmediata aceptada por su misma manifestación, es lo que Agustín considera *evidente*. No utiliza la palabra evidencia sino un sinónimo propuesto por Cicerón: *perspicuidad*, *perspicuitas*, entendida como un conocimiento directo e inmediato que no admite deformación ni privación parcial, de tal manera que el objeto es aprehendido en sí mismo.⁶⁶

La *persistencia* del objeto de conocimiento permite distinguir que *es* y no sólo que *aparece* en determinadas circunstancias; se cumple la distinción entre ser y parecer que avala la afirmación agustiniana de que las cosas verdaderas no tienen las mismas características que las falsas: “Para quien es claro que la falsedad con la que se juzga que es lo que no es, entiende que la verdad hace *evidente lo que es*.”⁶⁷ El conocimiento se reduce al sujeto cognoscente y al objeto cognoscible.

Con posterioridad en el libro *De Trinitate* analiza y distingue entre *cognoscible* y *el que conoce*. Todo conocimiento se genera entre el cognoscente y lo cognoscible, es decir lo que puede ser conocido. No todo lo cognoscible es conocido pero todo lo que es conocido, es cognoscible. Lo conocido genera en nosotros una idea o noción surgida también de la labor del cognoscente: ambos, cognoscente y conocido integran el cono-

⁶² “Razón -Tú deduces que la ciencia puede hacerte feliz; quieres ‘ser, vivir, comprender’: ser para vivir, vivir para comprender. Luego tú sabes que existes, que vives, que comprendes”. *Soliloquia* II, 1 1: PL 32, 885.

⁶³ “Si quaeres ubi inveniatur (sapiens) ipsam sapientiam, respondebo: In semetipso”. *CAD* III, XIV 31: PL 32, 950.

⁶⁴ “Por lo tanto quien se conoce, genera una idea igual de sí, ya que se conoce a sí mismo igual que conoce que existe”. *De Trinitate* IX, XII 18: PL 42, 970.

⁶⁵ “Íntima scientia qua nos vivere scimus”. *Ib.* XV, XII 21: PL 42, 1075.

⁶⁶ “(...) nada es más claro que la *enargeta*, como la llaman los griegos, *perspicuidad* o *evidencia*, (como nosotros). Cicerón. *Lucullus* VI. La palabra “evidencia” sólo la utiliza una vez Agustín: “Hic evigilavit Carneades (...) et circumspexit rerum evidentiam”. *CAD* III, X 22: PL 32, 945.

⁶⁷ “Sed cui saltem illud manifestum est, falsitatem esse, qua id putatur esse quod non est, intellegit eam esse veritatem, quae ostendit id quod est.” *De vera religione*, XXXVI 66: PL 34, 151.

cimiento. En referencia a las vivencias psíquicas, la mente es cognoscible y se conoce a sí misma generando una idea de sí con la misma *evidencia* que conoce que existe.⁶⁸

Por esta demostración reafirma la validez de la definición de *evidencia* que había aceptado de Cicerón: "En primer lugar aquella perspicuidad que dijimos, tiene suficiente fuerza de tal modo que ella *por sí misma* nos señala las cosas que existen de la forma que existen."⁶⁹

11. Conclusión

Agustín observa que tanto Zenón como Carnéades —estoicismo y proabilismo— aunque opuestos, poseen un denominador común: los conceptos de las cosas son considerados sólo de orden corpóreo.

Zenón no admite que la verdad pueda estar en la mente más que como *representación* sensible y corpórea. Carnéades insiste en los datos sensibles que *aparecen* ante los sentidos.

Tanto el primero afirmando la necesaria permanencia de los objetos, como el segundo detenido en la importancia de lo que aparece sensiblemente, ambos niegan la capacidad de la razón para obtener la forma o idea de las cosas, que permita acceder al *ser* propio de éstas.

Al fundamentar el criterio de verdad en la propia vivencia psíquica como primera evidencia, Agustín no sólo garantiza el aspecto objetivo del conocimiento sino también considera el aspecto subjetivo. Ambos unidos en un acto único de conocimiento, posibilitan además de la certeza que brinda la inmutabilidad de la verdad, su relación histórica debido a que el sujeto que percibe, está encarnado en circunstancias determinadas y al mismo tiempo, elabora conceptos universales.

El hombre que conoce tiene la capacidad mediante su razón, de descubrir el sentido de la realidad y sus connotaciones permanentes; también es capaz de penetrar cada vez con más profundidad en ella, descubrir nuevos horizontes y comprender en un punto más elevado la verdad misma. Pero también puede —como todo desafío humano— oscurecer parcialmente la verdad conseguida por medio de acentuaciones ideológicas ocasionales.

Con cierta seguridad el hombre podrá volverse sobre sí como fuente de la verdad y a partir de allí, alcanzar otros logros.

En un sentido gnoseológico estricto, puede ser comprendida la muy conocida frase de Agustín: "No quieras ir hacia afuera; vuelve hacia ti mismo; en la interioridad del hombre habita la verdad"⁷⁰.



⁶⁸ Cf. *De Trinitate* IX, XII 18: PL 42, 970.

⁶⁹ "Primum igitur perspicuitas illa, quam diximus, satis magnam habet vim, ut ipsa per sese ea quae sint, nobis ita ut sint, indicet". *Lucullus* XIV.

⁷⁰ "Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas". *De vera religione* XXXIX 72: PL 34, 154.

CIRO SCHMIDT ANDRADE

Puerto Montt - Chile

El vivir y el morir: su sentido desde su fin en Santo Tomás de Aquino

1. Introducción

El tema de la muerte esta íntimamente ligado al del vivir del hombre y en nuestro tiempo ha cobrado gran vigencia en tanto no tenemos claro su sentido. Es cierto que está presente en toda la historia, pero no es menos cierto que, en la actualidad, se hace presente de manera más angustiosa para muchos seres humanos, para los cuales el vacío o la superficialidad del vivir quita todo sentido a uno de los momentos extremos de ese mismo vivir: la muerte.¹

Santo Tomás, como veremos, no está ajeno a esta reflexión, la que sin embargo toma en él una orientación distinta. Su referencia al morir se da en forma directa en contadas ocasiones. Al hablar del vivir y de su término lo hace en referencia al problema de la inmortalidad. En diversas oportunidades, en estudios anteriores sobre el Aquinate, he indicado que uno de los aspectos de la genialidad de la obra de Santo Tomás, no se da en que trate todos los temas para todos los tiempos y encuentre para ellos una respuesta, sino en que en la síntesis tomista quedan todos ellos prefigurados para, desde sus intuiciones básicas avanzar sobre las inquietudes tanto nuevas como permanentes del ser humano.

Como en todo ente, también bulle en el hombre una inquebrantable tensión a realizarse plenamente, una tensión que se traduce en acción. Pero, como por naturaleza el hombre es racional, tiene capacidad para juzgar el fin al que se orienta, los medios para alcanzarlo y las relaciones de éstos con el fin. Dice al respecto Santo Tomás: "El hombre, que en virtud de su razón juzga lo agible, puede juzgar su propio arbitrio en cuanto conoce la razón de fin y lo que lleva a él y también la relación del uno

¹ Ver mi trabajo "El problema de la muerte", *Revista Síntese*, Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesús, Sao Paulo, Brasil, nº 87, 2000.

con el otro y por esto es causa de sí mismo no sólo actuando, sino juzgando. Tiene, pues, libre arbitrio.²

El hombre, como todo ente participado, se perfecciona por su acción. Y la acción es esencialmente tensión hacia un fin: "Llamamos 'fin'³ a aquello hacia donde va dirigido el impulso del agente. Luego, es preciso que todo agente, al obrar, tienda a un fin". El fin al cual se tiende es siempre un bien. Pero como todo ente, por estar constituido por el acto de ser, es bueno, cualquier ente sería el fin que perfecciona al hombre. Esto, evidentemente, no es así. Si bien todo ente es metafísicamente bueno, para determinar el bien perfectivo del hombre hay que precisar más. Y lo hace Santo Tomás: "Primero y principalmente se llama "bueno" al ente perfectivo de otro a modo de fin". Por tanto, aunque todo ente sea metafísicamente bueno, no todo ente es *perfectivo de otro* como fin de éste: "Aquello a lo que tiende determinadamente el agente debe necesariamente serle algo *conveniente*, pues no tendería a él sino porque de algún modo le conviene. Y como lo que conviene a cada uno es su propio *bien*, se sigue que todo el que obra, obra por un bien"⁴.

2. El vivir humano

Santo Tomás sostuvo siempre que, según el propio Aristóteles, el alma de cada hombre es una sustancia espiritual que, aunque unida a un cuerpo, es capaz de subsistir sin él.⁵ Esto se ve, además, en los cuerpos, puesto que adquieren el ser al recibir su forma y lo pierden a partir del momento en que pierden ésta. Aunque se concibe que un cuerpo está separado de su forma y del existir que ésta le confiere, no se concibe que una forma subsistente pueda estar separada del existir que ella da. En consecuencia, en tanto que un alma racional continúa siendo ella misma, existe. Esto es lo que se quiere expresar al decir que es inmortal.⁶

Pero siendo forma subsistente, el alma es afectada, por la misma imper-

² POFERRADA, GUSTAVO ELOY: "Del acto de ser a la acción moral", *Sapientia*, Buenos Aires, 1996, vol. LI, fasc. 200, p. 301.

De verit. c. 24 a. 1: "Homo vera per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo habitudinem et ordinem unius ad alterum; et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii".

³ S. TOMAE, *Summ. c. Gent.* 111 2: "Hoc dicimus esse finem in quod tendit impetum agentis Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem".

⁴ S. TOMAE, *De ver.* q. 22 a. 1: "Primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis" (p. 377).

⁵ S. TOMAE, *Summ. c. Gent.* 111 3: "Id autem ad quod agens determinate tendit oportet esse conveniens ei; non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem est conveniens alicui, est el bonum. Ergo omne agens agit propter bonum".

⁶ Cayetano negará que Aristóteles haya enseñado esta doctrina. Acerca de las consecuencias del conflicto, ver E. GILSON, "Autour de Pomponazzi, Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI siècle", *Arch. d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, 28 (1962), pp. 163-279.

⁷ S. TOMAE, *Sum. theol.*, 1, 75, 6, ad Resp. Esta justificación de la inmortalidad del alma es una transposición de una prueba del Fedón, vista a través de San Agustín, *De Immortalitate animae*, XII, 19, Pat. lat., t. 32, col. 1031. Acerca del deseo natural de existencia considerado como prueba de inmortalidad, ver *Sum. theol.*, loc. cit., ad Resp., y *Cont. Gent.*, 11, 55 y 79. Cf. J. MARTIN, *Saint Augustin*, Paris 1923, pp. 160-161

fección que la sustancia angélica. Por definición, el alma es forma en la totalidad de su ser. Si se pretendiera descubrir en ella alguna materia esto no sería el alma, sino el cuerpo que el alma anima.⁸ No obstante, lo mismo que el ángel, el alma está compuesta de potencia y acto; también en ella la existencia es distinta de la esencia. A diferencia de Dios, acto puro, sólo posee el ser que su naturaleza finita admite, conforme a la regla de que el grado de ser de cada criatura se mide por la capacidad de la esencia que le participa.⁹

Una determinación ulterior permite distinguir las almas de las inteligencias separadas, que ya sabemos que son infinitamente distantes de Dios. El alma humana no es ni materia ni cuerpo, pero por la naturaleza de su propia esencia, es capaz de unirse a un cuerpo. Se objetará, sin duda, que el cuerpo unido al alma no pertenece a la esencia del alma considerada en sí misma y que, en consecuencia, el alma humana, considerada precisamente en tanto que tal alma, es una forma intelectual pura de la misma especie que el ángel. Pero esto es no discernir claramente el nuevo grado de imperfección que se introduce

La inmaterialidad o superación del modo esencial del ser material constituye todo conocimiento, aun el sensitivo. Pero la dualidad del sujeto y del objeto en la unidad del acto cognoscente de los sentidos es oscura, porque no se *de-vela* el ser propiamente tal de los dos extremos intencionales y, por eso, se trata más bien de una dualidad vivida en intencionalidad del ser del sujeto y del ser del objeto, los cuales no emergen a un acto plenamente consciente y, por eso mismo, no es una dualidad en que el *ser del sujeto se enfrenta formalmente con el ser del objeto*.

Tal característica esencial y propia del acto de conocer coloca a este acto fuera del ámbito material, precisamente porque la presencia del sujeto y del objeto se realiza, en el acto de conocimiento, de un modo intencional y otro y hasta opuesto a la de dos seres materiales, los cuales, al juntarse se mezclan y forman un compuesto, un tercero, distinto, substancial o accidentalmente, de los componentes.¹⁰ Ello aunque la sensación implica participación del cuerpo; al no obrar separadamente, el alma sensitiva del animal no subsiste aparte del cuerpo; no es, pues, una sustancia.¹¹

El conocimiento implica, por consiguiente, una riqueza de acto, una "superresistencia", que dice Maritain, capaz de comunicarse a otro ser en cuanto otro u objeto. Ahora bien, esta sobreabundancia o riqueza de acto propia del conocimiento, que no se da en ningún ser material, implica una *superación por eminencia de la materia, una inmaterialidad no en un sentido puramente negativo de simple eliminación o destrucción de la materia*

⁸ Cf. por el contrario, S.BUENAVENTURA, *Sent.*, II, dís. 17, art. 1, qu. 11, ad Concl.

⁹ *Sum. theol.*, I, 75, 5, ad 4m. *De spirit creat.*, qu. un., art. 1, ad resp. *De anima*, qu. un., art. 6, ad resp.

¹⁰ DERISI, OCTAVIO: "El mundo material de la persona", *Sapientia*, vol. XXXIV, fasc. 133/134, 1979.

¹¹ Ver *Summ. Theol.*, I, 74, 4, ad resp. 1, 75, 5, ad resp. y *Cont. Gent.*, II, 82.

—como dice Sartre— sino positivo de enriquecimiento del acto o de la forma esencial por encima de la potencia limitante de la materia.¹²

Pero la inquietud la hemos de encontrar en el *appetitus naturae*, en la tendencia radical de la voluntad. Pero naturalmente no tenemos un acceso inmediato a ella, a nuestro ser íntimo, sino a través de nuestros propios actos. Es la estructura de nuestros actos pero en cuanto revelan la estructura de nuestro propio ser tendencial lo que tenemos que buscar. La inquietud es aquella característica de la voluntad humana o, más genéricamente, de la realidad humana en virtud de la cual los actos tendenciales que de ella brotan teniendo objetivos concretos y finitos nunca cesarán de superarse y por lo tanto argüirán una apertura a un bien mayor.

Sólo el Valor infinito puede serme interior, descentrarme en un sentido, sin descentrarme en otro. Al amar a Dios no amo algo profundamente distinto de mí. Él es el que me constituye desde adentro. Me atrae y se me presenta como un peso infinito el Valor —en sí sencillamente porque en el fondo de mí —donde dejo de ser el yo finito de la conciencia mía— está Dios. Esto ocurre conmigo y con todos los demás. Así Dios es el constitutivo profundo de la solidaridad humana, quien nos amasa a todos desde dentro. Todo bien finito es externo al otro bien finito como tal; no podría ser “un bien finito” “interior intime meo”. Sólo el Infinito puede interpenetrar todo lo finito; por eso puede —sin romper la autonomía— pedirle al finito algo mayor que lo que pueda disponer: lo pide no como un precepto, sino porque es un Valer; porque estoy hecho esencialmente para atender al valor y en el fondo de mí hay un Bien Infinito y lo hay en el fondo de todo ser personal.

El rechazo de Santo Tomás a la reducción de la felicidad al ámbito de la mera subjetividad se muestra en su afirmación de que aquello en lo que consiste la felicidad,¹³ aun perteneciendo ésta al sujeto (al “alma”), “*es algo que está fuera del alma*” (*Summ. Theol.* I-II, q.2, a.7, c)¹⁴. En segundo lugar, Tomás de Aquino insiste (aunque esto corra también en San Agustín) en que nada limitado o “creado” puede aquietar o saciar el deseo de felicidad del hombre, dado que tal deseo sólo puede sentirse saciado con el “bien universal”, o sea, con la divinidad.¹⁵ De todo ello parece desprenderse que Tomás de Aquino ve así a la divinidad preferentemente como meta u objeto a alcanzar en orden a la plenificación o aquietamiento del espíritu humano. La existencia de tal objeto vendría de este modo exigida o postulada en virtud de la consideración tomasiana de la “imposibilidad” que

¹² DERISI, OCTAVIO: “Trascendencia y trascendentalidad” *Sapientia*, Bs. As., 1987, fasc. 163.

¹³ Únicamente en Dios consiste la bienaventuranza del hombre (CG IV, 54; *Summ. Theol.* I-II, 2,8 ad resp; *Compend. Theol.* I, 108, y II, 9) como un bien primero y universal, origen de todos los demás bienes. Gilson *op. cit.* p. 620.

¹⁴ “tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quiddid intellectu comprehenditur” (*Summ. Theol.* II-II, q.8, a.7, c).

¹⁵ Cf. *Summ. Theol.* I-II, q.2, a.8, c., *De Ver.*, q.22, a.7.

“el deseo natural sea vano” (dado que la naturaleza no hace nada en vano”, (*Summ. c. Gent.* III, c. 48)¹⁶

Siempre que el ente obra, obra por razón de un fin, “*Omnne agens agit propter finem*” (cf. *Summ. Theol.* I, q. 44, a. 4 c etiam *Summ. c. Gent.* III, c. 2). De aquí se sigue el principio: 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 a un fin imposible, esto es, fundamentalmente inalcanzable para el ente y este es el axioma de la seguridad de conseguir el fin.¹⁷

Con todo lo anterior la misma temporalidad sensible esta penetrada de espiritual y es distinta de aquella que podemos suponer en los animales¹⁸. Sentido del tiempo es definido en el orden existencial por la conversión, no del pasado en porvenir, sino del porvenir en pasado.¹⁹ Devenir, duración y eternidad se muestran como tres grados de libertad. Esta relación constituye la clave que permite el ejercicio de la libertad, representando los tres grados superiores de dicho ejercicio.²⁰

3. El Fin último

Dios se presenta al querer no sólo con el título de causa eficiente, sino con el título de fin inmediato, porque es la gloria de la naturaleza inteligente el estar ordenada —directamente— a él.²¹ En tanto criatura el hombre es capaz de ver a Dios y de amarlo. Es por eso que de una manera especial Dios es su fin.²²

¹⁶ ver mi trabajo “Experiencia originaria de Dios en Santo Tomás de Aquino y Víctor Frankl”, *Sapientia*, vol. LVIII, fasc. 213/214, 2003.

¹⁷ CORETH, EMERICH. *Metafísica* Edit. Ariel, Barcelona, 1964, pp. 210–211; “*Appetitus naturalis non potest esse in vanum: Impossibile est naturale desiderium esse inane*” *Summ.c. Gent.* II, 55. “*Naturale desiderium non potest esse inane*”, *Summ. Theol.* I, q. 75, a.6, c. Cf. *In 4 Sent.* 43, 1, 4, 1 ob. 2.

¹⁸ DE FINANCE, J. *Essai sur l'agir humain*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome, 1962, p. 128.

¹⁹ LAVELLE, Louis: *Acerca del tiempo y la eternidad* Ediciones Universitarias de Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, Chile, 2005, p. 97.

²⁰ *ibid* p. 277.

²¹ DE FINANCE, J. *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas* Presses de l'Université Grégorienne, Rome, 3º ed. 1965 p 311 y ss. Ver CG III, c CXI, CXII, CXIII

²² *In 11 Sent.*, d. 1, q. II, a. 2. Cf. lb., IV, d. 49, q. i, a. 2, qa 1 et 2. ~ *Omnium creaturarum ipse Dem est finis, sed diversimode: quarundam enim creaturarum dicitur esse finis, In quantum participant aliquid de Det similitudim, et hoc est comune omnibus creaturis; quatuorundam vero est finis hoc modo quod ipsae creaturae pertingunt ad Ipsum Deum per suam operationem, et hoc est solum creaturarum rationalium qua possunt ipsum Deum congoscere et amare, in quo earum beatitudo consistit”. De Ver., q. v, a. 6, ad 4uni. - “Cum Deus sit principium omnium rerum et finis, duplex habitudo ipsius ad creaturas, invenitur -una secundum quam omnia a. Deo procedunt in esse; alia secundum quam ad eum ordinantur in finem; quaedam per viam asimilationis tantum, sicut irracionales creaturae; quaedam vero, tam per viam assimilationis quam pertingendo ad Ipsam divinam essentiam. Cuilibet enim creaturae proeodenti a Deo inditum est ut in bonum tendat per suam operationem. In cujuslibet autem boni consecutione creatura Deo assimilatur, sed creaturae rationales super hoc habent ut ad Ipsum Deum cognoscendum et amandum sua operatione pertingant”. lb., q. xx, a. 4. “Sic igitur et in partibus universi unaquaque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae quae sunt, infra hominem sunt propter hominem. Singula autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum cum singulis*

Con la voluntad humana se supera y rompe la necesidad y se alcanza la libertad o el autodomínio de la propia actividad, el poder actuar o no actuar de otra manera frente a un determinado objeto. Únicamente con la libertad un ser es dueño de su propia actividad, posee el poder de determinación del propio acto y, con él, de su propio destino.²³

Lo que la voluntad quiere por necesidad 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 inclinación sin necesidad. La voluntad está indeterminada respecto al objeto, está indeterminada en todo cuanto se relaciona con el fin, pero no en cuanto al fin último. También está indeterminada respecto a su acto porque sobre un objeto determinado puede usar de su acto como quiere o no usarlo: puede, pues, producir el acto de querer respecto a cualquier cosa o no producirlo. Por último la indeterminación de la voluntad es respecto al orden al fin, en cuanto la voluntad puede apetecer, ya lo que en verdad se ordena al fin debido, ya lo que es sólo en apariencia.²⁴ "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. 13, a.1.

El más meritorio de todos los actos es un acto de contemplación del objeto inteligible más alto, cuando este acto está informado por la caridad (*Summ. c. Gent.* III, 25)²⁵. El primer motor del intelecto y de la voluntad se encuentra necesariamente por encima de la voluntad y del intelecto. Es el mismo Dios. Y esta conclusión no introduce ninguna necesidad en nuestras determinaciones voluntarias. En efecto, Dios es el primer motor de todos los móviles, pero le mueve a cada móvil conforme a su naturaleza. Por lo mismo no le imprime a la voluntad un movimiento obligado, sino, por el contrario, un movimiento naturalmente indeterminado y que puede dirigirse hacia objetos diferentes. 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 del ejercicio del acto, no se descubre ninguna determinación necesaria en el seno de la voluntad.²⁶

suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem; in quantum in eis per quamdam invitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei. Quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando". *Summ. theol.*, I, q. IXV, a. 2. - "Homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum, quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimam finem in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt vel vivunt vel etiam cognoscunt", I-II, q. 1, a. 5.

²³ DERISI, OCTAVIO: "El constitutivo esencial de la persona", *Sapientia*, vol. XXXI, 1976, p. 267.

²⁴ *De Ver.* q. 22, a.5. Cf. Ponferrada Gustavo E. "La libertad en Santo Tomás", *Sapientia*, fasc. 167/168, Bs. As., 1988, pp. 27 y 28.

²⁵ GILSON, E. *Wisdom and love in Saint Thomas Aquinas*, Marquette University Press, Milwaukee, 1951, pp. 11 y 17.

²⁶ GILSON, E. *El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1978, p. 441.

Podemos identificar en todo ser el principio de su orientación hacia su fin: es llevado hacia él porque en él existe un deseo de perfección. Este axioma interviene en la Suma Teológica para establecer la unicidad del fin último: pues todo ser desea su perfección, él desea su fin último cuando el desea un bien perfecto, capaz de completarlo; un tal bien no puede sino ser único, porque si hubiera varios fines últimos, ninguno de ellos completaría al ser perfectible. Ninguno de ellos sería último.²⁷ Conviene recordar que Santo Tomás aplica a veces la noción de perfección primera y segunda no a dos estados del mismo ser sino a la estructura misma de un ser, para expresar su constitución. Se puede hablar de una “Teleología de la libertad”.²⁸

Sólo no puede no quererse el fin último por el que se quieren los demás: la felicidad. Si se le presenta (por la razón) un bien real, un bien aparente, o un mal aparentemente bueno, la voluntad sigue siempre libre, elige sin presiones, o, si las tiene, las supera (*In II Sent.* D. 24 q.1 a.1 ad 2um). La voluntad es una naturaleza que, como tal, posee una apetición natural al bien conveniente, Y además tiene un apetecer por propia determinación en cuanto es voluntad y no necesidad. El fin último, la beatitud (felicidad total) lo quiere por inclinación natural; todo lo demás por propia determinación (*De Ver.* q. 22 a.5). Si lo que determina necesariamente mi voluntad es la felicidad, un bien sin límites, el bien absoluto que colma hasta la saturación todas mis capacidades del deseo, de ello se sigue que lo que no es un bien sin límites, lo que no es ese bien absoluto, no puede determinar necesariamente mi voluntad. No sólo los bienes particulares y parciales que el mundo finito nos presenta, sino en el mismo modo y por la misma razón, todos los bienes concretos que podemos amar y querer en esta vida —aún los más elevados, aún el bien divino— son objeto de una opción libre de la voluntad. Indeterminación activa y dominadora que es la libertad misma y que consiste en el señorío de la voluntad sobre el juicio práctico que la determina.

Porque si el objeto formal propio de la inteligencia humana en su condición carnal es el ser de las cosas materiales, sin embargo, la Meta suprema y el Fin último que la inspira y la mueve en todos sus pasos, desde el comienzo, y al que esencialmente tiende, es el ser o verdad en sí, que sólo el Ser o Verdad infinita de Dios puede realizar. El ser o verdad en sí es el objeto que especifica y mueve a la inteligencia, y que sólo el Ser o Verdad de Dios pueden colmar. Por eso, cualquier ser o verdad finita puede ser objeto de la inteligencia, porque participa de esa verdad en sí. Pero a la vez ningún ser o verdad finita puede saciar su sed de verdad precisamente porque ella está esencialmente hecha y ordenada al Fin o Verdad infinita bajo la razón formal de ser o verdad en sí.²⁹

²⁷ I-II 1.5: “... cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem quod appetit ut bonum perfectum, et completivum sui ipsius”. I-II 1,5 “cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, et completivum sui ipsius”. Cf. Marty Francois: *La perfection de l'homme selon saint Thomas D'Aquin* Presses de L'Université Gregorienne, Roma, 1962, p. 11.

²⁸ ver mi trabajo: “Sentido escatológico de la libertad”, *Sapientia*, fasc. 213/214, Bs. As., 2003.

²⁹ DERISI, OCTAVIO, “El mundo material de la persona”, *Sapientia*, fasc. 133/134, Bs. As., 1979, p. 265.

El Fin al que el hombre realmente se ordena por todas las aberturas de su vida específica a la trascendencia del ser es la Verdad, la Bondad y la Belleza infinitas identificadas con el Acto puro o Ser de Dios. El fin supremo del hombre, es, pues, Dios: nada más que Dios puede llenar el ámbito espiritual de la persona humana. Para perfeccionarse el hombre debe desarrollar armónicamente su naturaleza en sus diversos sectores y de una manera jerárquica: el ser y la vida vegetativa subordinados al ser y vida sensitivas, éstos al ser y vida espiritual, y éstos definitivamente, a la Verdad, Bondad y Belleza trascendentes e infinitas de Dios. Cuando el hombre posee imperfecta o limitadamente a Dios —su Verdad, Bondad y Belleza, por el conocimiento y el amor, se perfecciona; pero sólo cuando llegue a poseerlo plenamente —al término de la vida terrena— la inteligencia y la voluntad, es decir, la persona humana, habrá logrado su Fin supremo y, con Él, su perfección.

El hombre alcanza el Fin que Dios se propone en su creación, cuando ordena toda su vida de un modo jerárquico al conocimiento y al amor del mismo —del Bien divino— y, consiguientemente, al cumplimiento de su Voluntad. El hombre no puede conocer y amar a Dios —alcanzar su Verdad, Bondad y Belleza infinitas— sin lograr su propio fin o perfección humana. Y a su vez, no puede lograr su propio fin o perfección humana, sino es por el conocimiento y el amor de Dios, es decir, sin lograr la gloria de Dios, que es precisamente el fin que Dios se propone en el hombre.³⁰

4. Muerte e inmortalidad

La inmortalidad significa persistencia de la conciencia en la existencia después de la disolución del ser compuesto.³¹ En cuanto disolución es corrupción³² y se presenta como perteneciente a la naturaleza humana³³. Es una privación de la vida³⁴ que es si misma no inclina al pecado siendo un castigo común del primer pecado.³⁵ Como se puede ver de estas breves

³⁰Cf. DERISI, O. "El orden divino del hombre", *Sapientia*, fasc. 136, Bs. As., 1980.

³¹COPLESTON, F.F. *El pensamiento de Santo Tomás*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, p. 185.

³²Respondeo dicendum quod aliquis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest; perfecta autem et vera beatitudo non haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quid, ex ipsa beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi. Multis enim malis praesens vita subiacet, quae vitari non possunt: et ignorantiae ex parte intellectus, et inordinatae ex parte appetitus, et multiplicibus poenalitibus ex parte corporis; ut Augustinus diligenter prosequitur XIX *De Civ. Dei*. Similiter etiam desiderium boni in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt: cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur". *Summ. Theol.* I-II, q.5, a.3, c. "Consistit in separatione animae et corporis" *Summa c. Gent.* II, 57.

³³Est corruptio quaedam I-II q. 102, a. 5 ad 4.

³⁴"Mors ...et alii defectus naturae proveniunt a natura universali "I-II q. 42 a. 2 ad 3 cf. II-II q. 65 a.1 ad 1 et III q.14, a.2, ad 2". "Utrum mors et alii defectus corporalis sint aliquo modo homini naturales" I-II, q. 85 a. 6.

³⁵Est privatio vitae Supl q. 75, a.3 sed c. 1; q.86 a.2 ad 3.

³⁶De morte quae este poena communis primi peccati II-II q. 164, a.1. De se non inclinatur ad peccatum III, q.27, a.3 ad 1.

alusiones al tema de la muerte, Santo Tomás, de alguna manera lo refiere al pecado y más adelante al tema de la inmortalidad del alma. Nunca hace referencia a ella como un fenómeno aislado del todo humano en su condición integral.

De este modo se descubre el verdadero destino del cuerpo. Porque es preciso que él haya existido, pues sin eso quedaríamos reducidos a los estériles esfuerzos de una imaginación puramente subjetiva. Pero es también necesario que nada quede de él para que el mismo acto por el que, en nuestro interior, lo hacemos revivir, nos descubra todo el significado del que ese cuerpo es portador.³⁶

Comprender la muerte es comprender que el alma humana es una sustancia inmaterial, es ver al mismo tiempo que es inmortal. Propiamente hablando, la inmortalidad del alma no tiene que ser demostrada, por lo menos para el que conoce su naturaleza. Es una especie de evidencia *per se nota*, que se sigue de la definición de alma racional, como se sigue de la del todo que el todo es mayor que la parte. No obstante, no será inútil mostrar incluso lo que no tiene necesidad de ser demostrado.

Ser inmortal es ser incorruptible. Lo que es corruptible no puede corromperse más que por sí, o por accidente. Ahora bien, las cosas pierden la existencia del mismo modo que la adquieren: por sí, si, siendo sustancias, existen por sí; por accidente, si, siendo accidentes, no existen más que por accidente. Al ser el alma una sustancia, subsiste por sí; no podría, sin embargo, en consecuencia, corromperse por accidente. Esto es, sin embargo, lo que sucedería, si la muerte del cuerpo entrañara la del alma, como sucede con las plantas y los animales no dotados de razón. Siendo sustancia, el alma racional no está afectada por la corrupción del cuerpo, el cual sólo existe por ella, mientras que el alma no existe por él. Si pudiera existir para el alma una causa de corrupción, habría que buscarla, pues, en ella.

Ahora bien, es imposible encontrarla ahí. Toda sustancia, que es una forma, es indestructible por definición. En efecto, lo que pertenece a un ente en virtud de su definición no se le puede quitar. Pero del mismo modo que la materia es potencia por definición, la forma es acto por definición. Lo mismo, por tanto, que la materia es una posibilidad de existencia, la forma es un acto de existir.³⁷

Santo Tomás trata la inmortalidad, pero en él no encontramos los apasionados acentos de un Miguel de Unamuno. Da la impresión de ser excesivamente académico y seco. Aun cuando habla del deseo de una vida eterna, no transparenta ninguna emoción; o cuando menos, no es obvia. Pero esta forma objetiva de tratar las cosas es característica de los escritos filosóficos y teológicos de S. Tomás; a decir verdad, es la característica de muchos pensadores medievales. Y es quizá el rasgo de sus obras que hace que éstas aparezcan a muchos lectores muy alejadas de la vida y la existencia humanas. Esta impresión de lejanía y apartamiento de todas las preocupaciones

³⁶ VAVELLE, *op. cit.*, p. 280.

³⁷ GILSON, E., *El Tomismo*, EUNSA, Pamplona, 1978, p.344.

de la existencia y el destino humanos puede ser, desde luego, causa de errores; y tal es indudablemente el caso en el punto en cuestión. Pues la discusión del problema de si la muerte termina completamente con la existencia humana o no, es una discusión que, por definición, trasluce un interés en la existencia humana, por muy árida y objetiva que sea la forma en que se lleve a cabo. Es más, debemos recordar el hecho de que S., Tomás se interesó siempre por la verdad, y que creyó que el conocimiento de ésta se obtiene mejor por medio de la consideración desapasionada de las pruebas y argumentos que por llamamientos al corazón o a las emociones.³⁸

Así, pues, el alma humana es "naturalmente" inmortal, si bien esto no tiene el sentido que sea imposible para Dios el aniquilarla; sino en el sentido de que, a menos que Dios retire su acción conservadora, lo que no hay razón alguna para esperar, sigue existiendo sin que para ello se requiera un milagro.

Y conviene recordar que Santo Tomás, como teólogo cristiano, no estaba interesado primariamente en el problema de la mera supervivencia a la muerte. Para cualquier cristiano ortodoxo, el propósito de la existencia humana es la visión sobrenatural de Dios, visión que no puede lograrse por la reflexión filosófica o por un esfuerzo meramente humano, y la vida eterna en su pleno sentido implica la integración de toda la personalidad humana y su elevación a un plano superior. Obviamente, no podría haber vida eterna, si el ser humano quedara completamente destruido por la muerte y Santo Tomás dirigió su atención a las razones filosóficas para afirmar que el alma humana sobrevive a la muerte. Pero la mera supervivencia de un alma descarnada no equivale a la vida eterna en su pleno sentido cristiano. Y el cristiano conoce por revelación, y no por reflexión filosófica, el destino sobrenatural del hombre; por ello es fácil comprender que Santo Tomás no escribiera con entusiasmo poético acerca de la mera supervivencia, considerada fuera de la revelación cristiana. A sus ojos, lo importante para cualquier hombre sería saber si estaba preparado a cumplir con su destino sobrenatural, cooperando con la gracia divina, y no si iba a sobrevivir o no como una especie de entendimiento descarnado.³⁹

En este argumento, que dicho sea de paso era tradicional, S. Tomás no habla sencillamente, esto es obvio, de un impulso instintivo a conservar la vida rechazando o retrocediendo ante lo que se considera que amenaza la seguridad y la vida. Si así lo hiciera, este argumento probaría demasiado, a saber, que los animales son inmortales. Habla más bien de un deseo consciente de inmortalidad, deseo que presupone la idea de una existencia perdurable. Este deseo es natural en el sentido de que es la forma que toma en un ser intelectual el impulso a la conservación de la vida que está naturalmente implantado en las cosas vivas. Pero, ¿acaso podemos concluir de un

³⁸ COPLESTON, *op. cit.*, p. 189.

³⁹ COPLESTON, F. F., *El pensamiento de Santo Tomás*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, pp. 190-191.

“deseo natural” su satisfacción, a no ser que presupongamos la existencia de un Creador que, habiendo implantado estos deseos naturales, procura que no se vean frustrados? Quizá S. Tomás pensó que sí era posible hacerlo. Pero en tal caso, ¿no debe demostrarse primero que el alma humana es capaz de sobrevivir a la muerte? Tal fue, cuando menos, el comentario de Duns Escoto. Sin embargo, en la Suma Teológica, S. Tomás da simplemente este argumento como una “señal” de la incorruptibilidad del alma humana. Y esto puede implicar que el poder que el hombre tiene de concebir la continuación de la existencia después de la muerte y su deseo de ella, ayudan a mostrar el carácter espiritual del alma y así a confirmar el argumento en el que el Aquinate hace mayor hincapié. Estaba acostumbrado, al tratar de probar un punto, a dar varios argumentos, sin proporcionar a la vez indicios claros de si consideraba un argumento particular como una prueba estricta o como un argumento probable o persuasivo. De ahí la dificultad de saber qué peso concedía al argumento de la inmortalidad por el “deseo natural” de ella. Sin embargo, es evidente que consideraba fundamental el argumento basado en el examen de la naturaleza del alma a la luz de las actividades superiores.⁴⁰

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 substantialidad 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 *voluntad 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 bondad.⁴¹

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, que aherroja su señorío. En este contexto moral, y nunca en el psicológico, debe entenderse el conocido pasaje de la cuestión del *De Veritate*: “querer el mal no es ni libertad ni parte de la libertad, aunque sea un cierto signo” (*De Ver.* q. 22 a.6 c). Se desprende de ello que la ordenación al bien es un constitutivo esencial de la libertad moral: “Libertas ad bonum magis est libertas quam libertas ad malum” (*In II Sent.* d.25, exp. textus); 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” (*In II Sent.* d.25 q.1 ad 2). Esta es la libertad de Dios que no pueden

⁴⁰ COPLESTON, *op. cit.*, p. 193.

⁴¹ SPIEGEL SOSA, GUILLERMO E.: “Libertad y naturaleza: la voluntad como naturaleza y razón según Tomás de Aquino”, *Sapientia*, fasc. 204, Buenos Aires, 1998, p. 362.

do hacer el mal no es por eso menos libre sino, al contrario, perfectamente libre.⁴² 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 misma.⁴³

La persona es alguien —consciente y libre— en busca esencial de Alguien y que, a través de sus destellos o mensajeros, puede y debe encontrar y llegar a poseer la Meta definitiva de su actividad y de su ser. Al arribo de este camino —a veces largo y penoso y no exento de peligros y desviaciones. Ese yo consciente y libre de la persona —ese alguien— se encuentra con otra Persona, como otro Ser que es conciencia y libertad —con Alguien—: la persona finita frente a la Persona infinita. Se establece el diálogo entre dos personas, de alguien con Alguien, de yo con Él, que se entabla a través del tú de las creaturas o seres finitos. Ese diálogo es la Meta suprema de la actividad y ser de la persona humana. El hombre está hecho para conversar, con inteligencia y amor, con Dios, en lo que él encuentra su actualización plena y de su felicidad.⁴⁴ Toda ontología tiene aquí su resolución final. Una ontología que no concluya en la afirmación de Dios Creador permanecerá siempre una ontología decapitada en sí misma o, mejor dicho, una ontología sin sentido. La filosofía de la creación lleva el sello de una filosofía realista y verdadera. Pero nunca podríamos tener una ontología acabada sin la trascendencia del hombre al interior de la trascendencia divina.⁴⁵

A través de una teología inconfesable se ponen de manifiesto ciertos aspectos de lo ineluctable que, en realidad, no están en pugna con la libertad sino que más bien están implicados en ella, y que tampoco se los puede objetivar en conocimientos biológicos, psicológicos ni sociológicos, sino que sólo pueden traducirse en expresiones simbólicas y en lenguaje mítico.⁴⁶ Desde la libertad y la razón avanzamos hacia la apertura a lo Infinito en la Presencia de Dios como sentido último de la libertad humana. Por ello esta misma libertad nos impulsa a lo indecible del Dios que amamos.⁴⁷

⁴²Como 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". (CG. IV, q.22). POFERRADA, G. E.: "El tema de la libertad en Santo Tomás: fuentes y desarrollo", *Sapientia*, fasc. 167/168, Buenos Aires, 1988.

⁴³POFERRADA, *op. cit.*, p. 20.

In 1 Sent. d. 24, q.1, a.1. et a.2. Estos textos permiten ubicar el acto propio del libre arbitrio, la elección, en la voluntad motivada por el entendimiento. (traducción en Poferrada *op. cit.*).

⁴⁴DERISI, O., *op. cit.*, p. 275.

⁴⁵BOGLIOLO, Luigi "La persona humana, cumbre y síntesis de la creación" *Sapientia*, fasc. 202, Buenos Aires, 1997, p. 388.

⁴⁶RICOEUR, PAUL., *Finitud y culpabilidad*, Ed. Taurus, Madrid, 1982, p. 457.

⁴⁷Remito nuevamente a mi trabajo sobre la libertad antes citado.

5. Conclusión

Mientras Dios no es visto cara a cara, podemos saber por la razón y la fe que El es el bien absoluto y nuestro verdadero fin último, pero beatitud no está en nuestro poder. Lo que quiero es la Felicidad y el acto respecto al cual la inteligencia delibera, es un bien particular, al cual por tanto falta algún bien y, en cuanto comporta esta deficiencia, tiene la significación de un no-bien; es un bien bajo un cierto aspecto, un no-bien bajo otro aspecto. Puedo continuar queriendo la Felicidad y puedo rehusar un bien sin por ello dejar de querer siempre la Felicidad. La libertad de exultación y de autonomía, es otro nombre de la plenitud y de la sobreabundancia del ser. Dios existe necesariamente; se conoce a sí mismo, se ama a sí mismo necesariamente, y esta infinita necesidad es una infinita libertad de independencia, de exultación y de autonomía, la libertad de aseidad. Cuando por virtud de la gracia de Dios y en uso de ese libre albedrío falible y pecable, una criatura ha llegado al término último y se ha vuelto libre de una libertad de exultación y de autonomía consumada, y de una libertad de elección en adelante sobrenaturalmente impecable, entonces la nada ha sido vencida en la línea misma de la libertad de elección.⁴⁸

Únicamente en Dios consiste la bienaventuranza del hombre⁴⁹ como un bien primero y universal, origen de todos los demás bienes. El término de bienaventuranza es, en efecto, inseparable de la noción de inteligencia, puesto que ser feliz es conocer que se posee el propio bien.⁵⁰ El tomismo continúa la naturaleza por lo que está por encima de la naturaleza, pues, después de haber asignado de descripción del hombre total, y no solamente del alma humana, como objeto inmediato de la filosofía, es del hombre total, y no simplemente del alma humana, del que define el destino. La bienaventuranza del hombre cristiano, tal como la concibe Santo Tomás, es la bienaventuranza del hombre completo.⁵¹

Al mismo tiempo, no solamente nos lleva a la esencia misma de la actividad creadora de Dios, sino también a comprender algo del orden puesto por Dios entre las mismas criaturas, entre el mundo sensible y el mundo espiritual, sin dejar de poner de relieve la dignidad de la persona humana; no solamente por su alma espiritual, sino también por esa forma de espiritualización que el alma, al mismo tiempo "forma" del cuerpo y espíritu inteligente y libre, confiere al cuerpo mismo. Una explícita espiritualización del mismo cuerpo, destinado a ser deificado por la resurrección, hasta vislumbrar las mismas propiedades del cuerpo como lo vemos en nuestro Señor Jesucristo a la luz del Evangelio. El alma humana, forma del cuerpo y espíritu inteligente y libre, es, según Santo Tomás, la obra maestra de la actividad creadora de Dios en el orden de la realidad sensible.

Hoy día existen quienes tienen miedo de caer en el dualismo si habla-

⁴⁸ MARITAIN, J., *op. cit.*, pp. 149 y 163.

⁴⁹ CG IV, 54; *Summ. Theol.* I-II, 2,8 ad resp.; *Compend. Theol.* I, 108, y II, 9.

⁵⁰ "Cuiuslibet enim intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo" CG. I, 100.

⁵¹ GILSON, E., *op. cit.*, pp 198, 620 y 627.

mos del alma. A estos filósofos les falta una clara idea del concepto dialéctico de "trascendencia". Les falta también una profunda idea de la dialéctica exterior e interior que domina la jerarquía de la realidad creada en su totalidad. Sin estos principios y sin estas leyes es imposible comprender la obra maestra de la creación, que es el hombre; es imposible entender las dialécticas que unen entre sí los grados de lo real. Por consiguiente, es imposible comprender los dos principios (no dos seres) que vinculan la unidad y la identidad del hombre. Esta unidad de los dos principios nos brinda la clave de la totalidad creada en una síntesis maravillosa. El alma no dualiza el hombre, no lo parte en dos. Al contrario, confiere al cuerpo su mismo ser, su unidad y su identidad de persona humana.⁵²

Todo el orden natural de las cosas y de su propia naturaleza conducen al hombre al Fin de Dios, a su gloria formal. Al obrar conforme a ella, el hombre se perfecciona, y en la cima de su ser y actividad específica alcanza la plenitud de su ser por la contemplación de la Verdad y el amor y el Bien de Dios, con lo cual glorifica a Dios. Pero precisamente para que el hombre pueda *alcanzar ese Fin*, Dios lo ha tenido que dotar de espíritu, hacerlo inteligente y libre. Y porque conoce al Bien infinito sólo de un modo finito o imperfecto, por su libertad el hombre puede quererlo o no y, consiguientemente, es capaz de preferir un bien finito al Bien infinito, es capaz de apartarse de Dios por el pecado.⁵³



⁵¹ BOGLIOLO, L.: "La persona humana, cumbre y síntesis de la creación", *Sapientia*, vol. LII, fasc. 202, p. 388.

⁵² DERISI, O., "El orden humano", *Sapientia*, vol. XXXIV, fasc. 131/132, 1979.

ALFREDO HORACIO ZECCA

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Omnipotencia divina y libertad humana

Oración y Providencia en acción armoniosa: Un estudio sobre Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II q. 83 a .2

1. Introducción

La cultura de Occidente se ha construido sobre la fe en la revelación de un Dios providente. Este hecho incontrastable no ha impedido, sin embargo, que a lo largo de la historia se haya retornado, una y otra vez, a disputas que, con el deseo de aproximarse a una más ajustada síntesis intelectual, replanteaban los problemas sobre la relación entre razón y fe, teología y filosofía, providencia y libertad humana, gracia y libre albedrío. Estos temas —y otros— tocan la misma médula de una civilización cristiana¹. El tema que nos ocupa se inscribe, precisamente, en el contexto de la relación entre providencia divina y libertad humana porque, al cabo, la oración está estrechamente ligada a la fe en la Providencia. Quien piensa que Dios no tiene intervención alguna en los acontecimientos de la historia y no cree que exista una Providencia divina que todo lo abarca con toda evidencia no reza porque, consecuentemente, juzga la oración como algo inútil. Sin embargo, la experiencia más elemental del fiel cristiano lo lleva a afirmar la presencia amorosa y paternal de Dios en los acontecimientos de la vida humana. Más aún, es justamente en Dios en quien el fiel encuentra consuelo y fortaleza y hasta la certeza de que también sus propios sufrimientos encontrarán un lugar y un sentido en los designios de la Providencia.

La piedad popular, tan extendida en Argentina como lo muestra la masiva asistencia a los santuarios, particularmente de la Virgen María en sus diversas advocaciones, parece encontrar en esta conciencia de la presencia providente de Dios su móvil más profundo².

¹ Cf. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO: "La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina", Documento de Consulta (Puebla-México 1978 [en adelante Puebla, DC]), 357.

² Puebla, DC 372.

La fe en Dios providente y Señor de la historia comenzó, no obstante a experimentar una fuerte crisis en el mundo europeo, particularmente a partir del siglo XVIII con la emergencia de un fenómeno aún vigente en nuestra cultura postmoderna: el secularismo. Este fenómeno, que se instaura como raíz ideológica, se halla presente en diversas corrientes tales como el racionalismo, el agnosticismo, la ilustración y equivale al proyecto, que ha cobrado vida en la cultura moderna y —en parte al menos— determinado su rumbo dominante, de organizar y concebir la historia y la convivencia humanas en base al principio de pura inmanencia hasta el punto de concebir a Dios y al mundo como pertenecientes, por principio, a dos esferas distintas, el uno a la divina, que es negada, el otro, a la humana, que es afirmada en modo excluyente.

Resulta evidente que el hombre construye la historia principalmente a partir de su razón y de su libertad. Pero ello no impide afirmar que, en un plano diverso al humano, que metafísicamente podríamos denominar trascendental por oposición al humano, que es el categorial y correspondiente a las causas segundas en el sentido tomista del término, Dios pueda actuar penetrando la razón a partir de la revelación y la libertad a partir de la gracia. Razón y revelación, gracia y libertad, en efecto, no son pares disyuntivos sino acciones posibles de *conciliar e integrar* en una concepción metafísica que, distinguiendo el plano trascendental y el categorial *sin separar*, conciba la totalidad de la historia como la acción conjunta de dos causalidades, la divina y la humana, responsables, cada una en su propio plano, de la totalidad del efecto.

La historia aparece, de este modo, como el lugar del encuentro de dos libertades, una de las cuales, la divina, es fundamento de la humana. La visión cristiana del mundo y de la historia, basada en la revelación, no separa a Dios del mundo ni reduce la historia a un hecho exclusivo de la razón y de la libertad humanas³. Ahora bien, justamente lo que Dios revela es, a Sí mismo y su Designio y Providencia. El designio es expresión de la providencia y por ello debemos entender lo que Dios, desde su eternidad, pensó con pensamiento creador sobre el mundo y lo que, en su accionar, va realizando conjuntamente con el hombre. Dios es definitivamente distinto del mundo al cual crea y al que ciertamente, por lo mismo, también trasciende. Pero, al revelarse providente, no se muestra como un Dios inoperante sino activo y sobrenaturalmente presente en el mundo que no es impermeable a la acción divina. Con ello el mundo adquiere, desde Dios, un sentido porque Dios lo crea pensándolo, amándolo y asignándole un fin al que lo conduce conservándolo y guiándolo hacia la meta a través de la historia y el aparente azar de la vida humana.

La cultura actual se presenta ante la mirada cristiana con una cierta ambigüedad porque, si bien hay evidentes signos de la persistencia del secularismo, la fe cristiana no se halla del todo ausente ni ha desaparecido

³Cf. Puebla, DC 355.

la búsqueda aun fuera del cristianismo de una auténtica religiosidad. La Iglesia, particularmente desde el Concilio Vaticano II del que, en 2005, se cumplieron 40 años de su culminación, ha asumido decididamente los valores de la modernidad al tiempo que, olvidando para siempre la añoranza de viejos tipos de cristiandad, ha impulsado una decidida superación de la propia modernidad que permita integrar los elementos positivos que ella ha aportado pero en el cuadro de una nueva civilización. Juan Pablo II ha puesto un nombre a esa nueva civilización: la civilización del amor. A este logro está encaminada la pastoral de la Iglesia y el diálogo con el mundo, particularmente con la cultura contemporánea. Resulta indispensable integrar la acción de Dios y la del hombre, la construcción de la historia y la espera de la escatología, la providencia y la oración. Para ponerlo en una imagen, la casa no será construida si los hombres no la edifican. Pero, por otra parte, si el Señor no edifica la casa, en vano trabaja el obrero⁴.

El trabajo que presentamos se abocará a examinar la relación entre oración y providencia pero en un contexto muy determinado: la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino y, más específicamente, el artículo 2 de la cuestión 83 de la II-II en el que, tratando de la oración en el cuadro de la exposición acerca de la Virtud de Religión (II-II qq.80-100), Santo Tomás se interroga acerca de la “conveniencia” de la oración, en el sentido de su utilidad y eficacia. Ello, claro está, nos llevará a hacer referencia a algunos otros textos de la Suma Teológica, y a explorar, en algún sentido, los fundamentos teológicos de la oración. Pero hay que advertir que la cuestión no se agota en el ámbito de la antropología sino que debe ser abordada desde la perspectiva metafísica porque es allí donde se ubica —como se verá— la raíz del problema: cómo conciliar la eficacia de la oración y su utilidad como causa humana con la necesidad del cumplimiento del designio de la providencia divina. Pongamos la cuestión en términos más sencillos: ¿vale la pena rezar si yo no puedo influir en modo alguno en la voluntad de Dios y cambiar sus designios? Santo Tomás deberá apelar, para solucionar este interrogante, a la doctrina por él mismo abordado en diversas partes de su *Suma Teológica*, particularmente en el Tratado de la Providencia desarrollado en la Primera Parte de su obra monumental.

2. La cuestión: su enunciado, origen y caracterización

Nos hemos propuesto estudiar el texto de la *Summa Theologiae* II-II q. 83 a. 2. Resulta, en consecuencia, indispensable señalar, brevemente, el contexto a partir del cual éste ha de ser abordado. Este contexto es el de la exposición de la Virtud de Religión (*Ibid.* II-II qq.80-100) y el desarrollo de una teología del culto cristiano⁵. Yendo ya al interior de la cuestión 83 se percibe inmediatamente que, a diferencia de los autores modernos que

⁴Sal. 127: 1.

⁵Para una visión esquemática de la división interna del Tratado Cf. I. MENNESSIER OP., *Saint Thomas D'Aquin, Somme Théologique - "La Religión"*, T. I, Paris, 1953, p. 7.

suelen ubicar sus exposiciones sobre la oración en el marco de una psicología religiosa, Santo Tomás adopta sucesivamente un punto de vista *antropológico* (a.1), *metafísico* (a.2) y *moral* (aa. 3-17)⁶. Así, una vez justificado que la oración es, esencialmente, un acto de petición y demostrada su eficacia puede, luego, preguntarse, a partir del artículo tercero, cuáles son sus condiciones morales pasando, de este modo, de los enfoques metafísicos más amplios a los detalles psicológicos más concretos⁷.

2.1 ¿Cuál es la cuestión?

El autor la enuncia así: *utrum sit conveniens orare*: si es conveniente orar. Lo primero que hay que descubrir es que nos encontramos no ante una tesis por probar sino ante una cuestión o problema por resolver y la distinción no es menor porque, como bien indica Boecio, toda cuestión es una *dubitabilis propositio*, es decir, una duda⁸. Prueba de ello es el *utrum*, que en escolástica es un vocablo técnico que viene con la enorme carga de la aporía. Lo puesto en duda es la conveniencia de orar, es decir, la relación orarconvenir. Pero detengámonos brevemente en cada uno de estos términos para saber con mayor precisión cuál es aquí el problema a resolver.

2.2 ¿Qué quiere decir "orar"?

Hay que indagar brevemente en el sujeto psicológico preguntándose, concretamente, si la oración es algo que pertenece a la esfera de la razón o, por el contrario, de la voluntad. Esta cuestión había motivado en tiempos de Santo Tomás una controversia secular. Los victorinos y franciscanos atribuían la oración a la voluntad. Así, por ejemplo, *Hugo de San Víctor* define la oración como "devotio ex compunctione procedens", definición que Santo Tomás recoge en su comentario a las *Sentencias*⁹.

Junto a él, S. *Buenaventura* y su escuela optan por la "voluntad". San Juan Damasceno, en cambio, la considera acto de la razón, como Santo Tomás, como deja ver la definición que el Angélico recoge en la *Suma*: "oratio est petitio decentium a Deo"¹⁰.

Para Santo Tomás, en efecto, la oración es acto de razón, más exactamente, de la razón práctica. La estructura del *corpus* del artículo 1 en el que se pregunta "si la oración es acto de la facultad apetitiva" pone de manifiesto claramente el pensamiento del autor.

Santo Tomás parte de la etimología de *Casiodoro*: "oratio dicitur quasi oris ratio"¹¹ y, a partir de allí, la argumentación se desarrolla sobre dos

⁶Para una división de la q. 83 Cf. T. s. CENTI OP, *La Somma Teologica*, Salan, 1967, t. XVIII, p. 71.

⁷Cf. I MENNESSIER OP, *op. cit.*, notes explicatives (28), p. 256.

⁸M. D. CHENU OP, *Introduction a l'etude de S. Thomas d'Aquin*, Montréal 1950, p.79.

⁹Cf. *In IV Sent.*, d.15 q.4 a.1 obi.2.

¹⁰II-II q.83 a. 1 c.

¹¹En el paralelo de *In IV Sent.*, d. 15 q.4 a. 1 qc 1 explica más extensamente la cuestión etimológica: "[...] Sicut dicit Cassiodorus 'oratio dicitur quasi oris ratio'. Unde ex suo nomine oratio significat expressionem alicuius actus rationis per effectum oris".

fundamentos: la distinción entre “ratio speculativa” y “ratio practica” y la afirmación del poder causal de esta última y la analogía *imperium-petitio*, junto a la distinción del modo propio de ejercicio de la causalidad correspondiente a cada uno de estos actos.

No basta, sin embargo, con afirmar que la oración es acto de la razón práctica sino que es necesario definir exactamente qué es, es decir, ante qué tipo de acto nos encontramos y, en esto, Santo Tomás, siguiendo a *San Juan Damasceno* no duda: la oración es una petición: “oratio est petitio decentium a Deo”¹² y, en consecuencia, es un fundamento, acto de la razón y no de la voluntad. Pero nos equivocáramos si pensáramos que la acción de la razón como fundamento se apoya exclusivamente en la etimología. La verdadera justificación hay que buscarla en su antropología porque, a diferencia del pensamiento moderno, que suele limitar la razón al mundo de la formalidad abstracta, a su función puramente noética, cognoscitiva y calculadora, Santo Tomás da a la razón también el pleno dominio no sólo sobre el “orden formal” sino también sobre el “orden final”. En este último caso, habla de “razón práctica” y, por tanto, de “ciencia práctica”. La razón práctica, a diferencia de la especulativa, es también causativa: “ratio vero practica est non solum apprehensiva sed etiam causativa” (*ibid.* c).

La otra base de la argumentación es, como se dijo, la analogía entre *imperium* y *petitio*. Ambos son actos de la razón práctica y, en tanto tales, dotados de poder causal. Ambos dicen, por lo mismo, referencia al orden final, es decir, son actos por los que el hombre se encamina a la consecución de un fin propuesto. Imperar y pedir proponen a otro que ejecute una acción y, por lo tanto, postulan un orden, lo que revela que son actos de razón porque es propio de la razón el ordenar. Pero la diferencia está no en proponer un orden sino en el “modo” en que se lo propone: de modo imperativo en el imperio y de modo “deprecativo” en la petición. Cuando pedimos nos sometemos a la voluntad de otro y este someterse se convierte, en definitiva, en el más efectivo argumento para moverlo a la concesión de lo pedido.

Sin embargo hay que poner de relieve que, en el caso de la oración, estamos ante una petición del todo singular ya que no puede ejercerse sobre el conocimiento o la voluntad de Dios ninguna influencia. Si lo más formal de la causalidad impetratoria fuera la presentación de un objetivo a realizar (conocimiento) o bien la persuasión (voluntad) habría que negar la eficacia de la petición a Dios. La oración, en efecto, no es necesaria ni para dar a conocer a Dios nuestras miserias (II-II q.83 a.2 ad 1um) ni para mover

¹² El paralelo ya citado de las *Sentencias* pone de manifiesto cómo la concepción de la oración como petición es trasladada del vocabulario judicial al religioso: “et quia sermones rhetorici qui conditiones dicuntur, continent argumentationes ad persuadendum accommodatas, inde est etiam quod iudiciale dicitur [...] ideo translatum est ulterius hoc nomen [oratio] ad significandum petitionem quam Deo aliquis facit velut iudici qui habet curam nostrorum actuum. Et sic definit Damascenus orationem: “Oratio est petitio decentium a Deo”. Sic enim loquimur de oratione. Et ideo cuius est actus petitio, eius actus est oratio (*In IV Sent*, loc. cit).

su voluntad (*ibid.* ad 2um). Sin embargo, hablamos de una verdadera eficacia impetratoria de la oración (*ibid.* a. 13c.), en el sentido que ella se presenta, por el homenaje de sujeción y dependencia que comporta, en el verdadero motivo determinante de la puesta en ejecución de los designios divinos (*ibid.* a.2 c)¹³ ya que Dios ha querido darnos algunas cosas a condición de que se las pidiéramos mediante la oración como señala *Juan de Santo Tomás*¹⁴. Pero sobre esto volveremos con mayor amplitud más adelante.

Santo Tomás distingue adecuadamente la causalidad ejercida en el "imperium" que es "sicut necessitatem imponens" y, en cambio, en la petición "sicut inducens et quodammodo disponens" (a.1c.) En términos metafísicos debe decirse que la primera pertenece al orden de la eficiencia. Quien manda es causa principal y quien ejecuta, de alguna manera, instrumental. Además esta causalidad es directa. En la petición, por el contrario, la causalidad no es ni perfecta en el sentido en que no impone necesidad ni directa, sino sólo concurrente. Por lo mismo ella no pertenece al orden de la eficiencia sino que debe ser ubicada en el registro de la finalidad. Por lo mismo "causa inducens" puede traducirse adecuadamente por "causa final". Pero queda todavía por señalar otro aspecto de la causalidad ejercida por la petición y es que la influencia causal revierte, en cierto sentido, sobre nosotros mismos, disponiéndonos a recibir e influyendo, en este sentido, en las condiciones de realización de la acción solicitada. Esto, metafísicamente hablando, es reductible al orden de la "causa material", dispositiva, "causa disponens". Sin embargo, aun esto deberá ser revisado a la hora de analizar la causalidad de la oración dado que es necesario negar que la oración ejerza sobre Dios causalidad alguna porque, de afirmarlo, pondríamos en duda la inmutabilidad de la esencia divina. Por consiguiente la causalidad atribuible al orante sólo podrá ser efectiva en el plano creatural y, justamente, como instrumento utilizado por la misma providencia divina.

Concluyamos esta reflexión diciendo que con ella se ha puesto suficientemente de manifiesto la base fundamentalmente antropológica en la que radica para Santo Tomás la oración. La plegaria es, en esencia, una petición y, en cuanto tal, acto de la razón práctica y una causa análoga al *imperium*. De ahí la consecuencia que el Angélico deduce en su *Comentario a las Sentencias*: "oratio est actus rationis, applicantis desiderium voluntatis ad eum qui non est sub potestate nostra sed supra nos, scilicet Deum. Unde definitio Damasceni: "oratio est petitio decentium" a Deo verissime essentiam orationis declarat"¹⁵.

¹³ Cf. I. q.22 a. 3. c.

¹⁴ Cf. *Cursus theologicus in Summ. Theol.* q. 83 a. 2 n.3 sq. Cf. I. MENNESSIER OP, *op. cit.* apéndice II: Renseignements techniques, v: "Nature et causalité de la prière" (q.83 a. 1-2) p.350. Vide etiam pp. 348-352.

¹⁵ *In IV Sent.*d.15 q.4 a.1 qc 1.

2.3 El significado de la palabra “conveniente”.

El enunciado de la cuestión que se discutirá en el artículo 2 de la q. 83 es, según se ha dicho, *utrum sit conveniens orare*. La palabra “conveniente” puede significar “proporcionado” o “útil”. La primera de estas acepciones no es, claramente, la aquí aludida porque, después de lo expuesto en el artículo primero, sería absurdo que Santo Tomás dedicara otro artículo —y a continuación— para discutir si la oración es proporcionada a la naturaleza humana. Queda claro que, en cuanto acto de la razón, la oración es proporcionada al hombre. Pero, en cierto sentido, podríamos entender que esta perspectiva no está del todo ausente porque el problema que se discutirá no es la petición en cuanto tal sino la petición “hecha a Dios”. Ahora bien, la conveniencia de una tal petición presupone que la petición sea eficaz porque, de otra manera, el acto de pedir —sin dejar de ser acto de razón— no sería, sin embargo, acto “razonable”. En efecto, la cuestión de la razonabilidad de la petición a Dios supone, como fundándola, la de su utilidad en cuanto “medio” y ésta, a su vez, la de su eficacia. Pero, en todo caso, es más claro que al hablar de “conveniencia” Santo Tomás alude a “útil” y también a “necesario” como lo prueba el mismo texto del artículo 2 en la respuesta.

En la primera parte *conveniens* es traducido por *utilitas*¹⁶. En las objeciones, en cambio, la palabra es reemplazada por “necesidad”: “*oratio videtur esse necessaria[...]*” (obi. 1). Puede concluirse, en consecuencia, que aquí “conveniente” significa “útil” y “necesario”. Pero el problema es que, a primera vista, necesario parece ser como concepto más extenso que útil. Todo lo necesario es útil, pero no todo lo útil es, por ello mismo, necesario; no, al menos, con el mismo sentido de necesidad. Pero no debe olvidarse que, en Santo Tomás, conveniente, necesario y útil son utilizados con frecuencia en forma equivalente¹⁷. Advertamos, finalmente, que la cuestión de la utilidad esconde, como fundándola, la del poder o eficacia, ya que no llamamos útil a un medio sino a partir de su aptitud (eficacia, poder) para encaminarnos al fin querido. Por lo mismo, y volviendo al enunciado del problema: *utrum sit conveniens orare* digamos que lo que el texto discutirá en realidad será la eficacia de la oración como medio por el que el hombre puede alcanzar algo de Dios.

2.4 El origen de la cuestión

A partir del *utrum* inicial que, como se ha dicho, lleva toda la carga de la aporía, las objeciones y el *sed* contra introducen en el segundo momen-

¹⁶ Recogiendo errores antiguos sobre la oración escribe: “*Secunda fuit opinio ponentium omnia, etiam in rebus humanis ex necessitate contingere [...]* et secundum hoc etiam excluditur *orationis utilitas*” (II-II q. 83 a. 2 c).

¹⁷ Cf. al respecto I q. 82 a1 c: “...et haec vocatur ‘necitas finis’ quae etiam ‘utilitas’ ‘dicitur’” y también II-II q. 141 a. 6 ad 2 um; III q. 65 a. 4 c. que homologan ‘necesario’ y ‘conveniente’ y, finalmente, III q. 1 a. 2 c., donde Santo Tomás habla sucesivamente, como en el presente artículo, de ‘conveniente’, ‘necesario’ y ‘útil’.

to de la reflexión. Es el momento de la “dubitatio”¹⁸ porque —no olvidemos— una cuestión estrictamente hablando, es una *dubitabilis propositio*. Recorriendo las objeciones sabremos por qué se duda de la conveniencia o eficacia de la oración. Hay tres objeciones: la primera objeción parte de que Dios conoce nuestras necesidades, por lo tanto es inútil presentárselas en la oración. Notemos que la inutilidad no está fundada en su ineficacia como medio sino en que el fin ya está logrado (cf. obi.1). La segunda, parte de la inmutabilidad divina: si la oración no cambia la voluntad divina es inútil (cf. obi.2). Observemos que al poner en juego el conocimiento y la voluntad de Dios nos introducimos, sin nombrarla, en la providencia divina. Santo Tomás, en efecto, afirma en la Suma: “ratio ordinandorum in finem, proprie providentia est”¹⁹. Esta definición —advirtamos— incluye, a la vez, un elemento intelectual y otro afectivo. No es un orden inmanente a las cosas sino la razón de dicho orden que preexiste en la ciencia divina como en su causa propia. Pero el orden de las cosas al fin —y su ejecución que es el gobierno divino— presuponen, a la vez, una voluntad que quiera el fin. Este juego de razón y voluntad viene, además, confirmado por la aplicación a la providencia de los datos de la prudencia humana. Para Santo Tomás hablar de providencia equivale a poner prudencia en Dios: “prudencia vel providentia Deo convenire potest”²⁰. La tercera y última objeción es aún más fuerte porque no sólo la presenta como superflua (obi. 1) o ineficaz (obi. 2) sino hasta indebida por cuanto impediría el ejercicio de la libertad divina: “Hay mayor liberalidad cuando se da algo a quien no lo pide que a quien lo pide [...] luego a Él no conviene pedirle” (obi. 3).

La otra alternativa es presentada por el *Sed contra* que invoca nada menos que la autoridad del Evangelio: “es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer” (Lc 18: 1). Es la palabra del mismo Jesús. Así la tensión dia-

¹⁸ Cf. M.-D. CHENU OP, *op. cit.*, p. 79.

¹⁹ 1 q.22 a. 1 c.

²⁰ *Ibid.* Advértase, sin embargo, que la metáfora de la *prudencia* —y con ello la vinculación de la ciencia divina con la voluntad— comienza a ser utilizada en *De Veritate* q. 5 a 1 ad 2um. En la *Summa*, como se ha visto, se mantiene la misma perspectiva. Otro matiz de la posición tomista a destacar es la relación y distinción entre providencia y gobierno (cf. 1 q.22 a. 1 ad 2um) que cambian la perspectiva del *Compendio de Teología* y de la *Suma contra los Gentiles*. En estas obras el aspecto ejecutivo de la *gubernatio*, corriente en la tradición, predomina sobre el ejemplar e intencional. Así, el estudio de la providencia se extiende a los medios concretos por los cuales Dios conduce al hombre hacia el fin de la visión beatífica: los auxilios divinos de la ley y la gracia. Aún cuando distingue entre providencia general de Dios y predestinación, ambas forman parte de un tratado único que las engloba. En cambio en la *Summa Theologiae* la providencia es reservada al *orden de la intención* (el plan en la mente de Dios, en la prudencia divina) mientras que el orden de la ejecución (el plan en la naturaleza y en la historia) pasa al gobierno divino. En el uso teológico más corriente la providencia y el gobierno divino suelen confundirse, tendencia ya verificable en los Padres griegos que tendían a reducir la providencia a su ejecución, al gobierno y conservación de las creaturas. Cabe aclarar que en esta perspectiva se ubica el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CEC) que, por lo mismo, plantea en el cuadro de la providencia problemas especulativos propios del tratado de Dios creador tales como el de la providencia y las causas secundarias, el azar, el destino, el mal, y la misma oración (cf. CEC 302-314). Cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios: correspondencias y paradojas: Una propuesta sistemática*, Buenos Aires, 2004, pro manuscrito pp. 143-144.

léctica llega a su punto máximo. La oración, al menos como causa que pudiera de alguna manera influir en Dios es inútil. En el otro extremo el Señor nos urge a su práctica asidua y perseverante. La utilidad de la plegaria se ve cuestionada por la inmutabilidad de Dios y por la necesidad de que se cumplan sus designios salvíficos, fruto de su providencia sobre el mundo y el hombre. Queda claro, por otra parte, que la conveniencia de la oración está ligada a su eficacia y ésta, a su vez, a la posibilidad de conciliar una iniciativa humana como la petición con la inmutable providencia divina. Observemos finalmente que la crisis se ubica no en el plano de la antropología sino en el de la metafísica y que la misma abarca no sólo la oración sino cualquier acción humana por lo que el problema o la alternativa —ciertamente falsa, como se verá— queda planteada en términos de providencia o libertad humana. Si afirmamos una providencia y un designio divinos no pareciera haber espacio para la acción humana, para el ejercicio de la libertad humana en la conducción de los acontecimientos de este mundo.

Resumamos lo expuesto hasta ahora afirmando que lo que aquí se discute es la conveniencia de la oración cuando ella se enfrenta a la inmutable providencia divina. No está aquí en juego ni la existencia ni la naturaleza de la oración sino la “causa que la justifica como acto conveniente o útil”. Pero no se trata de probar que la oración sea conveniente y eficaz. Eso lo afirma con claridad el Evangelio: “es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer” (Lc 18: 1). Plantear esta cuestión carecería de sentido en teología puesto que la autoridad del Evangelio es indiscutible. Desde una perspectiva teológica está fuera de toda duda que la oración es un medio eficaz. Pero por ello mismo, afinando la formulación, se debe precisar que lo que aquí se discute es cómo y por qué la oración puede ser eficaz, útil y, en ese sentido, conveniente tomando en consideración un dato igualmente cierto: que es necesario que se cumplan los planes providenciales de Dios. En términos técnicos nos hallamos, en consecuencia, ante lo que en la escolástica se llama una *quaestio propter quid*. El objetivo de Santo Tomás no es, en efecto, afirmar la verdad de la conveniencia de la oración, cosa que ya hace Jesús en el Evangelio, sino justificarla, fundarla, señalando la *raíz de la verdad*.

3 La solución y sus fundamentos

La respuesta presenta una estructura bipartita. La primera parte está dedicada —como también en otros textos en los que Santo Tomás trata el tema²¹— a la exposición de errores acerca de la oración en los que incurrieron algunos pensadores antiguos así como a fijar los límites de la correcta solución del problema. La segunda parte brinda la solución misma.

²¹ I q. 13 a.8; C.Gent III cc. 95-96; Comp. Theol. P.II c.2; In Math c. 6; In Lib De Div. Nom, lect. 1.

3.1 Los errores antiguos sobre la oración

Se examinan tres errores de los que nos interesa determinar cuál es, en cada uno, el error y su raíz y, finalmente, si es posible descubrir una raíz común en todos.

El primer error —de Cicerón— es excluir de la providencia los actos humanos. Esto, más allá de negar la universalidad de la providencia²² hace inútil a la oración: “ex quo sequitur quod vanum sit orare, et omnino Deum colere” (c.). La raíz del error está en negar la existencia de un sujeto al que dirigir la plegaria²³.

El segundo error, de los estoicos, incluía los asuntos humanos en la providencia. Pero imponían necesidad a todo con lo que también resultaba inútil la oración. Aquí el conflicto se percibe con toda intensidad: hay una providencia fatalista: “omnia etiam in rebus humanis, ex necessitate contingere” (c.). Toda causalidad está reducida, en este supuesto, de modo único, a la causa natural sujeta a necesidad. La raíz del error está en el modo de concebir la causalidad de la oración. Si la misma fuera causa produciría un efecto en Dios que, además, sería necesario.

El último error lo atribuye Santo Tomás a los egipcios y está en la posición exactamente contraria: la providencia divina no es inmutable sino variable y nosotros la podemos cambiar con las oraciones y otros actos de culto²⁴. De tres afirmaciones correctas: la universalidad de la providencia; la exclusión de la fatalidad; la eficacia causal de la oración se sigue, no obstante, una conclusión falsa: la providencia no es inmutable y la oración la cambia.

Consideremos ahora los errores en conjunto y anotemos algunas conclusiones. En todos los casos los actos humanos son puestos en relación con la providencia, aunque más no sea para negar su sumisión (Cicerón). Ese es el criterio de agrupación, que no sorprende tratándose de teología moral²⁵. El nudo del problema excede el campo de la oración: hay una ver-

²² Cf. i q. 22 a.2c en la que Santo Tomás la afirma: *utrum omnia sunt subiecta divinae providentiae* sobre la base de la participación de todas las cosas en el ser y en su definición de la providencia en el artículo primero de la misma cuestión: “Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est (a. 1), necesse est omnia, in quantum participant esse, intantum subdii divinae providentiae” (c.).

²³ Cicerón aparece también citado —en la misma línea— en i q. 22 a.2 ad 2um y en C. *Gent* III c. 94. El Angélico toma allí su argumento de S. Agustín (*De Civ. Dei* L. v, 9 n.2). Por lo demás resulta evidente que la providencia es concebida, sobre un trasfondo estoico, de un modo fatalista: “Item argumentatur Tullius in libro *De Divinatione* (L. II c.7): si omnia a Deo provisa sunt, certus est ordo causarum. Si autem hoc verum est, omnia *fato aguntur*. Quod si omnia fato aguntur nihil est in nostra potestate, nullum est voluntatis arbitrium” (C. *Gent* *ibid.* subrayado nuestro).

²⁴ La afirmación es atribuida a los egipcios en i q. 116 a. 3c y en C. *Gent* III c. 95-96. Que se trata de prácticas astrológicas consta por los mismos textos de Santo Tomás. Estos egipcios —que Santo Tomás conoce a través de Nemesio (*De Nat. Hom.* c. 36: “De fato quod in astris ponitur”)— son los sacerdotes y escribas de la religión egipcia del tercer milenio a.Cc. Estos ejercieron influencia entre los griegos y sus enseñanzas fueron asimiladas por el pensamiento estoico para expresarse, finalmente, en la tradición hermética. J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento* (Madrid, 1978) T. I p. 21; cf. también apéndice nota 16, p. 541.

²⁵ Cuando, en cambio, se aborda la cuestión en el contexto de la providencia (i q. 23 a. 8); C. *Gent* III c. 95-96; *De Verit* q. 6 a. 6c.) el criterio es otro: la utilidad o no utilidad de la oración.

dadera colisión de causalidades: providencia-libertad o bien causa primera-causas segundas. La causalidad es reducida unívocamente a “causa necesaria” lo que torna imposible la solución del conflicto. Se impone necesidad o no hay causalidad y esto vale tanto para la providencia como para la oración. La providencia es entendida a la manera estoica: una ordenación que impone fatalmente su ley a todo lo que cae bajo su dominio. El mundo antiguo se muestra, con esto, incapaz de superar la aporía. De la afirmación de que es necesario que se cumpla el orden impuesto por la providencia se concluye que todo sucede por necesidad. Veremos que el Angélico soluciona el problema pasando de una concepción unívoca de la causalidad a una análoga como lo afirma expresamente al final de la primera parte de la respuesta: “tenemos que mostrar de tal modo la utilidad de la oración que nos guardemos de imponer necesidad a las cosas humanas sometidas a la providencia y de concebir como mudables sus disposiciones” (c).

3.2 La solución tomista: superación de la antinomia inmutabilidad-*causa libre*

La solución del Angélico está construida sobre dos pilares: la divina providencia dispone no sólo los *efectos* que se producirán sino también las *causas* que los originan y el orden en el cual provienen; la causa humana está también incluida en el orden causal dependiente de Dios. Partiendo de estas premisas se concluye que la oración no tiene por qué ser concebida como causa dirigida a cambiar la disposición divina sino que, por el contrario, ella cumple el papel de ejecutora de algunos efectos que la misma providencia determina que se produzcan mediante su intervención causal: “nuestra oración no tiende a cambiar la disposición divina sino a obtener todo aquello que Dios tenía dispuesto conceder por las oraciones de las almas santas, es decir, que “con nuestra petición merecemos recibir lo que Dios desde toda la eternidad tenía pensado darnos”, como dice San Gregorio” (c).

Sería ilusión creer que la causalidad de la oración, que Santo Tomás llama *efficatia impetrandi* (II-II q.83 a. 13 c) se ejerciera directamente sobre Dios en quien ninguna creatura puede influir. Ella tiene, por el contrario, su efecto sobre las cosas humanas y este efecto es además previsto y querido por Dios. Así el hombre se convierte en cooperador de Dios, quien dispone que algunas cosas se realicen “mediante la oración” “no por insuficiencia de su poder, sino porque Dios emplea las causas intermedias para que se conserve en las cosas la belleza del orden y para comunicar a las creaturas la dignidad de la causalidad” (I q. 23 a. 8 ad 2um) siendo, por otra parte, Él mismo quien, con su gracia, induce el hombre a orar (*ibid.* q. 83 a. 15c.). En esta perspectiva la oración se presenta como un acto por el que reconocemos estar bajo la soberanía de Dios. Más aún, cuando la petición

Ambas perspectivas son, sin embargo, complementarias: quien se pone el interrogante desde el acto humano se preguntará si la providencia lo alcanza quien, por el contrario, pone la cuestión desde la providencia se interrogará sobre si ésta es alcanzada por la oración.

se hace con humildad, paciencia y perseverancia, cuando es fruto de la vida teologal, estamos, en realidad, queriendo en el tiempo lo que Dios quiere *ab aeterno*.

Ha cambiado fundamentalmente la perspectiva y la oración, en su eficacia, es vista como una participación del poder causal de Dios y, en ese sentido, como una cooperación con el gobierno divino y ello al modo como las causas segundas cooperan en la acción de la causa primera, adquiriendo por esto el carácter de verdadera causa instrumental en la que Dios se inserta para producir los efectos por Él mismo deseados²⁶. De este modo, concluye Juan de Santo Tomás: “el Angélico salva la conveniencia de la oración con la inmutabilidad de la providencia insistiendo en que la plegaria no se hace para mover a Dios, sino para poner la causa o el medio, dispuesto por Dios y subordinado a Dios, de obtener por él algún efecto a la manera en que las causas segundas físicas y morales fueron ordenadas por Dios para obtener por ellas determinados resultados, por ejemplo, que por el fuego se produzca el calor y mediante la intervención del juez sea castigado el malhechor según justicia”²⁷.

3.3 *Los fundamentos de la solución: providencia y causa libre*

El argumento desarrollado por Santo Tomás en II-II q. 83 a.2 tiene un supuesto: la providencia, siendo inmutable, no impone, sin embargo, necesidad a las cosas humanas que le están sometidas. Esto remite a la cuestión sobre la providencia (q. 22) que el Angélico plantea en la primera parte de su *Suma Teológica* y a ella nos remitimos.

No escapa ciertamente a quien estudia con prolijidad esta cuestión que el artículo 4, que la cierra, lleva el pensamiento a su verdadero punto de resolución porque sólo cuando se prueba que la providencia respeta y preserva la contingencia y la libertad de lo creado se aborda lo que constituye, sin duda, el problema filosóficamente más concreto y difícil. Para ello Santo Tomás ha preparado el terreno con sumo cuidado aportando, en los artículos precedentes, los elementos indispensables para abordar esta cuestión con el debido equilibrio.

En primer lugar la noción de providencia en la que destacan, tanto su fundamento metafísico en el ser de Dios —su vinculación con la bondad divina—, como su raíz personal —la aplicación analógica de los datos de la prudencia humana— y, finalmente, el carácter intelectual y libre de sus

²⁶ La instrumentalidad de la oración no debe ser concebida de modo mecánico. Hay también una causa instrumental libre. Además, “el que ora es también causa principal de su oración” (*In IV Sent.* d. 5 q. 2 a. 2 sol. 2 ad 2um). Es importante advertir que la afirmación, a la vez, del carácter instrumental y principal de la oración no entraña contradicción alguna porque consideramos el mismo y único acto (la oración) desde planos metafísicos distintos el trascendental y el categorial o predicamental. Más allá de la acción instrumental, recibida y transeúnte, el instrumento posee su propia acción que produce como causa principal. Tanto el instrumento (oración) como la causa principal (providencia) son, cada uno en su plano, responsables de la totalidad del efecto producido. Cf. R. P. PHILLIPS, *Moderna Filosofía Tomista*, t. II (Metafísica), Ed. Turiel (Madrid, 1964), pp. 242-243.

²⁷ *Cursus Theol. In Summ. Theol.* I q. 83 a. 2 n. 3 y ss.

designios (a. 1). A esto se agrega la universalidad que extiende la acción de la causa primera a todo lo creado, incluido lo humano (a. 2). Finalmente, el papel instrumental propio de la causa segunda, creada, ejecutora de los designios divinos (a. 3).

En el artículo 4 Santo Tomás se pregunta si la providencia impone necesidad a las cosas provistas. La distinción ya aparecida en el artículo primero entre "ratio ordinis" y "executio ordinis" (gobierno) (cf. a. 1 ad 2um) le permite determinar con el mayor realismo metafísico y sin contradicción alguna el papel correspondiente a la causa divina y a la creada. Queda claro, por lo demás, que tanto por su universalidad como por su carácter de ciencia práctica (cf. a. 3 ad 1um) en la "ratio ordinis" todo queda, hasta en sus ínfimos detalles, en manos de Dios²⁸. Pero ello no significa negar la acción de la causa segunda que coopera a la ejecución de los designios de la providencia divina (a. 3 c) y tampoco excluir el respeto al modo específico de cada causalidad interviniente (a. 4 c).

El problema del artículo 4 consiste en mostrar cómo sea posible conciliar la omnipotencia divina (obi.2) y la inmutabilidad de los designios providenciales (obi.3), rigurosamente no frustrables por la creatura (obi. 1) con la realidad de la existencia, en el mundo, de la contingencia y de la libertad, que Dios no podría impedir sin destruir, con ello mismo, la naturaleza que en algunas cosas es contingente (*sed contra*). He aquí la aporía: providencia infalible y contingencia, providencia eficaz y libertad, son dos extremos que a la razón humana se le presentan a primera vista como irreconciliables. Sin embargo, Santo Tomás encuentra en las mismas propiedades de la providencia —omnipotencia, eficacia, infalibilidad— la razón profunda de la armonía entre ésta y la existencia de seres y causas contingentes y libres, como deja ver con claridad la respuesta del artículo 4.

En este texto, que refuta en el fondo la posición estoica para la que la providencia somete todo a necesidad, la solución se estructura a partir de dos principios: la noción de providencia desarrollada en el artículo primero: "a la providencia pertenece ordenar las cosas al fin" y que "después de la bondad divina, que es un fin independiente de las cosas, el principal bien que en ellas existe es la perfección del universo, que no existiría si en el mundo no se encontrasen todos los grados del ser" (c) y, por consiguiente, también los seres contingentes y libres²⁹. De ahí la conclusión:

²⁸ Cf. la comparación, al final de la respuesta del artículo 2, de esta ciencia con el conocimiento artístico: "et cum cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiatam, ut supra (q. 14 a. 8) dictum est, necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiatam subduntur ordini artis" (i q. 22 a. 2c.). En *In I Sent* d. 40 q. 1 a. 2 Santo Tomás compara la providencia con la ciencia práctica del artesano, entendida como el ideal de su obra, preexistente en su inteligencia.

²⁹ Es importante advertir que esta doctrina se encuentra en directa relación con la cuarta vía para probar la existencia de Dios (cf. I q. 2 a. 3 c.). Así como la existencia de todos los grados de ser exige la existencia de un ser supremo, la misma existencia de todos los grados de ser, indispensable para la perfección del universo, exige al teólogo afirmar que la providencia no impone necesidad a todas las cosas porque, de ser así, no habría seres contingentes y libres lo que, a su turno, impediría la misma "perfectio universi". Cf. M.-D. PHILIPPE, OP, *La providence impose-t-elle la nécessité aux réelles qui Lui sont soumises?* en *Bulletin du Cercle Thomiste Saint Nicolas de Caen* 57 (1964), p. 67.

“por lo tanto corresponde a la providencia divina producir el ser en todos sus grados y por ello señaló a unos efectos causas necesarias para que se produjesen necesariamente y a otros causas contingentes, con objeto de que se produzcan de modo contingente, según la condición de sus causas próximas” (c).

4. *Inmutabilidad, necesidad, libertad*

La afirmación de que las causas segundas son ejecutoras de los designios divinos (I q. 22 a. 3), junto a la realidad de la preservación por parte de la providencia del modo propio —necesario o contingente— del ejercicio de dicha causa segunda (a. 4) constituyen los presupuestos inmediatos que fundan la solución al problema de la eficacia, utilidad y conveniencia de la oración que Santo Tomás plantea, como hemos visto, en II-II q. 83 a. 2 donde el problema es la aparente oposición entre inmutabilidad (de la providencia) y causa libre. Aquí, en la q. 22 de la Primera Parte no aparece el tema de la inmutabilidad lo que no sorprende porque, dado que la inmutabilidad de los designios providenciales se funda en la inmutabilidad de la ciencia y de la voluntad divinas, el Angélico lo ha abordado precisamente al tratar de ellas (cf. I q. 14 a. 15 y q. 19 a. 7). Por otra parte, la cuestión de la inmutabilidad ingresa en la q. 22, en el artículo 4, a través de dos de las objeciones (1 y 3).

Respondiendo, precisamente, a la primera dificultad Santo Tomás muestra que los conceptos de infalible y necesario no son idénticos y por ello puede hablarse de una infalibilidad de contingencia y libertad. Lo que es necesario e infalible es que las cosas sucedan como Dios quiere, lo que no significa que por ello mismo todo suceda por necesidad ya que algunas cosas Dios las quiere como contingentes (I q. 22 a. 4 ad 1um).

La doctrina de este artículo 4 —y aún de toda la cuestión 22— se asienta en dos consideraciones que Santo Tomás lleva a cabo en la q. 19, al tratar de la voluntad divina: la voluntad de Dios es absolutamente eficaz (a. 6) y respeta las causas segundas preservando, de esta manera, la libertad y una real contingencia (a. 8). Esto revela la trascendencia única de la voluntad de Dios, “eficaz hasta el punto de preservar la contingencia de un efecto en el instante mismo en que asegura su realización”.

3.5 *El fundamento último: la causalidad*

El desarrollo anterior puso de manifiesto que la causalidad es el verdadero punto de apoyo de la reflexión. La lectura de la q. 22 muestra, además, el especial interés de su autor por poner de manifiesto en su raíz —gracias sobre todo a la continua referencia a la bondad divina (cf. aa. 1-2 y 4), la vinculación de la providencia con el ser divino.

Esto revela una profunda intuición. En efecto, si hay providencia, ello se debe no sólo a que pueda atribuirse una razón personal al orden existente en la creación por el cual las cosas se encaminan hacia su fin. En últi-

ma instancia, y de una manera aún más radical, hay providencia porque Dios es bueno y quiere participar su bondad a las criaturas causando en ellas todo cuanto hay de perfección en su subsistencia y en su dinamismo teleológico. Presentar, como hace Santo Tomás en la 1 q. 2, la primacía de Dios, acto puro, y simultáneamente su poder causal en el plano de las diversas causalidades que se conjugan en el ser —cf. vías estáticas y dinámicas— es ya, de alguna manera, anticipar la providencia de Dios en sus fundamentos últimos.

La existencia de la providencia es así una consecuencia lógica de la causalidad de Dios puesta de manifiesto en las vías (q. 2), por una parte, y de la ciencia y voluntad divinas, fundadas en la misma causalidad (q.14 a.8; q. 19 a.4), por otra. Un ser primero y subsistente, que causa todo cuanto hay de ser y de perfección en las cosas, que es la inteligencia primera a la que debe atribuirse todo el orden existente en la creación, no puede menos que ser providente.

La afirmación de la causalidad universal de Dios, a cuyo orden toda causa segunda se sujeta, participando por otra parte su poder y la clara distinción metafísica entre el plano trascendental y predicamental ponen a Santo Tomás en condiciones de abordar con realismo metafísico la delicada relación entre providencia y causa libre. Es que en la metafísica tomista de la participación y de la causalidad es posible la afirmación de una subordinación de la causa segunda a la primera sin que ello implique la negación del poder causal de esta última. En otras palabras, es posible la afirmación de una real autonomía de la criatura frente al creador. Entre causa primera y causas segundas no sólo no hay oposición dialéctica sino que hay participación causal, dependencia, analogía. Ello ha posibilitado la superación del horizonte estoico en el tratamiento de la relación entre oración y providencia porque, de la unívoca reducción de toda causalidad a necesidad, se ha pasado a una síntesis en la cual, sopesando las causalidades según la analogía del ser, puede orientarse el espíritu por el verdadero camino.

4 Conclusión: la conveniencia de la oración

Al final de nuestro recorrido hemos visto cómo Santo Tomás justifica, con gran realismo metafísico y con profundidad teológica, la conveniencia de la plegaria, es decir, su eficacia como instrumento de la providencia divina. El hombre se presenta así como verdadero colaborador de Dios. Esto mismo, hablando tanto de la oración como de la providencia, es afirmado claramente por el *Catecismo de la Iglesia Católica*: “la oración cristiana es cooperación con su providencia y su designio de amor hacia los hombres”³⁰; “Dios concede a los hombres incluso poder participar libremente en su providencia [...] [dándoles] el ser causas inteligentes y libres para completar la obra de la creación [...] [así ellos] pueden entrar libre-

³⁰ CEC 2738.

mente en el plan divino no sólo por sus acciones y sus oraciones, sino también por sus sufrimientos³¹.

En este sentido el designio de Dios, que subordina a la oración del hombre la realización de algunas cosas y el cumplimiento gozoso de su destino, no puede dejar de aparecer como expresión de una sabiduría infinita. Un rasgo más de la bondad divina, que asocia a la criatura racional a la obra que realiza y le asegura el pleno dominio de su acción y una eficacia que le es propia. Más aún, puede decirse que la plegaria lleva la generosidad divina a sus últimas consecuencias, porque gracias a ella el hombre amplía inmensamente la parte que le corresponde en el gobierno divino y esto en perfecta conformidad con su naturaleza racional.

Toda la causalidad de la oración revierte, para el Angélico, sobre el orante mismo por ello su institución debe buscarse en el beneficio que reporta para el propio hombre y no para Dios que nada necesita. Santo Tomás lo dice con todas las letras en su respuesta a la tercera dificultad: "A la liberalidad divina debemos muchas cosas que ciertamente nunca pedimos. Si en los demás casos Dios exige nuestras oraciones, es para utilidad nuestra, pues así nos convencemos de la seguridad de que nuestras súplicas llegan a Dios y de que Él es el autor de nuestros bienes. Por ello decía San Juan Crisóstomo (Cf. *Cat. aurea* in Lc. 18: 1): 'considera qué felicidad se te ha concedido y qué gloria llevas contigo: puedes hablar con Dios en la oración, alternar en coloquios con Cristo, solicitar lo que quieres y pedir lo que deseas'³².



³¹ CEC 307.

³² II-II q.83 a.2 ad 3um.

RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES

Universidade Católica Portuguesa
Porto - Portugal

Sentido do infinito segundo D. Hilbert: matemática, lógica e filosofia

1. Introdução

Através de crítica penetrante, Weierstrass criou um fundamento firme para a Análise Matemática. Esclareceu, entre outros, os conceitos de mínimo, de função e de derivada, removeu os defeitos que ainda afectavam o cálculo infinitesimal, depurou-o de todas as noções confusas sobre os infinitésimos e, dessa forma, dominou definitivamente as dificuldades nascidas desse conceito. Graças aos métodos de inferência, fundados sobre o conceito de número irracional e, mais geralmente, sobre a noção de limite, hoje reinam na Análise um acordo e uma certeza totais. E, a despeito das mais audazes e mais variadas técnicas de passagem ao limite, obtém-se a concordância dos resultados nas questões mais complexas, concernentes à teoria das equações diferenciais e integrais.

Não obstante, a fundação do cálculo infinitesimal por Weierstrass ainda não encerrou a discussão acerca dos fundamentos da Análise.

Todavia o significado de infinito em Matemática ainda não foi inteiramente esclarecido. Na verdade, o infinitamente pequeno e o infinitamente grande são excluídos da Análise, segundo Weierstrass, na medida em que as proposições que lhes dizem respeito são reduzidas a relações entre grandezas finitas. Porém, o infinito comparece nas sucessões numéricas infinitas que definem os números reais sendo apreendido como totalidade presente, acabada e autónoma.

Esta apreensão exprime-se através de certas formas de inferência lógica —como quando nos ocupamos de todos os números reais que gozam de certa propriedade ou da existência de números que gozam de uma certa propriedade— as quais sem se sujeitarem a restrição alguma são exigidas para fundamentar a Análise segundo Weierstrass.

Dessa forma pode o infinito reinserir-se na teoria de Weierstrass sem ser colhido pela agudeza da sua crítica. Portanto, é o problema do infinito que nos incumbe esclarecer definitivamente no sentido indicado. E assim

como nos processos de passagem ao limite do cálculo infinitesimal, o infinito, no sentido do infinitamente pequeno e do infinitamente grande, mostrou-se como modo de falar, assim devemos reconhecer o infinito no sentido de totalidade, onde figura nas demonstrações como algo meramente aparente. As operações com o infinitamente pequeno foram substituídas por processos finitos, os quais produzem o mesmo resultado e conduzem às relações formais. Também os métodos de inferência com o infinito devem geralmente ser substituídos por processos finitos que produzem exactamente o mesmo resultado, isto é, argumentos e métodos que permitem obter fórmulas e teoremas.¹

Mas no que toca ao esclarecimento do conceito de infinito, teremos de considerar um ponto de vista mais geral. Podemos reparar que a literatura matemática se encontra intensamente inundada de absurdos, na sua maioria devido ao infinito. Por exemplo, quando, do ponto de vista de uma condição restrita, se exige que, na Matemática, uma qualquer demonstração admite apenas um número finito de passos.

Também antigas objecções que, há muito tempo, supúnhamos resolvidas reaparecem em novos trajes. Novamente, algumas mentalidades aceitam que, mesmo que se possa introduzir um conceito sem o risco de contradições e que se possa provar isso, ainda assim não é certo o direito de ser introduzido. Foi exactamente a objecção que, a seu tempo, prevaleceu contra os números imaginários, quando se dizia: que o seu uso não nos conduzirá a contradições. Porém, a sua introdução não está justificada, pois as grandezas imaginárias não existem. Ora, para verificarmos a legitimidade em introduzir novo conceito, além de provarmos que é consistente, o único critério que ainda podemos impor é a aplicabilidade deste. Na verdade, a aplicabilidade é necessária e constitui a mais alta instância.

No entanto, sempre se acreditou que se poderia contradizer mutuamente afirmações e hipóteses, enquanto conduzam, através de deduções, a outras afirmações.

Com esses reparos, pretendeu-se mostrar que o esclarecimento definitivo da natureza do infinito constitui mais uma necessidade de amplo domínio de interesses científicos do que tributo à honra do entendimento humano.

Desde sempre, o infinito agitou o espírito da humanidade, mais profundamente que outra qualquer questão. Dificilmente encontraremos outra ideia que tenha estimulado a mente de forma tão proveitosa. Porém, o infinito necessita de esclarecimento mais do que outro qualquer conceito.²

Se agora propusermos a tarefa de esclarecer a natureza do "infinito", então deveremos começar por lembrar, em poucas palavras, qual a conotação que, na realidade, convém ao infinito.

¹ Cf. HILBERT, D.-BERNAYS, P., *Die Grundlagen der Mathematik*, Springer-Verlag, Berlin, Band I, 1914, pp. 6-10.

² Cf. HILBERT, D., "Ueber das Unenliche", in: *Mathematische Annalen*, 95 (Berlin, 1925), p. 161.

1.1 - A continuidade é a primeira impressão que temos dos conceitos naturais e da matéria. Quando consideramos um pedaço de metal ou o volume de um fluido, temos a impressão de que eles são ilimitadamente divisíveis e que uma parte qualquer, por menor que seja, gozará das mesmas propriedades. Mas, em qualquer lugar no qual se refinaram adequadamente os métodos de pesquisa na Física da Matéria se encontraram limites à divisibilidade, que não decorrem da insuficiência das nossas tentativas, mas da natureza das coisas. Consequentemente, a tendência da ciência moderna pode ser compreendida como emancipação do infinito pequeno em vez do antigo princípio: *Natura non facit saltus*. Mas afirmar-se-á o contrário: *a natureza dá saltos*.

É sabido que toda a matéria se compõe de pequenos elementos (os átomos), da combinação e da união dos quais procede toda a variedade de matéria macroscópica.

Mas a física não se deteve na teoria atômica da matéria. No final do século passado apareceu a teoria atômica da electricidade à primeira vista mais estranha. Enquanto até então a electricidade passava por um fluido e a sua imagem era a de um agente que opera continuamente, agora também se mostra constituída de electrões positivos e negativos.

Além da matéria e da electricidade, existe na física uma outra entidade, a energia, para a qual vigora igualmente a lei da conservação. Ora, como hoje se comprova, a própria energia não admite, pura e simplesmente, a fragmentação infinita sem restrições. Planck desvendou os *quanta* de energia.

E o resultado final, em cada caso, é que, na realidade, não se encontra em lugar algum um contínuo homogéneo que admita a divisibilidade, realizando o infinitamente pequeno.

A divisão infinita de um contínuo é apenas uma operação mental. É uma ideia, refutada mediante a observação da natureza e através das experiências da física e da química.³

Novamente é a ciência moderna, especialmente a Astronomia, que introduz essa questão e que procura resolvê-la não através dos recursos insuficientes da especulação metafísica, mas mediante motivos amparados na experiência e na aplicação das leis naturais. Aqui também foram encontradas grandes objecções ao infinito. A geometria euclidiana conduz necessariamente à admissão de que o espaço é infinito. Embora a geometria euclidiana seja, na verdade, uma construção e um sistema consistente, não implica que vigore na realidade. Isto (se o espaço real é ou não euclidiano) pode ser determinado por observação e pela experiência. As tentativas de provar a infinitude do espaço contêm gravíssimos erros. Pelo facto de por fora de uma parte do espaço haver mais espaço decorre, apenas, que o espaço será ilimitado, mas não que seja infinito! Porém, finito e ilimitado são qualidades que não se excluem. A pesquisa matemática fornece o modelo natural do mundo finito na denominada geometria elípti-

³ Cf. HILBERT, D., "Über den Begriff der Klasse", in: David Hilbert - *Gesammelte Abhandlungen*, Band III, Springer-Verlag, Berlin, 1970, pp. 81-93.

ca. E a renúncia à geometria euclidiana já não é hoje uma especulação puramente matemática ou filosófica, pois também chegamos a isso por outra via que, originalmente, não se relaciona com a questão da finidade do universo. Einstein mostrou a necessidade de abandonar a geometria euclidiana. Apoiado na teoria da gravitação, ele também se referiu a questões cosmológicas e mostrou que é possível haver um Universo finito. Além disso, todos os resultados obtidos na Astronomia são inteiramente compatíveis com a suposição de um Universo elíptico.

1.2 - A finitude da realidade foi estabelecida em duas direcções: tanto para o infinitamente pequeno quanto para o infinitamente grande. Todavia, pode ser verdade que o infinito possui um lugar bem justificado no nosso pensamento e que desempenhe o papel de um conceito indispensável. Observemos, pois, como o infinito se comporta na ciência matemática e, por agora, interroguemos a mais pura e mais ingénua proliferação do espírito humano a Teoria dos Números. Tomemos uma fórmula da variedade de fórmulas elementares, por exemplo:

$$1^2 + 2^2 + 3^2 + \dots + n^2 = \frac{1}{6} n (n+1) (2n+1).$$

Como podemos substituir n por qualquer número inteiro, por exemplo, por $n=2$ ou $n=5$. Esta fórmula pode tomar uma infinidade de valores e isso é, evidentemente, a principal qualidade desta. Portanto, ela fornece a fórmula que representa a solução de um problema aritmético e que exige uma ideia própria para a sua prova, enquanto as igualdades numéricas especiais

$$1^2 + 2^2 = \frac{1}{6} \cdot 2 \cdot 3 \cdot 5$$

$$1^2 + 2^2 + 3^2 + 4^2 + 5^2 = \frac{1}{6} \cdot 5 \cdot 6 \cdot 11$$

se podem verificar pelo cálculo, não oferecendo qualquer interesse especial.

Obtemos uma interpretação distinta e completamente singular, bem como a apreensão dos princípios do conceito de infinidade, por meio do método dos elementos ideais. Já, na geometria elementar do plano, o método dos elementos ideais encontra aplicação. Nesse contexto, somente os pontos e as rectas do plano são objectos originalmente reais e efectivamente existentes. Para eles vigora, entre outros, o axioma da associação: por dois pontos passa sempre uma única recta. Daqui decorre que duas rectas intersectam-se, no máximo, num ponto. Todavia não vigora o teorema de que duas rectas se intersectam sempre num ponto, já que as duas rectas podem ser paralelas. Sabemos que, introduzindo elementos ideais, são pon-

tos infinitamente afastados. Assim, conseguimos obter o teorema de que duas rectas se intersectam num e só ponto como verdade universal.⁴

Os elementos ideais “infinitamente afastados” têm a vantagem de tornar o sistema das leis de associação tão simples e tão claros quanto possível. Além disso, da simetria entre pontos e rectas, decorre o princípio da dualidade na geometria.

Um outro exemplo do emprego de elementos ideais é a utilização dos números complexos na Álgebra, para simplificar teoremas acerca da existência e números de raízes numa equação.

Assim como em Geometria utilizamos uma infinidade de rectas paralelas entre si, para definir um ponto ideal, em certos sistemas, utilizamos uma infinidade de pontos ideais para definir um *número ideal*. E este é o emprego mais genial do princípio dos elementos ideais. Em geral, se isso ocorre no interior de um corpo de números algébricos, reencontraremos as simples e bem conhecidas leis da divisibilidade, vigentes para os habituais números inteiros 1, 2, 3, 4, Aqui já estamos no domínio da Aritmética Superior.

Aproximemo-nos agora da mais bela estrutura da Matemática, e da mais ramificada, a Aritmética. Todos sabem o papel decisivo que o infinito aí desempenha e que a Análise Matemática, de certo modo, constitui uma sinfonia do infinito.

Os avanços vigorosos, obtidos pelo cálculo infinitesimal, devem-se principalmente à operação com sistemas matemáticos de uma infinidade de elementos. Tal como foi fácil identificar o “infinito” como “muito grande”, logo surgiram inconsistências como os denominados paradoxos do cálculo infinitesimal já parcialmente conhecidos na antiguidade pelos sofistas. Foi fundamental que se reconhecesse a impossibilidade de serem estendidos ao contexto do infinito muitos teoremas válidos para o contexto finito, como a parte é menor que o todo, a existência de mínimo e a comutabilidade da ordem das parcelas ou dos factores de uma soma ou produto. No início deste discurso, referi que, graças especialmente à perspicácia de Weierstrass, essas questões foram plenamente esclarecidas. Hoje em dia, a Análise é um regulamento infalível, não só no seu domínio mas tornou-se instrumento prático para o uso do infinito.⁵

Mas a Análise não nos conduz à compreensão da natureza do finito. Pelo contrário, isso só nos foi facilitado por uma disciplina, situada mais perto do modo filosófico de considerar as coisas, que foi convidada a lançar uma nova luz sobre todas as complexas questões sobre o infinito. Esta disciplina é a teoria dos conjuntos, criada por Cantor, que dá lugar à teoria dos números transfinitos, a qual constitui o próprio núcleo da doutrina deste matemático. Ela parece-me a mais admirável fluorescência do espírito matemático e mesmo uma das mais altas façanhas da actividade intelectual. O que é, então, esta teoria?

⁴Cf. HILBERT-D. BERNAYS, P., *Die Grundlagen der Geometrie*, Teubner, Stuttgart, 1968, pp. 20-25.

⁵Cf. LORTA, G., *Storia della Matematica*, Società Tipografia Editrice Nazionale, 3 Volume, Torino, 1933, pp. 16-29.

Se quisermos caracterizar, em poucas palavras, a nova concepção do infinito sugerida por Cantor, poderemos dizer que na Análise lidamos apenas com o infinitamente pequeno e o infinitamente grande, conceitos limitantes, como alguma coisa que está a tornar-se e a aparecer. Lidamos com o denominado "infinito potencial". Este manifesta-se, quando, por exemplo, consideramos a própria totalidade dos números 1, 2, 3, 4, ... como unidade acabada ou quando consideramos os pontos de um segmento como totalidade de coisas que existem todas em simultâneo. Esse tipo de infinito é designado infinito actual.

Já Frege e Dedekind, altamente estimados pelos seus estudos acerca dos fundamentos da matemática, tinham usado o infinito actual, independentemente um do outro, para fundar a Aritmética, sem quaisquer intuições ou experiências, baseadas somente sobre a pura lógica, fazendo apenas uso de deduções puramente lógicas. Dedekind esforçou-se por derivar a noção de número finito, de modo puramente lógico pelo emprego essencial do conceito de conjuntos infinitos, em vez de obtê-la pela intuição. Porém, Cantor configurou o conceito de infinito actual. Contemplemos os dois exemplos de infinito:

1. 1, 2, 3, 4, ..., n, n + 1
2. Os pontos do segmento de 0 a 1 ou, equivalentemente, a totalidade dos números reais entre 0 e 1.

É perfeitamente natural tratar estes exemplos do ponto de vista do seu tamanho. Mas este tratamento revela resultados surpreendentes que para os matemáticos de hoje em dia são familiares. Consideremos o conjunto de todos os números racionais, isto é, de todas as fracções: $1/2$, $1/3$, $2/3$, $1/4$, ..., $3/8$, Demonstra-se que, na perspectiva da pluralidade, este conjunto não é maior que o conjunto dos números inteiros. Dizemos que os números racionais podem ser contados de modo habitual, isto é, são numeráveis. E o mesmo ocorre com o conjunto das suas raízes, portanto com o conjunto de todos os números algébricos. O segundo exemplo é análogo ao primeiro. Surpreendentemente, o conjunto de todos os pontos de um quadrado ou de um cubo não é maior que o conjunto dos pontos do intervalo de 0 a 1. E o mesmo facto acontece com o conjunto das funções contínuas. Quem pela primeira vez examinasse estes aspectos poderia concluir que, pela perspectiva da pura pluralidade, haveria apenas um único infinito. O que é falso! Os conjuntos, nos dois exemplos, não são equivalentes. Pelo contrário, o conjunto (2) não é numerável. Logo, é maior que o conjunto (1). Aqui se insere o que é novo e característico da teoria de Cantor.⁶

Os pontos de um intervalo não podem ser contados segundo o modo habitual, isto é, enumerando 1, 2, 3, Mas, admitindo o infinito actual, não precisamos parar por aqui, pois poderemos considerar os objectos contados como um conjunto infinito, existindo como um todo, mediante certa ordem. Se, tal como em Cantor, designarmos um tipo desta

⁶ Cf. FRAENKEL, A., *Essays on the Foundations of Mathematics*, At the Magnes Press, Jerusalem, 1966, pp. 309-311.

ordem por ω , a contagem contínua naturalmente com $\omega+1$, $\omega+2$, ... até $\omega+\omega$ ou 2ω é novamente:

$2\omega+1$, $2\omega+2$, $2\omega+3$, ..., $2\omega+\omega$ ou 3ω ,

ou ainda

2ω , 3ω , 4ω , ... $\omega\cdot\omega$ (ou ω^2), ω^2+1 ,

De modo que, finalmente, obteremos a tabela:

1, 2, 3, ...

ω , $\omega+1$, $\omega+2$, ...

2ω , $2\omega+1$, $2\omega+2$, ...

3ω , $3\omega+1$, $3\omega+2$, ...

.

.

ω^2 , ω^2+1 , ...

$\omega^2+\omega$, $\omega^2+2\omega$, $\omega^2+3\omega$

$2\omega^2$, $2\omega^2+1$, ...

$2\omega^2+\omega$, $2\omega^2+2\omega$, ...

ω^3 , ...

ω^4 , ...

.

.

.

ω^ω , ω^{ω^ω} , $\omega^{\omega^{\omega^\omega}}$, ...

São estes os primeiros números transfinitos de Cantor como os números da segunda classe numérica. Chegamos a eles pela contagem dos números que estão acima do infinito numerável, isto é, através do prolongamento natural e univocamente definido da contagem habitual com números finitos. Como até então contamos, num conjunto, os elementos de ordem 1, 2, 3, ..., contaremos agora os elementos de ordem ω , $\omega+1$, ... ω^ω .

Neste contexto, evidentemente, surge a questão da possibilidade de, com esses números transfinitos, se contarem também conjuntos reais que não são contáveis de maneira usual.

Na base destas ideias, Cantor edificou, com grande sucesso, a teoria dos números transfinitos e criou um cálculo perfeito para eles. Finalmente, graças ao importante trabalho de Frege, Dedekind e Cantor o infinito foi elevado ao trono e saboreou o instante do mais elevado triunfo.⁷

A reacção não tardou a chegar e mostrou-se dramática. Tudo foi exactamente análogo ao que ocorreu durante o desenvolvimento do cálculo infinitesimal. No entusiasmo da descoberta de novos e importantes resultados, os matemáticos prestaram pouca atenção à legitimidade dos métodos dedutivos. Com efeito, o mero emprego das definições e dos métodos dedutivos que, gradualmente, se tornaram habituais, produziram contra-

⁷Cf. FREGE, G., *Kleine Schriften*, Zweite Auflage, G. Olms-Verlag, 1990, pp. 163-166.

dições, originando paradoxos na teoria dos conjuntos, que aos poucos se tornaram cada vez mais graves. Foi o caso de uma contradição encontrada por Zermelo e Russel, cuja divulgação na comunidade matemática teve efeito devastador. Perante esses paradoxos, Dedekind e Frege renunciaram ao seu ponto de vista e abandonaram a polémica. Dedekind hesitou por longo tempo em permitir uma nova edição de seu notável ensaio "Was sind und was sollen die Zahlen". Também Frege reconheceu como errónea a inclinação do seu livro "Grundgesetze der Arithmetik", tal como confessou no seu epílogo. E os mais veementes ataques foram dirigidos, dos mais diversos lados, contra a doutrina de Cantor. A reacção foi tão violenta que mesmo os conceitos mais comuns e proveitosos, e os métodos dedutivos mais simples e importantes da Matemática, foram atacados tendo o seu emprego sido ilícito. Na verdade, não faltaram defensores do pensamento clássico. Porém, as suas acções de defesa foram muito débeis e, além disso, não se concentraram nos pontos vitais. Foram propostas numerosas e variadas explicações para os paradoxos.⁸

1.3 - Devemos reconhecer que não é suportável por muito tempo a situação em que hoje nos encontramos perante os paradoxos. Poderemos perguntar: Se na Matemática, que se constitui como modelo de certeza e de veracidade, as construções conceituais e as inferências, por todos amplamente aprendidos, ensinados e usados, conduzem ao absurdo, então onde se encontrarão a certeza e veracidade, que o pensamento matemático recusa? Existe porém uma via plenamente satisfatória para enfrentar os paradoxos sem trair esta ciência.

Os desejos e atitudes, que nos ajudaram a encontrar esta via e que nos mostram a direcção a tomar, foram:

1. Onde quer que haja esperança de salvação, iremos investigar cuidadosamente definições proveitosas e métodos dedutivos. Iremos cuidar deles, ampará-los e torná-los úteis;
2. Devemos estabelecer para toda a matemática a mesma certeza pelas nossas deduções como se apresenta na Aritmética, sobre a qual ninguém alimenta dúvidas e na qual contradições e paradoxos decorrem apenas do nosso descuido.

Só alcançaremos estes objectivos depois de elucidarmos completamente a natureza do infinito.

Até aqui verificámos que o infinito, na verdade, não se encontra na realidade, sejam quais forem as experiências e as observações e seja qual for a ciência a que recorramos. Será o pensamento acerca das coisas tão discrepante dessas coisas? Poderá o processo de pensar ser tão diferente do actual? Em suma, poderá o pensamento estar tão afastado da realidade? Pelo contrário, não é claro que, quando acreditamos reconhecer a realidade do infinito, em qualquer acepção, apenas nos deixamos induzir pela

⁸Cf. RUSSELL, B., "Les Paradoxes de la logique", in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 14 (1906) pp. 60-63.

circunstância de termos encontrado dimensões grandes ou pequenas e que tão frequentemente ocorrem na realidade? E a dedução lógica, alguma vez nos enganou ou nos abandonou, quando a empregámos em coisas ou em acontecimentos reais? Não, a dedução lógica é imprescindível. Ela induz-nos em erro apenas quando aceitamos definições arbitrárias, em especial aquelas que envolvem uma infinidade de objectos. Então, aplicamos a dedução lógica de modo inadmissível, isto é, não atendemos as condições evidentemente necessárias ao seu emprego. E, quanto ao reconhecimento de que tais condições existam e de que devam ser observadas, encontramos de acordo com os filósofos, sobretudo Kant. O pensador de Koenigsberg achava — e isto constitui uma parte integrante da sua doutrina — que a Matemática dispõe de um conteúdo consolidado independentemente da lógica e que, por isso, jamais poderá ser fundada apenas sobre a lógica, motivo pelo qual os esforços de Frege e de Dedekind seriam malogrados.

Como condição adicional para usar a dedução lógica e realizar operações lógicas algo deve ser dado como certos objectos concretos extra-lógicos, presentes intuitivamente na experiência directa, antes de todo o pensamento. Para que as deduções lógicas sejam certas, devemos estar aptos a ver cada aspecto destes objectos e as suas propriedades, diferenças, sequências (e as proximidades devem ser dadas) juntamente com os objectos, como algo que não pode ser reduzido a algo mais e que não requer qualquer redução. Esta é a filosofia que se considera necessária à Matemática e, geralmente, a todo o pensamento, a todo o entendimento e a toda comunicação científica. Na Matemática, e de acordo com esta teoria, são objecto da nossa consideração os próprios símbolos, cuja estrutura é imediatamente reorganizada.

Consideremos a natureza e os métodos da Teoria dos Números como finita. Certamente que ela é constituída mediante estruturas numéricas obtidas através de considerações materiais e intuitivas. Porém, a Matemática não consiste unicamente em equações numéricas, nem tão pouco pode ser reduzida a elas. Podemos afirmar que ela é instrumento quando aplicada aos números inteiros e produz equações numéricas correctas. Para realizar tal investigação, dispomos apenas do mesmo método concretamente finito, como foram usados na construção da própria Teoria dos Números, para derivar as equações numéricas. Esta exigência científica pode de facto ser encontrada, isto é, será possível obter por métodos puramente intuitivos e finitos, exactamente como instituímos a verdade na Teoria dos Números, determinando também aqueles juízos que garantem a validade do instrumento matemático.⁹

Na Teoria dos Números, teremos os símbolos numéricos

1, 11, 111, 1111,

⁹ Cf. HARDY, G. H.-WRIGHT, E. M., *An introduction to the Theory of Numbers*, fifth edition, Clarendon Press, Oxford, 2002, pp. 1-10.

onde cada símbolo é reconhecível pelo facto de conter somente a “unidade”. Estes símbolos numéricos, que são eles mesmos a nossa matéria, não têm qualquer significado. Mas requeremos em adição a estes símbolos, mesmo na Teoria Elementar do Número, outros símbolos que têm significado e que servem para facilitar uma comunicação. Por exemplo, o símbolo 2 é usado como abreviatura para o símbolo numérico 11 e o símbolo 3 como abreviatura para o símbolo numérico 111. Além disso, usamos símbolos como $+$, $=$ e $>$ para comunicar.

Logo, $2+3 = 3+2$ pretende comunicar que $2+3$ e $3+2$, quando as abreviaturas são levadas em conta. São o mesmo símbolo numérico, ou seja, o símbolo 11111. Similarmente $3>2$ serve para comunicar o facto de que o símbolo 3, isto é, 111 é maior do que o símbolo 2, isto é, 11, ou seja, que o último símbolo é uma parte apropriada do anterior.

Usamos também letras a , b , c para uma comunicação. Assim $b>a$ significa que o símbolo numérico b é maior do que o símbolo numérico a . Deste ponto de vista, $a+b = b+a$ significa o facto de que o símbolo numérico $a+b$ é o mesmo que $b+a$. O conteúdo deste significado pode também ser provado com dedução material. De facto, este tipo de tratamento intuitivo pode levar-nos longe.

Mas poderemos dar um exemplo onde este método intuitivo é ultrapassado. O maior número primo conhecido tem 39 dígitos:

$$p = 170\ 141\ 183\ 460\ 469\ 231\ 731\ 687\ 303\ 715\ 884\ 105\ 727.$$

Por um método bem conhecido, devido a Euclides, podemos dar uma prova que remete para dentro da estrutura finita e da proposição que, entre $p+1$ e $p!+1$, existe pelo menos um “número primo”. A própria proposição encaixa-se na aproximação finita e a expressão “existe” serve apenas para abreviar a expressão: é certo que $p+1$, $p+2$, $p+3$... ou $p!+1$ são números primos.

Além disso, existe um número primo tal que:

1. $> p$ e ao mesmo tempo é
2. $\leq p! + 1$.

Estamos aptos para formular um teorema que defini e somente uma parte do que o teorema de Euclides expressa, ou seja, o teorema que diz “existe um número primo maior do que p ”. Embora este teorema seja muito mais fraco em termos de conteúdo —afirma somente parte do teorema— a passagem do teorema de Euclides a este parece completamente inofensivo.

A proposição “existe” com determinada propriedade encontra-se em perfeita conformidade com a nossa aproximação finita. Mas uma proposição, como ambos $p+1$ ou $p+2$ ou $p+3$... ou (sem fim) ..., tem determinada propriedade. É ela mesmo um produto lógico infinito. Do nosso ponto de vista, uma proposição existencial da forma “existe um número com determinada propriedade” tem somente a significância de uma proposição parcial, isto é, considera-se como parte de uma proposição deter-

minada. Um formulário mais preciso pode, entretanto, ser desnecessário para muitas finalidades.

A análise de uma proposição existencial, cujo conteúdo não possa ser expresso por uma disjunção finita, leva-nos ao infinito. Similarmente, negando uma proposição geral, isto é, que se refere a símbolos numéricos arbitrários, expressa uma proposição do transfinito. Por exemplo, se a é um símbolo numérico, então $a+1 = 1+a$ é universalmente verdadeiro, sendo na nossa perspectiva incapaz da negação finita. Veremos isto melhor se considerarmos que este resultado não pode ser interpretado como conjunção de muitas equações numéricas infinitas por meio de “e”, mas somente como julgamento hipotético que afirma algo para o caso, quando um símbolo numérico é apresentado. Consequentemente, não podemos discutir uma equação tal como a referida anteriormente, onde um símbolo numérico arbitrário ocorre. Tal argumento, sendo uma aplicação da lei do terceiro excluído, fica na pressuposição que o resultado da validade universal de tal equação é capaz de negação.¹⁰

Se permanecermos dentro do domínio das proposições finitas, temos, como regra, leis lógicas complicadas. A sua complexidade torna-se não maneável quando as expressões “tudo” e “existe” são combinadas e quando ocorrem em expressões dentro de outras. Em resumo, as leis lógicas que Aristóteles ensinou e que os homens usaram desde sempre, começaram a pensar-se que não se mantinham. O Filósofo ficou-se por uma semântica lógica na *Analítica Prior*, sem possibilidade de uma sintaxe. Poderíamos, naturalmente, desenvolver as leis lógicas que se mantêm para o domínio das proposições finitas. Mas não adiantaria nada desenvolver tal lógica, porque não queremos deixar de usar as leis da lógica de Aristóteles.

1.4 - Refira-se como $i = \sqrt{-1}$ foi introduzido para preservar, na forma mais simples, as leis da Álgebra (por exemplo, as leis sobre a existência e número das raízes de uma equação). Os factores ideais foram introduzidos para preservar as leis da divisibilidade para todos os números algébricos (por exemplo, um divisor ideal comum para os números 2 e $1 + \sqrt{-5}$ foram introduzidos, embora tal divisor não existe) e similarmente para manter as regras formais simples da lógica ordinária de Aristóteles ao suplementar as proposições finitas com proposições ideais. É um pouco irónico que os métodos dedutivos, que Kronecker atacou, sejam as contrapartes exactas de que Kronecker admirou tão entusiasticamente no trabalho de Kummer na Teoria dos Números, considerando-se como realização mais elevada da Matemática.¹¹

É notável também como facto prometedor que para obter proposições ideais necessitamos somente, para continuar numa forma natural e óbvia,

¹⁰ Cf. KREISEL, G.-KRIVINE, J. L., *Éléments de Logique Mathématique*, Dunod, Paris, 1967, pp. 18-26.

¹¹ Cf. BAKER, A., *Transcendental Number Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, pp. 24, 48, 53.

do desenvolvimento que a teoria dos fundamentos se tem submetido. Certamente, devemos aperceber-nos que mesmo a matemática elementar vai além do ponto de vista da intuitiva Teoria dos Números, como a temos interpretado. Não inclui o método da computação algébrica com letras. As fórmulas foram usadas exclusivamente para uma comunicação da Teoria dos Números. As letras traduzem símbolos numéricos. Na Álgebra, consideramos expressões contendo letras como estruturas independentes que formalizam teoremas materiais da Teoria dos Números. No lugar das proposições sobre símbolos numéricos, temos fórmulas que são elas mesmas os objectos concretos do estudo intuitivo. No lugar da prova material do número teórico, temos a derivação de uma fórmula, através de outra, de acordo com regras determinadas.

Daqui, como vemos na Álgebra, ocorre um proliferação de objectos finitos. Até agora os únicos objectos eram os símbolos numéricos como 1, 11, ..., 11111. Só estes eram os objectos do tratamento material. Mas a prática matemática vai mais além, mesmo na Álgebra. Certamente, mesmo quando do nosso ponto de vista finito uma fórmula é válida relativamente ao que significa, por exemplo,

$$a+b = b+a$$

onde a e b são símbolos numéricos particulares. Não obstante, preferimos não usar esta forma de comunicação, mas substituí-la pela fórmula:

$$a+b = b+a.$$

Esta última fórmula não está em nenhuma comunicação imediata de alguma coisa com significado. Será simplesmente uma determinada estrutura formal, cuja relação às últimas proposições finitas serão:

$$2+3 = 3+2,$$

$$5+7 = 7+5,$$

consiste no facto de que, quando a e b são substituídos na fórmula pelos símbolos numéricos 2, 3, 5, 7, as proposições finitas são obtidas. Assim, concluímos que a , b , $=$, $+$, assim como toda a fórmula $a+b = b+a$, não significam nada sozinhas e não mais do que os símbolos numéricos. Ainda assim podemos derivar dessa fórmula outras fórmulas a que atribuímos o significado, ou seja, interpretando-as como comunicações de proposições finitas. Generalizando esta conclusão, concebemos a matemática como suporte de dois tipos de fórmulas. Primeiramente, aquelas a que as comunicações importantes de proposições finitas correspondem; e, em segundo, outras fórmulas que não significam nada e que são as estruturas ideais de uma teoria. Em Matemática encontramos proposições finitas que contêm apenas símbolos numéricos, por exemplo:

$$3 > 2, 2+3 = 3+2, 2=3,$$

que do nosso ponto de vista finito são imediatamente intuitivas e percebidas sem recurso a qualquer outra coisa. Estas proposições podem ser

negadas verdadeira ou falsamente. Pode-se aplicar a lógica de Aristóteles sem restrições, sem ter precauções especiais. O princípio da não-contradição mantém-se para elas, isto é, a negação de uma destas proposições e da própria proposição não podem ser ambas verdadeiras. *Tertium non datur* mantém-se para elas, isto é, uma proposição ou a sua negação é verdadeira. Para dizer que uma proposição é falsa, será equivalente dizer que a sua negação é verdadeira. Em adição a estas proposições elementares, que não apresentam problemas, também encontramos mais proposições finitas. Surgem proposições finitas que não poderiam ser divididas em proposições parciais. Finalmente, introduzimos proposições ideais, para que as leis ordinárias da lógica se mantivessem universalmente. Mas como estas proposições ideais, ou seja, as fórmulas não significam nada, dado que não expressam proposições finitas e as operações lógicas não podem ser materialmente aplicadas, enquanto elas podem ser proposições finitas. É, assim, necessário formalizar as operações lógicas e as provas matemáticas. Esta formalização implica traduzir relações lógicas em fórmulas. Daqui, em adição aos símbolos matemáticos, devemos também introduzir símbolos lógicos:

$$(e) \quad \overset{\cdot}{\vee} \quad (ou) \quad \overset{-}{\wedge} \quad (implicação) \quad \overset{\sim}{\rightarrow} \quad (negação)$$

Além das variáveis matemáticas a, b, c, \dots vamos ter também variáveis lógicas, ou seja, variáveis proposicionais A, B, C, \dots ¹²

Felizmente a mesma preestabelecida harmonia que observamos como operativa na história do desenvolvimento da ciência, que ajudou Einstein, dando-lhe o cálculo invariante já totalmente desenvolvido para a teoria gravitacional, vem também à nossa cabeça. Encontramos o cálculo lógico já trabalhado com certo avanço. Para falar a verdade, o cálculo lógico foi desenvolvido originalmente de um ponto de vista completamente diferente. Os símbolos lógicos foram originalmente introduzidos a fim de se transmitir conhecimento. Ainda é consistente com o nosso ponto de vista finito negar todo o significado aos símbolos lógicos, tal como negamos o significado aos símbolos matemáticos e declarar que as fórmulas do cálculo lógico são proposições ideais que não significam nada sozinhas. Possuímos, no cálculo lógico, uma linguagem simbólica que poderá transformar proposições matemáticas em fórmulas e expressar a dedução lógica por meio de procedimentos formais. Em analogia à transição da Teoria de Números material à Álgebra formal, tratamos agora os sinais e os símbolos de operação do cálculo lógico pela abstracção do seu significado. Assim obtemos finalmente, em vez do conhecimento matemático material que é comunicado na língua ordinária, apenas um conjunto de fórmulas contendo os símbolos lógicos que são gerados sucessivamente de acordo com certas regras. As regras onde as fórmulas são derivadas de outras, correspondem à dedução material. A dedução material é substituída por um procedimen-

¹² Cf. LEWIS, C. I.-LANGFORD, H., *Symbolic Logic*, second edition, Dover, New York, 1939, pp. 10-16.

to formal governado por regras. A transição rigorosa de um tratamento simplista para um formal é efectuada. Consequentemente, para ambos os axiomas (que mesmo assim é visto ingenuamente como verdades básicas, têm sido tratados por muito tempo na axiomática moderna como meras relações entre conceitos) e para o cálculo lógico foi suposto originalmente para ser uma língua diferente.

Certas fórmulas que servem como base para a construção da estrutura formal da matemática são chamados de “axiomas”.¹³

1.5 - O nosso programa dá-nos a escolha de axiomas para a teoria da prova. Contudo, uma certa quantidade de arbitrariedades existem na escolha de axiomas como na Geometria. Certos grupos de axiomas são distinguíveis qualitativamente. Aqui temos alguns exemplos tirados de cada um destes grupos:

I. Axiomas da implicação

- i. $A \rightarrow (B \rightarrow A)$
(adição de uma hipótese)
- ii. $(B \rightarrow C) \rightarrow \{(A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C)\}$
(eliminação de uma proposição)

II. Axiomas da negação

- i. $\{A \rightarrow (B \rightarrow \sim B)\} \rightarrow \sim A$
(lei da contradição)
- ii. $\sim \sim A \rightarrow A$
(lei da dupla negação)

Os axiomas nos grupos I e II são postulados do cálculo proposicional.

III. Axiomas transfinitos

- i. $(a)A(a) \rightarrow A(b)$
(dedução do universal para o particular como postulado de Aristóteles)
- ii. $\sim (a)A(a) \rightarrow (\exists a)\sim A(a)$
(se um predicado não se aplica universalmente, então existe um contra-exemplo)
- iii. $\sim (\exists a)A(a) \rightarrow (a)\sim A(a)$
(se não há um nenhum exemplo de uma proposição, então surge a proposição falsa para todo “a”).

Nesta altura descobrimos o facto notável que estes axiomas transfinitos

¹³ Cf. POPPER, K., “New Foundations for Logic”, in: *Mind*, 56-57 (1947), p. 48.

podem ser derivados de um único que contém o sentido principal do tão conhecido **axioma da escolha**, o mais disputado na Matemática:

$$(i') A(a) \rightarrow A(\in A),$$

onde \in é transfinito como função de escolha lógica.

Então os seguintes axiomas específicos da matemática são adicionados aos dados:

IV. Axiomas da identidade

- i. $a = a$
- ii. $a = b \rightarrow \{A(a) \rightarrow A(b)\}$

V. Axiomas dos números

- i. $a + 1 \neq 0$
- ii. O axioma da indução

Estamos agora em posição para continuar a nossa teoria da prova e para construir o sistema de fórmulas, isto é, a Matemática. Há apenas uma condição, embora necessária, ligada ao método de elementos ideais. Esta condição é uma *prova de consistência* para a extensão do domínio pela adição de elementos ideais. É feita somente se a extensão não causa contradições que apareçam no limitado domínio ou, por outras palavras, apenas se as relações que se obtêm entre as estruturas antigas estão suprimidas e forem sempre válidas no domínio clássico.¹⁴

O problema da consistência é facilmente assegurado nas circunstâncias actuais. Não podemos ter " $1 \neq 1$ " como a última fórmula de uma prova, ou por outras palavras, " $1 \neq 1$ " não é uma fórmula provável. Esta tarefa pertence tanto ao domínio do tratamento infinito, quanto à tarefa de encontrar uma prova da irracionalidade de $\sqrt{2}$ na Teoria dos Números. Surge uma prova impossível de encontrar pelos dois símbolos numéricos a e b que estão na relação $a^2 = 2b^2$, dado que não podemos produzir dois símbolos numéricos com determinada propriedade. Uma prova formalizada, como símbolo numérico, é um objecto concreto e visível. Além disso, a propriedade usada na última fórmula, ou seja, " $1 \neq 1$ ", é uma propriedade concreta na prova. E desde que seja possível, na verdade, provar que é impossível começar uma prova que tem tal fórmula, justificamos desse modo a introdução de uma proposição ideal.

É também uma surpresa agradável descobrir que, ao mesmo tempo, resolvemos um problema que atormentou os matemáticos por muito tempo, ou seja, o problema de provar a consistência dos axiomas da Aritmética. Onde quer que o método axiomático seja usado, o problema da prova da consistência levanta-se. Na Geometria e na teoria da Física, a prova da consistência é efectuada reduzindo a sua capacidade aos axiomas da Aritmética. Mas obviamente não podemos usar este método para pro-

¹⁴ Cf. QUINE, W. V., "Designation and Existence", in: *Journal of Philosophy*, 36 (1939) pp. 10-16.

var a consistência da própria Aritmética. A nossa teoria da prova, baseada no método dos elementos ideais, permite-nos usar este último passo importante e constitui uma chave da doutrina axiomática.

A teoria da prova, que esboçamos aqui, não é capaz de fornecer uma base sólida para os alicerces da matemática, mas também acredito, para fornecer um método geral para o tratamento de questões fundamentais, que os matemáticos têm sido incapazes de levar a cabo esta orientação.¹⁵

1.6 - No aspecto filosófico, a expressão da sucessão dos números naturais não apresenta um fim, visto que depois de cada “número natural” há outro (sucessor primário) onde esta sucessão possui infinitos elementos.

Com efeito, a sucessão dos números naturais constitui o exemplo mais simples do que chamamos o infinito matemático. Pode considerar-se que se trata de um “infinito potencial” —por maior que seja um número natural, há sempre outro depois dele— por oposição ao chamado “infinito actual”, conceito que intervém sempre que, num raciocínio haja que atender “simultaneamente” a todos os elementos de um conjunto não finito. Assim, os dois graus analógicos de “infinito” possuem um elemento comum, no âmbito da quantidade abstracta, referindo-se como propriedade formal de um conjunto finito devido à sucessão numérica.

A existência do “infinito actual” (aleph-zero) tem sido objecto de alguma contestação quer para filósofos, quer para matemáticos. Na verdade, foi sempre um conceito que dominou toda a Matemática, tendo desempenhado um grande papel importante a moderna teoria dos conjuntos criada por Cantor.¹⁶

Contudo, já a propósito desta teoria (dos conjuntos) se viu como caracterizar os conjuntos: qual o significado que passaram a ter frases como dois conjuntos têm o mesmo número de elementos. Assim, afirmações como o todo é maior ($>$) do que as partes, que valiam para conjuntos finitos, deixaram de ter sentido para conjuntos, que são “infinitos”, precisamente como resultado de novas definições.

Mas, o uso não orientado do conceito de conjunto depressa conduziu a alguns paradoxos, sendo o primeiro apresentado por Russel, em 1901, que obrigara a outra revisão crítica dos fundamentos da Matemática, com o objectivo de encontrar para o raciocínio formal, uma base lógica que se possa mostrar isenta de contradições.

Na linha de uma reflexão sobre o “infinito”, quando D. Hilbert julgava estar à beira de provar a consistência da Aritmética, surgiu, em 1931, o teorema de Gödel a mostrar que se uma teoria é não contraditória e admite um modelo, que contenha o sentido formal do infinito e da aritmética elementar, então existem, nessa teoria, proposições que não são “decidí-

¹⁵ Cf. QUINE, W. V., *Elementary Logic*, Harvard University Press, Harvard, 1985, pp. 10-20.

¹⁶ Cf. KURATOWSKI, K.-MOSTOWSKI, A., *Set Theory*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1968, pp. 61, 68, 86, 169, 173, 179, 182, 188, 191, 195, 206.

veis”, quer dizer: nem demonstráveis nem refutáveis. Daqui o interesse do infinito no sentido lógico e no domínio da gnoseologia.¹⁷

Com efeito, em 1963, chegou-se à conclusão que, tal como foram possível criar no século XIX geometrias não-euclidianas, não aceitando o quinto postulado das rectas paralelas de Euclides, também será possível desenvolver uma teoria não-cantoriana dos conjuntos, alterando um dos axiomas da teoria o chamado “axioma da escolha”, o qual poderá ser substituído pela negação da hipótese do contínuo.

Mas, se a intuição criadora continuará a ser um elemento vital de toda a Matemática, não menos o será no caso do Infinito.¹⁸

Tal como o contínuo e a densidade, o infinito é uma propriedade formal do número. Desde os números naturais até aos complexos esta qualidade está presente (secundária), porque existe formal e transcendentemente no pensamento do matemático, podendo ou não fundamentar-se na realidade.

Para uma adequada noção de infinito e para uma reflexão sobre as relações entre o finito e o infinito seria necessária uma filosofia que conjugasse as proposições de Platão, Aristóteles, Plotino e S. Tomás de Aquino, N. de Cusa e da filosofia do espírito, que unisse a participação, a causalidade, a analogia e a teoria do acto e da potência.

Só uma autêntica metafísica do acto de ser resolveria as antinomias aparentes e mostraria que a transcendência da acção humana implica, no seu movimento, a transcendência metafísica do acto de ser. Além do horizonte que a Matemática nos abre sobre o infinito, necessariamente surgem as perspectivas necessárias, sobre os aspectos ontológicos e gnoseológicos, que afectam o mundo do “Infinito”.¹⁹

Mas uma coisa é o infinito em matemática e outra o “infinito” em metafísica.

1.7 - O infinito matemático ainda possui uma outra expressão que, tendo a ver com o Cálculo Infinitesimal, se denomina “infinitamente pequeno”. Será uma variável que tem por limite o “zero”. A variável independente x diz-se infinitamente pequena se puder assumir qualquer valor de um intervalo que tem zero por extremo. Representa-se por $x \rightarrow 0$. Se a variável y é dependente de x e se tem:

$$\lim_{x \rightarrow a} y = 0,$$

Diz-se que y é infinitamente pequeno no ponto a , ou para $x = a$, ou nas vizinhanças de a .

¹⁷ Cf. GONSETH, F., *Philosophie mathématique*, Hermann, Paris, 1939, pp. 25-27.

¹⁸ Cf. KAUFMANN, F., *Das Unendliche in der Mathematik und sein Ausschaltung*, Deuticke, Wien, 1930, pp. 40-68.

¹⁹ Cf. MANNO, A. G., *Filosofia della Matematica, natura e fondamento della matematica*, Marzorati Editore, Milano, 1972, pp. 196-198.

Também se diz que y é infinitamente pequeno com $x \rightarrow a$. Se y e z , funções da variável independente x , forem infinitamente pequenos e simultâneos.²⁰ Assim, infinitamente pequenos e simultâneos y e z , referindo-se pela mesma ordem de grandeza se:

$$\lim_{x \rightarrow a} \frac{z}{y} = c \neq 0$$

O infinitamente pequeno z diz-se da ordem k a respeito de y , quando for:

$$\lim_{x \rightarrow a} \frac{z}{y^k} = c \neq 0$$

Naturalmente, que o "infinitamente pequeno" z diz-se de ordem superior à de y , se:

$$\lim_{x \rightarrow a} \frac{z}{y} = 0$$

e diz-se de ordem inferior à de y , quando:

$$\lim_{x \rightarrow a} \frac{z}{y} = \infty.$$

Poderemos dizer que uma função $x^b \log x$ é infinitamente pequena com x , se $b > 0$ e é infinitamente grande se $b \leq 0$. A razão desta função para x^b e $x^{b-k} \log x$, cujo limite para $x \rightarrow 0$ é nulo, se $b > k$ e é infinito se $b \leq k$. A ordem de grandeza de $x^b \log x$ a respeito de x não poder ser expressa por nenhum número real.²¹

Dos infinitamente pequenos simultâneos surge um para infinitamente pequeno da 1ª ordem ou infinitamente pequeno principal. Se um dos infinitamente pequenos for variável independente, é esse que em geral se toma principal.

Todavia, a soma de infinitamente pequenos da mesma ordem, em número finito, é um infinitamente pequeno da mesma ordem. A soma de infinitamente pequenos de ordens diferentes, mas em número finito, é igual à menor das ordens das parcelas.

Dois infinitamente pequenos dizem-se equivalentes quando o limite da sua razão for igual a um número real diferente de 0, 1 é quando forem da mesma ordem de grandeza. No cálculo da razão de dois infinitamente pequenos, qualquer deles se pode substituir por outro, que lhe seja equivalente. Se β for infinitamente pequeno de ordem k a respeito de x :

$$\lim_{x \rightarrow a} \frac{\beta}{x^k} = c \neq 0$$

para valores diferentes e próximos do limite será:

$$\lim_{x \rightarrow a} \frac{\beta}{\alpha^k} = c + y,$$

²⁰ Cf. HILLE, E., *Analysis*, volume I, Blaisdell Publishing Company, New York, 1964, pp. 112-115.

²¹ Cf. BASS, J., *Cours de Mathématiques*, tome I, Masson et Cie, Éditeurs, Paris, 1964, pp. 115-119.

sendo g um infinitamente pequeno. A diferença $\beta - c\alpha^b = y\alpha^b$ é de ordem superior. Ca^b chama-se parte principal de b . Assim, o conceito de infinito é fundamental em Análise Matemática, desde o cálculo diferencial até ao integral.²²

1.8 - Se, em Análise Matemática, as operações de passagem ao limite implicam o “infinito”, então o mesmo não será com o “infinito”, desde a etimologia à “razão metafísica”.

Mas, em sentido etimológico, significa o não finito ou o “não acabado”, que no uso corrente se denomina como aquele que não tem limites. Assim, se determinaria etimologicamente como inacabado, imperfeito ou algo que transcende qualquer objecto dado e diz-se ilimitado, perfeito, aquilo a que se não pode acrescentar mais nada.

O conceito matemático de Infinito poderá fundamentar-se no sentido transcendental de infinito.

O infinito matemático é fruto de uma exigência da quantidade abstracta e como ela se traduz em qualidades formais para a teoria do número. No seu fundamento metafísico, a “razão teórica” será outra, porque o infinito metafísico, além de nos lançar na transcendência, surge como expressão que é abordada em Teologia Natural, que Espinosa levou até às últimas consequências ao afirmar a existência de uma só “substância infinita” de que tudo o mais são apenas “modos”.²³

Já antes Leibniz, espírito matemático e metafísico, que contribuiu para a elaboração do cálculo infinitesimal, admitiu o “Infinito” em acto. Mas, para além deste infinito, não duvidou da existência do Deus infinito, que é unidade indivisível.²⁴

O racionalismo, coordenando a ordem formal e a ordem real, sucumbe à tentação de derivar logicamente o finito do infinito. Este seria do primeiro conhecido (*primum cognitum*). Não é pela negação do finito que conheço o infinito, como afirmara Descartes, mas de certo modo a ideia de infinito precede a de finito.

Hegel aprofundou a noção de Infinito e as relações com o finito, caindo numa forma de monotéismo, que é conclusão lógica entre o racionalismo de Descartes e o idealismo transcendental kantiano. Segundo o filósofo de Heidelberg, o Infinito pensa-se como centro expansivo de actividade fecunda e reduz o finito a um momento do processo dialéctico da “ideia absoluta infinita”.²⁶

²² Cf. LIMA, E. L., *Curso de Análise*, volume 1, Instituto de Matemática Pura e Aplicada, Brasília, 1982, pp. 101-105.

²³ Cf. SPINOSA, B., *Ethica more geometrico demonstrata*, Pars Prima, Van Vloten P. N. Land, Hagen, 1914, Definitiones VI, Propositio VIII.

²⁴ Cf. LEIBNITZ, G. W., “Essais de Théodicée”, in: *Opera Philosophica*, Edermann, Salen, 1959, pp. 16-26, 40-65, 68-86.

²⁵ Cf. DESCARTES, R., “Meditationes de Prima Philosophia”, in: *Opera Omnia*, VII, Editiones Tannery, Paris, p. 45.

²⁶ Cf. HEGEL, F. G. *Logique de l'être*, I, traduction de l'allemand, Paris, 1969, pp. 113-160.

Já no século XIII, S. Tomás de Aquino distinguia nitidamente o Infinito numérico ou quantitativo do Infinito de perfeição.

O *Doctor Angelicus* rejeita o infinito actual quantitativo de cuja existência e essência discutem os matemáticos e compreende Deus como o Infinito de perfeição, que deriva da metafísica do acto puro. Segundo este aspecto, o Infinito implica um carácter absoluto, não de ordem quantitativa, mas intensiva e essencial. Qualquer outro infinito, restrito à extensão abstracta e à quantidade *in genere*, só impropriamente se chamará *Infinito*.²⁷

Mas, para Aristóteles são infinitos, o tempo, o contínuo e aquilo donde derivam todos os seres, as “grandezas matemáticas”.

Logo, o Estagirita, consciente das dificuldades deste termo e conceito, afirma que tanto os que admitem como os que o rejeitam se vêem envolvidos numa série de absurdos e de impossibilidades. Na verdade, a análise minuciosa da Física leva-o a negar a possibilidade da existência de corpo ou grandezas actualmente infinitas.²⁸

Daqui se infere que o Infinito tem, para o Filósofo, razão de parte e não do todo. O Infinito entra deste modo no âmbito da causalidade material e é compreendido como indefinido e indeterminado. Assim, Aristóteles não usou o termo Infinito para designar a suprema perfeição, a positividade do acto puro do Motor Imóvel.

No aspecto metafísico, tudo começou com o “ápeiron”, que, segundo Anaximandro, é sem princípio e sem fim. Será a fonte originária, donde tudo provém, onde o indefinido aparece como Infinito. Será ao mesmo tempo o infinito e o indefinido, segundo o filósofo de Mileto. Assim, o Infinito revela-se, sob a forma misteriosa do A;PEIRON nos primeiros fragmentos da filosofia pré-socrática.²⁹

1.9 - Segundo a perspectiva de Hilbert, *princeps mathematicorum*, revela-se uma crítica sobre o infinito matemático através dos fundamentos lógicos da matemática.

Segundo o matemático de Koenigsberg (1862-1943), o infinitamente grande e o pequeno são modos de dizer o “infinito”, no sentido de uma totalidade infinita, que se adopta no método dedutivo e parece uma “ilusão”. A divisibilidade do infinito ou de um contínuo é uma operação que existe somente no pensamento, sendo simplesmente uma ideia. Muitas são as aplicações do conceito de infinito, quer na Física em geral, quer em Astronomia. Para Hilbert, tal como Kant, a ideia de “infinito” surge como se fosse uma “ideia reguladora” no nosso pensamento, como conceito ideal, que se exprime em juízos analíticos e/ou sintéticos.³⁰

Apesar de sérias objecções, relativas à extensão do infinito, sem recorrer

²⁷ Cf. KREISEL, G., “A variant to Hilbert’s Theory of the Foundations of Arithmetic”, in: *British Journal for the Philosophy of Science*, 4 (1953/54), pp. 16-25.

²⁸ Cf. CORRY, L., “Hilbert and physics, (1900-1915)”, in: J. Gray, *The Symbolic Universe Geometry and Physics, 1890-1930*, Oxford University Press, Oxford, 1999, pp. 145-154.

²⁹ Cf. DIELS, H.-KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, W. de Gruyter, Berlin, 1934, frag. 1.

³⁰ Cf. HILBERT, D., “Über das Unendliche”, in: *Annalen*, 95 (1926), pp. 166-169.

a especulações metafísicas, Hilbert colocou o problema do infinito na natureza física, ao considerar o Universo como um “todo”.³¹

Segundo Hilbert, o infinito desempenha um papel muito importante em muitos domínios da geometria e da matemática em geral, sobretudo, como vimos na Análise Matemática.

Na perspectiva de Hilbert, que consagrou uma obra aos fundamentos da Geometria, este ramo métrico da Matemática, conduz necessariamente ao postulado do espaço-infinito. Mesmo que isso seja válido formalmente, poderá não o ser para a ordem real.³²

A Análise Matemática não é suficiente para a compreensão da natureza do infinito. Surge uma disciplina mais geral, de carácter filosófico, que infunde nova luz no valor e sentido do infinito, que fora introduzida por Cantor, denominada —teoria dos conjuntos—, de modo particular com o nome de teoria dos números transfinitos.

O infinito, afirmou Hilbert, não se encontra na realidade física, nem é objecto de experiência, da observação.

Como Hilbert se enquadra no formalismo da Matemática a ciência da quantidade abstracta é autónoma de lógica simbólica.³³

Hilbert não faz qualquer considerando sobre o infinito como perfeição do ser (*esse*), tal como encontramos em S. Tomás, Descartes, Leibnitz e, sobretudo, Espinosa.

O infinito matemático é somente pensado pela matemática, dado que é uma qualidade de qualidade formal e secundária do entendimento abstracto.³⁴

O matemático de Koenigsberg colocou, de forma adequada, as relações entre lógica e a matemática e seguiu de perto o pensamento do filósofo de Koenigsberg (1724-1804), ao afirmar que a matemática não se fundamenta somente na lógica. Fala-nos de uma lógica conectiva —*inhaltliche Logik*— ou de uma “lógica real” que assegure a exactidão da nossa dedução.³⁴ A matemática não poderá ser somente fundamentada pela lógica, mas necessita dos fundamentos gnoseológicos e ontológicos, para caracterizar ora o valor e limites das proposições formais, ora o grau de perfeição ou o existir das mesmas.

Assim, o *princeps mathematicorum* retém que a matemática seria como um albergue com dois tipos de fórmulas. Primeiramente com comunicações intuitivas de asserções finitas. Em segundo lugar, com fórmulas que podem significar pouco, mas constituem a estrutura ideal das teorias matemáticas.

³¹ Cf. TORRETTI, R., *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1978, pp. 141, 145, 154, 155, 185-188, 189, 190, 193-202.

³² Cf. HILBERT, D.-BERNAYS, P., *Die Grundlagen der Geometrie*, 10ed., Teubner, Stuttgart, 1968, 25-36.

³³ Cf. PUTNAM, H., “The thesis that Mathematics is logic”, in: *Bertrand Russell-Philosopher of the Century*, G. Allen, London, 1964, pp. 2-12.

³⁴ Cf. QUINE, W. V., *From a Logical Point of view*, Cambridge University Press, Cambridge, 1953, pp. 56-68.

Finalmente, dizer que Hilbert termina por salientar que o “infinito matemático” (potencial e actual) se apresenta como a ideia orientadora no sentido kantiano. Assim, Hilbert optou pelo “formalismo” em Matemática perante o logicismo e o intuicionismo.³⁵

Conclusão

A matemática transformou-se num tribunal supremo para decidir perguntas fundamentais com base concreta, em que todos podem concordar e onde cada proposição pode ser controlada.

Um exemplo do tipo das perguntas fundamentais que podem ser levadas a cabo é a tese de que cada problema matemático tem solução. Estamos todos convencidos que é realmente assim. De facto uma das atracções principais ao lidar com um problema matemático é que ouvimos este grito dentro de nós: Há um problema, vamos encontrar a resposta! Agora a teoria de prova não pode fornecer um método geral para resolver cada problema matemático. Não existe tal método. Contudo, a prova falha completamente dentro do espaço da nossa teoria.

Quando Cantor descobriu os números transfinitos, chamados números de segunda classe, a pergunta que se levantou imediatamente, é se este método transfinito de contagem permite definir conteúdos conhecidos da outra parte que não são contáveis em sentido ordinário.

Se os pontos de um intervalo, isto é, os números reais, podem ser contados por meio de uma tabela dada previamente então surgirá o famoso problema do contínuo que Cantor colocou. Embora alguns matemáticos pensassem que poderiam dispor deste problema, negando a sua existência, as seguintes observações mostram quão errado eles estavam: o problema da continuidade é ajustado fora de outros problemas pela sua beleza. Mais, oferece a vantagem sobre outros que reúnem estas duas qualidades: por um lado, métodos novos são requeridos para a sua solução, desde que métodos velhos não resolvam, por outro, a solução própria é de grande importância por causa dos resultados a serem obtidos.

O resultado principal é que o infinito não se encontra realizado em lugar algum. Nem existe na natureza nem fornece uma base legítima para o pensamento racional. Contrariamente às antigas aspirações de Frege e de Dedekind, adquirimos a convicção de que, como condição prévia à possibilidade, são indispensáveis certas representações e certos juízos intuitivos de que a lógica sozinha não é suficiente. As operações com o infinito podem ser feitas com o finito.

Se, de acordo com Kant, entendemos por ideia um conceito da razão que transcende toda a experiência e mediante o qual o concreto é preenchido no sentido da totalidade, poderemos dizer que ao infinito resta, pura e simplesmente, o papel de ser uma ideia na qual podemos acreditar sem hesitação.



³⁵ Cf. MANNO, A. G., *Filosofia della Matematica*, natura e fondamento della matematica, Marzorati Editore, Milano, 1972, pp. 206-207.

MATTHEW D. WALZ

*Thomas Aquinas College
Santa Paula - California*

What is a Power of the Soul? Aquinas' Answer

Does the soul have powers? If so, what general account can philosophy give of powers of the soul? One can broach some of Thomas's more obscure teachings concerning the soul and its powers, such as that the soul alone is the subject of some powers and that powers flow from the soul, by asking these broad questions. Many commentators have preferred, however, to focus on specific powers of the soul, which has resulted in detailed studies of, for example, the intellect and the will. Here, however, I want to take up powers of the soul in general and, through a causal analysis of their being, articulate what they are.¹

I intend, then, to present Thomas's answers to the two questions at the beginning of this article. In order to determine whether the soul has powers, I examine two arguments Thomas gives for their existence. Then, after exploring the soul's causal relations to a power, I present a general description of a power of the soul applicable to sight, hearing, imagination, intellect, will, and the rest. This approach not only allows me to sketch out the sort of reality that a power of the soul is, but also

¹Robert Pasnau has recently addressed these issues in his book on Thomas's study of human nature in the *Prima pars*, in which he spends a whole chapter considering the soul and its powers. See his *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa theologiae 1 q. 75-89* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 143-70. I will, therefore, be comparing my interpretation of Thomas with his, and because I disagree with how he approaches certain issues in Thomas's thought, I will be criticizing some aspects of his interpretation.

The classic commentators, Cajetan and John of St. Thomas, also discuss these issues. See Cajetan's commentary on the the *Prima pars*, q. 77 aa. 1 5-6 (Leonine ed., vol. v, 236-39, 244-47). For John of St. Thomas, see *Cursus philosophicus thomisticus*, ed. Beatus Rieser, 3 vols. (Turin: Marietti: 1937), vol. III, 61-74. Others who have touched on these issues in Thomas's writings include George KLUBERTANZ, *The Philosophy of Human Nature* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1953), 86-102; Pawel SIWEK, *Psychologia Metaphysica* (Rome: Gregorian University, 1956); and John WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Created Being* (Washington: The Catholic University of America Press, 2000), 266-94. A broad study of the medieval treatment of these issues can be found in Pius Künzle, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen: Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin* (Fribourg: Universitätsverlag Freiburg i. Schweiz, 1956), and a review of the views of late medieval thinkers prior to Thomas can be found in Odon LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII e et XIII e siècles*, Volume 1, and Id., *Problemes de Psychologie* (Gembloux: J. Ducolot, 1957), 427-502. How modern and contemporary philosophers have handled these questions is addressed in Julien PEGHAIRE, "Peut-on encore parler des facultés de l'âme?": *Revue de l'Université d'Ottawa* 11 (1941), 111-43.

brings to the fore a number of puzzling ideas in Thomas's teaching concerning the human soul and its powers.

I will be focusing primarily on the human soul and its powers, and I do so for a few reasons. First, we are much more familiar with our own activities than with those of other beings. Second, human beings possess all the different kinds of powers that can be found in other en-souled beings, namely, vegetative, sensitive, and intellectual powers. Third, the human being presents the most intriguing philosophical puzzles concerning powers of the soul, especially those that arise from a consideration of distinctively human powers, namely, intellect and will. Finally, Thomas himself is clearly most interested in the soul of the human being than in that of any other ensouled being. Indeed, he identifies the human soul as the highest form in nature and thus the human being as the end of all natural coming-to-be.² As a theologian, moreover, Thomas undoubtedly saw the study of human nature as a way to grasp better the Incarnation and perhaps even as a way to understand personhood and the Trinity.

Methodologically speaking, I will be addressing these issues from the perspective of philosophical psychology, considered as springing from natural philosophy, rather than that of a metaphysician or theologian. In other words, I want to show as far as possible how Thomas's teaching on the soul and its powers finds its roots in his analysis of human vital activity and the natural world rather than from overarching principles concerning being in general, God, and the world as created. This approach demands at least two things from an interpreter of Thomas: first, that he be attentive to the kind of argument that Thomas puts forward and show how it fits into the way in which a natural philosopher would approach questions about powers of the soul; second, that he reconstruct to some degree Thomas's positions, since the texts he will be working with are generally not works of natural philosophy. My purpose, therefore, is to present Thomas's teaching about powers of the soul in line with the concerns and methods proper to philosophical psychology.

Reconstructing Thomas's thought about powers of the soul along these lines involves, of course, the risk of distorting his positions. But it is worth doing in order to see how his teachings about the powers of the soul could be presented as the result of the investigations of a natural philosopher. The approach here, therefore, is distinct from—and in part a response to—that of Robert Pasnau in his recent exposition of Thomas's so-called "Treatise on Human Nature", namely, *Prima pars*, qq. 75-89.³ For although Pasnau undertakes a philosophical study of a medieval theological work, he fails to attend to distinctions relevant to carrying out such a task, one of which would be the distinction between metaphysics and natural philosophy. In Pasnau's account, philosophy is (now) characterized by its tendency "toward the abstract and conceptual";⁴ by its attempt

² See *Summa contra gentiles* [henceforth, SCG], III.22 (Leonine ed., vol. XIV, 53b8-29).

³ See note 1 above.

⁴ *Thomas Aquinas on Human Nature*, p. 14. This apparently sets philosophy apart from "scien-

to understand “why and how what is said to be true can be true,”⁵ and by its not presupposing religious doctrine. If one simply cuts out the religious doctrines presupposed in the *Summa theologiae*, then a work of philosophy remains. Such is the *modus operandi* for Pasnau’s study of the “Treatise on Human Nature”. The order in which Thomas treats subjects and the light under which he considers them, for example, are apparently negligible when dealing with particular arguments, even though Pasnau acknowledges that the “Treatise on Human Nature” fits into a larger context.⁶ The failure to take into account these and other criteria that Thomas himself understood as important for understanding the kind of argumentation taking place causes Pasnau to misunderstand some of Thomas’s positions. What follows, therefore, is an attempt to respect these criteria when considering Thomas’s teaching concerning powers of the soul, and in this way it can be taken as a response to Pasnau’s treatment of these same issues.⁷

In order to approach Thomas’s teachings from the perspective of philosophical psychology, it may be helpful to sketching out the context in which questions concerning powers of the soul would arise.

I. Motions, rests, and powers

Things in nature change. This fact seems indisputable; it is grasped immediately through observation and experience.⁸ But things also achieve stability in certain respects. There is, then, both motion and rest among natural things.⁹ Evidence of rest is as extensive as that of motion: a rock stops falling and remains on the ground; a cheetah stops its chase when it catches its prey; I conclude taking counsel with myself and rest assured with my decision. What was in motion before is now at rest with regard to the very aspect that was changing.

ce”, which deals with the concrete and empirical.

⁵ *Thomas Aquinas on Human Nature*, 16. Pasnau sees this as the “project of philosophy”.

⁶ Pasnau’s attempt to explain the larger context of the “Treatise on Human Nature” is given in *Thomas Aquinas on Human Nature*, 16-22.

⁷ Along these lines, then, I will be echoing and perhaps adding to the comments made by Denis Bradley at the end of his article criticizing Pasnau (see “‘To Be or Not to Be’: Pasnau on Aquinas’s Immortal Human Soul”: *The Thomist* 68 [2004], 1-39 [especially 33-39]). What I am attempting to do is something like what Bradley calls “an extracted Thomistic philosophy [that] is, in fact, a contemporary historian’s reconstruction” (36). (Cf. J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, pp. xvii-xviii). Since Pasnau calls his book a philosophical study of the “Treatise on Human Nature” in the *Prima pars*, I am taking him to be attempting a similar task.

⁸ This is not to say, of course, that no philosopher has ever denied this. But Thomas considers the denial of this fact an “extraneous” philosophical position, insofar as it would eliminate natural science as a valid philosophical endeavor. This denial of motion, says Thomas, is similar to the denial of freedom; for as the former eliminates natural science, so the latter eliminates moral science. On this, see *Questiones disputatae de malo* [henceforth, *De malo*], q. 6 (Leonine ed., vol. xxiii, 147-48:238-268).

⁹ As James Weisheipl points out, some rests —namely, those that are “natural” (which are of prime interest here)— “should be understood not as the mere absence of activity but as the positive possession of fulfillment” (J. A. WEISHEIPL, *Nature and Motion in the Middle Ages* [Washington: The Catholic University of America Press, 1985], 22).

An important feature of many motions and rests is their regularity. Indeed, our recognition of some events as unpredictable indicates that instances of the opposite kind of events—regular and predictable ones—also obtain in the world. Motions and rests are regular and predictable because things move and rest in accord with the kinds of things they are. It is not surprising to see a rock fall, a cheetah run, or a human being deliberate. In short, action follows being; what a thing does follows upon the sort of thing that it is.¹⁰

Regular and predictable motions do not obtain simply because something external acts upon what is in motion; rather, such motions are determined in some way from within. In other words, a source internal to what is in motion is responsible for the motion's regularity and predictability. This is what it means when Aristotle says that such a thing has a "nature" (φύσις), "a principle of motion and standing"¹¹.

It has an internal source that governs the ways in which it both moves and remains stable¹². A rock, for example, has a nature such that it is affected in a certain way (i.e., it regularly falls toward the earth), whereas a cheetah has a nature such that it acts in a certain way (i.e., it chases antelope). This difference in how regularity manifests itself, either as an undergoing or an action, suggests two aspects of nature, one that governs how a thing is moved in regular ways and another how it brings about motion in regular ways¹³. In both cases we speak of such motions as natural, i.e., governed by a principle internal to what is in motion¹⁴. The nature of a thing, then, explains why it behaves in regular and predictable ways. In the absence of such an explanation, one would have to say that regularity and predictability are the results of chance, which eliminates the basis for any rational account of motion and rest.

Another obvious fact is that not all motions and rests take place at the same time. This is why Thomas, before giving an account of motion and rest in *De principiis naturae*, bids the reader thus: "Notice that something is able to be although it is not, while some other thing is"¹⁵. Thomas then introduces the notions of potency and act: "What can be is said to be in

¹⁰ "[...] cum nihil operetur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius" (*Summa theologiae* [henceforth, ST] I q.89 a.1 [Leonine ed., vol. v, 370]).

¹¹ "[...] ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ τάσεως" (*Physics* II.1: 192b14).

¹² For a thorough study of the concept of nature, see J. A. WEISHEIPL, *Nature and Motion in the Middle Ages*, 1-23.

¹³ Hence Thomas makes a distinction between the "active principle of motion" and the "passive principle of motion" (*In octo libros Physicorum Aristotelis expositio* [henceforth, In Phys.], Lib. II, lect. 1, n. 144 [Marietti ed., 74]). See also J. A. WEISHEIPL, *Nature and Motion in the Middle Ages*, pp. XI and 22.

¹⁴ In living things one recognizes not only a natural way of acting, but also a natural way of being affected. The bird that fails to flap its wings falls like a stone, because it too is heavy like a stone. Thomas, of course, sees this: "Unde quod animal movetur deorsum, non est ex natura animalis in quantum est animal, sed ex natura dominantis elementi" (*In Phys.*, Lib. II, lect. 1, n. 145 [Marietti ed., 75]).

¹⁵ "Nota quod quoddam potest esse licet non sit, quoddam vero est" (*De principiis naturae*, §1 [Leonine ed., vol. XLIII, 39:1-2]).

potency, whereas what already is is said to be in act"¹⁶. Consider again one of the examples already given: A cheetah chasing an antelope is actually running; when it catches its prey and stops, it is potentially running. By carrying out activities in relation to various objects, natural things—most evidently, living things—manifest determinate powers or capacities (*potentiae*) to be in motion or at rest in different ways.

Can we so easily conclude that such powers exist? Not all philosophers have thought so. David Hume, for example, was opposed to positing powers in things. "It must certainly be allowed", he maintains,

"that nature has kept us at a great distance from all her secrets, and has afforded us only the knowledge of a few superficial qualities of objects; while she conceals from us those powers and principles on which the influence of these objects entirely depends"¹⁷.

Given that nature conceals the powers of things from human beings, Hume considers talk of them meaningless. One may describe and even classify motions and rests that one experiences or observes, but one should not infer the existence of powers therefrom. Behind Hume's objection, of course, lies his skepticism about our ability to know cause-effect relations and necessary connections between things. Yet even setting aside these epistemological issues, Hume clearly raises an important difficulty. Is it necessary to hold that things have powers? Is it possible that there be just the thing and its motion or rest? Must one postulate some intermediary between a thing and what it does, "a middle between a substance and operation"¹⁸?

II. That the soul has powers

The questions at the close of the last section are more general versions of the question with which this article begins: Does the soul have powers? In order to answer this, let us consider, along with Thomas, human activity.

A human being moves and changes in innumerable ways, from breathing to walking to seeing to thinking. In performing these activities, a human being moves himself and is thus considered a living being¹⁹. In

¹⁶ "Illud quod potest esse dicitur esse potentia, illud quod iam est dicitur esse actu" (*De principiis naturae*, §1 [Leonine ed., vol. XLIII, 39:2-4]).

¹⁷ D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section IV, Part II, § 29. This passage can be found in *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, Third edition, rev. P. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), 32-33. To be sure, Hume has a different notion of "nature" than does Thomas; yet I think Hume's point about "powers and principles" can be understood as opposed to the general idea that such things can be known and spoken about.

¹⁸ This is how Thomas briefly characterizes a power in *Questio disputata de spiritualibus creaturis* [henceforth, *QD de spir. creat.*] q. un. a. 11 s.c. 4 (Leonine ed., vol. xxiv. 2, 117:173-74): "[. . .] potentia est medium inter substantiam et operationem".

¹⁹ "Propria autem ratio vite est ex hoc quod aliquid est natum mouere se ipsum, large accipiendo, prout etiam intellectualis operatio motus quidam dicitur; ea enim sine vita esse dicimus que ab exteriori tantum principio moueri possunt" (*Sententia libri De anima* [henceforth, *Sent. lib. De an.*] II.1 [Leonine ed., vol. XLV.1, 70:177-81]).

other words, the human being has a principle of life that is traditionally called a "soul" —not only for human beings, but also for all self-moving beings. This name "soul" may connote much that is not intended here. In asserting that a human being has a soul, nothing more is meant at this point than that there is a principle present in the human being that differentiates it from a corpse as well as from a stone. Corpses and stones —i.e., dead and nonliving bodies— cannot perform vital activities wherein they move themselves; a human being can.

Some bodies are alive, some are dead, and some are nonliving. Since a soul determines a body to be of a certain sort —namely, living— it must be a formal principle rather than a material one; for form determines a thing to be of such-and-such a sort, whereas matter is what is made to be of such-and-such a sort. As a formal principle, then, the soul is a kind of act²⁰. But one can speak of two kinds of act: first act, which Aristotle compares with possessing scientific understanding of something; and second act, which Aristotle compares with actually contemplating something²¹. According to Aristotle and Thomas, the soul is a first act. For just as understanding something scientifically allows one to contemplate what is understood whenever one wants, even though one is not always contemplating it; so the soul allows for the performance of vital activities by the composite, even though not every such activity is always taking place. Soul as first act and matter as potency, therefore, together constitute a living natural substance.

At first glance, then, it looks as if the soul is not a complete substance; rather, it is the formal principle of a living substance²². In order to give a complete account of the soul, therefore, it is important to determine the sort of subject in which it must exist, i.e., the kind of body of which it is the formal principle²³. Obviously the soul is the principle of a body ca-

²⁰ See *De anima*, II.1: 412a9-11; *Sent. lib. De an.*, II.1 (Leonine ed., vol. XLV.1, 69:113-17).

²¹ See *De anima*, II.1: 412a10-11; *Sent. lib. De an.*, II.1 (Leonine ed., vol. XLV.1, 69:118-29).

²² The human soul presents some difficulties on this score, since there are good reasons for thinking that it can survive after separation from the body and so in some way appears to be a substance in its own right. Thomas addresses these issues concerning the human soul in *ST* I qq.75-76. To present a full account of these matters is beyond the scope of this paper, but the following points should be kept in mind. The human soul is subsistent (I q.75 a.2 [Leonine ed., vol. V, 196-97]), and yet the soul cannot be identified with the human being, because the human soul does not include flesh and bones, which partly constitute what it is to be human (I q. 75 a.4 [Leonine ed., vol. V, 200-1]). Moreover, because the human soul as an intellective principle allows the human being to perform his proper operation (i.e., *intellegere*), it should be identified as the form of the human being united to the human body—although the human soul is not to be thought of as simply a material form, as is the soul of a plant or that of a brute animal, but as the most noble of forms that includes within it the powers of a vegetative and a sensitive soul (I q.76 a.1 [Leonine ed., vol. V, 208-10]). As we will see below, however, this form nonetheless can have proper accidents that inhere in it alone —e.g., intellect and will— and in this way it is like a substance in the Aristotelian sense. For a discussion of Thomas's ideas concerning the unique status of the human soul, as well as a criticism of Pasnau's reading of Thomas's teaching, see BRADLEY, "To Be or Not to Be?": Pasnau on Aquinas's Immortal Human Soul".

²³ In this way the soul is similar to an accident, for when defining both a proper subject must be included in the definition. On this, see *Sent. lib. De an.*, II.1 (Leonine ed., vol. XLV.1, 68:59-83).

pable of having life. Such a body is natural, not man-made; for it is the result not of human skill, but of natural generative activities. Furthermore, such a body is actual in some sense—it is alive—but is also ordered to further activities—it can perform a variety of vital activities. In other words, such a body has parts that can serve as tools; it is organic. For if self-movement is to take place, the body must be equipped with different organs so arranged as to act on and be affected by other organs in a cooperative fashion in order to attain various ends. Such integration and interdependence of parts is a key aspect of physical life, and it is brought about and maintained by the principle of life in a body that is organic. Given this account of the proper subject of the soul, Aristotle concludes and Thomas agrees that “the soul is the first act of a natural organic body”.²⁴

A human being, then, is a living body, an ensouled body, flesh and bones composed with a soul. Can an analysis of the human being and human vital activity stop here? Is the soul adequate to explain all the vital activities we perform? Thomas thinks not. The analysis must go further, for the soul so defined—to wit, the essence of the soul²⁵—is not sufficient to explain either the diversity or the transience of vital activities.²⁶ On these two bases, therefore, Thomas argues for the existence of powers of the soul.

Argument based on the diversity of vital activities.

Thomas maintains that the soul has powers based on the diversity of vital activities. He argues as follows:

“[. . .] the essence of the soul itself is not the immediate principle of its operations; rather, it operates by means of accidental principles [. . .] This appears from the very diversity of actions of the soul, which are diverse in kind and cannot be traced back to a single, immediate principle, since some of

²⁴This is a more concise rendering of Aristotle's common account of the soul at *De anima*, II.1: 412a27-b1: διὸ ἡ ψυχὴ ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος τοιοῦτον δὲ ὁ ἄν ἢ ὄργανικον. Thomas echoes this definition at *Sent. lib. De an.*, II.1 (Leonine ed. vol. xlv.1, 72:362): “Anima est actus primus corporis phisici organici”. In arriving at this account, I have basically followed the steps taken by Aristotle himself in *De anima*, II.1: 412a1-b9. Thomas's commentary on Aristotle's approach to the soul in this chapter, i.e., *Sent. lib. De an.* II.1 (Leonine ed., vol. XLV.1, 68-73:40-392), is very illuminating.

²⁵Thomas uses this phrase, *essentia animae*, at various points in the *Prima pars*, and Pasnau is puzzled by it. At first sight, as Pasnau says, it “simply reflects [Thomas's] need to draw some distinction between the soul's accidents [its powers] and the subject and source of those accidents [the soul itself]” (*Thomas Aquinas on Human Nature*, 152). There is more to it than this. The human soul subsists—i.e., has *esse* in its own right—and communicates *esse* to the body, and in this way it is like a substance in the Aristotelian sense. Hence from a metaphysical perspective the human soul can be seen as a composition of *esse* and *essentia*. The phrase *essentia animae*, therefore, serves not only to separate what is accidental from what is essential, but also indicates the metaphysical composition of the human soul. This, moreover, leads to a more profound understanding of man, whose powers and operations must always be seen as not at the heart of his existence, but as accidental.

²⁶I focus on the variety and transience of vital activities because these arguments spring more from the perspective of the natural philosopher, who begins from what is manifest in our external and internal sense experience. For a discussion of other arguments that Thomas gives for the existence of powers of the soul, see J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, pp. 275-94.

them are actions and some affections, and they have other differences of this sort, which must be attributed to diverse principles. And so since the essence of the soul is a single principle, it cannot be the immediate principle of all its activities; rather, it must have several diverse powers that correspond to the diversity of its activities".²⁷

The diversity of vital activities is apparent from our own experience. Thomas argues that such diversity, such as that between walking (a way of acting) and hearing (a way of being affected), cannot stem directly from the same principle, since diverse activities must spring from diverse powers. (Thomas refers to "actions" and "affections" because these realities obviously belong to diverse genera of being.) For Thomas, then, the existence of diverse powers explains the diversity of the vital activities that we experience²⁸. In other words, Thomas infers the cause —i.e., the immediate sources of vital activities— from its effects —i.e., the diverse vital activities that human beings experience in themselves and observe in other beings. Hence this argument proceeds *a posteriori* and so serves as a fitting starting-point for the natural philosopher.

²⁷ "[...] ipsa essentia anime non est principium immediatum suarum operationum, sed operatur mediantibus principiis accidentalibus [...] Deinde hoc apparet ex ipsa diversitate actionum anime, que sunt genere diverse et non possunt reduci in unum principium immediatum, cum quedam earum sint actiones et quedam passionnes, et aliis huiusmodi differentiis different, que oportet attribui diversis principiis. Et ita, cum essentia anime sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum operationum, set oportet quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum." (*Questiones disputatae de anima* [henceforth, *QD de an.*] q. 12 [Leonine ed., vol. xxxiv.1 110:205-207, 210-215]).

A similar argument that there are powers of the soul based on the diversity of vital activities can be found in *Quodlibet x* [henceforth, *Quod. x*], q. 3 a. 1 (Leonine ed., vol. xxv.1, 130-31:41-50): "[...] impossibile est ut idem secundum idem sit naturaliter principium plurium et diuersorum, immo quasi oppositorum; anima autem secundum diuersas potentias inuenitur esse principium actuum diuersorum secundum speciem et quasi oppositorum; unde impossibile est quod ipsa essentia anime, que est una, sit immediate horum principium; et ideo oportet ponere in anima, preter eius substantiam, potentias naturales, que sunt horum actuum immediata principia». For another argument along these lines, see *QD de spir. creat.* q. un. a. 11 (Leonine ed., vol. xxxiv.2, 118:216-20).

²⁸ Some of Thomas's contemporaries rejected the position that powers of the soul are distinct from the soul itself, including Bonaventure and Henry of Ghent. See P. KÜNZLE, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen: Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin, passim*.

Édouard-Henri Wéber, in *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retissement sur la pensée philosophique de s. Thomas d'Aquin* (Paris: J. Vrin, 1970) (especially 87-220), maintains that Thomas changed his mind about the real distinction between the soul and the intellectual power owing to the arguments of Siger of Brabante. (Wéber argues along similar lines in "Les discussions de 1270 à l'Université de Paris et leur influence sur la pensée philosophique de S. Thomas d'Aquin", in: *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, Miscellanea Mediaevalia, Volume 10 [Berlin: Walter de Gruyter, 1976], pp. 285-316.) This reading of Thomas is criticized by Charles Lefèvre in "Siger de Brabante a-t-il influencé Saint Thomas?": *Mélanges de science religieuse* 31 (1974) 203-15, and it appears to be effectively refuted by Bernardo Bazán in "Le dialogue philosophique entre Siger de Brabante et Thomas d'Aquin: À propos d'un ouvrage récent de É.-H. Wéber": *Revue philosophique de Louvain* 72 (1974) 53-155. For another critique of Wéber's interpretation of Thomas on this issue, see J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, pp. 288-94.

It should be noted that this argument presupposes a correspondence between the kind of activity taking place and that from which the activity springs. This is clear from the sentence following the passage just quoted: "For a power is said to be in relation to its act".²⁹ Thomas makes a similar point in a related discussion in the *Prima pars*, in which he argues that the activity of an angel is not its substance. One of his arguments applies just as well to our question concerning the existence of powers of the human soul:

"Since a power is said to be in relation to its act," Thomas says, "there must be a diversity of powers according to a diversity of acts. On account of this, it is said that a distinct (*proprius*) act corresponds to a distinct power".³⁰

A distinct power, in other words, is defined according to a distinct act of which it is a principle, active or passive. According to Thomas, moreover, a distinct act is determined by its formal object, i.e., an object that differs from other objects precisely as an object.³¹ In other words, in distinguishing powers of the soul, it does not matter that what the vital activity corresponds to is diverse in reality, e.g., a man and a horse. What matters is that what the activity corresponds to differs in how it stands over against the living being and relates to it, e.g., a man as something colored rather than as something heard. Hence, to the extent that one identifies diverse vital activities by identifying diverse formal objects to which a living being relates, to that same extent one demarcates powers of the soul.

Argument based on the transience of vital activities.

Thomas also argues for the existence of powers of the soul on the basis of the transience of vital activities. This is clear in his response to the query, "Whether the very essence of the soul is the soul's power", found in *Prima pars* q. 77 a. 1. When considering this article, one should keep in mind that for Thomas the soul ultimately accounts for the difference between a living being (i.e., a being able to move itself) and a nonliving being, for the soul is the first act that allows a living being to move itself.

²⁹ "Potentia enim ad actum dicitur" (*QD de an.* q. 12 [Leonine ed., vol. XXIV.1, 110:220]). This correlation does not imply that a power is itself a relation, although it is certainly relational, since it is order to act. (This may be why Thomas uses the verb *dicitur* here rather than *est*.) As will be clear below, Thomas maintains that powers are qualities, not relations.

³⁰ "Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentialium: propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae" (*ST*, I q. 54 a. 3 [Leonine ed., vol. v, 47]). More would have to be said here, of course, concerning what constitutes a distinct kind of act. A distinct kind of act requires a distinct formal object. What constitutes a distinct formal object, thought, is the work of another day.

³¹ "Sed sciendum est quod ex obiectis diuersis non diuersificantur actus et potentie anime nisi quando fuerit differentia obiectorum in quantum sunt obiecta, id est secundum rationem formalem obiecti, sicut uisibili ab audibili. Si autem seruetur eadem ratio obiecti, quecumque alia diuersitas non inducit diuersitatem actuum secundum speciem et potentie: eiusdem enim potentie est uidere hominem coloratum et lapidem coloratum, quia hec diuersitas per accidens se habet obiecto in quantum est obiectum" (*Sent. lib. De an.*, II.6 [Leonine ed., vol. XIV.1, 93-94:162-72]).

The question as to whether the very essence of the soul is the soul's power, therefore, affords Thomas an opportunity to determine more precisely how the soul provides the wherewithal for vital activities.

Do vital activities take place simply because of what the soul is in itself, namely, the first act of a natural organic body? A negative answer to this question implies that the soul has other features not denominated by its very essence that give rise to vital activities—in other words, that something that falls outside the account of the soul's essence must be introduced to explain vital activities. Thomas argues for such a position as follows:

“[. . .] it is impossible to say that the essence of the soul is the soul's power [. . .] This also appears impossible in the soul. For with respect to its own essence, the soul is act. If, therefore, the very essence of the soul were the immediate principle of activity, then anything possessed of a soul would at every moment have its vital activities in act, just as anything possessed of a soul is at every moment alive in act. For insofar as it is form, the soul is not an act ordered to further act, but is the ultimate terminus of generation. Hence that it is in potency to another act does not belong to it according to its essence, insofar as it is form, but according to its power. And so the soul itself, insofar as it underlies its power, is said to be first act ordered to second act. It is found, however, that what has a soul is not at every moment in act with respect to vital operations. Hence even in the definition of the soul it is said that it is the act of a body having life in potency, which potency, however, does not cast aside the soul. It remains, then, that the essence of the soul is not its power. For nothing is in potency with respect to act insofar as it is an act”.³²

The essence of the soul cannot be the direct principle of vital activities because “it is found” that such activities come and go. No human being, for example, is performing all vital activities at each and every moment. Rather, human beings see at one time and do not see at another; they think at one time and do not think at another. If one were to hold that the essence of the soul is the direct principle of vital activities, however, one would have to hold that a human being is in act at every moment with respect to all vital activities, because the soul, as the form of the living composite, is in its essence an act. In other words, the soul is the determining and perfecting principle composed with matter as a result of an act of generation, which principle is present at every moment of a human being's life. Hence

³² “[. . .] impossibile est dicere quod essentia animae sit eius potentia. [. . .] Hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum. —Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. —Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae dicitur quod est actus corporis potentia vitam habentis, quae tamen potentia non abiicit animam. —Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus” (*ST I* q.77 a.1 [Leonine ed., vol. v, 236-37]).

if it is also in its essence the power from which vital activities immediately spring, then each and every vital activity would also be in its determined and perfected state at every moment. But precisely because a human being is not performing all vital activities simultaneously, there must be intermediaries situated between the soul (first act) and vital activities (second acts) as immediate principles of the latter.

It should be noted that Thomas is not claiming that all vital activities come and go, since there may be some that are always going on (e.g., the beating of the heart). It is enough that there be some activities that are recognized as both vital (i.e., as springing from a being precisely as self-moving in some respect) and transient. If no activities were recognized as both vital and transient, then the realm of natural life would encompass only those activities that are always going on (i.e., certain vegetative activities). Thomas would certainly reject such a view, since it amounts to eliminating sensation and locomotion as natural vital activities. This may explain why Thomas says, "It is found, however, that what has a soul is not at every moment in act with respect to vital *operations*" (my emphasis on the plural). In other words, even if a living being must always be performing some vital operation, it is not always performing all the vital operations possible to it, and this shows that the soul is not the power from which vital operations immediately spring.

Unlike the previous argument based on the diversity of vital activities, in which Thomas move *a posteriori*, here Thomas proceeds *a priori*.³³ For in this argument he moves from what is prior in being, the essence of the soul, and concludes on the basis of the definition of the soul as an act that it cannot be the direct principle of vital activities. Not only by considering vital activities, therefore, but also by considering what the soul is in itself, is one able to show that there are powers of the soul.

Comments on methodology

At this point I want to clarify some of my comments near the beginning of this paper concerning the approach I am taking toward these questions. I do so because one could easily take exception to the above presentation of the argument from *Prima pars* q. 77 a. 1, in which Thomas shows that the essence of the soul is not the soul's power. Someone who has read the whole article may note that I have conveniently skipped over an argument in the body that precedes the one just given. Shouldn't the second argument —i.e., the one just given— be read in light of the first? Pasnau, for example, seems to think so, for he reads the second argument in light of q. 79 a. 1 an argument practically identi-

³³This claim has to be qualified to some degree, since, as Cajetan points out, one of the premises of the argument is from *experientia* (see *Commentaria in Summa theologiae*, I q.77 a.1, n. II [Leonine ed., vol. v, 238]), namely, "Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae".

cal to the first one in the body of q. 77 a. 1.³⁴ In so doing, however, he is compelled to import premises (e.g., that to live is to be for living things) unnecessary for understanding the second argument and, in my view, misrepresent its role in the article.³⁵

As my presentation of the argument indicates, I think it stands on its own as an analysis of human vital activity and thus as an argument that proceeds according to the mode of philosophical psychology. In making this claim, though, I can still maintain that it assists the theological argument that precedes it.³⁶ In fact, it makes sense that in the *Summa theologiae* the authoritative and governing theological argument would precede the psychological one. In bringing up this objection, though, I don't pretend to give a full explication of how to differentiate what belongs to psychology and what belongs to theology in a work like the *Summa theologiae*; rather, I bring it up in order to clarify the perspective from which I am approaching these issues as well as to indicate some of the distinctions one should make when reconstructing Thomas's philosophical thought.

³⁴ Pasnau focuses on q. 79 a. 1, because it deals explicitly with the distinction between the human soul and the intellect, which appears harder to maintain since intellectual activity seems to belong to the very essence of a human being. By q. 79 a. 1, however, Thomas thinks that he has said enough to distinguish the intellect from the essence of the soul, for he begins his response thus: "[...] necesse est dicere, secundum praemissa, quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia" (*ST I* q. 79 a. 1 [Leonine ed., vol. v, 258]). Interestingly, Pasnau acknowledges that Thomas thinks this, although Pasnau himself says the following: "The question of 79 a. 1 is whether the intellect is a power of the soul or the soul's essence. Nothing that Aquinas has claimed up to this point in the Treatise explicitly settles this question. For although q. 77 a. 1c does distinguish the soul's essence from its powers, it doesn't decide any questions about what those capacities are" (*Thomas Aquinas on Human Nature*, 151). Hence Pasnau proceeds to analyze the more specific argument of q. 79 a. 1, instead of the general one in q. 77 a. 1, or even the one in q. 54 a. 3, which deals with the same issue in the context of angelic beings. But because the argument in q. 79 a. 1 simply repeats the first argument in q. 77 a. 1, and applies it to the intellect, I am justified in saying that Pasnau reads the second argument in q. 77 a. 1, in light of the first.

Interestingly, Pasnau's way of proceeding has the odd effect of reading the second argument of q. 77 a. 1, in light of q. 79 a. 1. If one is going to read it in light of some other argument, it would make more sense to do so in light of q. 54 a. 3, and this for a few reasons: first, it actually precedes q. 77 a. 1; second, this would cohere better with the theological order of the *Prima Pars*; and third, it would answer the difficulty that Pasnau has—i.e., that in q. 77 a. 1, Thomas does not say which powers are to be distinguished from the essence of the soul—because in q. 54 a. 3, Thomas argues that the intellectual power is to be distinguished from the essence of an angel. In a way, however, Pasnau has eliminated this as a possible reading by focusing solely on the "Treatise on Man" (i.e., *ST I* qq. 75-89) and not taking into account its place in the *Summa theologiae* as a whole, which indicates a lack of attentiveness to the theological order of the *Prima pars*.

³⁵ Thus Pasnau must add the following remarks after his quotation of this argument: "There is no explicit mention of *esse* here, but for Aquinas's contemporaries—and now for us—no explicit mention is needed. Aquinas says that "the soul [...] is an actuality": we know that what soul brings about is *esse*. The soul makes a thing be "always actually living": we know that for things with souls, living just is their *esse*" (*Thomas Aquinas on Human Nature*, 155).

³⁶ One might maintain that the first argument in 1 q. 77 a. 1, does not depend on a revealed article of faith and so does not belong to theology, properly speaking, since theology begins with revealed premises; rather, it belongs to metaphysics. I want to leave aside this question here. The only point I want to make is that the first argument, unlike the second, relies on conclusions reached earlier in the *Prima pars* concerning God and creatures and does not represent the order of philosophical psychology, a point worth attending to when trying to reconstruct Thomas's philosophical thought.

The first argument in the body of q. 77 a. 1 runs as follows:

"[. . .] since potency (*potentia*) and act divide being and any genus of being, it is necessary that potency and act bear on the same genus. And for this reason, if an act is in the genus of substance, the potency that is said with respect to that act cannot be in the genus of substance. Now the soul's operation is not in the genus of substance, but [operation is in the genus of substance] in God alone, whose operation is His substance. Hence God's power (*potentia*), which is a principle of operation, is God's very essence. This cannot be true in either the soul or in any creature, as was also said above about an angel".³⁷

A few principles seem to be at work bringing about the conclusion reached in this argument, namely, the transcategorical distinction between act and potency, the notion of God as pure act, and the status of the human soul as creature. According to this argument, then, the human soul is to be distinguished from its power because, as a creature, its operation—and thus its power—is not the same as its essence; for only in the Creator are essence and power the same. Such an argument proceeds not according to the mode of psychology, but according to the theological principles laid out earlier in the *Prima pars*.

How, then, does the second argument in the body of this article assist the first? It does not do so by demonstrating any of its premises; rather, it shows that the same conclusion is reached from an analysis of human activity, which explains why Thomas transitions to it thus: "Secondly, this also appears impossible in the soul".³⁸ The conclusion of the second argument is the same as that of the first: the essence of the soul is not identical with its power. It arrives at this conclusion, however, on the basis of principles belonging to psychology (e.g., the soul as act and the transience of vital activities), not on the basis of theological principles concerning God and creatures.

This clarifies to some degree the approach I am taking—an approach that, as the transition to the second argument suggests, Thomas is aware of and sometimes employs in a theological work like the *Summa theologiae* to assist the theological argument already made. But why is it important to emphasize this point? Perhaps it is best to answer this question by distinguishing more explicitly my reading of this article from Pasnau's.

First of all, as I mentioned above, Pasnau feels compelled to read more into the second argument than is actually there. In order to relate this

³⁷"[. . .] cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura; ut supra etiam de angelo dictum est" (*ST* I q. 77 a. 1 [Leonine ed., vol. v, 236]). For a similar argument, see *Quod*. X, q. 3 a. 1 (Leonine ed., vol. xxv.1 131:50-60).

³⁸"Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima" (*ST* I q. 77 a. 1 [Leonine ed., vol. v 236]). The transition made in the body of *QD de spir. creat.* q. un. a. 11, which comes after Thomas gives the same first argument as that in *Prima pars* q. 77 a. 1, is similar: "Secundo impossibile apparet hoc speciali ratione in anima propter tria[. . .]" (Leonine ed., vol. xxiv.2, 118: 214-16). Then Thomas proceeds to give three arguments that proceed from principles of philosophical psychology.

argument to the first one, he introduces the idea that *esse est vivere* for living beings. I do not deny, of course, that such a connection may be made and that making it may bear much fruit. In forcing this connection, however, Pasnau fails to recognize the cogency of the second argument as it stands, namely, as an argument proceeding from principles of philosophical psychology, which Thomas suggests in when transitioning to it.

In addition, by not distinguishing between the kinds of argument Thomas makes along the lines I do here, Pasnau fails to see how Thomas's views about the soul arise not only from metaphysical and theological principles, but also —and perhaps more importantly when presenting Thomas's philosophical views— from an analysis of human vital activities that proceeds according to the mode of philosophical psychology. To see this, however, requires that the reader of Thomas attend to the subtleties of the text, especially when he is dealing with the complex and puzzling array of phenomena that the human being presents. It is important to do this, moreover, to face the objections of later thinkers that Pasnau cites and finds attractive. Pasnau seems to agree with Ockham, for example, that one can rely neither on experience nor on an evident argument to distinguish the soul from its powers. Rather, one must base the distinction on the “deep metaphysical assumptions that Aquinas relies on”. Furthermore, Pasnau says, “two of the most attractive features of his theory of human nature —(1) the unification of soul and body and (2) the account of how and why the soul subsists on its own— require Aquinas to draw a distinction between the soul and its rational powers”.³⁹

Pasnau implies, then, that Thomas holds that the soul is distinct from its powers because he wants to hold certain positions further down the road. But if Thomas argues that the soul is distinct from its powers on psychological grounds, such an interpretation can be avoided. Given, moreover, that Pasnau intends his book to be a philosophical study of human nature in the *Prima pars*, one expects him to be attentive to the different kinds of argumentation that Thomas employs and to consider the relation between them. The fact that Pasnau is apt to collapse psychological and theological argumentation —and apparently dismiss the former— makes Thomas's philosophical outlook tend “toward the abstract and conceptual”⁴⁰ more than it actually does. For even when Thomas deals with difficult speculative issues concerning the human soul and its powers, he remains empirically connected with the natural world.

III. Ways in which the soul causes a power

Above I recapitulated two of Thomas's arguments that show that the human soul has powers. Thomas argues that the *essentia animae* is insufficient to account for the diversity and transience of human vital activities, and so there must be powers of the soul. Yet the human soul always main-

³⁹ *Thomas Aquinas on Human Nature*, 158.

⁴⁰ See note 4 above.

tains a priority with respect to its powers, insofar as every vital activity presupposes a human being already alive. Hence one must distinguish a power of the soul from the essence of the soul while retaining the soul's priority to its powers.⁴¹ Thomas does so when he calls a power of the soul an "accident"⁴²—even more, an "active accidental form"⁴³—that determines and perfects a living being by enabling it to carry out specific operations.

That a power of the soul is an accident does not mean that it some-how just "happens" to the soul and is separable from it. Rather, the first thing it means is that a power exists in another, not in itself.⁴⁴ Moreover, because a power makes a living being to be of such-and-such a sort —i.e., the sort that is able to carry out such-and-such activities— it is said to be a quality. Thomas places a power of the soul in the second species of quality, "powers and incapacities".⁴⁵ By way of negation, this tells us that a power of the soul is not a habit or disposition (first species), not an affection or affective quality (third species), and not a shape (the fourth species of quality).⁴⁶ From this categorization of a power of the soul, then, it is

⁴¹According to Thomas, the distinction between the soul and its power is a real distinction, not merely a distinction in reason, i.e., a conceptual distinction. This is clear from *In 1 Sent.*, d. 7 q. 1 a. 1 ad 1um (Mandonnet ed., vol. 1, 177): "Egreditur etiam ab essentia alius actus, qui est etiam actus habentis essentiam sicut agentis, et essentiae, sicut principii agendi: et iste est actus secundus, et dicitur operatio: et inter essentiam et talem operationem cadit virtus media differens ab utroque, in creaturis etiam realiter, in Deo ratione tantum". This passage must have been missed by Pasnau, since he maintains that Thomas never says that the powers of the soul are really distinct from the essence of the soul. See *Thomas Aquinas on Human Nature*, 151 and 425-26, note 5.

⁴²Thomas presents an argument for this in *Scriptum super primum librum Sententiarum* [henceforth, *In 1 Sent.*], d. 3 q. 4 a. 2 (Mandonnet ed., vol. 1, 116): "[...] effectus proprius et immediatus oportet quod proportionetur suae causae; unde oportet quod in omnibus illis, in quibus principium operationis proximum est de genere substantiae, quod operatio sua sit substantia; et hoc solum in Deo est: et ideo ipse solus est qui non agit per potentiam mediam differentem a sua substantia. In omnibus autem aliis operatio est accidens: et ideo oportet quod proximum principium operationis sit accidens". Since living beings with bodies are obviously included in *omnibus aliis*, a power of the soul is thus an accident. Thomas's most complete analyses of powers of the soul as accidents are in *QD de spir. creat.*, q. un. a. 11 (Leonine ed., vol. xxiv.2, 119-20:239-90); *ST 1 q.77a.1 ad 5um* (Leonine ed., vol. v, 237).

⁴³"[...] sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis [ut calor ad formam ignis], sicut se habet potentia animae ad animam" (*ST 1 q.77 a.1 ad 3um* [Leonine ed., vol. v, 237])

⁴⁴"[...] si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens: quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, sicut licet secundum esse in subiecto et non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens" (*ST 177 q.1 a.5* [Leonine ed., vol. v 237]. Cf. *QD de spir. creat.* q. un. a. 11 ad 5um [Leonine ed., vol. xxiv.2, 121:350-56] quoted in note 66 below. See also Thomas's comments on the beginning of *Metaphysics*, IV.2, where Aristotle discusses the different ways a thing is said to be: "Tertium autem dicitur quod nihil habet de non ente admixtum, habet tamen esse debile, quia non per se, sed in alio, sicut sunt qualitates, quantitates et substantiae proprietates" (*In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* [hence forth, *In Meta.*], Lib. IV, lect. 1, n. 542 [Marietti ed., 152]). As accidents, therefore, powers of the soul have a imperfect sort of existence, at least insofar as they must exist in substance.

⁴⁵See, e.g., *ST 1 q.77 a.1 ad 5um* (Leonine ed., vol. v, 237), where Thomas says that a power "est in secunda specie qualitatis". See also *QD de spir. creat.* q. un. a. 11 (Leonine ed., vol. xxiv.2, 119:257-58).

⁴⁶For Aristotle's full discussion of quality as a category, see *Categories*, 8, 8b25-11a38. Thomas discusses the four species of quality in *ST I-II q.49 a.2* (Leonine ed., vol. vi, 310-12). For a basic explanation of them, see Joseph OWENS, *An Elementary Christian Metaphysics* (Houston: Center for Thomistic Studies, 1985), 170-78.

clear that it is neither acquired (as is a habit or disposition) nor sensible (as is an affective quality or a shape). Hence a power is neither the essence of the soul nor a part of the essence; neither is it unnecessary or separable. According to Thomas, then, it is more like a property natural following upon the essence of the soul.⁴⁷

In order to arrive at a more complete account, however, it is helpful to consider the soul's causal relations to each of its powers.⁴⁸ What follows, therefore, is an examination of how a soul causes its powers according to three modes of causality, namely, causality as a subject,⁴⁹ causality as an active source, and final causality.⁵⁰ From this examination a general account of powers of the soul can be formulated.

The soul as subject of its powers

Because powers are accidents, they must inhere in a subject, for it belongs to any accident to have existence in something else. Is it possible, however, to say that the soul alone is the subject of a power? At first glance it does not seem so, since an accident belongs to a substance, and the soul is not a substance, but the formal principle of a substance.

In order to approach this question, let us consider Thomas's reasoning concerning the subject of an operative power in general. In *Prima pars* q. 77 a. 5, when considering whether all the powers of the soul are in the soul as a subject, Thomas says:

"The subject of an operative power is that which is able to carry out the activity, because every accident denominates a proper subject. But that which is able to carry out an activity is the same as that which carries out the activity. Consequently, that to which the power belongs as to a subject must be that to which the activity belongs."⁵¹

If one wants to know what the subject of a power for a certain activity is, one needs to consider that which carries out the activity. Since a living being carries out vital activity, it appears that the living being as a whole

⁴⁷"Sic igitur potentie anime sunt medium inter essentiam anime et accidens quasi proprietates naturales uel essentielles, id est essentiam anime naturaliter consequentes" (*QD de spir. creat.* q. un. a. 11 [Leonine ed., vol. xxxiv.2 286-90]).

⁴⁸W. Wallace shows how one can understand causes or "explanatory factors" as "defining factors" in *The Modeling of Nature* (Washington: The Catholic University of America Press, 1996), pp. 287-88. The soul's causal relations to a power are responsible for the being of that power, and so they provide a basis for determining what, generally speaking, a power of the soul is.

⁴⁹That Thomas considers being a subject a genuine kind of causality is implied in *In Meta.*, Lib. iv, lect. 1, no. 539 (Marietti ed., 152): "Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens [. . .], sed subiectum".

⁵⁰Thomas's doctrine on the causal relations between a substance and accidents is discussed in J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 266-75, which was adapted from his "Thomas Aquinas on Substance as a Cause of Proper Accidents", in: *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*, edd. J. Beckman, L. Honnefelder, G. Schrimpf, and G. Wieland (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987), 201-12.

⁵¹"[. . .] illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari: omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti, cuius est operatio" (*ST1* q.77 a.5 [Leonine ed., vol. v 244-45]).

is the subject of an operative power. It appears, then, that the composite is the subject of power.

Is it possible, though, that for some powers the soul alone is the subject? As suggested above, this is a pressing question in the context of the human soul. In fact, some human activities appear not to involve the body in an essential way, insofar as they transcend matter and its limitations. Indeed, in q. 75 a. 2, prior to the article concerning the soul as a subject of powers, Thomas argues for this point. Taking Aristotle as a guide,⁵² he says:

“It is evident that man through his intellect can cognize the natures of all bodies. That which can cognize certain things, however, must have nothing of those things in its own nature. For that which is present in a thing naturally impedes the cognition of other things. For example, we observe that a sick person’s tongue, which is infected with a choleric and bitter humor, cannot perceive something sweet; rather, all things seem bitter to him. If, therefore, the intellectual principle were to have in itself the nature of some body, then it could not cognize all bodies.”⁵³

Since the intellectual principle is able to consider all bodies in its cognitive activity—indeed, human beings even consider what a body is in general—it must not include anything corporeal in itself. Otherwise it could not cognize certain bodies, which seems not to be the case.

It seems, then, that some human powers are not in the composite as in a subject, but in the soul alone. Hence Thomas says:

“Certain operations of the soul are performed without a bodily organ, such as thinking and willing. As a consequence, the powers that are the principles of these operations are in the soul as in a subject. Other operations of the soul, however, are performed by means of bodily organs, as seeing occurs by means of the eye and hearing by means of the ear. The same can also be said of all other operations of the nutritive and sensitive parts. For this reason, the powers that are the principles of such operations are in the composite as in a subject, and are not in the soul alone.”⁵⁴

⁵² See *De anima* III.4, 429a13-27.

⁵³ “Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inesse ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmis quae infecta est cholericis et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere” (*ST*, I q. 75 a.2 [Leonine ed., vol. v 196]). Thomas exemplifies his point here with an outdated notion of sickness as an imbalance among the four kinds of humors present in a living body (i.e., blood, phlegm, black bile, and yellow bile). The *humor cholericus et amarus* to which Thomas refers is yellow bile.

A similar argument, perhaps with stronger metaphysical grounds (as well as an example involving sight rather than taste), is made by Thomas at *Sent. lib. De an.*, III.1 (Leonine ed., vol. XLV.1 203:131-36, 139-43): “[. . .] omne enim quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius caret eo ad quod est in potentia et cuius est receptivum, sicut pupilla quae est in potentia ad colores et receptiva eorum est absque omni colore; [. . .] cum igitur intellectus noster sit natus intelligere omnes res sensibiles et corporeas, oportet quod careat omni natura corporali, sicut sensus visus caret colore propter hoc quod est cognoscitivus coloris”.

⁵⁴ “[. . .] quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto.

Depending on the power of the soul in question, therefore, the soul is the subject in one of two ways: either as the only subject, when the power does not carry out its activity by means of a bodily organ,⁵⁵ or as subject together with the body, when the power carries out its activity by means of a bodily organ.

The soul as active principle of its powers

A power inheres in the soul alone or in the composite as an accident — more precisely, as an active accidental form. One example that Thomas provides for such a relation is that between fire and heat. Saying that fire is the subject of heat, however, does not seem sufficient, since fire appears to play an active role in the production of heat. Likewise, in addition to being their subject or cosubject, the soul seems to play a more active role in bringing about its powers. How are we to conceive of this causal relation between the soul and a power?

At first glance Thomas's framing of this question seems obscure, for he employs what appears to be imprecise, almost metaphorical language to address this issue. Consider, for example, the phrasing of the question in *Prima pars* q. 77 a. 6: "Whether the powers of the soul flow from the essence of the soul".⁵⁶ What sense are we to make of "flow" in this context? Indeed, Thomas's use of such a word suggests the difficulty of this issue. A careful consideration of Thomas's response and replies to the objections in this article, however, coupled with an examination of relevant passages from other works,⁵⁷ should help us both to delineate this causal relation more exactly and to see its importance in understanding the human soul. In particular, a proper understanding of this causal relation provides grounds for a better understanding of immanent activities

—Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculus, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola" (*ST* I q. 77 a.5 [Leonine ed., vol. v 245]).

⁵⁵In these cases Aquinas distinguishes between a power's having an organ by means of which it exercises its activity and a power's simply needing the body in order to perform its activity. In the case of the intellect, for example, Thomas says that the body is needed in order for intellectual activity to take place, since it provides objects to be cognized, and yet the body is not the organ of the intellect: "[...] corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exercentur, sed ratione obiecti: phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum" (*ST* I q.75 2.2 ad 3um [Leonine ed. vol. v 197]).

⁵⁶"Utrum potentiae animae fluant ab eius essentia". (*ST*, I q.77 a.6 [Leonine ed., vol. v, 245-46]) (emphasis added).

⁵⁷J. Wipfel analyzes a number of texts in which Thomas tries to spell out causal relations between a substance and its proper accidents besides the material one. He points to *In 1 Sent.* d. 17 q. 1 a. 2 ad 2um (Mandonnet ed. vol. I 398-99); *Super Boethium De Trinitate*, q. 5 a. 4 ad 4um (Leonine ed., vol. I 155-56;263-304); *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7 a. 4 (Marietti ed., vol. II 195-96); and *ST* I qq.3-4 (Leonine ed., vol. IV 42). See J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, pp. 205-208: "Thomas Aquinas on Substance as the Cause of Proper Accidents". See *ST* I q. 77 a. 6. Therefore is one of only a few texts in which the more specific, nonmaterial causal relationship between the human soul and its powers are spelled out. Moreover, the text in particular brings together in a succinct way most of the significant conclusions found in the other texts. Hence special attention is given to *ST* I q.77 a. 6 here.

and, consequently, for understanding the fulfillment and happiness proper to the human being, although spelling out these connections fully is the work of another article.⁵⁸

Thomas begins his response in q. 77 a. 6, by noting similarities and differences between substantial and accidental forms. As has been noted, Thomas holds that the soul is the substantial form of a living being, whereas a power is an accidental form. Consequently, anything Thomas says about substantial and accidental forms applies to souls and their powers, respectively.

Thomas first enumerates two ways in which substantial and accidental forms are alike. "Each of them is an act", he says, "and according to each something is in act in some way".⁵⁹ In other words, both substantial and accidental forms are sources of determination and perfection, and hence they determine and perfect that which they inform. Thomas then contrasts substantial and accidental forms. A substantial form, he says, makes a thing to be simply, and hence the subject of a substantial form —i.e., that which it determines and perfects— is a being that exists only in potency and has no actuality of itself, namely, prime matter. An accidental form, on the other hand, does not make a thing to be simply, but to be such-and-such, or to be so much, or to stand toward something in some way. The subject of an accidental form, therefore, is a being that exists in act.⁶⁰

From this it is clear that the actuality of a substantial form is prior by nature to its subject. As the ultimate source of determination and perfection in a composite, a substantial form is prior to that which stands wholly open to determination and perfection. The opposite is true in the case of an accidental form, because its existence presupposes a subject in act, i.e., a subject already determined and perfected and standing as an independent being. Because the subject of a substantial form depends on the substantial form itself in order to be in act, a substantial form can be considered the cause of its subject's being in act. Moreover, because an accidental form depends on the existence of its subject in order to be in act —for the sub-

⁵⁸ Along these lines, I think Pasnau is right to point out a connection between the study of human nature in the *Prima pars* and the study of human action in the *Prima secundae*, although he goes too far when he says that "Aquinas views the study of human nature as primarily a study in moral psychology" (*Thomas Aquinas on Human Nature*, p. 151). This does not square with the fact that the study of man in the *Prima pars* takes place within a discussion of God's creation —something that Pasnau recognizes but does not make much of. In fact, Thomas transitions to this study as follows: "Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur." (*ST* 1 q. 75. prol. [Leonine ed., vol. v 194]). For Thomas, then, the study of human nature in the *Prima pars* is primarily aimed at understanding God's creative activity.

⁵⁹ "Convenient quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu." (*ST* 1 q. 77 a. 6 [Leonine ed., vol. v 246]).

⁶⁰ "Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter: sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens; subiectum enim eius est ens in actu" (*ST* 1 q. 77 a. 6 [Leonine ed., vol. v 246]).

ject is prior to the accidental form with respect to actuality—the subject can be considered the cause of an accidental form's being in act.⁶¹

In making these claims about substantial forms, subjects, and accidental forms, Thomas spells out the causal relations between them with regard to being in act. An accident depends on its subject in order to be in act. In turn, the subject depends on the actuality of its substantial form in order to be in act. In order to be in act, therefore, an accidental form depends on a subject that is itself in act owing to a substantial form. Hence in addition to being a cause as the subject in which accidental forms inhere, the subject also plays an active causal role with respect to accidental forms. Thomas thus says:

“The subject, insofar as it is potential, is receptive of the accidental form; insofar as it is in act, however, it is productive of the accidental form.”⁶²

Is this true for all accidents? Is the subject productive of every accidental form of a human being?⁶³ Clearly it seems not. During the summer, for instance, the increased tanness of one's skin is produced by the heat and light of the sun, not by something within oneself. According to Thomas, therefore, a subject is productive only of “proper and *per se* accidents”. This subject is, of course, that in which other kinds of accidents inhere, but an external agent produces them.⁶⁴

This distinction between an accident that is proper and *per se* and one that is not turns on whether or not the accident has a necessary relation to the nature of its subject.⁶⁵ In order to show that such a relation between a subject and one of its accidents exists, one first has to discover that the accident regularly accompanies the subject (otherwise the necessary relation would never arise as a question), and then one has to demonstrate how having such an accident follows from the nature of the subject as expressed in its definition. For the purposes of this investigation, though, it is enough to acknowledge that not every accident is proper and *per se* and that, consequently, the subject does not play an active causal role in relation to every accident.⁶⁶

⁶¹“Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto: et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali: unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti”. (ST I q.77 a.6 [Leonine ed., vol. v 246]).

⁶²“Ita quod subiectum, in quantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis: in quantum autem est in actu, est eius productivum” (ST I q.77 a.6 [Leonine ed., vol. v, 246]).

⁶³For an in-depth analysis of the various ways in which an accident is caused, see Barry BROWN, *Accidental Being: A Study in the Metaphysics of St. Thomas Aquinas* (Lanham: University Press of America, 1985), 70-141.

⁶⁴Thus the text in note 62 continues: “Et hoc dico de proprio et per se accidente: nam respectu accidentis extranei, subiectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum” (ST I q.77 a.6 [Leonine ed., vol. v 246]).

⁶⁵For more on this, see B. BROWN, *Accidental Being*, 85-87.

⁶⁶A distinction that runs through all categorial accidents is between proper and common accidents. Thomas reaffirms the status of powers of the soul in such terms when he says the following: “[. . .] potentie anime possunt dici proprietates essentielles, non quia sint partes essentie, set quia

One may recall that some powers have the composite of body and soul as their subject while others have the soul alone as their subject. Does the soul play an active role in the production of both sorts of power, or only in the production of the latter? According to Thomas, it is productive of both sorts, because the composite itself is actual by virtue of the soul inasmuch as the latter is the substantial form of the former. Consequently, Thomas reaches the following conclusion:

“It is clear, then, that all the powers of the soul, whether their subject is the soul alone or the composite, flow from the essence of the soul as from a principle. For it has already been maintained that an accident is caused by its subject insofar as the subject is in act, and that it is received into the subject insofar as the subject is in potency.”⁶⁷

All powers of the soul, therefore, flow—or, as Thomas sometimes says, proceed or emanate⁶⁸—from the essence of the soul as the principle of life.⁶⁹

This position demands clarification. What does Thomas mean by saying that powers flow or emanate from the essence of the soul? What is the nature of this flowing or emanation? Thomas provides a few conclusions. At one point, for example, he illustrates the more general case of the emanation of proper accidents from a substance as follows:

“The emanation of proper accidents from a subject is not by way of some transmutation, but by way of some natural resulting, just as from one thing something else naturally results, as color results from light.”⁷⁰

Emanation is not a change in the usual sense of the word, i.e., a “transmutation”. That is to say, it is not a process whereby something goes from being one sort of thing to being another. Accordingly, the soul does

causantur ab essentia: et sic non distinguuntur ab accidente quod est commune nouem generibus; sed distinguuntur ab accidente quod est accidentale predicatum, quod non causatur a natura speciei». (*QD de spir. creat.* q. un., a. 11 ad 5um [Leonine ed., vol. XXIV.2 121:350-56]). With regard to this text, see J. WIPPEL, “Thomas Aquinas on Substance as the Cause of Proper Accidents”: 210, note 29. Wippel goes further in the analysis of accidents by showing that Aquinas maintains that some accidents flow from “the principles of an individual” (e.g., gender and temperament) (202-203). Concerning this, see *In 1 SENT.* d. 17 q. 1 a. 2 ad 2um (Mandonnet ed., vol. 1398) and BROWN, *Accidental Being*, p. 115. Since my concern here is only with proper accidents that flow from the specific nature of a living being—as powers of the soul do—it is not necessary to deal with accidents that flow from the principles of an individual.

⁶⁷ “Unde manifestum est quod omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio: quia iam dictum est quod accidentis causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo in quantum est in potentia” (*ST* 1 q. 77 a. 6 [Leonine ed., vol. v, 246]).

⁶⁸ See, e.g., *ST* 1 q. 77 ad 2um and ad 3um (Leonine ed., vol. v 246), respectively.

⁶⁹ In *QD de spir. creat.* a. 11 (Leonine ed., vol. XXIV.1 20:286-90), Thomas uses the following language: “Sic igitur potentie anime sunt medium inter essentiam anime et accidentis quasi proprietates naturales uel essentielles, id est essentiam anime naturaliter consequentes”. A power, therefore, flows, proceeds, emanates, or (as this passage says) naturally follows from the essence of the soul.

⁷⁰ “[...] emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem; sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color” (*ST* 1 q. 77 a. 6 ad 3um [Leonine ed., vol. v 246]).

not pass from being “just a soul” to being “a soul with powers”; rather, says Thomas, the emanation of powers “is simultaneous with the soul”.⁷¹ In fact, this is suggested by the word *emanatio*, which is formed from *ex* (“out of” or “from”) and *manere* (“remain” or “endure”). *Emanatio*, then, suggests something permanent and enduring that nonetheless derives from something prior to it, not in time but by nature.

Considering the example Thomas provides in this passage, one may initially construe emanation as follows: just as colors naturally follow when light comes into contact with an opaque body, so powers naturally follow from the soul given the conditions in which it exists. This example also indicates that Thomas is thinking of the soul as acting not in the mode of a moving cause —i.e., one that brings about a transmutation in something else— but in the mode of a formal cause; for he considers light to be a sort of active formal cause of color, insofar as each color is a likeness or participation of light and is in some way brought to completion formally by light.⁷² The relation between light and color as Thomas understands it is complicated and perhaps outdated, to be sure, but a few more words here may help to clarify Thomas’s use of this example.

When commenting on Aristotle’s claim that light is needed in order for color to be visible, Thomas says the following:

“The power of color in acting is imperfect with respect to the power of light (*luminis*), for color is nothing other than some light (*lux*) that has been obscured in some way from the admixture of an opaque body; hence color does not have the power to make the medium to be in that disposition whereby it is receptive of color, although pure light is able to do so. From this it is clear that since light is in some way the substance of color, everything visible is led back to the same nature”.⁷³

With regard to power in acting, light may be compared to color as the perfect to the imperfect. For pure light has the power to make the

⁷¹[. . .] *potentia animae ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem resultationem, et est simul cum anima*” (*ST I q.77 a.7 ad 1um* [Leonine ed., vol. v 247]).

⁷²On light as a sort of formal cause of color: “*Quaecumque autem conveniunt in uno subiecto, alterum eorum est sicut forma alterius, sicut cum color et lux sint in diaphano sicut in subiecto, oportet quod alterum, scilicet lux, sit quasi forma alterius, scilicet coloris*” (*SCG III 43* [Leonine ed., vol. xiv 110b12-17]). See also *Scriptum super tertium librum Sententiarum* [henceforth, *In III Sent.*] d. 24 a. 1 q1a. 1a (Moos ed., vol. III, 762); *De ver. q. 2 a. 4 ad 4um* (Leonine ed. vol. xxii.1, 58:228-44); q. 23 a. 7 (Leonine ed., vol. xxiii.3 670:131-36); *De malo, q. 2 a. 2 ad 5um* (Leonine ed., vol. xxiii 34:191-94). On each color somehow being brought to completion formally by the character (*ratio*) of light: “[. . .] *illud quod est ratio alterius sicut formaliter complectens objectum, non pertinet ad alium habitum vel potentiam, sicut lux et color. [. . .] Sed illud quod est ratio alterius sicut causa, non oportet quod ad eundem habitum pertineat, nec etiam ad eandem potentiam; sicut calor qui est ratio odoris, cognoscitur tactu, odor autem olfactu*” (*In III Sent. d. 34 q. 2 a. 3, q1a. 1a* [Moos ed., vol. III 1154]). And on each color somehow being a likeness or participation of light: “*Similitudo autem alicuius rei recepta in vidente non facit eum videre rem illam, nisi perfecte eam repraesentet; sicut similitudo coloris in oculo existens, nec facit videre lucem perfectam, quia in colore non est nisi quaedam obumbrata participatio lucis*” (*In III Sent. d. 14 a. 1 q1a. 3a* [Moos ed., vol. III 438-39]).

⁷³“*Dicendum est igitur quod uirtus coloris in agendo est imperfecta respectu uirtutis luminis: nam color nichil aliud est quam lux quaedam modo obscurata ex ammixture corporis opaci, unde non habet uirtutem ut faciat medium in illa dispositione qua fit susceptiuum coloris;*

medium receptive of color, whereas color, which is a sort of obscured light, has no such power of itself. In addition, light is in a way the substance of color, by which Thomas seems to mean at least two things, namely, that light is the basis and foundation of color⁷⁴ and that light makes color⁷⁴ to be visible in act.⁷⁵

How do these points concerning the relation between light and color clarify what it means to say that the soul is an active principle of its powers? One thing it indicates is that Thomas is not thinking of the soul as a moving cause in the production of its powers. Rather, he seems to be thinking that just as light is the basis of all color and in some way gives them their nature as specific colors, so the soul is the root of its powers and in some way formally makes them be what they are as specific powers. Put otherwise, just as a color is in some way a likeness or participation of light, so a power may be seen as a particular manifestation of the first actuality that the soul is. Consequently, the actuality of the soul is at work through a power, but no one power is the soul itself or manifests the soul in its fullness. Hence, just as one traces the visible back to the nature of light, so every vital activity can be traced back to the first actuality that is the soul.⁷⁶ To say that the soul is an active principle of its powers as a sort of formal cause rather than a moving one, therefore, is to say that a power should not be conceived of as a product over against the soul, but as a permanent facet of the first actuality that the soul is, just as each color may be considered a facet of light that reveals only part of the nature of light—which is indicated by the fact that each color is just a part of the full spectrum.⁷⁷ As indicated above, the very word “emana-

quod tamen potest facere lux pura. Ex quo etiam patet quod, cum lux sit quodam modo substantia coloris, ad eandem naturam reducitur omne visibile” (*Sent. lib. De an.*, II.14 [Leonine ed., vol. XLV.1 130:373-84]).

⁷⁴This is clear from *In III Sent. d. 23 q. 2 a. 1 ad Ium* (Moos ed., vol. III 719-20), where Thomas compares the relation of faith and the whole spiritual life to that of light and color: “[...] fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiae, sed quia quamdam proprietatem habet substantiae: sicut enim substantia est fundamentum et basis omnium aliorum entium, ita fides est fundamentum totius spiritualis aedificii. Et per hunc modum dicitur etiam quod lux est hypostasis coloris, quia in natura lucis omnes colores fundantur”.

⁷⁵Thomas says that light makes color visible in act on numerous occasions. See, e.g., *In I Sent. d. 17 q. 1 a. 5* (Mandonnet ed., vol. I 405); *In III Sent. d. 24 a. 1 q. 1a* (Moos ed., vol. III 762); *De ver. q. 23 a. 7* (Leonine ed., vol. XXII.3 670-71:189-92); *De malo q. 16 a. 12 ad 2um* (Leonine ed., vol. XXIII 333:170-73).

⁷⁶Thomas often expresses this by saying that “anima est principium operandi, set primum, non proximum” (*QD de an.*, q. 12 ad 10 [Leonine ed., vol. XLIV 111:295-96]). On one occasion he even says that a power is «a sort of instrument» (*quasi instrumentum*) of the soul (see *QD de an.*, q. 12 [Leonine ed., vol. XLIV 109:152-82]), and he compares powers of the soul to qualities of an element, which he considers instruments of the element’s form.

⁷⁷Perhaps another apt example of being an active principle in the mode of a formal cause would be the way in which a circle gives rise to a triangle in geometry: first, because mathematical demonstration proceeds by way of formal causality; second, because in some way the triangle exists potentially in the circle (see *Super Boet. De Trin. q. 6 a. 1 q. 1a* [Leonine ed., vol. I 160:182-90]); and third, because the equilateral triangle can be derived from the circle (which is clear from the first theorem in Book I of Euclid’s *Elements*; see also Thomas’s comments in *Expositio libri Posteriorum*, I.2 [Leonine ed., vol. I* 2, 11-12:75-112]).

tion" suggests this, since it depicts the power as derivative from, though in some way remaining within, the soul.

The example of color resulting from light clarifies what it means to call the soul the active principle of its powers, therefore, by showing that the mode of causality at work is not that of a moving cause, but that of a formal cause. By contrast with the soul's causality as a formal principle of the living substance, which explains that substance's unity as a being, the powers of the soul explain how a living thing is itself able to move others as well as to be moved. In other words, these powers are precisely what allow the living substance to act and to be acted upon. Hence one could say, to use Kantian language, that the emanation of powers is the grounds for the possibility of interaction between a living substance as living and other substances in the order of efficient causality. Because of this, emanation appears to be a mode of intrinsic rather than extrinsic causality—more specifically, a mode of formal rather than moving causality.⁷⁸

In addition, the example of color resulting from light suggests that just as certain conditions must be met in order for color to be actualized—e.g., light must come into contact with an opaque body—so there are certain conditions for the emanation of powers from the soul to take place. Besides considering the mode of causality at work when the soul is considered the active principle of its powers, therefore, another way of clarifying the emanation of powers is to spell out the conditions under which it occurs.

In reply to an objection that contends that several diverse things (in this case, powers) cannot proceed from something simple (the soul), Thomas proposes two conditions for emanation.⁷⁹ He says:

"[. . .] from a single, simple thing many things can proceed by reason of a certain order, and again owing to a diversity of recipients. In this way, therefore, several diverse powers can proceed from the single essence of a soul, both owing to the order of the powers and also according to the diversity of bodily organs".⁸⁰

Thomas clarifies these two conditions for emanation when he replies to a similar objection in *Quaestiones disputatae de anima*, q. 12. There he says:

⁷⁸Cf. J. WIPPEL, who suggests that "the subject or soul exercises a kind of instrumental efficient causality regarding such proper accidents" (*The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 275). Wippen appears to be focusing on how the soul serves as a mediator of God's creative activity in giving rise to its powers. Siwek, however, does not think the soul can serve as an efficient cause of its powers: «[Potentiae animae] non oriuntur ex anima per viam efficientiae. Ratio patet. Aut enim oriuntur ita ex ea immediate—i.e. nulla alia mediante potentia,— aut mediate, i.e. mediante alia iterum potentia. Si primum, ergo falsum esset, quod in thesi modo stabilivimus, scil. Animam non agere per suam essentiam! Si secundum, adstrueretur *processus in infinitum*, ut patet» (*Psychologia Metaphysica*, 86).

⁷⁹The objection reads as follows: "Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animae est una et simplex. Cum ergo potentiae animae sint multae et diversae, non possunt procedere ab eius essentia" (*ST* 1 q.77 a.6 obi 1a [Leonine ed., vol. v, 246]).

⁸⁰"[. . .] ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam. Et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animae procedunt multae et diversae potentiae, tum propter ordinem potentialium: tum etiam secundum diversitatem organorum corporali-um" (*ST* 1 q.77 a.6 ad 1um [Leonine ed., vol. v 246]).

"[. . .] although the soul is one in essence, there is nonetheless in it potency and act. It both has a diverse bearing toward things and is also related to the body in diverse ways. Owing to this, diverse powers can proceed from the single essence of the soul".⁸¹

For Thomas, then, two conditions may be considered as grounds for the emanation of powers from the soul, namely, the various ways the soul relates to things and the various ways it relates to the body.

The second of these conditions —i.e., that powers emanate from the soul "according to the diversity of bodily organs" or because the soul "is related to the body in diverse ways"— is the easier to grasp. The various bodily organs in which the soul is received constitute a diversity of recipients that allows many things to proceed from the soul, which is a single, simple principle of life. In other words, several diverse powers result from the soul because⁸² that which receives the soul has several diverse parts or organs.⁸³ These organs, of course, must be intact and suited to their various operations. This is especially clear from cases in which a power is disabled by a physical defect in an organ that, as a consequence, cannot be appropriately informed by the soul. The activity of seeing, for instance, cannot take place in an eye that lacks a retina, since a retina is an indispensable component of the organ of sight.⁸⁴ The diversity of intact and appropriate organs, therefore, is one condition for the emanation of powers of the soul.⁸⁵

This condition, however, does not account for the emanation of all the powers of the human soul. Hence for distinctively human powers, i.e.,

⁸¹"[. . .] licet anima sit una in essentia, tamen est in ea potentia et actus; et habet diuersam habitudinem ad res; et diuersimode etiam comparatur ad corpus. Et propter hoc ab una essentia anime posunt procedere diuerse potentie" (*QD de an.* q. 12 ad 17um [Leonine ed., vol. XXIV.1 112:338-42]).

⁸²The "because" here is not meant to suggest that what follows is a sufficient condition. For then one may think that according to Thomas, if *per impossibile* the soul of a plant were placed in the body of an animal, sensitive powers would nonetheless emanate owing to a diversity of organs. Such a view fits better with one who posits the transmigration of souls, not one who holds a truly hylomorphic view of living beings, as Thomas does, according to which there is a proportionality between the form and the matter. Something of an exception to this is the human being, whose soul is not wholly immersed in matter and is thus disproportionate to it in some way. But this has to be proved precisely because strict proportionality between the form and the matter is the "default position" in hylomorphic beings.

⁸³Regarding this condition of emanation, Thomas undoubtedly has in the back of his mind a principle he often uses: "Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur". For a discussion of this principle in Thomas's thought, see J. WIPPEL, "Thomas Aquinas and the Axiom 'What is Received is Received According to the Mode of the Receiver': A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture, ed. R. Link-Salinger (Washington: The Catholic University of America Press, 1988), 279-289.

⁸⁴What is said here applies not only to situations in which a power is totally non-functional, as in cases of blindness, but also to more common cases in which there are differences in the degree of the functionality of a power, as when one person has 20/20 vision and another 20/40. The eye of a person with 20/20 vision is a better recipient of the vitality that the soul offers than is the eye of a person with 20/40 vision. Moreover, the fact that many of these defects can be corrected by physical repairs or devices suggests that it is indeed imperfections in the "recipient" of the soul that are at the root of such problems.

⁸⁵"[. . .] potentiarum anime plures non sunt in anima sicut in subiecto set in composito: et huic multiplicati potentiarum competit multiformitas partium corporis." (*QD de spir. creat.*, a. 11 ad 20um [Leonine ed. vol. XXIV.2 123:466-69]).

powers that have the soul alone as their subject, Thomas must look to the other condition for emanation, namely, the soul's "diverse bearing toward things". In such cases, of course, one cannot appeal to a diversity of recipient organs, since such powers are not composed with the body.⁸⁶ Rather, such powers must emanate from the soul owing to some potentiality it has to relate to reality in different ways. That the substance of the soul is in some way a composite of act and potency —i.e., of *esse* and *essentia*— provides a basis for the soul's being ordered toward things in different ways.⁸⁷ This implies that the very substance of the human soul is incomplete and can come to completion by relating to reality in certain ways, namely, by knowledge and love. In this respect the human being seems different from other natural living beings. For even when a human being is "biologically" mature —i.e., when the human soul has fully worked itself out in matter by bringing about a mature human body capable of all normal "biological" activities— the human soul still has potential, insofar as it remains perfectible by the objects of intellectual cognition and voluntary love. The emanation of intellect and will, therefore, is accounted for by reference to those potential objects to which the rational soul is able to relate and which can further actualize the soul.

For Thomas, then, the human soul is unique among souls, for it has a fundamental openness to being perfected. Although the human soul is a principle of determination and perfection, it nonetheless retains a potentiality that underlies the intellectual knowledge and the freedom that are distinctive of human life. Considered philosophically, this distinctive way of living is grounded in the human soul's ability to relate to reality in different ways and the emanation of powers that this entails. In the case of the human soul, then, the emanation of powers may be construed as a kind of "hollowing out" of the soul that allows —indeed, demands— that it be filled by knowledge and love —or, perhaps better put, by "forms and friends".⁸⁸ With this in mind, it is easier to see what it means to say that understanding and willing are immanent activities, for these activities in some way actualize the human soul itself and bring it to a different level of determination and perfection.

Although this condition for emanation —i.e., the soul's diverse bearing toward things— is especially clear in the case of a power whose subject is

⁸⁶ "[...] in anima nostra sunt quaedam vires, quarum operationes per organa corporalia exercentur: et huiusmodi vires sunt actus quarundam partium corporis, sicut est visus in oculo, et auditus in aure. Quaedam vero vires animae nostrae sunt, quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas: et huiusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis" (*ST* I q.54 a.5 [Leonine ed., vol. v 52]).

⁸⁷ On this point, see, e. g., *QD de spir. creat.*, a. 11 ad 20um (Leonine ed., vol. XXIV.2 123:470-74): "[...] potentie uero que sunt in sola substantia anime sicut in subiecto sunt intellectus agens et possibilis et uoluntas: et ad hanc multiplicitatem potentiarum sufficit quod in substantia anime est aliqua compositio actus et potentie."

⁸⁸ Something like this may be what Aristotle has in mind when he says the following about the intellect in *De anima* III 4: 429a27-29: καὶ εὐ δὴ λέγοντες τήνψυχὴν εἶναι τόπν, πλὴνν ὅτι οὔτε δλη Ολλ' ἢ νοητικῆ, οὔτελεία δυνάμει τὰ εἶδη.

the soul alone, it also applies in the case of a power whose subject is the composite of body and soul. For these powers as well are means by which the soul, conjoined with the body, relates to things. The emanation of a power whose subject is the composite, therefore, would not take place unless the soul with the body had the potentiality to relate to the object with which such a power deals. The power of sight, for example, emanates from the soul not only because there is an appropriate organ in the body informed by the soul (the eye), but also because the soul conjoined with the body is ordered to color as to an object. Because the soul relates to such an object by means of the body, the activities of these sorts of powers require bodily organs. With regard to powers whose subject is the soul alone, however, the only condition that provides a basis for their emanation is the soul's potentiality to relate to reality in ways that transcend the limitations of corporeality.⁸⁹ Unlike vegetative and sensitive powers, therefore, the powers of intellect and will allow the human being to relate to reality in a spiritual way, i.e., in a way that opens him up to the whole of reality, both material and immaterial.⁹⁰

Such is Thomas's understanding of the conditions for the emanation of powers from the soul. Spelling out the conditions for emanation, however, does not fully explain why emanation takes place, but only delineates the context necessary for it to take place. The closest one can come to explaining why the emanation of powers of the soul takes place is to say that the soul is simply the kind of form that gives rise to the various powers that a living being has when it exists under the aforesaid conditions. Under such conditions powers result naturally.⁹¹

⁸⁹ This fact becomes even clearer in the emanation of powers of a created spirit, i.e., an angel, since in such a case the only way to account for intellect and will is by referring to the potential of relating to objects. (That Thomas thinks that angels have intellect and will, see *ST* 1 q. 54 a. 5 (Leonine ed., vol. v 52).) In *ST* 1 q. 54 a. 3 (Leonine ed., vol. v 47), Thomas argues that there must be powers distinct from the essence of an angel since an angel, like any creature, performs diverse activities. If Thomas were to run this argument to its conclusion, the diversity of these angelic activities would in turn be accounted for by the diversity of the objects of these activities, as he says so often elsewhere. Hence the angel's order to objects ultimately underlies the emanation of its intellect and will.

⁹⁰ "By its nature, spirit (or intellection) is not so much distinguished by its immateriality as by something more primary: its ability to be in relation to the totality of being" (J. PIEPER, "The Philosophical Act" in: *Leisure: The Basis of Culture*, trans. G. Marlsbary [South Bend: St. Augustine's Press, 1998], 85). Cf. Thomas's thoughts in *De verit.*, q. 23, a. 1 (Leonine ed., vol. XXII 652:111-13): "[. . .] cognitio et voluntas radicanter in substantia spirituali super diversas habitudines eius ad res". According to Thomas, all cognition, including sense perception, requires some sort of immateriality, but in this article Thomas argues that intellectual cognition involves the highest sort of immateriality, which is what I mean by "spiritual" here. See also *De verit.*, q. 15, a. 2 (Leonine ed., vol. XXI.2 486:223-258); q. 22 a. 10 (Leonine ed., vol. XXII 3 635-36:49-106); *ST* 1 q. 78. a1 (Leonine ed. vol. v, 250-51). J. Aertsen offers some illuminating thoughts on the human being's relations to reality on this level, especially insofar as they concern Thomas's innovative doctrine on the transcendentals. See his *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of St. Thomas Aquinas* (Leiden: E.J. Brill, 1996), 256-62.

⁹¹ See *ST* 1 q. 77 a.6 ad 3um (Leonine ed., vol. v, 246) and 1 q.77 a.7 ad 1um (Leonine ed., vol. v, 246), quoted above in notes 70 and 71, respectively. This seems to be one of the points of the analogy Thomas makes between color's naturally resulting from light and powers naturally resulting from the soul. When light comes into contact with a surface, visible color automatically arises; likewise, when the soul exists under the proper conditions, powers automatically emanate.

The soul as final cause of its powers

Besides maintaining that the human soul is the subject and active principle of its powers, Thomas also maintains that it is the end or final cause of its powers.⁹² To say this means that the powers of the human soul somehow function for the sake of the soul itself. Thomas presents this position in *Prima pars* q. 77 a. 6 when he makes a further distinction between a substantial form and an accidental form. He says:

“A substantial form and an accidental form differ in another way. Since what is less primary is for the sake of what is more primary, matter exists for the sake of a substantial form, but conversely, an accidental form exists for the sake of its subject’s fulfillment.”⁹³

As an accidental form, a power exists for the sake of that in which it inheres, insofar as it somehow fulfills, completes, or perfects it.

A simple example should help illustrate Thomas’s point. The composite of body and soul is the subject for the power of hearing. One can get along in life without hearing, of course, but the activities of hearing benefit the composite in a variety of ways. Hearing a train whistle may save the life of one waiting at the railroad crossing. The music that one hears may lift one’s spirits and help one perform a monotonous, but necessary task. Hearing another speak may enable one to forge a friendship. The list of benefits goes on and on. The point is that the composite, which is the subject of the power of hearing, is brought to completion and perfection in certain ways with the help of this power. In such a case as this —i.e., in which the composite is the subject of the power— the soul itself is the end of the power indirectly, for the activity of the power is directly ordered to the perfection of the composite as a whole. In human beings, lower powers, such as the senses and the imagination, are also necessary for the activities of powers that have the soul itself as a subject. In these cases, the lower powers are helping to achieve an end to which, as powers embodied in organs, they are not ordered by their very nature, namely, the determination and perfection of the soul itself by means of knowledge and love.

This brings us to the somewhat exceptional cases of intellect and will, whose subject is the soul alone. Clearly the activities of these powers can benefit the composite, e.g., when we deliberate about what to eat and then decide to eat something healthy. But how do these powers benefit their

⁹² Here I am considering the *finis cui* of the power —the end as that which the power benefits— rather than its *finis quod* —the end as that which the power achieves— since the latter is clearly the fulfillment of the power in its own activity. In other words, the power is obviously ordered to its own activity and perfection; the question here, however, concerns that to which the power is further ordered as the beneficiary of its activity.

⁹³ “Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia, cum minus principale sit propter principalis, materia est propter formam substantialem; sed e converso, forma accidentalis est propter completionem subiecti” (*ST* I q. 77a. 6 [Leonine ed., vol. v, 246]). Although this text implies as much, Thomas nevertheless does not call the subject a final cause here. But he does say this explicitly at (*ST* I q. 77a.6 ad 2um [Leonine ed., vol. v, 246]: “[...] subiectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodammodo activa” See also *ST* I q. 77. a. 7 (Leonine ed., vol. v, 247), where Thomas says that the essence of the soul is related to its powers as a *principium finale*.

proper subject, namely, the soul alone? As we saw above in the discussion of the emanation of powers, the intellect and will open up the soul for further actualization. In other words, the human soul is enlarged or amplified in its being by means of knowledge and love. This further actualization of the soul's being is the good toward which the activities of intellect and will are directly and naturally ordered. In other words, the intellect and will have the human soul itself as its end in that their activities are ordered toward its further actuality by means of possessing the forms of other things and being united with other persons. The augmentation of the being of the human soul, then, is the end of intellect and will.

A general account of powers of the soul through their causal relations to the soul.

The preceding consideration of the causal relations of the soul to its powers is helpful for setting out a general account (*ratio*, λόγος) of powers of the soul. Such powers may be sketched out as follows: They are proper qualities of the second species inherent either in the soul alone or in the composite that flow from the essence of the soul owing to the soul's potential to relate to reality in some way (and, in the case of powers whose subject is the composite, owing to the diversity of organs in the body in which the soul is present) and that enable a human being to perform activities for the sake of the subject of the power, inasmuch as such activities contribute to that subject's preservation and fulfillment. Every specific power of the human soul—sight, hearing, intellect, will, and so on—can be so described. In other words, this formulation answers the question "What is a power of the soul?" by delineating a common account applicable to all the powers of the soul. It would be going too far to call this account a definition of a power of the soul; it should be seen, rather, as a description that is useful for focusing the mind on the kind of reality under consideration when one investigates a power of the soul. As such, it is more the source for further inquiry than the definitive end of an investigation.

III. Closing remarks

As I just suggested, this general account of powers of the soul leaves ample room for further inquiry, especially concerning specific powers. One may wonder, for instance, how to go about defining a specific power, an issue first addressed in the *Republic* by Plato and expanded on by Aristotle and Thomas. Or one may wonder about how specific powers of the soul are able to work together, so that, e.g., the human intellect and will can function simultaneously as a single principle of human action.²⁴ One may also wonder, as I did briefly above, what Thomas's account of

²⁴"[. . .] sicut in aliis rebus est aliquod principium priorum actuum, ita etiam in hominibus. Hoc autem actuum siue motuum principium in hominibus proprie est intellectus et uoluntas" (*De malo* q. 6 [Leonine ed., vol. xxiii, 148:270-74]).

the emanation of intellect and will from the human soul reveals about his understanding of the human nature. The pursuit of these questions is, unfortunately, beyond the scope of this article.

What has become clear to me —and, I hope, to the reader as well— is that some of the more obscure issues that Thomas addresses in the *Prima pars* and in other works concerning the soul and its powers demand more attention because they provide the framework for a genuine Thomistic philosophical understanding of human nature. It is unsurprising, then, that an interpreter of Thomas such as Pasnau would distort the Thomistic account of human nature either because he is not attentive to the kinds of arguments that Thomas presents or because he neglects to address certain issues, such as the emanation of powers from the soul, that are crucial for grasping this account. At the very least, then, I hope that this article gives a more accurate presentation of Thomas's insights into the human soul and its distinctive powers, which set the human being apart from the rest of creation.⁹⁵



⁹⁵Special thanks go to John Wippel, who directed my dissertation, a chapter of which was the seed of this article. I also want to thank Tim Noone and Brian Shanley, who read and commented on my dissertation, as well as Herb Hartmann, John Nieto, Chris Decaen, Sean Collins, and Andrew Seeley, all of whom read and commented on various drafts of this paper.

JUAN FRANCISCO FRANCK

*Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires*

La fuente de la dignidad de la persona en Rosmini

1. Rosmini en la filosofía moderna

El estudio de la obra filosófica de Antonio Rosmini ha experimentado un nuevo desarrollo en los últimos años, tanto en Italia como en los países de habla inglesa, alemana, francesa y castellana. Es bien sabido que durante su vida (1797-1855) y luego de su muerte, algunos filósofos cristianos mostraron dudas sobre la capacidad de su pensamiento de dar nueva vida a la filosofía cristiana y a la teología, que habían perdido buena parte de su vigor durante los siglos XVIII y XIX. En parte debido a la repetición estéril de fórmulas escolásticas, en parte debido a la nueva dirección que el pensamiento europeo y la ciencia estaban tomando, los intelectuales cristianos se encontraron frecuentemente sin respuestas a numerosos planteos. Algunos abrazaron incluso principios materialistas, como Condillac y Gassendi. Otros, con la esperanza de frenar el escepticismo y el relativismo moral, admitieron una u otra forma de irracionalismo, que abrió el camino para un mayor escepticismo. Tal fue el caso del escocés Thomas Reid, para quien el alma humana posee un poder instintivo de afirmar la verdad y de conocer la realidad, pero no admite en el intelecto ninguna regla o criterio que lo pudiera guiar, explícita o implícitamente, al realizar el acto de conocer.¹

La renovación de los estudios filosóficos constituía una preocupación mayor en el siglo XIX, pero de hecho lo había sido desde el tiempo de Descartes. En el *Prefacio* a sus *Meditaciones Metafísicas*² declara que su propósito es proporcionar argumentos simples y convincentes de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, dos verdades fundamentales no sólo del Cristianismo, sino de toda religión, y que intentará hacerlo de acuerdo a la nueva ciencia de su época y con el fin de enfrentar el creciente

¹ Rosmini es de la opinión de que en este sentido Reid preparó el camino al kantismo. Ver A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine dell' idee*, ed. crítica de G. Messina, vols. 3-5 de las *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, tomo 1 (Città Nuova, Roma 2003), n. 365.

² Ver R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, Praefatio ad lectorem, en *Oeuvres*, ed. Ch. Adam y P. Tannery (Vrin, París 1996), tomo VII, pp. 7-11.

escepticismo y ateísmo. Podemos discutir hasta qué punto lo consiguió, pero lo cierto es que emprendió aisladamente la tarea de restaurar la filosofía, la cual bien pronto desbordó su capacidad. De hecho no desarrolló ningún sistema filosófico completo. Es cierto que estableció algunas tesis filosóficas, pero sobre todo proporcionó principios y reglas, que aplicó a un cierto número de cuestiones. Independientemente de sus intenciones y de la validez de muchas de sus intuiciones, permaneció en la ambigüedad sobre varios puntos importantes, de lo cual da pruebas la misma historia de la filosofía moderna.³

Contrariamente a Descartes, quien a pesar de su gran deuda con la Escolástica,⁴ abiertamente mostró disgusto por su enseñanzas, Rosmini tenía una altísima estima a los filósofos medievales. Este aspecto ha sido frecuentemente descuidado y muchas presentaciones del filósofo italiano lo muestran como en gran medida penetrado e influido por el pensamiento moderno. El reproche tiene sin embargo una parte de verdad, porque Rosmini se sentía cómodo en su siglo y en su tiempo. Compartía con los espíritus modernos sus problemas y sus preguntas. Era un lector entusiasta de noticias científicas y también se dio cuenta de que la sociedad estaba atravesando profundas transformaciones. La nueva situación tanto de la realidad como del pensamiento político y social, lo convencieron de que las estructuras antiguas no eran del todo apropiadas para su tiempo. Desde este punto de vista, la obra de Rosmini muestran un espíritu incluso más moderno que el de muchos de sus contemporáneos, cristianos o no.

Al mismo tiempo, sin embargo, es difícil encontrar un crítico más fino y más decidido de algunas instancias de la filosofía moderna. Deploró la impiedad y el materialismo de la Revolución Francesa, la pérdida de la moral y los peligros del relativismo moderno para la sociedad y para los derechos humanos; también fue un crítico severo aunque matizado de la epistemología y de la ética kantianas;⁶ contrariamente a la opinión recibida, encontramos en Rosmini probablemente en primer crítico exhaustivo del ontologismo⁷ y un firme oponente de algunas tesis del idealismo ale-

³ La interpretación corriente de la filosofía cartesiana es mucho más negativa. Ver por ejemplo el estudio ya clásico de C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno* (Studium, Roma 1965, 2 vols.), especialmente tomo 1, pp. 116-140. Para un juicio más matizado véase A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. 1: Cartesio (Il Mulino, Brescia 1965). La posición crítica pero al mismo tiempo ecuaníme de Rosmini con respecto a Descartes está bien reflejada en el estudio de P. GOMARASCA's "La presenza di Descartes nell'opera di Rosmini," en *Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura* (1999), pp. 55-75.

⁴ Ver el clásico y fundamental estudio de E. GILSON, *Index scolastico-cartésien* (Vrin, París 1979).

⁵ Ver A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, ed. crítica de P. P. Ottonello, vol. 2 de las *Opere*, cit. (Città Nuova, Roma 1979), pp. 22-32.

⁶ Ver A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, cit., tomo 1, nn. 301-65; *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, en *Principi della scienza morale*, ed. crítica de U. Muratore, vol. 23 de las *Opere*, cit. (Città Nuova, Roma 1990), pp. 161-459, 240-71.

⁷ Para una antología de textos rosminianos sobre el ontologismo véase el importante y sumamente útil *Grande Dizionario Antologico del Pensiero di Antonio Rosmini*, ed. C. Bergamaschi (Città Nuova-Edizioni Rosminiane, Roma 2001), voces "Ontologismo", tomo 3, col. 369-73, y "Panteismo", *idem.*, col. 428-41.

mán;⁸ denunció nuevas formas de racionalismo en la teología;⁹ y la lista podría continuar. En todos los casos proporcionó argumentos claros y bien desarrollados para mantener su posición.

La ausencia de su nombre en la gran mayoría de las historias de la filosofía moderna llama claramente la atención. Una razón es que durante mucho tiempo fue conocido como el “Kant italiano”.¹⁰ En cuanto al pensamiento cristiano la situación es más compleja. Los Papas Pío VII, Pío VIII y Gregorio XVI lo habían animado personalmente a estudiar y escribir. Pío lo estimaba profundamente.¹¹ Más adelante, ante el prevalecer de una cierta interpretación del tomismo, el intento de Rosmini de incorporar las intuiciones legítimas de la modernidad en la vasta corriente del pensamiento clásico no fue comprendido. Había promovido el estudio directo de Tomás de Aquino y se había ocupado de mostrar el acuerdo fundamental entre su sistema y el pensamiento de Santo Tomás, pero se lo consideró un adversario más que un aliado importante. Algunos usaron la *Aeterni Patris* contra Rosmini y lograron la publicación del decreto *Post Obitum*, firmado en 1887 y hecho público en 1888, en el que se declaraba que cuarenta proposiciones extraídas de las obras de Rosmini, sobre todo póstumas, debían ser “rechazadas, condenadas y prohibidas”. Muchos estudios serios y detallados han probado, sin embargo, que las doctrinas atribuidas a Rosmini no eran realmente suyas, sino que resultaban de una lectura inapropiada o de algún tipo de prejuicios.¹²

Una serie de acontecimientos recientes indican un giro importante en la actitud de la Iglesia Católica hacia Rosmini. Juan Pablo II lo menciona como uno de los pensadores modernos en quien se puede ver una “fecun-

⁸ Ver A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, cit., tomo 3 (Città Nuova, Roma 2005), sección VII, cap. 2, nn. 1381-1428

⁹ Ver sobre todo A. ROSMINI, *Il razionalismo teologico*, ed. crítica de G. Lorizio, vol. 43 de las *Opere*, cit. (Città Nuova, Roma 1992).

¹⁰ Esta idea encontró su culmen en la obra del idealista italiano Giovanni Gentile (1875-1944), quien desfiguró la crítica de Rosmini a la teoría del conocimiento de Kant y no consideró su innovadora ontología. Es necesario señalar que fue un alumno de Gentile, Michele Federico Sciacca (1908-1975) quien descubrió en Rosmini el pensador que podía explicar las contradicciones intrínsecas del idealismo, revirtiendo así el proceso que su maestro había comenzado. Ver M. F. SCIACCA, *La Clepsidra* (Columba, Buenos Aires 1961), pp. 70-80. Para la historia de la idea de Rosmini como el Kant italiano ver P. P. OTTONELLO, “Il mito di Rosmini ‘Kant italiano’”, en P. P. OTTONELLO, Rosmini. *L'ideale e il reale* (Marsilio, Venecia 1998), pp. 53-66.

¹¹ Pío VII lo confirmó en su vocación intelectual y Pío VIII le dijo en una audiencia privada del 15 de mayo de 1829: “(...) usted utiliza la lógica muy bien. Necesitamos escritores que sean capaces de hacerse sentir.” Así lo relata Rosmini en una carta a Pietro Orsi, su profesor de filosofía (A. Rosmini, *Epistolario Completo*, Giovanni Pane, Casale 1905, tomo 3, p. 988). Por su parte, Gregorio XVI lo alabó con las siguientes palabras: “un hombre de eminente intelecto, adornado con notables cualidades de espíritu, sumamente ilustre por su ciencia de las cosas humanas y divinas, sobresaliente por su eximia piedad, religión, virtud, probidad, prudencia e integridad, conspicuo por su maravilloso amor y lealtad a la religión Católica y a esta Sede Apostólica”. Son palabras añadidas de su puño y letra a la Carta Apostólica *In sublimi militantis ecclesiae solio* (20 de septiembre de 1839), el decreto de aprobación del Instituto de la Caridad, fundado por Rosmini.

¹² Ver G. GIANNINI, *Esame delle quaranta proposizioni rosmuniana* (Sodalitas, Stresa 1985).

da relación entre filosofía y palabra de Dios".¹³ Más recientemente, la *Congregación para la Doctrina de la Fe* emitió una nota sobre la historia del problema, en la que reconoce que las interpretaciones del pensamiento rosminiano que en aquel tiempo habían ocasionado la publicación del decreto "no corresponden en realidad a la auténtica posición del Roveretano."¹⁴ Desde el punto de vista de quienes siempre han sostenido la completa ortodoxia de Rosmini y la gran importancia de su obra, esta noticia no podía ser mejor. Sin haber jamás pretendido hacer de ella la regla de la enseñanza católica, anhelaron siempre que los pensadores cristianos y los hombres de cultura se ocuparan de estudiar y discutir seriamente y sin prejuicios la filosofía de Rosmini.

Que el pensamiento de Rosmini se encuentra en continuidad con la filosofía clásica puede mostrarse de varias maneras. En este trabajo me concentraré en la noción de "lo *divino* en la naturaleza", particularmente en conexión con el fundamento de la dignidad ontológica de la persona. No me referiré al valor de una persona considerada su mayor o menor bondad moral, sino a esa dignidad que permanece en todos los estados morales que una persona se puede encontrar. Esa dignidad que acompaña al ser de la persona y que constituye para ella no sólo garantía del respeto que se le debe, sino que es fuente de deberes para la misma persona, que no llega a su plenitud si no está a la altura de su propia naturaleza.

Brevemente, la posición que planteo aquí es la siguiente. De acuerdo a Rosmini, hay en el universo sólo un elemento que merece ser llamado *divino*: el ser universal, presente a todos los intelectos como la luz gracias a la cual piensan. El ser universal, que es la luz de la razón (*lumen intellectus*), no es Dios pero posee los atributos de infinitud, necesidad y eternidad. Por eso, no tiene su sede completamente en este mundo, y constituye el vínculo entre el universo y Dios. Posee una dignidad especial, que confiere a los seres racionales. Incluso la existencia de éstos no puede ser explicada sin recurrir a lo *divino*; por ello tienen en su naturaleza un elemento que los une directamente al Ser Absoluto. Dignidad personal y trascendencia son entonces inseparables, y la autonomía de la persona es relativa y limitada.

¹³JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, n. 74. En mi opinión, hay también una velada referencia a Rosmini en el n. 59: "La renovación tomista y neotomista no ha sido el único signo de restablecimiento del pensamiento filosófico en la cultura de inspiración cristiana. Ya antes, y paralelamente a la propuesta de León XIII, habían surgido no pocos filósofos católicos que elaboraron obras filosóficas de gran influjo y de valor perdurable, enlazando con corrientes de pensamiento más recientes, de acuerdo con una metodología propia. Hubo quienes lograron síntesis de tan alto nivel que no tienen nada que envidiar a los grandes sistemas del idealismo."

¹⁴*Nota sul valore dei decreti dottrinali concernenti el pensiero e le opere del rev.do Sacerdote Antonio Rosmini-Serbati*, "Osservatore Romano", 30 de junio - 1º de julio de 2001. En ambos casos queda claro que no se está apoyando expresamente el pensamiento de estos autores. En la *Fides et Ratio* (n. 74) leemos: "Obviamente, al referirnos a estos autores, junto a los cuales podrían citarse otros nombres, no trato de avalar ningún aspecto de su pensamiento, sino sólo proponer ejemplos significativos de un camino de búsqueda filosófica que ha obtenido considerables beneficios de la confrontación con los datos de la fe".

Está claro que esta serie de tesis merecen un examen más detallado. Sin embargo, mi intención es sólo exponer la posición de Rosmini sin pretensión de exhaustividad y sin recoger cada posible argumento a favor o en contra. En las páginas siguientes explicaré por qué el ser universal puede considerarse la luz de la razón y qué tenemos que entender como lo *divino*. Otros problemas, como por ejemplo la teoría de la participación, el problema de la creación y de las categorías supremas del ser, serán dejados de lado, aunque estén en íntima relación con la discusión presente. En el pensamiento fuertemente sistemático de Rosmini cada tesis potencia las demás, mostrando su lugar y su importancia en el conjunto. Por ello, apelo a la comprensión del lector si la exposición resulta un poco esquemática; intenté de todas maneras desarrollar una línea argumentativa suficientemente clara.

2. El ser universal como luz de la razón

Es un hecho que entendemos el ser en general, es decir que sabemos lo que significa *ser, existir*. Todo lo que entendemos o pensamos, lo entendemos o pensamos como algún tipo de ser. El ser está implícito en todos nuestros pensamientos, cualquiera sea su objeto: cosas reales, posibilidades, relaciones, negaciones, privaciones, etc. No necesitamos ninguna teoría metafísica para confirmar esto ni tampoco el hecho de que ninguna cosa particular agota la totalidad del ser. Aun cuando sólo luego de un largo ejercicio de la reflexión seamos capaces de poner nuestra atención en el ser en general, sigue siendo verdad que el pensamiento del ser acompañaba todos nuestros pensamientos. El acto de pensar el ser y el acto de darnos cuenta de que lo pensamos son diferentes.

Ciertamente, dado que el pensamiento del ser universal es el más abstracto y general de todos, nos resulta extremadamente difícil fijar la atención en él. Sin embargo, una vez que pensamos reflexivamente el ser en su significado universal, no podemos dejar de reconocer que debe estar presente en el intelecto en todos sus actos. Por eso, se lo llama con propiedad la luz de la razón, el *lumen intellectus*. De la misma manera que los colores pueden verse gracias a la luz física, los actos de la inteligencia pueden ser realizados gracias a esta luz incorpórea e invisible, pero verdadera y objetiva.

Aristóteles había rechazado la existencia de las formas separadas de Platón y admitió una facultad en el alma responsable de la producción del universal, que describió lacónicamente como una especie de "luz"¹⁵ (φῶς). Está claro que la expresión "luz de la razón" consiste en una metáfora, puesto que el ser universal no es nada corpóreo y por más lejos que llevemos la semejanza, el intelecto no es tampoco un ojo. Tomás de Aquino, por su parte, usa a menudo la expresión "luz del intelecto agente" (*lumen*

¹⁵ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, tr. T. Calvo Martínez (Gredos, Madrid 1999), libro III, cap. 5, 430a 16, p. 234.

intellectus agentis), haciendo uso del genitivo. Aunque no elaboró este punto, el genitivo sugiere que en su opinión el intelecto agente en cuanto facultad de conocimiento y su luz son dos entidades diferentes. Una de las maneras más simples de mostrarlo es señalar que los objetos del intelecto son universales, mientras que el intelecto, siendo una facultad del alma, es individual, como las demás facultades del alma y como el alma misma en la que existen. Rosmini concluye entonces diciendo: "Yo creo que esta luz del intelecto, escondida detrás de la metáfora y jamás descubierta, o muy raramente y al pasar, es precisamente la *idea del ser*".¹⁶

El objeto propio del entendimiento es de naturaleza universal y las cosas individuales, el alma y sus facultades incluídas, no pueden producir por sí mismas algo universal. La *intentio universalitatis*, como Tomás de Aquino la llama, no se encuentra en las cosas individuales, sino que es atribuida por el intelecto agente. A no ser que transformemos el intelecto agente en algo universal, debemos reconocer que está naturalmente en posesión de una noción universal. Ahora bien, esta noción no puede ser otra que la de ser. El ser universal es la luz del intelecto y brilla perpetuamente en la mente. Si se apagara por un instante, la mente desaparecería también. Rosmini introduce aquí el concepto de *forma objetiva*. Del mismo modo que en la filosofía natural de Aristóteles, la materia no puede existir por sí misma sin una forma substancial, el intelecto, de acuerdo a Rosmini, existe gracias a la luz que le está presente, que es por lo tanto su objeto y su forma. *Objetiva*, porque permanece distinta del *sujeto* (el intelecto) que ilumina; *forma*, porque el intelecto no puede existir sin ella.¹⁷

Rosmini sugiere un análisis más fino de la constitución de la mente humana. En su opinión, toda facultad se define por un acto primero. Lo que habitualmente llamamos actos de una facultad son actos secundarios, que son realizados bajo ciertas condiciones. Pero estas condiciones no explican la capacidad de la facultad en cuestión para actuar de una manera determinada.¹⁸ A fin de volver universal lo que la percepción sensible proporciona, el intelecto debe estar en posesión de la noción de ser universal, que permanece sin ser advertida hasta que se realiza la reflexión. El acto primero de la facultad intelectual es entonces la intuición del ser universal.

Ahora bien, el ser universal tiene algunas propiedades notables, que merecen toda nuestra atención. Además de ser la luz de nuestra mente, muestra una esencia dotada de infinitud, necesidad y eternidad.

¹⁶ A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, cit., tomo 2 (Città Nuova, Roma 2004), n. 399.

¹⁷ Además informa también todos los objetos del intelecto. Ver A. ROSMINI, *Psicología*, ed. crítica de V. Sala, vols. 9-10 de las *Opere*, cit., tomo 2 (Città Nuova, Roma 1989), n. 1291. El concepto de forma objetiva está muy bien estudiado en C. RIVA, "Il concetto di forma oggettiva", en *L'essere ideale e morale in Antonio Rosmini* (Sodalitas, Domodossola-Milano 1955), pp. 13-22.

¹⁸ "La idea correcta de una facultad es que consiste en un *acto universal* que precede todos los *actos particulares*, y este acto universal se vuelve luego particular y específico cuando recibe una materia individual a la que puede aplicar y sobre la que puede restringir su operación". A. ROSMINI, *Logica*, ed. crítica de V. Sala, vol. 8 de las *Opere*, cit. (Città Nuova, Roma 1984), n. 103. Véase el párrafo entero.

En primer lugar, no tiene límites, puesto que nada queda excluido de su noción. El ser universal no es capaz simplemente de mostrar a la inteligencia el ser de las cosas existentes, sino que está presupuesto por todo lo que la mente puede pensar. Incluso nuestro conocimiento de Dios requiere la presencia del ser universal en la mente. Es por eso infinito, no porque existiría de una manera infinita, como el Ser Absoluto, sino porque no tiene confines. Todo lo demás es limitado de uno u otro modo, pero la idea de ser muestra una esencia que por sí misma no es limitada. El hecho de que al pensar el ser universal no tenemos un conocimiento de su total extensión, habla de las limitaciones de nuestro entendimiento, no de las limitaciones de la esencia que contemplamos. Entendemos ciertamente que nada puede existir fuera del ser y también que nuestro conocimiento no se extiende tanto como el ser.¹⁹

No debemos confundir el ser universal con Dios, porque Dios es un ser real y subsistente, mientras que el ser universal es de naturaleza ideal. Lo contrario resultaría en ontologismo, que ha sido repetidamente atribuido a Rosmini pero que está lejos de representar su pensamiento auténtico. En efecto, criticó repetidamente el ontologismo, desarrollando algunos de los argumentos que luego serían empleados contra sus obras. Pensadores muy cercanos al ontologismo, como Gioberti, rechazaron la filosofía rosminiana por la precisa razón de que excluía la visión natural de Dios.²⁰ De todas maneras, si alguien prefiriese reservar la palabra “infinito” para referirse a Dios únicamente, parecería razonable y el filósofo tiene suficiente libertad para hacerlo. Pero tendría que hacer uso de otro término para expresar la especialísima ausencia de límites que encontramos en el ser universal.

En segundo lugar, el ser universal es necesario. Con ello no quiero decir que una mente que tuviera la intuición del ser universal existe necesariamente. Lo llamamos necesario porque la esencia que muestra y todo lo que se sigue directamente de ella —como los primeros principios— es necesario y no puede ser de otra manera. La existencia de cosas finitas es contingente, pero el ser en cuanto tal es necesario por derecho propio. Hay otra razón por la que el ser universal es necesario. La idea de una cosa muestra su esencia, independientemente de su real existencia. Si la flor que estoy mirando en este momento cesara de existir; más aún, si todas las flores del mundo desaparecieran, yo podría todavía pensar la esencia “flor”. Este hecho nos dice que las esencias son por sí mismas posibilidades. Por definición las posibilidades no son algo *real*, pero existen como objetos de una mente que las piensa. Mientras que las cosas pueden cesar de existir, las posibilidades son indestructibles y poseen una clase de necesidad muy especial, que resulta de la ausencia de contradicción: es imposible que la posibilidad sea otra cosa distinta de lo que es. Podemos pensar una posibilidad

¹⁹ Ver la carta de Rosmini del 17 de agosto de 1834 a G. Tonini, en *Epistolario completo*, cit., tomo 5, pp. 149-50.

²⁰ Los ontologistas franceses también rechazaron el pensamiento de Rosmini. Ver L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIX siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, Vrin, Paris 1955; reimpresso en 2003.

después de la otra, pero las posibilidades no cambian".²¹ Rosmini dice también: "Lo que contemplo como posible es también *necesario*, porque es imposible pensar que lo que es posible jamás pudiera ser imposible".²²

Para despejar toda duda sobre el uso que hace del término *idea* aclara: "(...) creo que el significado que yo doy a la palabra *idea* es simplemente el que corresponde al uso universal de todos los tiempos; ... *idea* ... una palabra que uso para significar la esencia cognoscible de la cosa; y si lo entienden así, verán que la *idea* no corresponde a una cosa subsisten, sino siempre a la cosa considerada en su posibilidad".²³ El ser universal, la *idea* de ser, no muestra entonces una posibilidad particular, sino la posibilidad del ser en general: muestra que sería imposible que el ser no fuera. Todas las otras posibilidades reciben su necesidad del ser universal, ya que no hay ninguna *idea* que no tenga el ser universal como fondo. Una *idea* que contradice al ser pierde por así decirlo su derecho a existir y es por lo tanto nada. Por su peculiar naturaleza se podría reservar *idea* para designar la del ser, y llamar *conceptos* a todas las demás, que muestran siempre algo particular.²⁴

La necesidad propia de las *ideas* nos conduce a reconocer una ulterior característica: la eternidad. Si la posibilidad de una cosa, es decir la *idea*, es necesaria, tenemos que concluir que tiene una existencia atemporal y que no está sujeta al cambio. La necesidad no puede ser válida sólo por un momento o por un período de tiempo: lo que es necesario debe serlo siempre. Nuevamente, el ser necesario, la esencia del ser, es eterna y es la fuente de la eternidad del resto de las *ideas*. El tratamiento del ser posible Rosmini concuerda con el pensamiento de Agustín. De hecho, para ambos la certeza del conocimiento está enraizada en las *rationes aeternae*. En su libro de las ochenta y tres cuestiones, Agustín dice que las razones de las cosas son lo que Platón llama *ideas* y éstas "son ellas mismas la verdad, porque son eternas y por eso mismo permanecen también inmutables. Participando en ellas todo lo que es, es del modo en que es" [*has rationes rerum principales appellat ideas Plato, non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi atque incommutabiles manent. Quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est*].²⁵

Estas tres características del ser universal nos permiten concluir que hay algo en el ámbito del ser finito que va más allá de la finitud. Lo necesario y

²¹ "Las esencias poseen una naturaleza esencialmente inmutable. Si pensáramos que pueden ser modificadas, no se trataría de una verdadera modificación, sino de la substitución de una esencia por otra. (...) Por más pequeño que sea el cambio, la cosa pensada es otra... por esa razón Aristóteles mismo compara las esencias a los números". A. ROSMINI, *Il Rinascimento della Filosofia in Italia*, ed. D. Morando, vols. 19 y 20 de la *Edizione Nazionale delle opere edite e inedite di A. Rosmini-Serbati* (Fratelli Bocca, Milán 1941), n. 510.

²² A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, cit., tomo 2, n. 429.

²³ A. ROSMINI, *Il Rinascimento*, cit., nn. 89 and 547. Cf. n. 508: "la intuición de esencias... no es otra cosa que la intuición de una cosa posible".

²⁴ Cf. A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, n. 38, en *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 236.

²⁵ SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, cuestión XLVI (De ideis), n. 2. El texto está citado por Rosmini en *Il Rinascimento*, cit., n. 463. La traducción es mía.

lo absoluto están presentes en él.²⁶ El desafío está precisamente en ver cómo. Rosmini ofrece una respuesta bien argumentada a este problema, aunque en estas páginas sólo puede ser delineada. En su filosofía, la *Idea* asegura la presencia de lo absoluto en lo relativo, de lo necesario en lo contingente, de lo infinito en lo finito. Es una prueba de que “al crear el ser finito [Dios] no lo dejó solo ni separó su existencia enteramente de la suya”.²⁷

Permítaseme citar un texto que une muy adecuadamente lo que hemos discutido hasta este momento con el problema de lo *divino* en la naturaleza. Rosmini escribe en la *Psicología*: “los antiguos se contentaron de hecho con decir que la mente humana era divina, pero hasta donde yo sé no fueron más allá de esto. Cuando investigué el asunto por mi cuenta, me di cuenta de que debían distinguirse dos cosas en la mente humana, que llamé sujeto y objeto. Vi que el sujeto, dado que es limitado y contingente, no podía de ninguna manera ser llamado divino, eterno, necesario y provisto de otras cualidades totalmente divinas. Este objeto, presente de manera inmóvil frente al sujeto humano, es el ser mismo, en su modo ideal”.²⁸ La posición de Rosmini continúa y desarrollo más críticamente una intuición que muchos filósofos han compartido a lo largo de la historia. La novedad de su pensamiento debe verse desde este punto de vista. Negar a la mente humana la calificación de divina no resulta en una disminución de su dignidad, sino en una clarificación de su naturaleza, al mismo tiempo que se ofrece la razón de esa dignidad.

3. Lo divino en la naturaleza

El problema de lo *divino* en la naturaleza es concebido por Rosmini en los siguientes términos: preguntamos “si se manifiesta algo en este universo que tenga una naturaleza inmaterial e ilimitada”.²⁹ Todos los seres materiales deben ser excluidos porque la materia está sujeta a división y corrupción. Además, lo *divino* no debe tener límites y al mismo tiempo debe manifestarse. “Si este elemento divino existe, sólo puede ser objeto del entendimiento, porque la pregunta se refiere a algo que se *manifiesta* en el mundo”.³⁰ La respuesta de Rosmini es: “Para ustedes, lectores, y para todos quienes han tenido la paciencia de leer todo lo que ya he escrito sobre esto, es bien sabido que considero que el *ser indeterminado* posee esas dos sublimes características, un objeto que sin ninguna duda es evidente a todas las inteligencias”.³¹ El *ser indeterminado* es el mismo ser universal que hemos

²⁶ Cuando Tomás de Aquino escribe que “nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat” (*Summa Theologiae*, I, 86, 3) se refiere a la forma abstraída de la materia, que no puede ser otra cosa que una entidad inteligible, no sensible.

²⁷ A. ROSMINI, *Del divino nella natura*, ed. crítica de P. P. Ottonello, vol. 20 de las *Opere*, cit, Città Nuova, Roma 1991, n. 6.

²⁸ A. ROSMINI, *Psicologia*, cit., tomo 1, n. 650. “De hecho, los filósofos más influyentes han reconocido todos que hay algo divino en el ser humano, es decir algo que sólo Dios mismo puede dar directamente” (*Ibid.*, n. 649). Cf. ARISTÓTELES, *Acercas del alma*, cit., libro 1, cap. 4, 408b 30, p. 156.

²⁹ A. ROSMINI, *Del divino nella natura*, cit., n. 3.

³⁰ *Ibid.*, n. 4.

³¹ *Ibid.*, n. 5.

estado considerando. La indeterminación le viene por no mostrar una naturaleza particular, sino solamente la posibilidad de todas las cosas.

Y, efectivamente, el ser es “algo divino”, algo que por derecho propio sólo pertenece a Dios, pero el ser universal brilla frente al intelecto finito. Rosmini llama a esto *divino*, a pesar de no ser Dios, una *pertenencia* de Dios. Según él lo entiende, hablar de lo *divino* como distinto de Dios implica reconocer que en la esfera de lo finito hay algo que lo ennoblece más allá de su propia capacidad. Se podría decir que todo, en la medida en que es o *existe*, participa en esa naturaleza infinita, y hasta cierto punto esto es evidentemente verdadero, pero sólo lo haría como “un efecto no-divino de una causa divina”.³⁴ Pero llamar *divinos* a los seres reales finitos equivale a deificar lo finito, ya que un ser real ilimitado sólo puede ser el propio de Dios. Por el contrario, si la característica de *divino* se atribuye solamente al ser ideal, universal, no hay ningún riesgo de confundir lo finito con lo infinito. Más aún, la distinción quedaría firmemente establecida y no se estaría deificando tampoco a los intelectos finitos, porque no se llama divino al sujeto inteligente, sino a la luz que brilla frente a él, que es de una naturaleza opuesta.

Si los seres inteligentes no pueden existir sin la luz de la razón, que es el ser universal, entonces deberíamos pensar que el valor que posee este último debe reflejarse en aquéllos. Platón se había referido a las ideas como a algo “divino” (θεόν).³⁵ Para el filósofo ateniense, las ideas no son otros dioses, pero su dignidad metafísica es más elevada que la de los objetos sensibles. Además, muestran una estabilidad tal que no es igualada por nada en este mundo. Incluso el alma recibe su naturaleza inmortal de la participación en ellas. El argumento agustiniano de la inmortalidad del alma basado en la intuición de las *rationes aeternae* es fundamentalmente el mismo que la prueba platónica y se puede ver la posición rosminiana como una profundización de esta misma tradición en por lo menos tres puntos. En primer lugar, unifica el mundo ideal al individuar el elemento común a todas las entidades ideales. En segundo lugar, explica la relación esencial que tienen las ideas con el intelecto, manteniendo al mismo tiempo su estricta distinción. En tercer lugar, reduce la teoría de las ideas a una teoría del ser.

En los *Principi della scienza morale*, donde Rosmini se propone proponer una fundación racional a la ética, en parte como respuesta a Kant,

³⁴ Cf. A. ROSMINI, *Teosofia*, ed. crítica de M. A. Raschini y P. P. Ottonello, vols. 12-17 de las *Opere*, cit. (Città Nuova, Roma 1998-2002), tomo 15, n. 1527. La doctrina rosminiana de lo *divino* fue el objeto de las primeras cinco proposiciones de las cuarenta contenidas en el decreto *Post Obitum*. En su análisis del decreto, A. Michel atribuye la confusión entre “ser divino” (*être divin*) y ser ideal, que es divino, a Rosmini y no da ninguna importancia a las distinciones y clarificaciones que Rosmini agrega en los mismos lugares que Michel cita. Ver su artículo “Rosmini-Serbati, Antonio,” en *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Letouzey, París 1930ff.), tomo 13, parte 2, columnas 2917-51, 2929-32.

³⁵ Cf. *Il Rinascimento*, cit., n. 473; *Teosofia*, cit., tomo 12 (1998), n. 461 y tomo 13 (1998), n. 1045.

³⁶ A. ROSMINI, *Del divino nella natura*, cit., n. 2.

³⁷ Cf. PLATO, *Timeo*, 69c 3-5.

pero también como una manera de mostrar consecuencias importantes de su filosofía del conocimiento en este punto, pregunta retóricamente: “¿Cuál es ese elemento divino que eleva a estos seres, llevándolos más allá de sus límites y permitiéndoles alcanzar lo infinito?” Y responde, con acento pascaliano, pero basado en su análisis —por qué no— crítico de la naturaleza humana:

“El ser universal, presente a las naturalezas racionales e iluminándolas con su chispa de fuego divino. Dado que entienden el ser universal, los seres intelectuales pueden pensar, y continuar pensando acerca de cosas particulares hasta que su progreso natural alcanza lo absoluto. Es por medio de la idea del *ser universal* que están ordenados hacia el *ser absoluto*. Gracias a esta perfecta universalidad, la idea tiene una extensión infinita y otorga una capacidad infinita a su sujeto. La presencia de esta idea en los seres humanos produce una paradoja extraordinaria en la naturaleza, provocando nuestra admiración ante las obvias limitaciones y la infinita grandeza presentes en el sujeto humano, que está realmente formado de elementos finitos e infinitos. Solamente esto explica la lucha esencial en la que la naturaleza humana está perpetuamente involucrada. Vista desde el punto de vista del hombre-como-sujeto, no hay nada más débil ni más miserable que la naturaleza humana; vista desde el punto de vista del ser-como-objeto, no hay nada más grande ni más noble que la misma naturaleza, cuyo intelecto intuye el ser como su luz esencial, de la que recibe la visión de la noción esencial e inteligible, común a todo lo que el sujeto entiende”.³⁶

Algo *divino* está presente entonces al intelecto humano, iluminándolo. Si damos vuelta la frase, podemos decir que el pensamiento es posible gracias a algo de propiedades divinas. Así, la existencia de un ser inteligente recibe una dignidad superior a todas las demás creaturas. Lo *divino* ennoblece esos seres con su mera presencia. Hacia la mitad de su obra sobre lo divino, Rosmini escribe: “La inteligencia humana ... dado que su objeto es el ser ilimitado, vacío de realidad, experimenta la necesidad de alcanzar una realidad también ilimitada, que podría satisfacerla y plenificarla. Por lo tanto, el hombre, del mismo modo que todo otro ser dotado de intelecto, se encuentra en una búsqueda constante de lo infinito, y permanece sin descanso hasta que no lo alcanza. En una palabra, el hombre está hecho para la divinidad y tiende constantemente hacia ella por un instinto racional de su naturaleza, sea que lo secunde sea que lo combata en sí mismo”.³⁷ La continuidad con el clásico pensamiento agustiniense en términos modernos es evidente. El ser ideal ilimitado está vacío de realidad porque por sí mismo no muestra nada, sino sólo la posibilidad del ser. No conoceríamos las cosas concretas existentes si no tuviéramos otra fuente de conocimiento, que es la experiencia en el sentido vasto de la palabra. Pero la experiencia y el conocimiento de las cosas finitas no puede agotar la capacidad del ser universal, que es infinita. Si las cosas del mundo no pueden satisfacer al intelecto humano, significa que la medida de este último es lo infinito.

³⁶ A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, ed. crítica de U. Muratore, vol. 23 de las *Opere*, cit., Città Nuova, Roma 1990, pp. 59s.

³⁷ A. ROSMINI, *Del divino nella natura*, cit., n. 95.

El problema no es simplemente sobre el alcance de nuestra facultad cognoscitiva. Si la misma existencia de un intelecto está determinada por la presencia del ser universal a la mente, y si esta presencia introduce un tal desequilibrio, entonces lo que se gana o se pierde al resolver esta cuestión es la plenitud de la creatura racional, no sólo la determinación de un ámbito mayor o menor de objetos cognoscibles por el hombre. Por esta razón, Sciacca, un serio lector de Rosmini, escribe:

“(...) el existente hombre que como existente es finito, es un finito que participa del infinito inherente a su naturaleza. En este punto la interioridad revela su profundidad y toda la persona humana su espacialidad espiritual, su ‘drama existencial’, porque se trata de adecuar la actividad humana en su integralidad a este infinito que continuamente impulsa al hombre a superarse, a cumplirse y realizarse en el nivel *normal* del infinito del que participa. Consecuencia: el mundo, el universo no conforma al hombre, capaz de ‘comprenderlo’ sin ser él comprendido, y no por la infinitud del pensamiento en el sentido idealista y subjetivista, sino por la infinitud de la verdad que le es *objetivamente* presente.”³⁸

La capacidad del entendimiento humano necesita un acto primero para realizar los actos segundos de conocimiento. Del mismo modo, la tensión en el ser humano tiene que fundarse en algo dado a la persona. Ahora bien, sucede que lo que justifica esa tensión es lo mismo que ilumina el intelecto. Todo en el sujeto finito es en cuanto tal algo finito; por eso, no podemos basarnos en un impulso subjetivo, un instinto o tendencia, para explicar ese “drama existencial”; simplemente, no alcanzaría. ¿Cómo puede pretender lo finito alcanzar lo infinito por sí mismo? Y si el vínculo entre lo finito y lo infinito se rompiera, entonces lo finito no podría reestablecerlo de ninguna manera. En otras palabras: algo estable debe asegurar la permanencia de ese vínculo. Y eso es el ser universal, presente a la creatura racional, que tiene también una densidad ontológica, ya que la existencia real de la mente depende de él.

La razón del sumo respeto que merece la persona es entonces que algo absoluto e infinito le está presente, aun cuando de una manera que podemos llamar inicial. Sin ser fines ellos mismos, sólo los seres inteligentes tienen lo absoluto como fin. En este sentido, la fundación kantiana de la dignidad de la persona no considera que la voluntad libre es constitutivamente dependiente de una ley que no se da a sí misma. La ambivalencia de Kant es notable en este punto y justifica las interpretaciones totalmente opuestas que se han dado de su filosofía.³⁹ La autonomía no puede ser la razón de la dignidad, salvo que estemos hablando de una autonomía absoluta, que no es ciertamente el caso de los seres racionales finitos. En el primer

³⁸ M. F. SCIACCA, *La interioridad objetiva* (Miracle, Barcelona 1963), p. 70s. Sciacca habla de la “condición intrínseca teísta de la inteligencia” [intrinsicità teistica dell’intelligenza], *ibid.*, 41-43. Ver también P. P. OTTONELLO, “Il divino e Dio”, en *Rosmini. L’ideale e il reale*, cit., pp. 99-113.

³⁹ Ver J. F. FRANCK, “Autolegislación: un concepto problemático”, en *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant / Two hundred years later. Returns and re-interpretations of Kant*, ed. J. M. Torralba, Cuadernos de Anuario Filosófico - Serie Universitaria n° 174 (EUNSA, Pamplona 2005), pp. 123-132.

volumen de la *Filosofía del diritto*, Rosmini escribe: "(...) porque la dignidad de la luz de la razón (ser ideal) es infinita, nada puede ser superior al principio personal, que por su propia naturaleza actúa siguiendo la moción de un maestro y señor de dignidad infinita. Este principio es naturalmente supremo; nadie tiene derecho de mandar a quien depende de las órdenes de lo infinito. (...) queda claro que toda persona tiene el deber de no dañar a las demás, ni en su pensamiento ni mediante el intento de ofenderlas o sometarlas a sí, despojándolas de la supremacía que la naturaleza les ha otorgado".⁴⁰ Según entiende Rosmini, la dignidad personal no se funda en sí misma, sino en una relación esencial con lo absoluto. Lejos de disminuir el valor de la persona, este vínculo no puede sino elevarla aún más.

Como busca llegar a las raíces de las cosas, Rosmini se pregunta a menudo el *por qué* y no se detiene en la determinación del *qué*. Era un agudo observador de la naturaleza humana pero también su capacidad de razonamiento era fina. Ambos aspectos confieren un carácter denso a algunas de sus obras, pero al mismo tiempo ofrecen a la inteligencia la seguridad de las razones últimas. En su estudio sobre la filosofía rosmينية del ser moral, Cirillo Bergamaschi dice:

"El hecho de ser espiritual no es suficiente para hacer del hombre un 'fin', tenemos que especificar la razón por la que los seres espirituales son fines. Si no hubiera nada absoluto en ellos, estarían situados un grado por encima de la materia, pero su valor sería en principio el mismo: finitos, contingentes, limitados, e igualmente distantes de Dios, simples 'medios' para un 'fin' situado fuera de ellos".⁴¹

4. Conclusión

La posición de Rosmini sobre la dignidad personal retoma una larga tradición, común a todos los filósofos cristianos y a muchos no cristianos también. John Henry Newman se hace eco de la misma tradición cuando habla de "... esa luz interior [*inward*], que es divina e infalible [*unerring*]"⁴². En realidad, que las ideas y el alma mediante la participación en ellas son divinas no constituye a partir de Platón una novedad. Por otra parte, la sabiduría cristiana, meditando el salmo 4 ("la luz de tu rostro está sellada sobre nosotros"; *signatum est super nos lumen vultus tui*), estimuló las reflexiones de Agustín sobre la naturaleza del alma y el significado de la inte-

⁴⁰ A. ROSMINI, *The Philosophy of Right*, tr. D. Cleary and T. Watson (Rosmini House, Durham 1993), vol. 2, n. 52. Cito la traducción inglesa, ya que al momento de redactar este trabajo no disponía del texto italiano original. Cfr.: "La observación de que la dignidad de la persona humana le 'viene de afuera' constituye un punto capital de la doctrina sobre la espiritualidad, porque significa que desde un punto de vista ontológico es vano exaltar la persona renunciando a la trascendencia". C. BERGAMASCHI, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini* (La Quercia, Génova 1981), p. 76. Ver también M. A. RASCHINI, *Attualità del concetto rosmينiano di persona, en Responsabilità storica della filosofia* (Marzorati, Milán 1973), pp. 141-62, 155; reimpresso en idem, *Rosmini oggi e domani* (Marsilio, Venecia 1999), pp. 191-209.

⁴¹ C. BERGAMASCHI, *L'essere morale*, cit., p. 78.

⁴² J. H. NEWMAN, *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford between A.D. 1826 and 1843* (Longmans, Green, and Co., London 1909), Sermón 5, pp. 75-94, n. 11. Se refería a la conciencia, pero bien se podría aplicar aquí el mismo razonamiento que a la luz del intelecto agente aristotélico o tomista.

rioridad. Luego de él, ningún filósofo cristiano puede 'oler' seriamente ningún rastro de inmanentismo en estas palabras: "No vayas fuera de ti, entra en ti mismo. La verdad habita en el interior del hombre" [*Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas*], porque no pueden separarse de las que le siguen: "y si ves que tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo" [*et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendes et teipsum*].⁴³ En opinión de Tomás de Aquino, además el alma humana posee la más alta dignidad porque es de naturaleza racional: "la creatura racional excede las otras creaturas dado que tiene intelecto o mente".

La contribución de Rosmini a esta lista de pensadores es una prueba filosófica —desarrollada sólo mediante argumentos racionales— de por qué el ser racional tiene la dignidad más alta y hemos visto que hay algunos argumentos convincentes de su parte. Otro gran mérito suyo es que en la época del racionalismo y del ateísmo mostró que la razón no se opone a la fe. Al contrario, algunas verdades importantes para el creyente son asimismo accesibles a la razón natural y pueden recibir una prueba rigurosa. Que la dignidad del hombre yace en estar ordenado hacia Dios, no separándose de Él, no es únicamente una exigencia de la fe o de la actitud genuinamente religiosa, sino que es una verdad para quien sigue el razonamiento natural. Rosmini muestra que la observación cuidadosa y la argumentación racional sostienen un sistema filosófico no sólo compatible, sino además muy favorable a la fe.

Quisiera concluir estas páginas con un pasaje que resume la mayor parte de lo que se dijo hasta aquí:

"El ser humano no podría estar ordenado a Dios si no poseyera por naturaleza algo divino; y este elemento divino es precisamente la luz de la razón que brilla en él, el *ser ideal* que ilumina su mente y que inscribe continuamente en su corazón la ley eterna. Porque el ser ideal es eterno, necesario e infinito, y aun cuando es comunicado al ser humano, no es el ser humano, sino que pertenece a Dios mismo, y la Escritura lo llama 'esplendor del rostro de Dios sellado en nosotros'. [Sal 4,7] Esta luz nos permite conocer los seres, y por lo tanto también a Dios, que es el Ser supremo, y hace posible que lo valoremos por encima de todas las otras cosas, como merece. Por esta razón está escrito en un libro sagrado que el ser humano está hecho 'a imagen y semejanza de Dios' [Gen 1,26]"⁴⁵



⁴³ SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, cap. 39, n. 72. La traducción es mía.

⁴⁴ "Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens" THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1, 93, 6c.

⁴⁵ A. ROSMINI, *Compendio di Etica e breve storia di essa*, ed. crítica de M. Manganelli, vol. 29 de las *Opere*, cit. (Città Nuova, Roma 1998), n. 102.

VITTORIO POSSENTI

Università degli Studi di Venezia

Aspetti metafisici del dialogo fra scienza e fede

1. Premessa

Facendo perno sul dialogo fra scienza e fede, il titolo scelto per questo studio indirizza verso la domanda, tanto spontanea quanto decisiva, su quale sia lo scopo di tale dialogo. Se talvolta lo scopo del dialogo scienza-fede è lasciato inespresso, non appena la questione è posta in modo riflesso, intendiamo che scienza e fede sono convocate non solo per conoscersi reciprocamente, ma più essenzialmente per porre la domanda sulla verità e la sua ricerca. Lo scopo del dialogo fra scienza e fede non può risiedere in altro che nel perseguimento del vero. Nei tre grandi ambiti della conoscenza costituiti dalla scienza, dalla filosofia, e dalla fede (cui si accompagna la teologia) è la verità ad essere incessantemente cercata, sia pure attraverso metodi e strade diverse, e ciò stabilisce il loro compito infinito. Scienziati, filosofi e credenti possono procedere nel complesso affiancati, se riconoscono e accolgono come normativo un impegno comune: quello che via sia una verità da trovare o a cui avvicinarsi, in un incontro velato e difficile ma in linea di principio possibile.

Alla base della conoscenza umana sta l'intuizione che esista un'intelligibilità del reale, che sia possibile per l'intelletto umano entrare in dialogo con il "mondo", con l'essere, facendo perno sui chiarori di intelligibilità in essi esistenti. L'eterno mistero e l'eterna sorpresa del mondo è appunto la sua intelligibilità. Nel momento in cui si ricordano alla scienza i suoi limiti conoscitivi (essa non conosce tutto) e morali (essa non può lecitamente manipolare tutto), è impresa sensata tenere presente l'assunto su cui essa riposa: l'idea che l'intero ha qualche senso e che è intelligibile almeno parzialmente.

Non potrebbero esservi scienza, filosofia e teologia senza l'assunto che è possibile cogliere il reale con le nostre idee, senza una qualche forma di fiducia nell'armonia e l'intelligibilità dell'essere. Questa intuizione matrice, che costituisce il punto di comunicazione fra fede cristiana, filosofia, scienza, è tanto un postulato, quanto l'esito di un lungo cammino di ricerca in cui è stato possibile rilevare l'esistenza di un accordo fra conoscen-

za e realtà. Ciò ha spinto a interrogarsi sul nesso fra la nostra conoscenza e il cosmo. In questo cammino si è appreso che la nostra conoscenza degli enti non può procedere *a priori* ma deve fondarsi volta per volta sulla natura propria degli oggetti da conoscere: la conoscenza di Dio e quella di un filo d'erba, pur legate in virtù dell'universalità del concetto di essere, differiscono poiché gli oggetti cui devono conformarsi sono diversi. Affinità intercorrono perciò fra ricerca teologica, filosofica e scientifica dell'intelligibilità, entro il postulato o principio assiomatico dell'unità della verità, ossia della impossibilità di parteggiare per la dottrina della doppia o della molteplice verità.

2. Nuclei tematici e metodo del dialogo fra scienza e fede

Con l'estendersi sempre più accelerato dell'impresa scientifica tendono a crescere i punti di contatto e di intersezione fra scienza e fede e dunque anche le possibilità per un loro dialogo, particolarmente necessario quando teorie scientifiche e dottrine appartenenti all'area della fede sembrano di primo acchito entrare in contrasto. Il rapporto fra scienza e fede risponde ad un dato obiettivo che non dipende dalla volontà maggiore o minore di dialogo, ma dalla forza delle cose. Esemplificando, suggerisco almeno tre ambiti o nuclei tematici:

1. *aspetti cosmologici*: teoria del big bang e creazione; la domanda sul caso e quella sulla finalità; i problemi posti dall'evoluzione;
2. *aspetti antropologici "classici"*: il rapporto anima-corpo; il determinismo;
3. *aspetti bioeticoantropologici nuovi*: neuroscienze; trattamento del cervello; intelligenza artificiale; statuto dell'embrione; clonazione.

Il dialogo su questi problemi si snoda *metodologicamente* lungo alcune fasi: 1) se esso parte dalla scienza, come accade frequentemente, il primo passo sarà d'intendere le nuove teorie scientifiche e di saggiarne il grado di attendibilità. Questo atteggiamento di lucidità metodologica sottintende un'adeguata elaborazione di taglio epistemologico, che considero sempre necessaria quando si ha a che fare con la portata conoscitiva delle teorie scientifiche; 2) in modo parallelo risulta parimenti imprescindibile la strada di un migliore intendimento delle dottrine che fanno parte del *depositum fidei* e che provengono dalla Rivelazione; 3) nella fase vera e propria del dialogo questo si volge a capire la portata rispettiva e la conciliabilità delle *teorie* scientifiche e delle *dottrine* della fede. Viene qui in taglio un cenno alla differenza fra teorie e dottrine: mentre le teorie scientifiche cercano di interpretare ambiti o regioni di realtà esperibile e verificabile-falsificabile sperimentalmente a partire dalle domande "come funziona?", "quali leggi intervengono in questo campo di realtà esperibile?", le dottrine concernono non il come ma il che cosa, la domanda sull'esistenza, ed insieme a questa la domanda sull'essere/esistenza. Le teorie

accostano problemi e costruiscono paradigmi, le dottrine si avvicinano all'essere e vertono più sul lato 'mistero' che sul lato 'problema'. In ciascuna di queste fasi vi è l'obiettiva necessità di ricorrere all'apporto conoscitivo e critico della filosofia, in specie della metafisica ontologica (per metafisica ontologica intendo una dottrina dell'essere che include una gnoseologia o dottrina della conoscenza) e della considerazione filosofico-coantropologica dell'uomo.

1) Le difficoltà connesse al trattamento di queste problematiche sono oggi innalzate dall'incalzare delle scoperte scientifiche e connesse applicazioni tecniche, ma forse ancor più dalla condizione di crisi del sapere filosofico e in specie dal "pregiudizio" postmetafisico fallibilistico, importato massicciamente dalle scienze, dove possiede un ambito di validità, entro la filosofia. Si dice: la scienza conosce, è un'impresa conoscitiva che avanza inesorabilmente anno dopo anno, ma la filosofia e la fede non lo sono parimenti, non possono aspirare ad analogo statuto conoscitivo. Col profilarsi di questa risposta diversificante fra scienza e fede, come mettere a confronto ambiti tanto diversi? Ora se c'è o si desidera nutrire un dialogo fra scienza e fede, è buona regola ammettere preliminarmente che tanto la scienza quanto la fede sono conoscenze e così la metafisica, se ci indirizziamo agli aspetti metafisici del loro dialogo. Questo sarebbe impossibile in linea di principio fra un ambito che è conoscenza (la scienza) ed uno che non lo è, che appartiene in qualche modo al mito (la fede, e a diverso titolo la metafisica). Ma d'altro canto il dialogo si forma spontaneamente in virtù del bisogno di unità, di armonia, o almeno di non contraddizione che vive in noi e che rappresenta un retaggio della nostra natura intellettuale e della ricerca del vero e dell'armonia che ci agita. Forse meno di un tempo risuona l'intollerante giudizio dello scientismo (che non è la scienza, ma la sua ideologia): "E' necessario tacere di tutto ciò che non può essere detto nel linguaggio della scienza". Giudizio che non va confuso con quello formulato da Wittgenstein, secondo cui si deve tacere di ciò di cui non si può parlare.

Fra i motivi che rendono il dialogo fra scienza e fede alquanto impervio due sono da richiamare: *a)* nelle posizioni scientifiche e fallibilistiche radicali la mediazione filosofica è inoperante, in quanto la filosofia speculativa è ritenuta morta e sostituita dalla scienza, mentre al pensare filosofico rimane solo l'etica, per lo più nella versione decisionistica; *b)* nelle posizioni più moderate raramente si ricorre alla mediazione della metafisica per il sospetto che circonda la conoscenza ontologica.

Oggi in generale concorre a rendere il dialogo meno scorrevole l'assunto, su cui Popper ha insistito infinite volte talvolta a ragione, talaltra a torto, sul carattere ipotetico e fallibile del metodo della scienza. Il fallibilismo popperiano e il suo metodo di congetture e confutazioni, che vede la verità come un processo melioristico asintotico di congetture e confutazioni, rischia di essere malamente estrapolato sino a erigerlo quasi a metodo universale del conoscere e dell'agire: quando la tesi fallibilistica venga universaliz-

zata ed estesa a ogni forma di conoscenza, la filosofia si orienta verso il debolismo e la scepisi. Ma quel metodo non può essere universalizzato sino a rappresentare l'unico metodo della scienza, la quale raggiunge non di rado leggi ferme come ad es., la legge newtoniana della gravitazione universale. A mio parere nella scienza non vi è una ed una sola epistemologia universalmente valida (ad es., quella del metodo per congetture e confutazioni), ma diversi approcci. Quando la natura oppone resistenza alle nostre aspettative e ne scopriamo il perché, possiamo dire di aver colto qualcosa di reale nella natura, cioè un ordine oggettivo che sta dentro i fenomeni, e che tale ordine può essere espresso in leggi verificabili e falsificabili.

Spesso è presente nei fallibilisti radicali un resoconto molto semplicistico del conoscere umano e una riduzione appunto dell'ambito della conoscenza umana. Un elemento già presente in Popper e divenuto esorbitante in vari suoi seguaci, che non pongono più la domanda che cosa significa conoscere? In tal modo essi contribuiscono alla povertà filosofica e a quello spirito di semplificazione e di semplicismo che infierisce in parti della epistemologia, della gnoseologia e della filosofia contemporanea. Nel corso degli anni Popper cercò di porre un limite all'estensione indiscriminata del metodo fallibilistico che conduceva ad un compiuto relativismo da lui rifiutato. Introdusse correttivi per evitare che il destino della scienza fosse solo quello della confutazione e nel contempo cercò di salvaguardare il concetto di verità come conformità, affascinato dal modo in cui Tarski glielo aveva presentato negli anni '30. Tuttavia la dottrina della conoscenza di Popper rimase allo stato embrionale e fondamentalmente incompleto, non riuscendo ad andar oltre le posizioni di *Conoscenza oggettiva* e di *La ricerca non ha fine*. In esse non venne acquisito il guadagno intravisto ad es. da H. Arendt, ossia l'identità intenzionale fra pensiero ed essere, mentre si rimase alquanto largamente entro il quadro del dualismo e del retaggio di Cartesio e di Kant¹. Per vari aspetti Popper si colloca ancora entro il kantismo, come del resto molti aspetti della epistemologia contemporanea.

Probabilmente Popper ha ragione quando sostiene che il compito della filosofia non consiste nell'esplicazione dei concetti, ossia nel rendere precisi i concetti: "non esiste nulla di simile a una 'esplicazione' o a un concetto 'esplicato' o preciso"². Questo tipo di approccio in cui campeggia l'analisi del linguaggio, non risolve i problemi, semmai li dissolve come problemi, riconducendoli a pseudodomande, a crampi mentali inutili. Tuttavia nella dottrina della conoscenza di Popper rimane emarginato l'autentico problema del concetto, che non consiste nella sua esplicazione ma nel chiarimento del rapporto che intercorre fra concetto e realtà. In virtù di un antiessenzialismo a sfondo nominalistico (impiego i termi-

¹ "La storia della secolarizzazione dipende, più di quanto comunemente si creda, dalla distruzione kantiana dell'antica unità fra ciò che è pensato e ciò che è", H. ARENDT, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, (Milano: Jaca Book, 2002), p. 55.

² *La ricerca non ha fine*, (Roma: Armando, 1997), p. 43.

ni di Popper stesso, per quanto anch'egli non li consideri felici), tutto il nocciolo della conoscenza è riportato sulle teorie che si esprimono in giudizi e niente sui concetti. In tal modo egli ha sempre eluso —nonostante il suo indubbio realismo d'intenzione— il problema centrale e in certo modo unico della dottrina della conoscenza: il rapporto fra concetto e realtà; ed ha compiuto un ripiegamento verso forme di conoscenza legate all'evoluzionismo.

Dobbiamo pertanto allontanarci dal fallibilismo, tanto da quello debolistico che prende senza rimpianti congedo dalla questione sulla verità, quanto dall'assolutizzazione del metodo per congetture e confutazioni che nei popperiani nonilluminati è giocato nel senso dello scetticismo, dell'irrazionalismo e dell'etica arbitraria, ossia senza verità.

2) Attenzione accurata va posta al *diverso modo di crescere* della conoscenza scientifica e della conoscenza di fede, su cui raramente si riflette con la dovuta intensità. La conoscenza scientifica si svolge ampliandosi con l'apporto di teorie più comprensive, allargando estensivamente gli ambiti di ricerca, mutando i paradigmi, mentre quella metafisica e religiosa si accresce attraverso un "approfondimento del medesimo", ossia mediante una penetrazione crescente dello stesso "oggetto", una discesa "omogenea" in esso e una migliore conoscenza senza che si imponga una rivoluzione dei concetti portanti (o del paradigma). Approfondimento del medesimo significa dimorare accanto alle stesse questioni per giungere ad una loro più profonda chiarificazione, ad un ampliamento omogeneo del già conosciuto. Per illustrare questi elementi ricorro ad un brano tratto da un mio libro: "Utilizzando la terminologia di Marcel e di Maritain, occorre distinguere fra mistero e problema. In ogni questione, sia essa scientifica o filosofica, è presente un 'aspettomistero' che ha a che fare con la densità e profondità dell'essere, e un 'aspettoproblema', in cui mediante concetti formuliamo degli interrogativi e cerchiamo di trovarne la soluzione. Ponendoci dal punto di vista dei tipi puri, il concetto puro di problema rinvia alla soluzione di un *rebus*, a un esercizio di tecnica logica; mentre il concetto puro di mistero include un riferimento alla realtà, ad una pienezza d'essere e di senso che è accessibile solo parzialmente e con fatica. La realtà intesa ontologicamente è mistero secondo due modalità fra loro contrarie: per la sua "sovraintelligibilità" in cui la ricchezza d'essere e di intelligibilità è tanto luminosa da accecare, come d'altro canto per un certo difetto di intelligibilità per la resistenza che oppone ad una piena comprensione, come nel caso delle nozioni di materia, potenzialità, divenire. Non è possibile separare i due versanti del problema e del mistero, perché ogni questione che riceve risposta, la riceve entro uno sfondo mai completamente afferrabile. C'è sempre un aldilà, un'ulteriorità mai pienamente dominabile, una pienezza di senso in confronto alla quale il nostro sguardo è troppo debole. Tuttavia nelle scienze empiriche predomina l'aspetto "problema" (un predominio che non esclude che anch'esse, confrontandosi con l'universo e la vita, incontrino l'aspetto

“mistero”), mentre nel sapere filosofico prevale l’aspetto “mistero”, una pienezza ontologica a cui l’intelligenza si unisce senza esaurirla. Essa risulta tanto densa che per intenderla occorre aver ricorso anche a strumenti delicati come l’analogia, il simbolo, la metafora”³.

Se oggi la conoscenza che Newton aveva del cosmo è appannaggio facile di ogni medio laureato in fisica, e perciò non è così rilevante leggere Newton, se non forse per motivi storici, continueremo sempre a leggere con frutto i Padri della Chiesa, Tommaso, Platone, Cartesio.

Il dialogo scienzafede non può dunque trascurare le specifiche diversità con cui si sviluppano le due forme di conoscenza: *cambiamento di paradigma e approfondimento del medesimo*. Il complesso scienzatecnica è più potente nel campo della trasformazione e del dominio, non in quello della conoscenza, perché non raggiunge l’intero. Nella Mente di Dio vi è infinitamente di più di quello che la scienza, la filosofia, la teologia ne potranno mai scoprire, però nonostante tutto la filosofia e la teologia ne sanno un poco di più della scienza.

3) La tesi della completa *irrelevanza reciproca* tra scienza e fede, che annovera tuttora fautori in entrambi i campi, appare nel complesso non sostenibile, sebbene posseda parti di verità che occorre riconoscere: la scienza, muovendosi nell’ambito dell’empirico e del misurabile, non può pronunciarsi sul metaempirico; e d’altro canto la fede non limita a priori la ricerca della scienza. Anche quando si occupano dello stesso “oggetto materiale” (ad es., l’uomo, la vita), scienza e fede lo considerano sotto diversi “oggetti formali” ed in base a principi, metodi e scopi della conoscenza nei due casi ben distinti. Ciononostante la tesi della completa separazione non sembra sostenibile, perché se scienza e fede conoscono qualcosa del reale, sebbene sotto diverse prospettive, sarà sempre possibile nelle zone di confine o di sovrapposizione mettere a confronto i due ambiti di conoscenza, onde verificare se si accordano o si contraddicono; per non parlare dei casi alquanto frequenti in cui un’elaborazione ulteriore di natura filosofica si innesta sui dati della scienza. Che il modello della separazione totale e della reciproca irrelevanza fra scienza e fede sia insoddisfacente, può farlo intendere il conflitto verificatosi nel “caso Galileo”.

Ora, poiché la dottrina della doppia verità è assurda, e costituisce la scappatoia della disperazione, verità della scienza e verità della fede occorre che si armonizzino e non solo che si giustappongano. Osserva giustamente V. Mathieu: “Occorre non soltanto che non si *scontrino* le due verità, ma che si *incontrino*, senza disturbarsi a vicenda”⁴.

³ V. POSSENTI, *Nichilismo e metafisica* (Roma: Armando, 2004), p. 334. Il nesso scienzafede è stato trattato in alcuni dei miei lavori: *Razionalismo critico e metafisica: Quale realismo?*, 2ª ed. (Brescia: Morcelliana, 1995), S. v. “Verità” in *Dizionario Interdisciplinare Scienza e Fede*, (Roma: Città Nuova-UUP, 2002); *Filosofia e Rivelazione*, 2a ed. (Roma: Città Nuova, 2000; “La domanda sulla verità e i suoi concetti”, V. POSSENTI (ED.), *La questione della verità*, (Roma: Armando, 2003); *Essere e libertà*, (Soveria: Rubbettino, 2004).

⁴ “Spazio della scienza e spazio della fede”, in aa.vv., *Scienza e fede*, (Asisi: Cittadella Ed., 1982), p. 10 ss. In senso nettamente separatista e “fideista” procede invece D. Antiseri, che sostiene senza ambagi: “La verità assoluta (etica e religiosa) non è oggettiva. La verità oggettiva è di tutti, ma non

4) Nel rapporto tra scienza e fede *non può non intervenire la filosofia*, e specificamente la metafisica. Mentre la metafisica si volge alla totalità dell'essere accostata secondo la domanda: "che cosa è tutto ciò che è e qual è il suo senso?", la scienza non ricerca il senso dell'essere e la sua verità, quanto piuttosto teorie e leggi che uniscano coerentemente, avvalorate da verifiche empiriche, la più ampia serie di fenomeni e stati del mondo. La metafisica non si riferisce ad una realtà altra rispetto a quella della scienza, ma alla stessa, però secondo un approccio diverso, in cui si cerca l'intelligibile nel sensibile, indagando se l'esperienza sia autoesplicativa o invece rinvii per avere senso a qualcosa che sta al di là dell'esperienza. Mentre la scienza cerca di padroneggiare legami e riferimenti orizzontali tra stati esperibili del mondo, la metafisica, a partire proprio da questi stati letti alla luce dell'idea di esistenza, ascende verso ciò che è principio e causa. Mentre la scienza cerca leggi quantitative e descrizioni, la filosofia conosce diversamente cercando essenze, modi di esistere, ragioni e cause, e in qualche caso raggiungendo la necessità, cioè la cognizione che le cose non possono stare diversamente da come sono. Un esempio viene dalla considerazione di un fenomeno semplice: la dilatazione dei metalli sotto l'azione del calore. La fisica mette in rapporto fattualmente o condizionalmente necessario temperatura e dilatazione, senza che si riesca peraltro ad assegnarne la ragione: in tal caso siamo di fronte ad una necessità di fatto, non di tipo intelligibile, nel senso che sarebbe possibile immaginare senza contraddizione un universo in cui i metalli riscaldati si accorciassero. Ciò significa che la scienza raggiunge verità contingenti e di fatto, mentre la filosofia in taluni casi privilegia verità universali e necessarie.

Varie correnti, siano esse espressione del pensiero cristiano o di forme di scientismo, sostengono invece che l'eliminazione della metafisica costituirebbe un prerequisito essenziale per un buon rapporto tra scienza e fede, e per una fede più piena ed autentica: una fede completamente priva di impegni metafisici e una scienza che non si impicciasse di ontologia sarebbero in condizioni migliori per rapportarsi. E' dubbio che soluzioni non poco semplificatorie come le precedenti risultino in pari con la complessità dei problemi e con l'intenzionalità conoscitiva che anima scienza, metafisica e fede. Sussistono anzi buoni motivi per suffragare l'idea che la metafisica, provando che c'è una Causa prima, giova alla scienza e alla fede. Alla prima, perché assegna così un senso intelligibile al reale, ed alla fede perché non la rende solo un'opzione del cuore a rischio di smarrirsi nel vago.

5) L'analisi del rapporto fra scienza e fede è sensata —abbiamo detto— a condizione che entrambi i termini a confronto veicolino elementi conoscitivi. "Noi conosciamo qualcosa" significa che non conosciamo solo le nostre rappresentazioni, ma la realtà come è. I nostri concetti hanno un riferimento ontologico, terminano alla cosa, al mondo, all'es-

è assoluta. La verità scientifica è valida per tutti, la verità della fede è valida invece solo per coloro che l'hanno scelta" (*ivi*, p. 84), dove, oltre al cedimento alla dottrina della doppia verità, si eleva una falsa opposizione fra verità oggettiva e verità assoluta.

sere, non alle nostre idee in un' indefinita galleria di specchi. Se la concezione della scienza fosse identificata ad un puro strumentalismo che non descrive stati reali del mondo, e quella della fede ad un vaporoso sentimentalismo senza oggetto, esse non avrebbero nulla da dirsi, e potrebbero procedere ciascuna per conto suo: è però dubbio che soluzioni tanto neutre risultino soddisfacenti. Le spine del rapporto tra scienza e fede iniziano quando entrambe avanzano pretese conoscitive.

Difficilmente il dialogo fra scienza e fede può porsi al di fuori dell'ambito generale del *realismo*, ossia dell'idea che le nostre dottrine scientifiche ci permettono di raggiungere una certa conoscenza delle strutture del mondo fisico, mentre le dottrine filosofiche e teologiche una certa conoscenza dell'essere, del principio, del fine e della fine. La fede include una dichiarazione di alto realismo: *fides terminatur non ad enuntiabile sed ad rem*. L'atto della fede si rivolge alla realtà stessa creduta, non semplicemente alle formule; e queste hanno valore nella misura in cui esprimono l'oggetto. Per sua stessa natura la fede è una conoscenza reale dischiusa all'uomo dalla rivelazione divina. La noncredenza dell'occidente secolarizzato, che spesso va di pari passo con una precomprensione antirealistica, non accoglie questa origine divina della religione. Viceversa la ritiene una creazione umana la quale ha per oggetto il consolare nel senso meno nobile del termine, cioè rispondere alle ansie umane ma senza verità: "la risposta della fede è consolatoria".⁵ Tale è ad es. la posizione di Bobbio in un saggio da cui traiamo la citazione.

Nella visione realista l'attività della filosofia e della scienza è scoperta di qualcosa che non è semplicemente posto da noi nell'esistenza. Viceversa la visione antirealistica spesso suggerisce che scopriamo solo quello che abbiamo già posto nelle cose come proiezione delle nostre categorie mentali. Da decenni un acceso dibattito è in corso proprio in ordine alla questione del realismo, in specie nella filosofia dell'essere, in quella postanalitica anglosassone e nelle scienze. In che senso tale dibattito si stia orientando ci è dichiarato da due autori, Karl Popper e John Polkinghorne. "Le teorie sono nostre invenzioni, nostre idee: non si impongono su di noi, ma sono i nostri strumenti di pensiero che abbiamo fatto noi: questo è stato visto chiaramente dagli idealisti. Ma alcune di queste teorie possono cozzare contro la realtà: e quando cozzano, sappiamo che c'è una realtà; che esiste qualcosa, a rammentarci il fatto che le nostre idee possono essere errate. Ecco perché il realista ha ragione".⁶ "E' inevitabile che il nostro incontro sia col mondo quantistico, sia con Dio abbia un carattere velato. Tuttavia, si tratta di un incontro reale con qualcosa di diverso dal pensiero umano, un'esplorazione di ciò che è, e non solo di ciò che scegliamo di dire[...] A molti di noi, e specialmente a quelli di formazione scientifica, pare che, osservando entrambe le discipline [scienza e teologia] nell'analisi della verità sulla base della ricerca della credenza motivata che emerge

⁵ Cf. N. BOBBIO, *Micromega*, 2/2000, p. 9.

⁶ Cf. K. R. POPPER, *Scienza e filosofia*, (Torino: Einaudi, 1969), p. 43.

dalle loro pur diversissime sfere d'esperienza, vi sia un'impressionante quantità di strette relazioni fra le due [...] Non diversamente dalla stragrande maggioranza degli scienziati, ritengo che la crescita della scienza riguardi non solo la nostra capacità di manipolare il mondo fisico, ma anche la nostra facoltà di conseguire la conoscenza della sua vera natura. In una parola sono un realista".⁷

Sono il realismo critico e l'*analogia entis* le grandi dottrine che permettono il dialogo fra scienza, filosofia, fede, nel senso che tutte e tre si rivolgono in modo diverso ad un reale che è intrinsecamente abitato dalla differenza analogica.

6) Uno dei massimi problemi della modernità filosofica, già presente in Cartesio, venne formulato con chiarezza da Kant che lo riteneva vitale e ad un tempo assai difficile: come qualcosa entro la mente possa essere la rappresentazione di qualcosa che esiste fuori dalla mente⁸. E' il problema dell'*intenzionalità* e del *concetto* che viene così evocato, essendo l'intenzionalità almeno questo: il fenomeno originario che mette in relazione pensiero ed essere, mente e mondo. La filosofia moderna è stata condizionata da questo problema, la cui incerta o mancata soluzione ha prodotto decisive conseguenze, fra le quali appunto il tentativo di trasformare il concetto di verità. In effetti è impossibile conoscere alcunché di reale se in partenza si pone un fossato invalicabile fra conoscente e conosciuto, come accade nel secco dualismo kantiano fra fenomeno (atingibile cognitivamente) e noumeno (per definizione al di fuori della nostra portata). Quel fossato in ultima istanza potrebbe dipendere da una forma di oblio dell'essere e della sua intelligibilità. Per parte della cultura postmoderna l'essere, l'esistenza sono muti, nonrivelativi: l'essere non è "fanico" o disvelante (anche sotto l'elemento del simbolo), perché è mera *res extensa* che non rivela nulla. Quando si giunga a questa condizione che è ad un tempo esistenziale e culturale, la realtà appare al soggetto qualcosa di estraneo, ostile, verso cui ci si può rapportare non contemplativamente o amicalmente, ma solo nel modo della sfida e del dominio. In base ad un'intima esperienza spirituale di frattura fra sé e il mondo, fra sé e l'essere, il soggetto si avverte come gettato in un mondo ostile, che sembra provenire da un nulla iniziale e destinato ad un nulla finale. Emerge di conseguenza come prioritaria la tendenza a sottomettere le cose, che non rinviano ad altro e che appaiono minacciose per l'uomo: l'immenso attivismo intramondano dell'occidente può qui riconoscere una sua origine.

3. Analisi di alcuni problemi

Ci introduciamo ora nella discussione di alcuni problemi di *cosmologia scientifica*, mantenendoci rigorosamente entro il primo dei tre ambiti

⁷ Cf. J. POLKINGHORNE, *Crede in Dio nell'età della scienza*, (Milano: R. Cortina, 2000), p. 54s. e 122.

⁸ E. KANT, lettera a Hertz, 21 febbraio 1772, trad. it. *Epistolario filosofico 1761-1800*, II (Melangolo: Genova 1990), pp. 64-75.

tematici cui si è accennato all'inizio, senza tacere che molti delicati problemi sul nesso scienza-fede da tempo scaturiscono non soltanto o prevalentemente dall'ambito della fisica ma da quello della vita (evoluzione, natura della vita) e delle "scienze della mente e del cervello", e fanno perno sul problema antropologico più che su quello cosmologico, e su una adeguata determinazione della natura della vita.

Al solo scopo di offrire un primo e approssimativo quadro di tale questione, poniamo in sequenza alcune domande importanti: nel rapporto mentecervello vale la soluzione monista (oggi in genere di taglio materialistico), quella seccamente dualista (Platone e Cartesio), o quella polare che cerca di intendere l'unità dell'uomo, *corpore et anima unus*? Come mettere in rapporto il linguaggio oggettivante delle neuroscienze con quello dei sentimenti, pensieri, emozioni? E' l'anima riducibile a mente e questa a *software*? E' vero che la mente sta al cervello come il *software* sta all'*hardware*, come pensava il Putnam di *Mente, linguaggio e realtà*? Può la materia pensare e conoscere? E' fondato assumere, come vuole D. Dennett, "la prospettiva impersonale e materialistica della scienza contemporanea"?⁹ Che cosa ne è dell'intenzionalità nella prospettiva biologicomaterialistica? L'anima è l'atto di un organismo o lo stato di un organismo? La prima risposta è quella di Aristotele, l'altra di A. Damasio.¹⁰ E più generalmente: le ovvietà deposte nella cultura dell'epoca e le estrapolazioni scaturenti dalle scienze contemplano ancora l'anima, o essa è la grande rimossa del pensiero contemporaneo?¹¹ Mi limito a questi cenni, lasciando da parte i delicati problemi antropologici e ontologici costituiti dalle statuto dell'embrione umano e dalla clonazione.¹²

Riprendiamo il filo del discorso a partire dalla cosmologia scientifica in cui quasi immediato è il paragone con dottrine di origine biblicoteologica, e cioè: 1) il rapporto del discorso biblico con una cosmologia scientifica che parla di un universo aperto ed evolutivo oppure chiuso e stazionario; 2) la domanda sul caso; 3) la teoria del big bang e la dottrina della creazione. Concluderemo sollevando la domanda apparentemente curiosa ma notevole se sia per la fede più pericolosa la filosofia o la scienza, ossia Lutero o Galileo – per adoperare un'immagine cui ha fatto ricorso Norberto Bobbio.

1) Anche se la fede non dice quasi nulla sulla struttura del cosmo e sulle sue leggi, ben pochi sosterrebbero che il modo in cui è strutturato l'universo sia del tutto irrilevante per la religione. Orbene proprio a tale proposito è riscontrabile un'evoluzione significativa. La fisica e la cosmologia scientifica moderna, tanto diverse da quelle antiche, presentano un'immagine dell'universo non contraddittoria con quella biblica, ed anzi ad

⁹ Cf. *L'atteggiamento intenzionale*, (Bologna: Il Mulino 1993), p. 19.

¹⁰ *L'errore di Cartesio*, (Milano: Adelphi, Milano 1999), p. 341.

¹¹ Cf. V. POSSENTI, *L'anima. Annuario di Filosofia 2004*, ed. cit., con numerosi interventi di scienziati, filosofi, teologi.

¹² Sullo statuto ontologico dell'embrione umano rinvio a V. POSSENTI, *Approssimazioni all'essere*, (Padova: Il Poligrafo, 1995), pp. 110-129.

essa più affine di quella greca di un cosmo eterno, chiuso e gravato da un alto tasso di necessità. Un universo aperto, diveniente, contingente, non-circolare ma segnato dalla irreversibile freccia del tempo è più coerente con il senso biblico del cosmo di uno segnato dalla circolarità dell'eterno ritorno, perché circolarità allude ad autofondazione. Dall'attuale cosmologia scientifica risulta avvalorata la domanda se l'universo così come è basti a se stesso, oppure esiga una causa essendi, da cui dipenda e che lo sostenga nell'essere, e che perciò indirizzi verso la dottrina della creatio continua. Questione cardinale, a cui risponde la metafisica non la scienza, ma a cui quest'ultima può fornire un maggiore o minore supporto informativo. Ciò che voglio dire è che, per quanto anche i Greci fossero riusciti a provare l'esistenza necessaria dell'Indiveniente, un cosmo aperto e carico di sorpresa si rivela più prossimo alla prospettiva biblica di un universo retto dal fato o dal destino dell'eterno ritorno.

Tuttavia, e proprio ponendosi nella prospettiva della cosmologia contemporanea, talvolta viene formulata l'obiezione che una scienza fondata sulla *irreversibilità* oppure sulla *casualità* dei processi sarebbe più divergente dalla fede religiosa, e dalla credenza in Dio di una scienza ancorata a leggi deterministiche e causali. Siccome, si dice, la scienza va abbandonando la concezione deterministica e si orienta verso quella dell'irreversibilità e del caso, ciò renderebbe quasi inintelligibile l'idea di un Dio regolatore della natura sulla base di leggi invarianti che da lui promanano.

Si può apprezzare lo scarso valore dell'obiezione, considerandola nei due livelli di cui si compone. Quanto all'irreversibilità della natura, essa segnala solo un limite della fisica che non ne teneva conto, e non pone nulla "a carico di Dio" (per così dire). Poiché una scienza che tiene conto dell'irreversibilità del tempo e dei processi naturali è più realistica di una che non lo fa, l'obiezione sollevata non concerne Dio, quanto piuttosto l'interno conflitto epistemologico tra scienza deterministicoreversibile (cioè senza freccia del tempo, come era la fisica classica in cui la variabile "tempo" poteva assumere valori positivi e negativi) e scienza capace di inglobare nelle proprie leggi l'irreversibilità.

2) La seconda parte dell'obiezione concerne il caso, sulla cui natura troppo spesso sorvolano proprio coloro che vorrebbero adoperarlo per uno scopo antiteologico a mostrare che la casualità confligge con un'intelligenza ordinante. Per rispondere alle domande se la *casualità* escluda la *causalità*, e se il caso confligga con l'assunto di una Causa prima, occorre venire in chiaro sulla natura del caso: che cosa è il caso? Pur avendo fatto largamente ricorso a questo concetto in *Il caso e la necessità*, J. Monod si è cacciato in una *impasse* perché non si è soffermato a chiedersi che cosa fosse. Sebbene abbia parlato molto del caso, rimane soggetto al dubbio che l'abbia adeguatamente conosciuto. Se si fosse rivolto ad Aristotele, vi avrebbe appreso che il caso è l'incontro non intenzionale né preordinato, cioè fortuito, di più linee causali indipendenti: *per cui la casualità implica la causalità*. Non è l'imprevedibile che fa il caso, ma il pluralismo delle

serie causali indipendenti e che ad un certo momento si incrociano, per cui l'idea di un caso originario è contraddittoria. Prima dell'incrociarsi di più linee causali in un evento casuale stanno infatti le serie causali fra loro scorrelate che da un lato rinviano ad una causa prima, e dall'altro incontrandosi in maniera non preordinata danno origine all'evento casuale.¹³ Inoltre prima del caso esistono le cose che saranno soggette al caso, e dunque rimane in tutta la sua forza la domanda sull'origine di tali cose.

Non sussistono dunque motivi razionali per ricavare dal caso una riserva sull'Assoluto, come se un universo regolato secondo totale necessità fosse più coerente con l'idea di Dio di uno in cui si dà il fortuito. E' vero piuttosto il contrario, nel senso che non possedendo l'evento casuale una causa vera e propria (ciò che non possiede una vera unità non ha causa, e l'evento fortuito, risultando solo dall'incontro di diverse linee causali non è un *ente per sé* con una sua unità), esso raggiunge una qualche unità nella mente divina. Il caso esiste per l'uomo, non per Dio: e si può sostenere che egli è in certo modo più immediatamente presente nel caso che nella necessità.

3) *Creazione e divenire*. Le domande sulla realtà della creazione dal nulla e la possibilità di una sua prova scientifica sono tornate alla ribalta da alcuni decenni in rapporto alla teoria scientifica del *Big Bang*, che è stata tirata in varie direzioni e quasi salutata come una prova della creazione. Anche in questo caso il ricorso all'argomentazione metafisica risulta necessario per dissipare malintesi e la speranza mal riposta che una teoria scientifica possa avvalorare o meno una verità della fede.

Prendiamo le mosse dal criterio secondo cui *creatio non est mutatio*, di rilievo immenso nell'Aquinate e in genere nella teologia cristiana. In esso viene esplicitata l'invalidabile differenza fra creazione come totale e assoluta posizione di ogni cosa nell'essere (*creatio ex nihilo*), e mutamento o trasformazione (*mutatio*), che presuppone l'esistenza di ciò che è/sarà soggetto al divenire e alla trasformazione. Ora l'ambito del divenire, dell'evoluzione cosmica e della vita ricade interamente sotto la *mutatio*, e rimane ininfluente su ciò che concerne la *creatio*. Ossia: poiché creare significa porre in modo totale tutto l'essere di quanto viene creato e non significa comportarsi come causa del mutamento, la creazione rende conto dell'esistenza delle cose, non del loro divenire, per il quale si configura un altro e diverso campo di ricerca.¹⁴ La stessa causalità di Dio opera diversamente nei due casi: nella creazione Egli è non solo causa prima, ma causa unica e totale di tutto l'essere; nell'ambito del divenire Egli opera ancora come causa prima (trasformante, dirigente, elevante, ecc) ma non unica,

¹³ Sul caso cf. *Fisica*, l. II e *Metafisica*, l. XI e l. XIII; e i rispettivi commenti dell'Aquinate: lezioni 7-10; lezione 8 e lezione 3.

¹⁴ In un accurato studio di William Carroll si legge: "To use *Big Bang* cosmology either to affirm creation or to deny it is an example of misunderstandings of both cosmology and creation... The *Big Bang* described by modern cosmologists is a change; it is not creation. The natural sciences cannot themselves provide an ultimate account for the existence of all things. It does not follow, however, that reason remains silent about the origin of the universe. Reason embraces more than the categories of the natural sciences", ("Thomas Aquinas and *Big Bang* Cosmology": *Sapientia*, 53 (1998), p. 81 e p. 93.

poiché entrano in campo le cause seconde finite, anch'esse dotate di capacità di azione e di causalità.

Considerata la differenza fra i due livelli, si intende senza difficoltà che saranno filosofia e teologia a occuparsi della dottrina della creazione: secondo una posizione spesso ripetuta dall'Aquinate, la verità della creazione, oltre che rivelata, è accessibile alla conoscenza della ragione, mentre non lo è la verità, di ordine soltanto rivelato, sul carattere temporalmente finito e non eterno dell'esistenza del cosmo.¹⁵ Diversamente dal livello della creazione, tutto l'ambito del mutamento, del divenire, della trasformazione, dell'evoluzione cosmica e della vita è doppiamente accessibile: è accessibile alla considerazione della filosofia attraverso l'analisi del divenire (dialettica attopotenza) e la dottrina ilemorfica; ed è accessibile all'analisi delle varie scienze della natura e della vita. L'ambito proprio della filosofia della natura è appunto l'ambito della *mutatio* di ogni ordine, tipo e grado. Ciò significa che durante l'evoluzione, in rapporto all'invalidabile differenza fra creazione e divenire di quanto è stato creato, non avviene più alcuna forma di *creatio ex nihilo*, ma processi di trasformazioni accidentali e sostanziali, come processi di ordinamento e di differenziazione. Di conseguenza non si dà alcuna possibilità di provare scientificamente la dottrina filosofica e teologica della creazione, poiché la scienza si occupa esclusivamente delle leggi fisiche, chimiche, meccaniche, biologiche, ecc. che regolano il divenire del cosmo, ossia l'ambito della sola *mutatio*. L'idea che da teorie scientifiche fallibili e forse ipotetiche come quelle del *Big Bang* possa venire una conferma alla verità della creazione riposa su impossibili concordanze. Invalidabile è la differenza fra teorie fisiche sull'inizio, e indagine su un'origine o un principio ontologico.

L'ispezione della teoria del *Big Bang* segnala un fatto banale, cioè che la teoria presuppone un nucleo iniziale di inimmaginabile densità e temperatura, senza di cui la teoria non decolla. C'era all'istante zero un nucleo, che è presupposto e sulla cui origine la scienza non può né mai potrà dirci nulla, anche nell'ipotesi che la teoria del *Big Bang* venisse infinitamente confermata.¹⁶ Agostino spiegava che il mondo è stato creato *cum tempore*, non *in tempore*. La dottrina della creazione non si occupa di quando è nato il cosmo, ma di come è nato, se cioè dal nulla per creazione o altrimenti.

Aggiungo che l'ipotesi del *Big Bang* sollecita la mente, in quanto sembra contravvenire a un postulato razionale generalmente accolto, quello per cui il più non può provenire dal meno. Assunto tale postulato, come pensare che nel *Big Bang*, a partire da un nucleo iniziale meccanico, energetico e termodinamico estremamente concentrato, sia precontenuto tutto lo sviluppo futuro del cosmo nelle quasi infinite forme, e la vita con la sua illimitata ricchezza? Come escludere che si dia un'altra e superiore

¹⁵ Cf. ad es. *De potent.*, q. 3 a. 5.

¹⁶ La creazione è dal nulla, cioè dal *nihil absolutum*, non dal vuoto inteso come *vacuum* su cui teorizza la meccanica quantistica: "La dottrina della creazione non viene minimamente colpita da possibili cosmologie quantistiche" (J. POLKINGHORNE, *op. cit.*, p. 167).

causalità direttrice, trasformatrice, elevatrice? Che nel modello del *Big Bang* l'effetto sia di molto superiore alla causa è stato osservato da Jonas: "In questo nuovo senso di 'origini' osserviamo un totale capovolgimento dell'idea più antica della superiorità della causa creatrice rispetto al suo effetto. Si era sempre supposto che nella causa dovesse esservi contenuta non solo più forza ma anche più perfezione che non nell'effetto. Il produttore deve avere più 'realità' di ciò che viene prodotto da esso: deve essere superiore anche per quanto riguarda l'essenza formale, per spiegare il grado di forma di cui godono le cose dedotte".¹⁷ Il modello di deduzione genetica introdotto dai moderni capovolge l'ordine detto e considera il meno all'origine del più: tuttavia sembra difficile vedere in tale modello qualcosa di più di uno schema o modello matematicofisico.

4. E' più pericolosa per la fede la scienza o la filosofia?

Che la ragione scientifica raccolga molta più fiducia di quella filosofica è il postulato di base di ogni antico e nuovo positivismo, per il quale la filosofia sarà destinata a scomparire perché perderà via via le regioni di sua competenza finché non le rimarrà nulla. Questo stesso postulato assume che la scienza è pericolosa per la fede più della filosofia, come sostiene N. Bobbio nel saggio già citato (*Micromega*, n. 2/2000). Esso in larga misura dipende, contrariamente all'assunto bobbiano sulla inferiorità e la minor minaccia della filosofia rispetto alla scienza in ordine alla tradizione, da un assunto *tipicamente filosofico* quale è quello sulla attitudine a conoscere della scienza e la non attitudine della filosofia. In esso si potrebbe leggere l'espressione di una postura antimetafisica che non si è data la pena di riflettere con adeguata attenzione sui titoli di legittimità del pensare e del conoscere filosofico, e che a mio avviso è legata a una teoria della conoscenza quanto mai precaria.

Le minacce che possono provenire dalla scienza sono di due ordini:

1) minacce per il cattivo impiego tecnico delle sue scoperte. Poiché ogni scienza porta sui contrari, è intrinseco alle scoperte scientifiche di poter venire impiegate per il meglio o per il peggio. Gli esempi sono infiniti e non v'è da andarli a cercare: l'energia nucleare si presta a illuminare tanto quanto a radere al suolo. La ragione scientifica e quella tecnica abbisognano di controllo perché possono produrre mostri terribili; si intende, non perché esse siano di per sé mostruose ma per l'inerente ambivalenza nella loro applicazione tecnica.

2) minacce che provengono da un'interpretazione ideologica e filosofica della scienza, che in genere si riassume nel termine *scientismo*. La maggior pericolosità di Galileo rispetto a Lutero in ordine al processo di secolarizzazione sottintende che "Galileo" ossia la scienza moderna sia assai più esiziale per il contenuto della fede di "Lutero", o più in generale di

¹⁷ H. JONAS, *Organismo e libertà*, (Torino: Einaudi, 2000), p. 54. Sul dialogo scienza-metafisica-fede nel campo della vita e del finalismo cfr. anche il mio "Nature, life and teleology": *Review of Metaphysics* (2002), pp. 37-60, ora in italiano nel cap. iv di *Essere e libertà*, cit.

una critica filosofica ostile (empiristica, antropocentrica, ecc.) del cristianesimo. A questa posizione si può riconoscere plausibilità in ordine al fatto che con l'immenso dispiegamento della causalità mondana (cause seconde) offerto dalla scienzatecnica, l'uomo fatica a riportare alla causa prima onnipervadente il divenire e attribuisce a sé un alto potere: e ciò può condurre a una aspecifica secolarizzazione che chiameremmo secolarizzazione per oblio della causa prima.

Assai minore è invece la sua plausibilità se ci poniamo da un punto di vista ontologico e contenutistico, nel senso che solo cedendo alla superficialità si può sostenere che i contenuti fondamentali della Rivelazione siano messi in causa o dissolti dalla ragione scientifica. La dottrina evolutivista non mette in crisi la verità della creazione, semmai la conferma in maniera più sontuosa attraverso un recupero della grande dottrina della *creatio continua*.¹⁸ L'attacco alla metafisica elevato dallo scientismo e dall'empirismo logico attraverso l'idea che quel discorso fosse privo di senso è fallito in quanto intimamente contraddittorio. Le conoscenze ancora imperfette sul dna e l'origine dell'uomo paiono indicare l'esistenza di nette discontinuità nell'evoluzione e dunque sono interpretabili in linea con l'antropologia cristiana sul tema della genesi dell'uomo. Le conoscenze relative al cosmo e al microcosmo, liquidando il determinismo meccanicistico, mettono da parte uno schema del mondo contrario a importanti aspetti della Rivelazione. La nuova considerazione della freccia del tempo e della irreversibilità dei fenomeni naturali nella fisica contemporanea è in sintonia con l'idea biblica che l'universo abbia una direzione. Il riduzionismo secondo cui l'essere è soltanto materia, energia e informazione si presenta come tesi filosofica (materialistica), una estrapolazione non scientifica ma filosofica che va discussa sul suo piano. Che l'universo abbia 1, 5 o 15 miliardi di anni non cambia nulla di essenziale per quanto concerne la visione biblica, e sono pensatori di complemento coloro che si collocano da questo lato. Per metterla in crisi occorrerebbe mostrare che il cosmo sia increato e eterno, ma questo la scienza non può mostrarlo.

Da queste considerazioni viene avvalorata l'idea che dal lato dei contenuti veritativi fondamentali della Rivelazione non è la scienza come tale a metterli in crisi, quanto un certo tipo di ragione filosofica di provenienza empiristica, materialistica, scettica, positivista, che nell'applicarsi alla scienza dà origine a uno scientismo arrogante e ingenuo¹⁹. Più della scien-

¹⁸ Cf. J. POLKINGHORNE, *Credere in Dio nell'età della scienza*, cit., pp. 1sq. e 59sq.

¹⁹ Fra gli avversari più insidiosi della filosofia si annoverano oggi lo scientismo e il culturalismo che, come si sa, sono anch'essi forme di filosofia tanto problematiche da voler con durre alla morte lo stesso filosofare. In maniera esplicita, nonché virulenta, troviamo espresse da C. A. Viano le due obiezioni che intenderebbero ridurre a nulla la filosofia. La prima asume che essa non sia qualcosa di essenziale e connaturale all'uomo, ma un elemento o forse una mania occidentale; l'altra che le domande centrali dell'uomo su se stesso e il reale siano prive di senso. "La filosofia non appartiene alla struttura naturale dell'uomo, né è un tratto difuso della storia umana: essa è una vicenda particolare della storia occidentale"; "La resa della ragione": *Rivista di filosofia* (1999) 215. Nella stessa pagina si sostiene che le domande "chi sono? Dove vengo?" non hanno senso: sembra che qui Viano recuperi la malfamata posizione del neopositivismo estremo per il quale appun-

za la filosofia si è mostrata nel corso delle epoche amica o ostile alla Rivelazione. Amica quando ad es. il Dio cui fecero riferimento i primi credenti nel rapporto con la cultura pagana e ellenistica fu soprattutto quello dei filosofi, non quello della religione popolare mitologica (si pensi al discorso di Paolo agli Ateniesi nell'Areopago). Nemica quando la critica della religione ha voluto vedere nel cristianesimo solo il lato del culto, della pietà e dell'obbedienza, negandole quello della verità ed anzi procedendo a ritenerla un'impostura o l'oppio dei popoli. Naturalmente si possono attribuire anche ad alcune parti della scienza opinioni negative sulla religione, ma con una certa improprietà di linguaggio. Più esatto sarebbe attribuirle a scienziati che non di rado praticano una modesta filosofia, spesso denotata da perentorietà di affermazioni e pochezza di argomenti.

5. Commiato

Allontanando scientismo, razionalismo e fideismo, il dialogo fra scienza e fede può compiere passi positivi nell'ambito delle scienze fisiche. Più delicata è la situazione quando le scienze, come oggi quelle della vita, raggiungono l'uomo cercando di mutarlo attraverso l'intervento manipolativo dell'ingegneria genetica su genoma e geni. In questo campo si può pervenire ad un impiego rischioso delle nuove biotecnologie, pilotato da una precomprensione dell'uomo come un essere su cui si può intervenire con eugenetiche di vario colore.

Il dialogo è invece favorito dal riconoscimento dei limiti della ragione, compresa quella scientifica, nella consapevolezza tuttavia che un abisso corre fra l'assunto che la ragione è *sempre* fallibile e quello che la ragione può più o meno frequentemente sbagliarsi. Il fallibilismo applicato a pieno orizzonte conduce al fideismo e ad uno scatenato debolismo, men-

to oltre la verifica empirica nient'altro avesse senso. E' quanto mai curioso che l'autore faccia ricorso al concetto di struttura naturale del l'uomo, che è un altro nome per dire essenza, attestando una volta di più l'impossibilità di fare a meno di tale idea. Non dovrebbero le essenze venir bandite da una argomentazione rigo rosamente empiristica? Per il resto incontriamo un acuto nichilismo, il quale non consiste in un giudizio di malvagità morale, ma nel voler impedire all'uomo l'accesso al vero e appunto nel considerare non senza risposta certa ma addirittura prive di senso le domande radicali che egli si pone. Le due negazioni di Viano, pur potendo avere qualche radice nello scientismo, ap partengono alla filosofia a testimonianza che questa i nemici più insidiosi li ha in casa.

Un'altra forma di nichilismo si esprime entro il pensiero laicistico, assumendo una posizione opposta a quella di Viano. E' il caso di P. Flores D'Arcais per il quale le domande di cui sopra non solo hanno pieno senso, ma ne conosciamo senza residui la risposta. "Sappiamo tutto (corsivo dell'autore). Almeno e proprio in risposta alle famose domande: chi sono? Da dove vengo e dove vado? Perché la presenza del male? Cosa ci sarà dopo questa vita? Siamo un quasi nulla, selezionati dal caso contro ogni probabilità e per infinite contingenze[...], e nell'arco di questa finitezza — dove il dolore non ha scopo e ad esso sappiamo anche ag giungere l'ingiustizia — concluderemo la nostra esistenza—" ("Aut Fides aut Ratio": *Micromega*, 5/98, 19). Questa posizione risulta basata su uno scientismo di origine filosofica assai più che scientifica, secondo il quale noi sappiamo letteralmente tutto quello che è accaduto nel cosmo a partire da un tempo inimmaginabilmente vicino all'istante iniziale del *big bang*. La di chiarazione, particolarmente fantasiosa, conferma che uno dei maggiori cespiti del nichilismo contemporaneo è lo scientismo quale fede cieca nelle possibilità conoscitive della sola scienza e rifiuto di altre forme di conoscenza.

tre risulta feconda una qualche forma di realismo tanto nelle scienze quanto nella teologia che elabora il discorso della Rivelazione: un realismo che non trascuri i diversi modi con cui l'intelletto conosce. Esso infatti si rapporta al campo degli oggetti secondo differenti livelli di astrazione nei differenti saperi speculativi.²⁰

Ai fini del dialogo deviante si palesa l'impianto kantiano col suo ingiustificato agnosticismo metafisico e la sua insistenza sui limiti della ragione, costretta solo entro l'empirico. Un impianto tuttavia fortemente presente in larga parte delle epistemologie contemporanee che, pur allontanandosi anche notevolmente dal kantismo, in genere ne accolgono più o meno consapevolmente gli assunti di base che bloccano il cammino verso una più adeguata gnoseologia. Poiché la scienza si rivolge all'empirico e la fede lo trascende, per il loro scambio occorre ammettere che l'intelletto umano possa raggiungere il metaempirico: a partire da questo assunto diventa possibile introdurre il discorso metafisico e non fermarsi solo alle categorie della scienza naturale, preparandosi piuttosto all'apporto della Rivelazione.



²⁰ Su questo punto di alto rilievo e parimenti assente in molte gnoseologie ed epistemologie contemporanee, che così si privano di una via fondamentale, cf. V. POSSENTI, *Nichilismo e metafisica*, cit., pp. 282-286



JUAN FERNANDO SELLÉS

*Universidad de Navarra
Pamplona - España*

La amistad y el saber personal

1. Planteamiento

Si frente al agnosticismo moderno ante el sujeto¹ y frente a la negación post-moderna de él², somos personas y sabemos que lo somos, tenemos que dar razón filosóficamente de cómo lo sabemos, es decir, de cuál es el método cognoscitivo humano que alcanza como tema al ser personal.

Aunque es claro que ese saber personal nunca es completo a lo largo de la vida en la presente situación, su incremento no es menos manifiesto a quien lo busca y se encamina en tal saber. Ahora bien, tal conocimiento no parece responder al método que proponen ciertas hipótesis propuestas por diversos pensadores en la tradición filosófica occidental (de las que ya se ha dado razón en otro lugar³), a saber:

- a) A la consideración medieval de la llamada *reflexio*, porque la reflexión es contraria a la índole de todo acto de conocer humano.
- b) A la hipótesis de la filosofía racionalista moderna que pretende la identidad entre sujeto y objeto, porque el yo pensado ni es ni puede ser el yo real.
- c) A la propuesta de la filosofía contemporánea según la cual se tiende al llamado conocer subjetivo, que puede ceder al subjetivismo.

¹ Como es sabido, para Kant pretender conocer el sujeto como real es incurrir en paralogismo. Cf. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, trad. de J. Rovira, 2ª ed. (Buenos Aires: Losada, 1960), vol. II, pp. 90-93. Por otra parte, el yo nietzscheano, por poner otro ejemplo, es satélite de la voluntad de poder cósmica e impersonal. Además, dicha voluntad está supeditada al eterno retorno. En esa tesitura el yo no es más que una forma dionisiaca de las múltiples que se pueden formar dentro del gran caleidoscopio del eterno eterno. Notar el contraste del eterno retorno con la levedad de la vida provoca el llanto. Cf. *Así habló Zaratustra*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, 22ª ed. (Madrid, Alianza), p. 312. Pretender conocer al sujeto en esa tesitura sería como el intento de transformar en perennes formas apolíneas lo que no pasan de configuraciones dionisiacas, es decir, una vana pretensión.

² Para los pensadores que se suelen llamar postmodernos —cuya influencia de Nietzsche es palmaria—, el yo parece un invento. Cf. FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto*, edición y traducción de Fernando Álvarez-Uría, (Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1994). Cf. asimismo VATTIMO, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, traducción de Juan Carlos Gentile Vitale, 2ª ed. (Barcelona: Paidós, 1992).

³ Cf. mi trabajo: "El método del conocimiento personal: Una cuestión difícil en la investigación sobre la persona": *Actas de las I Jornadas de la Asociación Española de Personalismo*, 26-27 de noviembre de 2004, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, (en prensa).

- d) Al reciente recurso a la afectividad, porque ésta habla fundamentalmente de sí, pero es claro que el ser personal no se reduce a ella.
- e) Al argumento de algunos pensadores creyentes del s. XX que acuden en exclusiva a la fe sobrenatural, porque la *sola fides* supondría prescindir del conocer personal al respecto.

En consecuencia, tenemos que dar razón de cómo se lleva a cabo el conocimiento del ser personal humano y del incremento cognoscitivo al respecto, teniendo en cuenta, además, que ese desarrollo, por definición, no puede ser innato. Con todo, para que se dé un progresivo perfeccionamiento cognoscitivo en el saber humano que versa sobre la propia persona, se precisan varios requisitos:

- a) Como en el hombre todo conocer es dual con su tema, es decir, ningún conocer se refiere a sí mismo, no es autointencional (reflexivo), el método cognoscitivo que alcance como tema a la persona no sea la persona.
- b) Que si no nos conocemos desde nuestro inicio existencial, este método cognoscitivo debe ser activado por alguna realidad humana activa superior a él, porque sólo lo superior puede activar a lo inferior.
- c) Que el acto superior que active la instancia cognoscitiva que nos permite alcanzar nuestro ser personal sea cognoscente, pues sólo el conocer activa el conocer.
- d) Superior a ese saber que alcanza a conocer a la persona humana y concomitante a ella sólo es la propia persona humana. Por tanto, de acuerdo con c), la persona humana debe ser un conocer en acto.
- e) Que el conocer en acto que es la persona no tenga como tema ni a la propia persona, ni a ese saber inferior a la persona con el que podemos conocer a la propia persona, pues de lo contrario se abriría de nuevo el proceso reflexivo.

En suma, ¿cuál es el método cognoscitivo humano que alcanza a la persona como tema?, ¿qué alcanza a conocer de la persona humana? ¿cómo se activa progresivamente?

2. El método que se busca y su dificultad

El método cognoscitivo humano que alcanza a la persona como tema tiene, a mi modo de ver, un nombre clásico en la tradición filosófica, a saber, hábito de sabiduría.⁴ Por su parte, la persona, vista como acto de conocer que permite activar a dicho hábito, también posee una denomi-

⁴He estudiado estos temas en los siguientes trabajos: "Origen y lugar del hábito de sabiduría: Su estudio según Tomás de Aquino": *Rivista Neoscholastica di Filosofia*, 1 (2004), pp. 51-64; "El conocer más alto y su tema. 'Sapientia est de divinis' según Tomás de Aquino": *Actas del Congreso "Christian Humanism in the Third Millennium: The Perspective of Thomas Aquinas"* (Vatican City: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, 2004), pp. 690-701, y "El hábito de sabiduría según Leonardo Polo": *Studia Poliana* 3 (2001), pp. 73-102.

nación no menos clásica en la citada tradición: entendimiento agente.⁵ Ambos son descubrimientos aristotélicos, pero conviene revisar, perfilar y, sobre todo, prolongar el alcance que les dio el Estagirita.

Según la tesis que precede se mantiene que lo que alcanza el hábito de sabiduría es que somos un conocer en acto y que éste forma parte de nuestro acto de ser personal. Con todo, en este estudio interesaría más atender al hábito que el conocer trascendental personal.⁶ En efecto, sería pertinente perfilar en la medida de lo posible el modo de conocer del hábito. Asimismo, habría que proceder a dar razón de su índole innata o adquirida, a la de su progresiva activación, su carácter distintivo respecto de los demás modos humanos de conocer, de su tema y de qué alcanza dicho hábito de él.

No obstante, además de que la explicitación de estos puntos es ardua y larga, intentar centrar la atención en este hábito comporta, a mi juicio, un doble riesgo: por un lado, el de ceder a la *reflexividad*; por otro, al *materalismo*. En efecto, si el hábito de sabiduría es *dual* con su tema, que es la persona humana, intentar captar al hábito de sabiduría al margen de su tema, es, por una parte, preguntar con qué se conoce tal hábito. Si se responde que por sí mismo cedemos al planteamiento reflexivo. Por otra parte, separarlo de su tema por centrar la atención en él es olvidar su carácter cognoscitivo, dual, por tanto, con su tema, y convertirlo de ese modo en una cosa *en sí*; pero es claro que lo *en sí* es de índole material. Dadas estas dificultades, y el largo trayecto a recorrer para esclarecerlas, es preferible en este momento no centrar directamente la atención en dicho hábito, sino en otra instancia que, según mi parecer, da noticia de él indirectamente: *la amistad*.

3. La sustitución del método que se busca por el conocimiento por connaturalidad

La tesis a desarrollar dice así: si se tiene la virtud de la amistad, al arrojar luz sobre ella, alcanzamos un conocimiento indirecto, pero por connaturalidad, del hábito de sabiduría. Es patente que el conocer por connaturalidad no es un tema nuevo, pues se encuentra perfilado en la filosofía medieval⁷ y recuperado en diversos estudios tomistas recientes.⁸ En esa tradición se decla-

⁵ Cf. al respecto mi trabajo: *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico n.º 163 (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003). En cuanto al mi estudio de este tema en el *corpus* tomista, cf. "El entendimiento agente según Tomás de Aquino": *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9.

⁶ Para un estudio del conocer personal como trascendental personal, cf. L. POLO, *Antropología trascendental I: La persona humana*, 2ª ed (Pamplona, EUNSA, 2003), 3ª Parte, cap. II: El intelecto personal y su tema.

⁷ Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus iam est iudicandum; sicut de his quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam, recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis" (TOMÁS DE AQUINO, *Summ. Theol.* I-II q. 45 a. 2c). Y En otro lugar añade: "virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in *Ethicorum*, l. III, cap. 5" (*Ibid.*, I-II q. 58 a. 5c).

⁸ Cf. J. M. PERO-SANZ, *El conocimiento por connaturalidad: la afectividad en la gnoseología tomista* (Pamplona: Eunsa, 1964); cf. asimismo: I. BIFFI, "Il giudizio per *quamdam connaturalitatem* o per

ra que este conocimiento es derivado de nuestro comportamiento virtuoso. En efecto, quien tiene una determinada virtud, sabe lo que pertenece a ella y lo que es contrario a la misma. En suma, según tal legado el conocimiento por connaturalidad consiste en que la persona que vive una determinada virtud, tiene un conocimiento de ella que no es teórico, sino experiencial.⁹

Ahora bien, como toda virtud tiene una dimensión social innegable, también se puede preguntar qué sabemos de los demás hombres al conocer nuestras propias virtudes. Aquí entronca, a mi modo de ver, el tema que de ordinario se suele denominar *intersubjetividad*, y cuyo mejor enfoque es precisamente el de la virtud, pues ésta la clave del arco del único vínculo suficiente cohesión social: la ética, pues “una sociedad libre de dominio”¹⁰ —por usar la terminología de Habermas— sin virtud es imposible, porque sin ella es utópico que uno defienda la verdad o el bien de los demás cuando aquélla o éste vayan en contra de los propios intereses.

La filosofía medieval afirma que no cabe ninguna virtud moral sin *prudencia*¹¹, pero añade que conocemos nuestras propias virtudes, y también la prudencia, por la *sindéresis*.¹² Al conocerlas, nos damos cuenta que no todas nuestras virtudes valen lo mismo ni están en el mismo plano. La superior de todas ellas es la *amistad*. Es claro que al conocer nuestra virtud de la *amistad*, esta instancia nos abre a conocer a los demás hombres por sus *manifestaciones*, es decir, no como personas distintas, y tampoco como un tu distinto (como postulan ciertos protagonistas del personalismo), sino precisamente como Aristóteles indicaba, a saber, como “otro yo”¹³, sencillamente porque, a mi juicio, la *sindéresis* es el yo¹⁴ (la persona,

modum inclinationis secondo San Tommaso”: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 66 (1974) 356-93; G. BORTOLASO, “La connaturalità affettiva nel processo conoscitivo”: *La Civiltà Cattolica* 103 (1952) pp. 374-83; I. CAMPOREALE, “La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso: *Sapienza* 12 (1959) pp. 237-71; D’AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in San Tommaso*, (Bologna: Studio Domenicano, 1992); R. FARICY, “Connatural Knowledge”: *Sciences Ecclésiastiques* 16 (1964) pp. 155-163; P. GASPARD, “O conhecimento afectivo em S. Tomás”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 16, (1960), pp. 411-36; 17 (1961), pp. 13-48; J. MARITAIN, “La conoscenza per connaturalità”, *Humanitas*, 36 (1981), pp. 383-390; M. MIRALLES, “El conocimiento por connaturalidad en teología”, *XI Semana Española de Teología*, (Madrid: CSIC, 1952); A. MORENO, A., “The nature of St. Thomas’ knowledge per connaturalitatem”: *Angelicum*, 47 (1970), pp. 44-62; H.-D. NOBLE, “La connaissance affective”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 7 (1913), pp. 637-62; J. E. RIVERA, “El conocimiento por connaturalidad en santo Tomás de Aquino”, *Philosophica*, 2-3 (1979-80), pp. 87-99; M.-D. ROLAND-GOSSELIN, “De la connaissance affective”: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 27 (1938), pp. 5-26; H.-D. SIMONIN, “La lumière de l’amour: Essai sur la connaissance affective”: *La Vie Spirituelle*, 46 (1936), pp. 65-72; V. WHITE, “Affective Knowledge”, *New Blackfriars* 25 (1944), pp. 321-28; M. ACOSTA, *Dimensiones del conocimiento afectivo* Cuadernos de Anuario Filosófico n.º 102 (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000); etc.

⁹ Cf. A. PATFOORT, “Cognitio ista est quasi experimentalis”: *Angelicum*, 63 (1986), pp. 3-13.

¹⁰ Cf. D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad: La teoría crítica de Jürgen Habermas*, (Pamplona: EUNSA, 1985).

¹¹ Cf. mi trabajo: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, N.º 99 (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999).

¹² Cf. mi trabajo: “La *sindéresis* o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003) pp. 321-333.

¹³ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 1168 a 2-35; et 1168 a 1-14.

¹⁴ Cf. mi trabajo: “Del yo cultural al yo personal” en *Actas del Congreso de Antropología*, Málaga.

o acto de ser personal, es superior a la *sindéresis*), y porque iluminar la virtud de la amistad es el mejor modo de conocer manifestativamente a los demás; y ello no sólo porque la amistad sea la virtud más alta de la voluntad¹⁵, sino porque es lo más alto sin más que puede alumbrar la *sindéresis*.¹⁶ “Otro yo” desde el conocimiento virtuoso equivale a *amigo*. De manera que conocer nuestra virtud de la amistad es lo que más abre a conocer a los amigos.

4 Distinción entre el conocer por connaturalidad y los distintos niveles humanos de afectividad

Desde luego que al conocer nuestra virtud de la amistad, lo que conocemos prioritaria y fundamentalmente es la índole de tal virtud. En segundo lugar —como se acaba de indicar— nos abre a conocer mejor a nuestros amigos. Pero cabe preguntar si nuestro conocimiento connatural de la virtud de la amistad remite a algo más. A mi modo de ver, la respuesta es afirmativa: el arrojar luz sobre la virtud de la amistad nos permite conocer indirectamente la existencia de una realidad superior: *el hábito de sabiduría*, porque de quien se debe ser amigo en primer lugar es de la sabiduría.¹⁷ De ese modo, la amistad se convierte en una especie de *símbolo real* que remite a una realidad humana superior: al *saber personal*.

Si el conocer nuestra virtud de la amistad permite conocer, por connaturalidad, indirectamente, nuestro saber personal (*hábito de sabiduría*), con todo, no da noticia de nuestra *persona*, porque dicho hábito no es el ser personal humano, sino, precisamente, un hábito o disposición suya. Por otra parte, el saber propio del hábito de sabiduría es superior al conocer propio de la *sindéresis*. Si se acepta la distinción real tomista entre *esencia* y *acto de ser*, y se tiene en cuenta tal distinción en antropología, es pertinente decir que el conocer propio del hábito de la sabiduría alcanza al *acto de ser personal*, mientras que el conocer propio de la *sindéresis* ilumina la *esencia humana*. La persona no se reduce al yo porque el *acto de ser* es irreductible a la *esencia humana*.

Lo que se propone a estudio es, en concreto, que el conocer de la *sindéresis*, al iluminar la virtud de la amistad, da noticia afectiva, por connaturalidad, de un modo nuestro de conocer personal muy alto, el propio del hábito de sabiduría.¹⁸ Ahora bien, dar noticia de la existencia del hábi-

¹⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 7, 1155a 5.

¹⁶ En efecto, la *sindéresis* puede iluminar a la inteligencia y a la voluntad. Además, puede iluminar a estas potencias perfeccionadas por sus actos y hábitos, o por sus actos y virtudes, respectivamente. Unos actos son superiores a otros; unos hábitos más altos que otros; y unas virtudes más activas que otras. Pues bien, se precisa de más luz para alumbrar la verdad de la voluntad que para iluminar a la inteligencia, porque la inteligencia es por naturaleza traslúcida y la voluntad no. Como la amistad es la virtud más alta de la voluntad, es la que requerirá de más luz cognoscitiva para ser iluminada.

¹⁷ Para ilustrar este punto puede servir la lectura de ese himno a la sabiduría que se encuentra, precisamente, el libro revelado que lleva dicho nombre: *Sap. caps. 7 y 8*.

¹⁸ Y es asimismo inferior al hábito que advierte los *actos de ser extramentales (hábito de los primeros principios)*, porque la *esencia humana* es inferior a los distintos actos de ser. He podido estu-

to de sabiduría no es ejercer dicho hábito ni tampoco, obviamente, alcanzar el tema de dicho hábito. Por tanto, el conocimiento por connaturalidad es inferior al propio del *hábito de sabiduría*. En efecto, mientras que la aludida connaturalidad nota que disponemos del *hábito de sabiduría*, éste alcanza nuestro *acto de ser personal*. En rigor, el conocer por connaturalidad es inferior al conocimiento que proporciona el hábito de sabiduría. Sin embargo, el conocimiento por connaturalidad es superior al resto de niveles cognoscitivos humanos que radican en la *esencia* humana.¹⁹ Es, por tanto, un conocer muy elevado. No obstante, a pesar de esa gran ventaja, este conocimiento acarrea también una notoria desventaja, y es que, dado su componente precisamente afectivo, no es, a distinción de otros modos de conocer, un conocimiento estrictamente intelectual, como el propio del hábito de sabiduría.

No se debe confundir el conocimiento por connaturalidad con la vida afectiva humana, que es muy rica y admite muchos niveles. En ésta se pueden distinguir, al menos, los siguientes grados de menos a más: los sentimientos, los estados de ánimo y los afectos espirituales. Como es sabido, tanto unos como otros pueden ser positivos o negativos. Por su parte, también el conocimiento afectivo o por connaturalidad puede ser más o menos intenso, pero es, ante todo, *conocimiento*, aunque lo sea de nuestra vida afectiva. También los sentimientos son cognoscitivos, pero hablan de sí. Sólo aluden a otras realidades cuando se los ilumina por un conocer superior a ellos, y esta es misión, a mi modo de ver, del conocer por connaturalidad.

Se emplea la palabra *sentimiento* (placer-dolor sensible, deseo-rechazo, ira, etc.) para aludir a la *emotividad sensible*, es decir, a esas realidades que en la tradición medieval se denominan *pasiones sensibles*.²⁰ Frente a estas, dicha tradición habla de *pasiones propias del alma*, (alegría-tristeza, gozo-paz-pena, etc.) a las que más abajo designaremos con otros nombres. Estas pasiones superiores, según esa filosofía, tienen como "sujeto" a las facultades espirituales (inteligencia y voluntad) y, por tanto, carecen de soporte orgánico. Por el contrario, los sentimientos son sensibles, es decir, tienen un componente orgánico, e informan, o bien de la idoneidad de una facultad sensible para seguir ejerciendo sus actos propios a fin de alcanzar sus propios objetos, o bien de su indisposición, para proceder así a omitir dicha operatividad.

Con la expresión *estados de ánimo* se designa el modo de estar de la inteligencia (admiración, aburrimiento, etc.) y de la voluntad (certeza, duda,

diar este hábito en los siguientes trabajos: "El carácter distintivo del hábito de los primeros principios. Algunas consideraciones a raíz de la lectura del *corpus* tomista": *Tópicos*, 26 (2004), pp. 153-176; "Sobre el 'sujeto' y tema del hábito de los primeros principios": *Themata*; "Unicidad e innatismo del hábito de los primeros principios. Un estudio desde el *corpus* tomista": *Contrastes*.

¹⁹ Son conocimientos propios de la *esencia* humana todo el modo de proceder propio de la razón, según actos y según hábitos, en su vertiente teórica y práctica. Cfr. mi trabajo: *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario Filosófico, N° 101 (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000).

²⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Verit*, q. 26. En J. F. SELLÉS *Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas. Cuadernos de Anuario Filosófico, N° 111 (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000).

etc.). Equivalen, pues, a lo que en la tradición medieval se caracterizan como *pasiones propias del alma*. Estos estados informan acerca de la disposición de esas facultades, es decir, si se encuentran aptas para proseguir en el ejercicio de sus propios actos o, por el contrario, si no se sienten impulsadas a realizarlos, o sea, a descubrir más verdad o a adaptarse a mayor bien, respectivamente. Se pueden asimilar a los hábitos y a las virtudes adquiridas de esas facultades.

Por otro lado, los *afectos espirituales* (alegría-tristeza, esperanza-desesperación, confianza-desconfianza, amor-odio etc.) se entienden aquí, no como estados de ánimo, sino como *estados del ser personal*.²¹ Equivaldrían, según el marco explicativo tradicional, a unas pasiones muy agudas del alma (por ejemplo: los pecados capitales responderían —según esa tradición— a unas pasiones *negativas* muy íntimas; y sus contrarios, a unas pasiones *positivas* muy personales). Según mi opinión, los afectos del espíritu acompañan a las diversas perfecciones trascendentales que conforman a la *persona* humana en su intimidad, eso es, al *acto de ser personal*, no directamente a las *potencias* espirituales de la persona (inteligencia y voluntad) que conforman la *esencia* humana, ni tampoco, obviamente, a las facultades humanas con soporte orgánico (sentidos y apetitos), que constituyen la *naturaleza* humana.

Por su parte, el *conocer por connaturalidad* no está —a mi juicio— ni a nivel de *naturaleza* humana (sensible), ni de *acto de ser* (personal), sino a nivel de *esencia* humana (el *yo*). Es claro que requiere de las virtudes morales, pues si no conociésemos tales virtudes no cabrían las noticias connaturales. Es manifiesto que conocemos nuestra vida moral, la experiencia de nuestras virtudes; que no todas ellas son iguales, ni igualmente gratificantes o “felicitarias”. Es clásico considerar que la más alta de ellas es, como se ha dicho, la *amistad*. Es pertinente reparar ahora un poco en ella. Notamos experiencialmente el agrado que conlleva ser amigos de nuestros amigos. No es oportuno en este momento abundar en el debido elogio de dicha virtud, sino intentar esclarecer el *conocimiento* que, por connaturalidad, ella comporta.

5. La afinidad entre la amistad y la sabiduría

Según se ha indicado, la amistad es una virtud de la voluntad, y la dimensión cognoscitiva que arroja luz sobre ella es la *sindéresis*. Pues bien, se propone a consideración la siguiente tesis: al iluminar la sindéresis esta virtud, la misma virtud se vuelve *remitante*, es decir, permite que no nos quedamos sólo en ella, sino que nos lanza hacia una realidad superior a sí misma.²² La amistad, así iluminada, se convierte, por decirlo de algún modo, en una

²¹ Cf. mi trabajo: “Los afectos del espíritu”: *Aquinas*.

²² La realidad a la que remite la amistad es superior a ella como virtud, porque el amigo, como otro yo, tiene más realidad ontológica que la propia virtud. Dicha realidad apuntada por la amistad es superior a la propia vida biológica. Eso se nota en que el amigo está dispuesto a sacrificar su propia vida por el amigo, si se sabe verdadero amigo. Es superior también a la vida moral, pues el amigo está dispuesto a reorientar el crecimiento de sus virtudes morales a las exigencias del bien del amigo, si se sabe amigo de veras.

especie de *símbolo* muy peculiar, puesto que no es sensible, sino inmaterial; no es imaginativo o ideal, sino *real*. ¿De qué es símbolo real la amistad?

A mi modo de ver, es un símbolo del *hábito de sabiduría*, porque la amistad impele a penetrar cognoscitivamente en el amigo, a adaptarse a la verdad o sentido de él, a conocerle y a conocernos. Considero que lo propio del hábito de sabiduría es alcanzar el ser personal. Este acto es abierto coexistencialmente a sí y a las demás personas. Al alumbrar la sindéresis a nuestra virtud de la amistad, ésta impulsa al *hábito de sabiduría*, porque éste es quien descubre el *sentido personal* propio y ajeno. Conocer la amistad impele hacia el *hábito de sabiduría*, porque de quien se debe ser amigo en primer lugar es de la *sabiduría*, ya que sólo en orden a ella es como se puede dirimir la mayor o menor conveniencia de las demás amistades.

Por otra parte, el modo de lanzarnos la amistad a la sabiduría personal no puede ser, de ninguna manera, por medio de un conocer *objetivo* (según *objeto* pensado), es decir, derivado de la abstracción, puesto que ni la virtud de la amistad es sensible, ni el conocer que la ilumina, ni tampoco el saber al que ella remite. A la par, es obvio que no estamos ante un conocimiento innato, sino *adquirido*, puesto que la amistad requiere tiempo y dedicación: trato. Tampoco es un conocimiento *reflexivo*, puesto que iluminar nuestra virtud de la amistad es alumbrarla *a ella*, no iluminar el propio conocer que la alumbra (*sindéresis*). Además, al ser iluminada la virtud de la amistad, esa luz no se queda inexorablemente en dicha virtud, sino que lanza al *saber personal*. Por otro lado, este conocer tiene también la ventaja de que no es detenido o acotado (como el *objetivo*), pues, además de permitirnos conocer dicha virtud, nos lanza al saber superior.

Por su parte, el *hábito de sabiduría* alcanza el *sentido personal* propio, y lo que descubre de la persona es que ésta es *coexistente*, es decir, que nuestro ser personal no es independiente, aislado, autónomo, sino *abierto personalmente a otras personas*. Por otro lado, al conocer la amistad alcanzamos a conocer «otros yoes», es decir, otros hombres. Es claro que hay afinidad entre lo descubierto por el hábito de sabiduría — otras personas— y a lo que se abre nuestra amistad —otros yoes—. La amistad no descubre el sentido personal propio o ajeno, pero sí *anima* a saber en esa dirección. En efecto, si no se busca la verdad de la propia intimidad humana y si esa verdad interior no se manifiesta ante el amigo, no hay verdadera amistad.

6. Conocer por connaturalidad el límite de nuestro saber personal

Conocernos amigos nos lanza al saber personal. Con todo, el saber la verdad personal y, consecuentemente, el manifestarla, tiene un *límite*, no el de la verdad de la propia persona o el de la ajena, sino el de saber que tenemos de ellas. El conocimiento por connaturalidad del saber personal propio es limitado. Ese límite es *ontológico*, sencillamente porque mientras vivimos el hábito de sabiduría no ha llegado a su culmen, es decir, no puede develar enteramente el ser personal que somos y que estamos llamados a ser. La luz del *hábito de sabiduría* es constitutivamente menos luz

que la luz del *acto de ser* personal humano. Es una luz en una luz más excelsa. No se trata de que no acabemos de conocer nuestro sentido personal porque exista en él una irreductible opacidad (como afirman algunos *personalistas*), sino justo por el motivo inverso, porque la luz del hábito es inferior a la luz personal, que respecto de aquél es sobreabundancia de luz.

Ahora bien, si el límite cognoscitivo del saber personal es insalvable en la presente situación, ¿de qué es noticia el sentido de la amistad cuando ésta es conocida? De que debemos ir a más en el develamiento de la verdad personal. Con otras palabras: la amistad es verdadera cuando el amigo ayuda a descubrir el propio sentido personal (a éste sentido también se puede llamar *vocación*). De otro modo: el norte o estrella polar de la amistad es la propia verdad personal y la ajena. La cara inversa de este planteamiento parece clara: la ausencia de saber *personal* entre amigos, el tedio, la pereza, la desgana en la búsqueda de ese saber acerca del sentido personal de cada quién delata carencia de verdadera amistad.

Por lo demás, como es claro, si la amistad no es recíproca, se extingue.²³ Por ello, se puede considerar que a lo que anima la verdadera amistad es a *ir a más* en ese saber personal. Por ejemplo, el reto del enamoramiento en el noviazgo es crecer en amistad porque al conocer esta virtud los novios se sienten movidos a profundizar en el sentido personal. Si ese saber personal no se busca o llega un momento de estancamiento en que no va a más, es preferible romper. Asimismo, el reto de la fidelidad conyugal estriba en crecer en la amistad, pero no para quedarse en ella, sino porque a través de ella se descubre más sentido personal, más novedad y, porque, por consiguiente, la amistad se renueva. De modo análogo, la clave de la educación de los padres a los hijos debe basarse en la amistad, porque sin ella no se puede intuir el sentido personal de cada hijo. Y otro tanto debe decirse de los profesores y demás protagonistas de la enseñanza. Recuérdese que no hay verdadera amistad si no se ve al otro como "otro yo". Por eso, no toda forma de amistad lo es verdaderamente.

7. Verdadera y falsa amistad

Como es sabido, para Aristóteles caben diversas formas de amistad, pero según el filósofo de Atenas la perfecta se distingue de las imperfectas en que en la primera los amigos se quieren entre sí porque son buenos en sí mismos según la virtud, mientras que en las otras se quieren por algún interés, placer, etc.²⁴ Es claro que la primera tiene a las *personas* como *fin*, mientras que las demás, en rigor, no tienen fin, sino *medios*. Tomás de Aquino distingue a propósito de esto entre el bien honesto, útil y deleitable.²⁵ Sólo el honesto es virtuoso, el de auténtica amistad.²⁶

²³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra Gentes*, I. III, cap. 151.

²⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 1171 sqq.

²⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. Theol.* I q. 5 a. 6 co; I-II q. 99 a. 5c; et q. 45, a. 3c.

²⁶ Cf. sobre la amistad en Santo. Tomás: L.-B. GILLON, "À propos de la théorie thomiste de l'amitié": *Angelicum*, 25 (1948) pp. 3-17; et Id., "Genèse de la théorie thomiste de l'amour", *Revue Thomiste*, 46 (1946), pp. 322-329.

Con todo, según el Estagirita, y también de acuerdo con su mejor comentador medieval, para que exista verdadera amistad con los demás se requiere que uno sea previamente amigo de sí mismo,²⁷ es decir, que ame la *virtud* que existe en él. La amistad, además de la *prudencia*, exige de otro requisito, pues no basta controlarse a sí mismo mediante esa virtud práctica dianoética, sino también regular las relaciones con los demás, es decir, la *justicia*. La justicia es el tema del *deber*. Sin esta virtud no cabe amistad, pero la amistad es superior a la justicia, porque la amistad no es únicamente un asunto de deberes, sino de *predilección* libre.²⁸ Justicia es dar a cada uno lo suyo (cosas); en cambio, amistad es darse (poner a disposición la propia *esencia* y *naturaleza* humanas); es añadidura, sobreabundancia. Las cosas son medios; las personas, fines. Si bien es claro que el fin no se puede alcanzar a querer sin medios (obras son amores y no buenas razones), no nos podemos quedar en ellos si queremos ser verdaderamente amigos.

La justicia mira a los medios; la amistad, al fin. La justicia es una virtud social, pero la clave de la cohesión social es —como se ha dicho— la *virtud*. Ahora bien, unirá más la virtud que sea más alta. La más alta virtud de la razón práctica es la *prudencia*, y la más alta de la voluntad es la *amistad*. A la par, lo más alto de la prudencia parece ser la *veracidad*, pues si el mejor vínculo de relación social es el *lenguaje*, el correcto empleo de éste, su uso ético, es la *sinceridad*. Sin veracidad no cabe cohesión social; ni siquiera familiar. Por otra parte, la amistad comporta predilección; la justicia, en cambio, no.

8. ¿De quiénes se debe ser amigo?

Para Aristóteles un hombre puede ser justo con muchos hombres, pero siempre tendrá pocos amigos, porque la amistad requiere mucho trato. A la par, para el Estagirita un hombre puede ser justo con los demás hombres, pero no con Dios. Puede ser amigo de otro, pero no de Dios, porque entre el hombre y la divinidad falta la debida proporción, y Aristóteles supone que la justicia y la amistad se deben dar siempre entre iguales.²⁹

En cambio, en el cristianismo, cabe ser justo con los demás hombres, pero también con Dios,³⁰ y cabe, asimismo, la amistad con los hombres y también con Dios. Por una parte, se puede ser justo con Dios, porque si la justicia busca el *bien común*, al ser Dios el último fin, Dios tiene que ser

²⁷ Cf. R. DE WEIS, R., *Amor sui: Sens et fonctions de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin* (Genève: Imprimerie du Belvédère, 1977); J. KRISTEVA, "Ratio diligendi o el triunfo de lo propio: Santo Tomás: amor natural y amor a sí mismo", en ID., *Historias de amor*, 2ª ed., (Siglo Veintiuno, 1988).

²⁸ Desde este punto de vista parece que la ética aristotélica es superior a la moral kantiana.

²⁹ Cf. L. POLO, "La amistad en Aristóteles": *Anuario Filosófico*, 32 (1999), pp. 477-85. En otro lugar añade este autor: "es obvio que el juego fomenta la amistad porque comporta una igualdad básica", en ID., *Antropología de la acción directiva*, (Madrid: Aedos, 1997), p. 74. Es claro que por igualdad no se entiende una equidad en las posesiones materiales, en la capa social o cultural a la que se pertenece, a las mismas opiniones, etc.

³⁰ Se trata de las virtudes de la *piedad* y de la *religión*, que, por ser parte de la justicia, requieren de manifestaciones sociales.

el *bien común* para todos los hombres.³¹ Por otra, en la revelación cristiana, más que hablar de que el hombre busque la amistad con Dios, es éste quien toma la iniciativa y manifiesta su amistad con el hombre, con cada hombre.³²

Tener amistad con Dios es mucho más que cumplir sus mandamientos, aunque cumplirlos es requisito para ser amigo de Dios,³³ es decir, ser amigo de Dios es mucho más que lo justo. Si se cumplen las normas a que inclina la naturaleza humana, se es justo, pero no necesariamente amigo.³⁴ La justicia es inferior a la amistad, aunque es requisito indispensable para que ésta se dé. Por eso no existe verdadera amistad entre quienes no cumplen la ley natural. Por lo demás, ser amigo de Dios comporta predilección por él por encima de todas las demás cosas.

9. Amistad, amor, caridad

La *amistad* no parece equivalente, al menos sin resquicios, al *amor personal*.³⁵ Para Tomás de Aquino, por ejemplo, el amor unas veces es considerado como una pasión, otras como un acto de la voluntad.³⁶ Algunos de los estudiosos tomistas de este tema han afirmado incluso que el amor es un *hábito innato*.³⁷ Para algunos representantes de la moderna fenomenología

³¹ Si en una sociedad se prescinde de Dios, entendido como *bien común último*, el bien común queda sesgado de entrada, y la justicia que se puede ejercer en esa sociedad no puede ser completa.

³² "Ya no os llamo siervos, [...]; a vosotros, en cambio, os he llamado amigos" (Jn 15: 15).

³³ "Si diligitis me, mandata mea servabitis", (Jn 14: 15).

³⁴ El ejemplo evangélico del joven rico puede ilustrar este punto. Cf. Mt 19: 16-30; Mc 10: 17-31; Lc 18: 18-30.

³⁵ Cf. J. MARITAIN, J., "Amour et amitié", en ID., *Approches sans entraves*, (Paris, Fayard, 1973), pp. 202-239.

³⁶ Cf. BUCCHI, G., *Lamore secondo la dottrina dell'Angelico* (Pistoia, 1887); GEIGER, L.-B., *Le probleme de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin, 1982); CALDERA, R. T., "Sobre la naturaleza del amor". *Cuadernos de Anuario Filosófico* N° 80 (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999); D'ARCY, M. C., *La double nature de l'amour* (Paris, Mouton, 1948); DE FINANCE, J., "Amour, volonté, causalité": *Giornale di Metafisica* 13 (1958) pp. 1-22; F. D'HAUTEFUILLE, F., "Métaphysique de l'amour": *Revue de Métaphysique et Morale*, (1964) pp. 184 sqq.; V FERRARI, "L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate: *Sapienza*, 6 (1953) pp. 63-71; 197-206; 408-424; R. GARRIGOU-LAGRANGE., "L'amour pur et la solution de St. Thomas": *Angelicum* 6 (1929) pp. 83-124; 7 (1930), pp. 1-16; R. JOHANN, *The Meaning of Love*, (Westminster: The Newman Press, 1959); "The Problem of Love": *The Review of Metaphysics*, 8 (1954), pp. 2, 225-245; M. F. MANZANEDO, "El amor y sus causas (Santo Tomás)", *Studium*, 25 (1985), pp. 41-69; ID., "Propiedades y efectos del amor (Santo Tomás)", *Ibid.*, 423-443; MÉNDEZ, J. R., "El principio del amor", *Stomata* 43 (1987), pp. 387-391; J. LAPORTA, "Pour trouver le sens exact des termes: appetitus naturalis, desiderium naturale, amor naturalis, etc., chez Thomas d'Aquin": *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, (1973), ***, PIEPER, J., "El amor", en ID. *Las virtudes fundamentales* (Madrid: Rialp, 1972); W. ROSSNER, *The Theory of Love in the Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Princeton: Princeton University Press, 1953); P. ROUSSELOT, *L'histoire de l'amour au moyen âge* (Münster: Aschendorff, 1908; SÁNCHEZ-RUIZ, J. M., "El amor en el tomismo": *Salesianum* 22 (1960), pp. 3-35; H.-D. SIMONIN, "Autour de la solution thomiste du problème de l'amour", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 6 (1931), pp. 174-276; THIBON, G., *Sobre el amor humano* 4ª ed. (Madrid: Rialp, 1965); TOMÁS DE LA CRUZ, OCD., *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás*, (Roma, Angelicum, 1956); VENNETTE, N., *Filosofia dell'amore*, (Roma: Organizzazione Editoriale Tipografica, 1945); F. WILHELMSSEN, *Metafisica del amor* (Madrid: Rialp 1965).

³⁷ Cf. CRUZ, J., *El éxtasis de la intimidad: Ontología del amor según Tomás de Aquino* (Madrid: Rialp, 1999).

logía el amor es más radical en el hombre que el conocer.³⁸ Para otros pensadores recientes, como Marcel, el amor es una de las realidades humanas con más peso ontológico.³⁹ Según otros pensadores actuales, mientras que la amistad es una *virtud* de la voluntad, el amor, en cambio, es una dimensión del *acto de ser* personal.⁴⁰

Es pertinente distinguir el *amor personal* de la *amistad*. El primero radica en el acto de ser, la segunda es una virtud de la *esencia* humana. Tras esa distinción habría que averiguar si el amor personal, como la amistad, tiene también un valor cognoscitivo cuando éste es iluminado por algún conocimiento,⁴¹ o si es superior o no al conocimiento.⁴² No nos detendremos en estos temas, sin embargo, —dada su extensión— tan interesantes como inabordables. Solamente se aludirá a algunas cuestiones actuales respecto de estas cuestiones.

Para algunas religiones parece que pueden convivir juntas la amistad con los amigos y el odio a los enemigos. Sin embargo, esto parece una incompatibilidad dentro del cristianismo, pues en él se anima a querer incluso a los enemigos.⁴³ En otras creencias parece compatible amar a Dios y aborrecer a los enemigos. En el cristianismo, en cambio, se afirma taxativamente que no ama a Dios quien no ama a los demás hombres. Es más, se le llama mentiroso a quien afirme esa posible escisión del querer huma-

³⁸ Scheler, por ejemplo, rectificando al racionalismo moderno y al voluntarismo contemporáneo, escribió que “antes que *ens cogitans* o *ens volens* el hombre es *ens amans*”, *Ordo amoris* (Madrid: Revista de Occidente, 1934), p. 130. Cf. asimismo de ese autor: *Amor y conocimiento* (Buenos Aires: Sur, 1960). Y respecto de otros fenomenólogos, cf. D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor* (Pamplona: Eunsa, 1998); U. FERRER, *Amor y comunidad: Un estudio basado en la obra de Dietrich von Hildebrand* (Ibi: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000).

³⁹ Cf. URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel* (Pamplona: EUNSA, 2001), p. 169.

⁴⁰ Cf. POLO, L., *Antropología trascendental, t. 1. La persona humana*, 2ª. ed (Pamplona: EUNSA, 2003); S. PIÁ-TARAZONA, *El hombre como ser dual*, (Ibi: Id., 2001).

⁴¹ Este tema ha sido abundantemente estudiado desde un enfoque tomista. Cf. BARREDO, J. S., “L’amour et sa fonction cognitive dans la philosophie thomiste”, *Tommaso d’Aquino nel suo settimo centenario*, Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile, 1974), vol. VII-VIII: L’uomo, 1-2, Napoli, Ed. Domenicane Italiane, 1978), pp. 483-533; W. BLANKENBURG, “The cognitive aspects of Love”, *Faces of Eros*, ed. F.J. Smith (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972), t. XIV, p. 166; BRUNEAU, J., “Amour et connaissance”: *Revue Thomiste* (1954), pp. 608-613; FOREST, A., “Connaissance et amour” *Revue Thomiste* (1948), pp. 113-123; C. GIACON, *Wisdom and Love in St. Thomas Aquinas* (Milwaukee: Marquette University Press, 1951); É. GILSON, *Wisdom and Love in Thomas Aquinas* (Milwaukee: Marquette University Press, 1952); R. JOHANN, *Union Thought Love*, (Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1951); LÓPEZ FERNÁNDEZ, A., “El amor como conocimiento, como esperanza y como fidelidad”, *Revista de Filosofía*, 13 (1980), pp. 321-346; R. R. MC GINNIS, *The Wisdom of Love* (Romae, Ag. del libro Catolico 1951); I. MENÉNDEZ-REIGADA, “El don de sabiduría y el amor afectivo: *La Ciencia Tomista* (1947), p. 286 sqq.; E. MICHEL, *Nullus potest amare aliquid incognitum* (Freiburg in der Schweiz: Universitätsverlag, 1979); RUTHFORD, R., *The Wisdom of Love* (Roma: Angelicum, 1951); SPIAZZI, R., “Conoscenza con amore in Sant’Agostino e in San Tommaso”: *Doctor Communis*, 39 (1986), pp. 315-328.

⁴² Cf. O. N. DERISI, “Intolerancia de la verdad y tolerancia del amor”: *Sapientia*, 8 (1953), pp. 82-88; F. VON GUNTEN, “La primauté de la personne et de l’amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d’Aquin”: *Angelicum* 35 (1958), pp. 73-90; A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d’Aquin*, (Paris: Vrin, 1956); P. PARENTE, “Il primato dell’amore in S. Tommaso d’Aquino” *Acta Accademia Rommana S. Tommae Aquinatis* 10 (1945) pp. 197-229; A. PRONTERA, “Conoscenza e amore in S. Tommaso”: *Doctor Communis* 24 (1971) pp. 184-187.

⁴³ Cf. *Mt*, 5: 43-44.

no.⁴⁴ Pero esta exigencia no parece natural, sino sobrenatural, es decir, un regalo divino. Tal don divino se denomina *caridad*.⁴⁵ Pero ¿a qué eleva este don sobrenatural?, ¿acaso a la amistad natural?

La respuesta parece negativa. La caridad sobrenatural no debe elevar a la amistad o, al menos, no sólo a ella, pues en caso contrario sería ininteligible la exigencia de querer a los enemigos. A nivel de *esencia* humana uno es amigo de algunos amigos. Pero a nivel de *acto de ser* personal, uno es *coexistencia* con todas las personas (humanas, angélicas y, especialmente las divinas). La caridad parece incidir en el *acto de ser* personal humano y elevarlo. No conviene, pues, confundir el amor como acto de ser personal con su elevación, que es la caridad. En cambio, la amistad es exclusiva de la *esencia* humana. Según esta distinción se puede dar razón de la diferencia entre la felicidad natural o imperfecta y la sobrenatural o perfecta.

Obviamente, la caridad no puede prescindir del saber personal (*hábito de sabiduría*), puesto que el tema de éste es la propia persona humana; y como ésta es coexistente, tal saber se abre a las demás personas como personas. Pero dicho saber no es el que proporciona el conocimiento por connaturalidad de la amistad, porque éste no alcanza a conocer a las personas como *actos de ser* personales, sino como esencias humanas, es decir, como “otros *yoes*”. De manera que el hábito de sabiduría añade sobre el conocimiento que versa sobre la amistad un conocimiento superior al esencial, a saber, el *personal*. Pero si se acepta que el acto de ser personal es elevado por medio de la caridad, ¿por qué el hábito de sabiduría no va a poder ser elevado por otro don divino? Seguramente de esa elevación responde el *don de sabiduría*.⁴⁶



⁴⁴ Cf. 1 Jn, 4: 20.

⁴⁵ Cf. para este tema según Tomás de Aquino: COCONNIER, M.-TH., “La charité d’après Thomas d’Aquin”: *Revue Thomiste* (1907), pp. 1-17; HORVÁTH, TH., *Caritas est in ratione*, Excerpta ex Dissertatione ad Lauream (Romae: Universitas Gregoriana, 1962); KELLER, J. M., “De virtute caritatis ut amicitia quadam divina”, *Xenia Thomistica*, Romae 1925, t. II, pp. 233-276; VAN OUWERKECK, C. A. J., *Caritas et ratio* (Nijmegen: Sionsweg, 1956); WAFFELAERT, J., *De virtutibus cardinalibus*, Brujas, 1889.

⁴⁶ Cf. respecto del don de sabiduría según Tomás de Aquino: GONZÁLEZ AYESTA, C., *El don de sabiduría según Santo Tomás*, (Pamplona: Eunsa, 1998); ANDEREGGEN I., “El don de sabiduría del Espíritu Santo en Santo Tomás de Aquino”, AA.VV., *Los saberes según santo Tomás*, xv Semana Tomista de Filosofía, (Buenos Aires: Sociedad Tomista Argentina, 1990), pp. 1-8; A. GARDEIL, “Le don de sagesse”: *La Vie Spirituelle* 20 (1934), pp. 12-23; “Le rôle du don de sagesse dans notre vie surnaturelle”, *Somme Théologique*, t. XXXV (Paris: Cerf, 1957); TASCÓN, T., “Note sur la place du don de sagesse dans la théologie morale thomiste”: *Revue Thomiste* 35 (1930), pp. 415-425.

DANIEL GAMARRA

Sociedad Tomista Argentina

Metafísica y Filosofía de la Religión. Algunos Problemas

I.

Que la filosofía nace en un momento determinado de la historia de la humanidad, es un hecho cierto y que se puede datar con más o menos precisión, pero sobre el que existe un común acuerdo. Sin embargo el hecho mismo de que la filosofía nazca como filosofía es, al mismo tiempo que una novedad, algo que ha suscitado muchas reflexiones sobre los antecedentes de la filosofía. Habitualmente se considera que antes de la filosofía había pensamiento especulativo, si se quiere o se puede hablar así, que se delineaba en un horizonte sobre todo religioso y poético, o en ambos a la vez. La literatura griega da buenos ejemplos de ello.

Y la filosofía nace con un problema que es eterno: el tema del principio. Es una cuestión que apenas se propone da lugar a un nuevo origen filosófico: de alguna manera en filosofía estamos siempre comenzando con el mismo problema, aunque no siempre con esa pregunta formulada de la misma manera. De ahí que entre la antigua filosofía griega y la filosofía de nuestros días, aun siendo mucha la diferencia y de muy diversas índoles, haya una continuidad fundamental en la pregunta que el filósofo dirige a las cosas: ¿cuál es el principio? ¿qué es ser principio? ¿qué es, si se puede decir así, principiar? Es verdad que la filosofía actual parece hacerle caso omiso a estas preguntas; pero su silencio ¿no es también significativo?

De un modo más directo la naturaleza de la pregunta filosófica acerca del principio define el ámbito de la filosofía primera, y no sólo de la primera filosofía considerada desde un punto de vista histórico y cronológico. Aunque pueda parecer radical (y tal vez lo sea), sin la cuestión del principio no hay filosofía; lo cual no dice nada en contra de que la filosofía tenga *partes* o que haya disciplinas filosóficas que no son filosofía primera. De un modo u otro cualquier *parte* debería llevar al todo por implicación lógica, o por necesidad última de fundamento¹. Si la filosofía se abstuviera en alguna de sus partes de la cuestión fundamental se convertiría

¹Lo cual no significa que la filosofía deba proceder según un modo sistemático en el sentido moderno del término.

en ciencia particular. De hecho las ciencias que hoy se llaman experimentales y que en otro tiempo formaban parte del saber filosófico, se separaron de la filosofía por una ruptura en el momento inicial, no simplemente por una cuestión metodológica. Esto no significa que las ciencias *no deberían* haberse separado de la filosofía: desde nuestra situación histórica es difícil negar los méritos a la ciencia empírica en el orden del progreso del saber; es decir, la cuestión aquí no tiene nada que ver con los méritos de nadie, sino con un modo de preguntar y con un modo de responder.

De alguna manera, pues, la cuestión del principio ha coincidido con el desarrollo de la filosofía y, sobre todo, al revés. Desde este punto de vista, en la filosofía occidental se ha llegado a la pregunta por la existencia y naturaleza de Dios de un modo intrínsecamente implicado al preguntar filosófico mismo.

Es en pleno racionalismo filosófico cuando la cuestión de Dios parece tener un lugar solamente filosófico: me refiero a la crítica de la religión. El racionalismo de los siglos XVII y XVIII² mantiene el problema de Dios como una cuestión fundamental y central en el desarrollo de la metafísica. Sin embargo es un metafísico el primero en llevar a cabo una crítica a la religión casi sin precedentes en la cultura occidental³: Espinoza no sólo afirma que Dios existe sino que todo es Dios. Pero el Dios al que se llega filosóficamente de alguna manera deja de ser el Dios del creyente⁴. Paralelamente, en la última década del 1600, John Toland publica el famoso *Christianity not misterious* (1696) que, como indica el título, pretende poner al cristianismo y a sus misterios (en sentido teológico) en el plano de las evidencias, por así decir, *per se y quoad nos*⁵. La crítica de la religión en Espinoza y en Toland es fundamentalmente una crítica a la revelación sobrenatural y al saber sobrenatural. Toland sin embargo no es metafísico —al menos en el momento de la publicación de su primera obra—, y de ese modo su crítica se transforma en un vaciamiento de contenido del cristianismo. Años más tarde se *convertirá* al espinocismo y será él también otro panteísta.

Es éste el momento del nacimiento de la filosofía de la religión⁶, disciplina que se presenta con un fondo crítico fundamental, pero que en poco

² Por una cuestión de metodología histórica y de rigor también histórico, distingo el racionalismo respecto de la Ilustración e inclusive del racionalismo ilustrado; ciertamente hay elementos racionalistas —la autonomía de la razón sobre todo— que vinculan al racionalismo con la filosofía ilustrada; sin embargo hay también diferencias dignas de tener en cuenta. No desarrollo el tema, lo apunto sólo para aclarar un supuesto.

³ La Sofística y algunas expresiones de la filosofía griega habían anticipado la crítica a la religión; de todos modos esa crítica es más limitada y sin la envergadura teórica y práctica de la crítica iniciada por Espinoza, que con su crítica expresa al mismo tiempo el espíritu de una época.

⁴ La metafísica espinociana se realiza a través de la totalización de la razón. Si bien hay intérpretes que tienden a leer a Espinoza en un marco sobre todo religioso, no se puede negar, sin embargo, su racionalismo.

⁵ En la misma línea de Toland, se mueven M. Tindal (1656-1733) y Henry Saint John (1678-1751).

⁶ Un estudio pormenorizado sobre los orígenes de la expresión y del concepto moderno de religión natural —ya presente en Espinoza y otros— puede verse en K. FEIEREIS, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*, St. Benno Verlag, Leipzig, 1965.

tiempo va ampliando su horizonte cognoscitivo y propondrá temas que todavía hoy tienen una rara actualidad: la razonabilidad de la fe, la experiencia religiosa, las relaciones entre fe y razón, y muchos otros. El interés de la filosofía idealista por la filosofía de la religión es sencillamente llamativo y no lo es menos la posterior crítica de la izquierda hegeliana, de Nietzsche, de Freud y muchos otros. Sin embargo, el tema no desaparece. El siglo XX está surcado en todas las direcciones por problemas que atañen a la filosofía de la religión.

La historia de la metafísica no es paralela, tiene otros avatares, digamos sus más y sus menos filosóficos. Sin embargo, por un lado o por otro estamos retornando siempre a la cuestión del principio. Si es con la metafísica, de un modo directo; si es por la filosofía de la religión, de un modo mediado, es decir, a través de la dilucidación de la relación del hombre con lo divino. La pregunta continúa. De todos modos, el modo de preguntar no es siempre de la misma manera, tiene también sus más y sus menos. Sobre todo hay una cuestión de importancia por lo que se refiere a la filosofía de la religión y que, en cambio, en la metafísica permanece casi como en segundo plano. Es el problema del punto de vista, o de la implicación subjetiva.

El metafísico, con conceptos metafísicos, no plantea una cuestión existencial sobre la salvación del género humano o sobre la salvación de este individuo. Ni plantea de modo explícito si sea necesario creer en Dios para que Dios sea objeto de la teología natural⁷. Si el problema religioso se plantea, se propondrá en una perspectiva diversa de la metafísica, ya que ésta no se ordena a la fe ni a la salvación⁸. Con la filosofía de la religión la cuestión cambia. Porque el objeto no es Dios directamente, sino el hombre en su relación con lo divino; y lo que introduce la filosofía de la religión es, además de una temática estrictamente filosófica, la cuestión de la religión como tal a la que no le es indiferente la fe o su ausencia. La filosofía de la religión por ser filosofía no debería tomar partido en las cuestiones de la religión; sin embargo al ser filosofía calificada por la religión, no puede pretender que el filósofo no tome partido por cuestiones que atañen a la salvación.

De aquí que se den dos posibles lecturas del problema: el adentrarse en la filosofía de la religión de modo religioso, o presentarse ante sus problemas de un modo puramente filosófico; sin embargo, ni el primer caso es un modo no-filosófico de preguntarse por sus temas centrales, ni el segundo es un modo no-religioso. El antiguo problema del principio implica ahora la existencia del hombre y de su destino.

⁷ En este sentido es muy claro el caso de Aristóteles que llega por la vía del movimiento a una causa última. De todos modos no se puede negar de modo absoluto una cierta presencia de lo religioso como ámbito pre-filosófico, pero a su vez decisivo, en el mismo Aristóteles.

⁸ La cuestión del inicio de la metafísica, inspirada en el famoso texto del Éxodo 3,14, se acerca a esta temática; sin embargo las interpretaciones corrientes que han sacado partido metafísico al pasaje del Éxodo lo proponen como refrendo de la temática metafísica, en ningún modo como sustitutiva o como originadora de una actitud religiosa y de adoración del misterio. Sin embargo el tema clásico de los nombres de Dios es un problema exquisitamente metafísico y, a la vez, de origen religioso.

II.

La filosofía de la religión constituye hoy en día una disciplina filosófica de múltiples facetas y sobre la cual hay una abundante producción literaria; los temas y los métodos son variados y, tanto unos como otros, dan lugar a largas discusiones. Si bien la cuestión de la religión como temática filosófica de gran volumen tiene aproximadamente poco más de un siglo, en los últimos decenios la religión ha pasado a ser un tema de gran relevancia en el ámbito filosófico. En estos momentos se podría hacer ya un balance, basado en un número muy grande de trabajos de los últimos cincuenta años de producción sobre la filosofía de la religión. No es nuestra intención hacerlo aquí en el ámbito de un escrito de pocas páginas. Sin embargo, se trataría de una tarea clarificadora.

Uno de los grandes problemas con los que se enfrenta la filosofía de la religión es de índole metodológica ya que hay una permanente confrontación entre su carácter de filosofía de la religión como tal, con las ciencias de las religiones. Incluso se discute si se debe hablar de "ciencias" o de "ciencia" de la religión. Es éste un tema abordado por muchos autores⁹. En efecto, existe la historia de las religiones, la sociología de la religión, la psicología de la religión, la fenomenología de la religión, el análisis estructuralista, etc.; por todo ello, las ciencias de la religión componen un conjunto no siempre bien integrado de conocimientos ya que en cada disciplina, según los autores, los puntos de vista son también diversos. Por su parte la filosofía de la religión ha de tener en cuenta a las ciencias de la religión y le compete a ella dar una visión más abarcativa de lo que es la religión en sí misma. Sin embargo, también para la filosofía la cuestión temática y la cuestión metodológica constituyen otros tantos problemas. Es así, por ejemplo, que bajo la denominación de "fenomenología de la religión" encontramos obras dispares como las de R. Otto y de G. Widengren¹⁰, por no citar los ensayos de Max Scheler, G. van der Leeuw y otros muchos.

Una tentativa interesante que presenta trabajos sobre diversos aspectos de la filosofía de la religión, son los volúmenes publicados bajo la dirección de J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones¹¹, pero en donde se manifiesta también una diversidad de temas y de tendencias teóricas que, si bien es un útil instrumento de trabajo, no da una visión sintética sobre una problemática demasiado amplia. A su vez, hay que considerar los trabajos de Mircea Eliade que, aunque fundamentalmente históricos, no se limitan sólo a la descripción histórica sino que en muchos de ellos hace valiosas aportaciones filosóficas¹². Un ejemplo sumamente interesante que, en parte

⁹Para este tema, cf. el ya clásico trabajo de M. MESLIN, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978.

¹⁰Cf. R. OTTO, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2001; G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976.

¹¹J. GÓMEZ CAFFARENA-J. M. MARDONES (Coords.), *Materiales para una filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona; vol. I: Cuestiones epistemológicas, 1992; vol. II: La tradición analítica, 1992; vol. III: Estudiar la religión, 1993.

¹²Cf. la notable obra M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984; de todos modos la obra de Eliade es amplísima y esencial para la filosofía de la religión.

sigue la línea histórica de Eliade, son los trabajos de J. Ries¹³ tanto por su rigor como por su orientación fundamental.

Dentro de este conjunto, del que aquí no damos sino lo esencial, hay algunos trabajos también de interés y que están presentados desde un punto de vista marcadamente teórico o, por los menos, se definen, dentro de la variedad de temáticas y métodos, como estudios más sintéticos que de alguna manera recorren una línea de cierta homogeneidad de pensamiento. Y si bien ofrecen visiones más o menos unitarias, no dejan de presentar algunos problemas de los que nos ocuparemos seguidamente.

E. Trías presenta en su volumen *Pensar la religión*¹⁴ una serie de reflexiones bastante homogéneas, aunque se trata de una colección de ensayos de cierta originalidad que dependen, en sus tesis fundamentales, de algunas obras más importantes y abarcativas. En ese sentido, algunos de los conceptos que maneja, por ejemplo, el de *límite*, no está suficientemente aclarado y crea algunos problemas de comprensión. Por otra parte, el autor se mueve en un espacio histórico, tanto por lo que se refiere a las religiones, como por lo que se refiere a sus raigambres más teóricas, bastante definido. Es sin duda Schelling uno de los autores más citados, aunque admite que en la constitución del concepto de *límite* intervienen otros autores románticos, juntamente con Kant, Wittgenstein, etc. Por lo que se refiere a sus conocimientos sobre historia de las religiones, se puede decir que tiene un conocimiento amplio del fenómeno religioso en diversas culturas y épocas. Ahora bien, en la obra de Trías se plantean una serie de problemas de diversa índole que no se limitan sólo a este autor sino que tienen un carácter más vasto o general para la filosofía de la religión.

Es verdad que la filosofía de la religión no es una disciplina normativa —a diferencia de la ética, por ejemplo—, sino que su intento se define, en términos amplios, por su esfuerzo en determinar la esencia de la religión. Y para ello habitualmente hace abstracción de lo que, con términos de San Agustín, se puede llamar *de vera religione*. Es decir, la problemática ronda más en torno de las verdaderas religiones que se han dado históricamente, que en la religión verdadera, que también tiene una dimensión histórica. De este modo, muchos autores, y con ellos Trías, buscan esquemas comunes a las religiones sin decir si los elementos que manejan responden o no a una verdad que no se agote en la historia de una cultura. Es éste un problema que muchos autores o pasan por alto, o bien se definen explícitamente desde un punto de vista neutral, ya que otro punto de vista les parece *confesional*, y, por tratarse de una disciplina filosófica, ese aspecto ha de quedar fuera de su reflexión. Es por ello que muchas veces están colocados en el mismo plano hechos o “revelaciones” de diversas religiones sin establecer su valor de verdad. En realidad, lo que basta es que tales hechos

¹³ De especial importancia histórica es: J. RIES (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, Trotta, Madrid, 1997, 6 vols. También es digno de mención su trabajo *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1989, a la cual nos referiremos más adelante.

¹⁴ E. TRIAS, *Pensar la religión*, Grupo Editor Altamira, Buenos Aires, 2001.

o “verdades” pertenezcan a una religión y que manifiesten lo que esa religión es o ha sido. Pensamos que esta búsqueda asepsia, en muchos casos, no favorece el desarrollo de la filosofía de la religión sino que al poner en el mismo plano, p. ej., una religión monoteísta y una religión politeísta, se dibujan esencias religiosas diversas y en cierto sentido no comparables, aunque se procuren establecer lazos relacionales¹⁵. No hay duda de que la historia comparada de las religiones contribuye al conocimiento del fenómeno religioso, pero si se compara la religión Dionisiaca con la religión veterotestamentaria, veremos que los elementos comunes son pocos y llevan a una cierta abstracción: en ambos casos hay actos culturales, y esto es un elemento común y propio de cualquier religión; la diferencia entre esos actos lleva, en cambio, a consideraciones muy diversas sobre la naturaleza de una u otra religión.

De todos modos, un tema constante de toda filosofía de la religión, o al menos de aquellas que se presentan como un intento de síntesis más o menos completo, es lo sagrado. Más que un tema, se trata de un núcleo central que toda filosofía de la religión trata de esclarecer para determinar cuál es el fundamento al que se dirige la actitud religiosa del hombre. Las reflexiones que, en cambio, se quedan en el orden de lo metodológico de la filosofía de la religión pasan muchas veces por alto este tema —y con él otros de gran importancia— para detenerse en consideraciones histórico-formales.

En la obra de Trías este tema está presente de modo importante, de manera que haremos algunas consideraciones sobre su concepción de lo sacro. Sin embargo, antes nos debemos referir a su concepto de *límite*, más arriba mencionado, del cual depende su idea de lo sagrado. En primer lugar afirma nuestro autor que dicha noción es una herencia de la modernidad¹⁶ en la que confluyen “el criticismo kantiano y su radicalización, a partir del llamado ‘giro lingüístico’, por parte de Wittgenstein (...). Lo que Wittgenstein llama *límite del mundo* (correspondiente a los límites del lenguaje) es erigido, en mi concepción filosófica, como ser. Lo que desde Parménides y Aristóteles se entiende por tal (el ser en tanto que ser) es, precisamente, ese límite (de lenguaje y mundo) que Wittgenstein descubre en su exploración lógico-lingüística, radicalizando el empeño crítico kantiano por asegurar los límites de lo que puede ser conocido”¹⁷. Ahora bien, para Trías, tal límite no tiene un sentido exclusivamente negativo, como sucede en la Modernidad, es decir, como lo que no se puede conocer o lo que no se puede decir. Por el contrario, “a ese límite le asigno carácter ontológico, de manera que pueda afirmarse que lo que desde los griegos se entiende por ser es, justamente, ese límite”¹⁸. Ahora bien, la cuestión está en saber,

¹⁵ Es indudable que tanto en una religión politeísta como en una monoteísta existe el culto, el rito, muchas veces el sacrificio o la oración; de todos modos, como señalábamos arriba, estos actos religiosos responden a religiones de esencia diversa, con lo que los elementos comunes, dependientes de una también diversa concepción de lo sagrado, tienen un valor relativo en cuanto se los compara.

¹⁶ E. TRIAS, *op. cit.*, pp. 15-16.

¹⁷ *Ibid.*, p. 16.

¹⁸ *Ibid.*

a pesar de las menciones a la filosofía griega que hace Trías, de qué ser se trata o a qué ser se asigna eso que denomina límite. Por lo que afirma a continuación, de modo más bien sucinto, este límite es intramundano: el ser definido como límite se sitúa en el ámbito de la finitud y no tiene un alcance estrictamente metafísico, sino que lo trascendente, a saber, Dios, está más allá del límite. De todos modos, Trías afirma también que ese Dios se revela en el *ser del límite* de modo que el pensamiento tiene, respecto a la existencia de las cosas y de Dios, una función simbólica: Dios se revela simbólicamente y es el *lógos* el que capta de modo positivo el simbolismo de lo revelado. Así, “queda entonces determinada la verdad como lo que resulta y acontece de esa coincidencia del ser del límite y del *lógos* simbólico”¹⁹. De este modo, Dios no es conceptualizable: “excede y desborda el *concepto* que de él podamos formar”²⁰, aunque, como ha afirmado antes, Dios se revela. Sin embargo, esta revelación de Dios al no ser conceptual, al estar Dios más allá del ser o del límite, tiene carácter sagrado y por ello personal²¹, a diferencia del ser de la metafísica que es neutro.

De este modo, Trías distingue lo que “se descubre (en) el ámbito de nuestra existencia, en la que el ser *aparece*, y al que denomino *cercos del aparecer*. En cuanto a lo que se encuentra allende el límite (tal como hemos visto, Dios)²², eso constituye la orla del misterio que nos circunda. Puede determinarse como lo sagrado: aquello respecto a lo cual el hombre, habitante de la frontera, se halla estructuralmente ligado. De esa ligazón o enlace da cuenta la experiencia *religiosa*; es decir, la experiencia de re-ligación respecto a lo sagrado”²³.

Me he detenido en citar estos textos de Trías ya que me parecen esclarecedores de su pensamiento. El punto fundamental que hay que poner de manifiesto es que la concepción que Trías tiene de Dios no es metafísica sino religiosa y construida a partir de un concepto inmanente de ser. Es decir, no es suficiente que el ser, como afirma, se tome dentro de lo que se entiende por ser en la tradición griega; la cuestión es que para Trías ese ser es el límite subjetivo de todo posible concepto ya que el ser no es aplicable a Dios que está más allá del concepto. No se trata, en efecto, de afirmar la identidad de Dios con su concepto, sino que la metafísica —y podemos apelar a Aristóteles como hace Trías— es ciencia del ser que se predica, de modo analógico²⁴, tanto de Dios como de las creaturas. Lo que parece que Trías intenta es fundamentar una filosofía de la religión dentro de un ámbito antropológico en la misma medida en que no es posible la metafísica, o, si se quiere, que el objeto de ésta es lo sagrado que se percibe más allá del ser. Pero aun así, los problemas no se terminan con esto, sino que si bien

¹⁹ *Ibid.*, p. 118.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Cf. *ibid.*, pp. 119-120.

²² La aclaración es mía.

²³ *Ibid.*, p. 16.

²⁴ El tema de la analogía no parece estar presente en la concepción de ser como límite, tal como lo propone Trías.

la filosofía de la religión es una disciplina filosófica antropológica y no metafísica, la acentuación exagerada de la dimensión antropológica —a partir del concepto de límite— hace que, por una parte, la naturaleza del hombre exija la revelación de Dios ya que, de otra manera, no podría haber realidad si ésta se define como manifestación “revelativa”; y, en segundo lugar, el que se revela necesita un receptor de su mensaje para revelarse: “Dios sólo existe como término de la correlación personal yo-tú, nosotros-vosotros”²⁵; y pocas líneas más adelante dice tajantemente: “nada es Dios sin su correlación con el testigo humano”²⁶. Lo que es, es entonces el límite y nada más, es decir, el ser que es capaz de construirlo. Pero si, a su vez, el límite establece relaciones necesarias, la existencia del hombre y de Dios son solidarias; si no fuese así, sólo existiría el silencio.

Esta concepción *religiosa* del hombre y de Dios tira por tierra la posibilidad de una metafísica ya que se trata de una teoría antropológica, y, por otra parte, como filosofía de la religión se coloca en una situación también discutible: la religión es relación del hombre con Dios, no a la inversa; es verdad que en muchas religiones la categoría de *revelación* está presente de un modo central, pero al mismo tiempo tal revelación va de la mano de la gratuidad, del don, de la libertad. La estructura ontológica del hombre no exige ninguna revelación; en todo caso, puede reconocer en lo existente algo que no es obra de sus propias manos y, por tanto, algo donado. Pero se trata de un encuentro y de un descubrimiento, no de una necesidad de parte de Dios. Es más: en la medida en que se acentúa el encuentro, el don, la gratuidad, es como el hombre está en condiciones más adecuadas para descubrir lo que en el existente se muestra y se oculta a la vez. Este descubrimiento es originario, no mediado; no en el sentido de una intuición directa de Dios, sino que, por parte del hombre, no hay una necesidad de construcción conceptual para acceder al carácter donado de lo donado, es decir, de la libertad presente en el ser. De lo cual también se concluye que la relación del hombre con Dios no se deduce conceptualmente a partir de la limitación del entendimiento como capacidad de reconocer lo dado; sino que se trata de un encuentro que puede asumir dos perspectivas principales: por un lado, la actitud religiosa seguida de la experiencia de infinitud que se origina en la diferencia entre el ser y la nada; por otra parte, en la conceptualización que nace de la pregunta reflexiva por el principio, por la naturaleza del existente y por las características fundamentales de quien descubre lo dado, es decir, del hombre. Es así como la cuestión del origen suscita esta doble dimensión relacional en el hombre, dimensión que por ser plural no se contradice sino que se complementa, y que por la actitud fundamental del preguntar humano da lugar tanto a la actitud religiosa como a la reflexión conceptual que, siendo las dos válidas, no tienen la misma finalidad inmediata ya que la primera se encuentra en un orden de salvación y la segunda en el orden del saber. Lo cual lleva también a afir-

²⁵ *Ibid.*, p. 128.

²⁶ *Ibid.*

mar que nos encontramos en una dimensión de connaturalidad²⁷ del hombre con Dios, a través de la creación, que se concreta en una relación personal, en una relación sapiencial o en ambas a la vez.

Frente a las ideas de Trías habría que aclarar que lo sagrado se revela; pero en la filosofía de la religión, en sentido estricto, la revelación divina se toma como aquello que el hombre recibe y no tanto como una acción divina cuyo estudio corresponde a la teología. No es lo mismo, pues, la revelación divina tomada desde Dios, que aquel *lógos* con función reveladora del que habla este autor. Es verdad que si en el hombre no hubiese ninguna apertura esencial hacia lo sagrado, Dios no se podría mostrar e instaurar una relación con el hombre; pero esto no significa que el que revela sea algo sólo en la medida en que se revela. Éste es el punto en donde las ideas de Trías llevan a cierta confusión: al hacer de lo revelado una relación, los términos de la misma existen en la medida en que la relación se dé. Por ello hablar de “ese más allá del límite” como lo sagrado, si bien tiene un sentido, no le reconoce, desde un punto de vista metafísico, una entidad en sí mismo, sino que lo reduce a relación. Aunque la filosofía de la religión no es metafísica, no por ello ha de dejar de contar con ella: se puede hablar de lo sagrado como aquello que estando más allá de lo temporal y terreno, se relaciona con el hombre a partir de una instancia libre que le compete en su razón metafísicamente absoluta. Pero esto no es identificar lo trascendente y lo sagrado sin más, sino, por el contrario, lo sagrado es tal porque trasciende por su propia naturaleza la finitud. Así, esa doble dimensión de lo trascendente, a la que nos referíamos antes, es del todo necesaria; hay un sentimiento de lo sagrado que es un “reconocimiento de un poder trascendente acompañado de una intensa efectividad”²⁸ y con el que se puede mantener una relación vital y personal en cuanto lo sagrado se manifiesta como Dios vivo. Pero, al mismo tiempo, hay que reconocer, desde un punto de vista metafísico, que el *Ipsum Esse* es alcanzable de modo diverso, es decir, no de modo religioso sino intelectual; y si bien con el *Ipsum Esse* de la metafísica no se puede establecer una relación estrictamente religiosa, es la metafísica la que está dando razón del ser de lo sagrado: sin ser por sí, lo sagrado no es, como es evidente; por ello, afirmar como hace Trías que lo trascendente es lo sagrado y que Dios es en su relación religiosa con el hombre, es decir una parte de la verdad y desde un punto de vista antropológico. Pero “para descubrir lo sagrado hay que partir de un Absoluto”²⁹ que no puede ser solamente objeto de un sentimiento aunque éste sea religioso, sino que ha de ser alcanzable por medio de la razón en su mismo carácter de Absoluto. Estamos, pues, moviéndonos en dos dimensiones complementarias: puede ser que al hombre religioso no le interese la metafísica, pero si esta-

²⁷ Esta “connaturalidad” no es sino un modo de denominar la dimensión participativa del mundo y del hombre en el ser de Dios, es decir, el *ens* como *habens esse*; cf. Tomás de AQUINO, *In XII Met.*, lectio I; *Summa theologiae*, q. 1, a. 44, resp.

²⁸ J. RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, ed. cit., p. 245.

²⁹ *Ibid.*, p. 246.

mos en el ámbito de la filosofía de la religión, esa consideración no es válida. De todos modos, aun si al hombre religioso no le interesa la metafísica, ello no anula su capacidad discursiva sobre aquello en lo que cree, de modo que no puede dejar de preguntarse no sólo por la razonabilidad de la fe que profesa, sino también por la naturaleza de aquel Ser que le da sentido a su vida, con el que entabla una relación personal, etc. Además, el hecho de establecer una relación personal debe necesariamente llevar a preguntas por la personalidad de ese Dios que se revela.

La filosofía de la religión se localiza en un ámbito antropológico y aunque sus temáticas alcancen lo sagrado, esto no implica que se pueda valer por sí sola en el ámbito de la metafísica en nombre de la aparición de lo sagrado³⁰. Tal vez el punto de inflexión central entre ambas temáticas está en la creación: la conocida afirmación aristotélica de que no se puede seguir una línea infinita de causas para explicar un efecto, sino que hay que llegar a una causa sin causa, no es una "explicación" de la creación; sin embargo, no se puede prescindir, en la filosofía de la religión, de esta consideración metafísica que nos pone en el umbral de la creación y en la necesidad de un principio conocido por vía racional³¹. Esto no significa que lo sagrado, tal como lo tematiza la filosofía de la religión, tenga el mismo valor que el discurso metafísico sobre Dios y no añada nada. Por el contrario, la metafísica tiene un límite que es el del misterio, ya que por vía metafísica no podemos develar el misterio infinito de Dios, sino que la metafísica se mueve dentro de ese misterio. Cuando se capta lo sagrado como tal, la metafísica toma más conciencia de su límite pero también de su necesidad, al mismo tiempo que se ve a sí misma en la imposibilidad de reemplazar a la religión. Pero esta no es el reino de lo irracional, sino de lo supraracional al que sólo se accede por donación del Absoluto desde sí mismo³².

III.

Respecto a la asepsia, a la que nos referíamos anteriormente, que muchos autores buscan en la filosofía de la religión, nos podemos detener en algunas consideraciones que hace otro autor y que pone de manifiesto una actitud no justificada de modo suficientemente razonable. Me refiero a un breve libro de J. Sádaba, titulado *Lecciones de filosofía de la religión*³³. Tal asepsia consiste en buscar un modo de elaborar la filosofía de la reli-

³⁰La "aparición" de lo sagrado en la filosofía de la religión no tiene desde ella misma recursos de justificación racional; los más notables autores en el campo de la filosofía de la religión toman como punto de partida la realidad del *homo religiosus* y su experiencia de lo sagrado, es decir, lo sagrado "se da" en esa experiencia, pero no se justifica plenamente su realidad sino desde un punto de vista metafísico.

³¹En este sentido es muy significativa la postura de R. OTTO, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, ed. cit., donde lo sagrado se presenta como un *a priori*, cf. pp. 13 ss. y especialmente el capítulo titulado: *El apriorismo religioso y la historia*, pp. 215 ss.

³²En este sentido, la obra de Otto —citada en la nota anterior— tiende a confundir lo supraracional con lo irracional: la razón hay que buscarla en la ausencia de un planteamiento metafísico.

³³J. SÁDABA, *Lecciones de filosofía de la religión*, Mondadori, Madrid, 1989. Las tesis centrales de este autor tienen claros antecedentes en A. J. P. KENNY, *What is faith? Essays in the philosophy of*

gión sin que, por parte del filósofo en cuestión, haya una manifestación de su fe, ni siquiera implícita, ya que la filosofía de la religión establecida bajo supuestos de fe dejaría de ser tal para transformarse en una suerte de apologetica. En este sentido, se vuelve a plantear la cuestión, discutida desde hace ya bastantes años, de la filosofía cristiana. Los argumentos a favor de ésta son variados y también muy discutidos por quienes no admiten la idea de filosofía cristiana. Sin detenernos en esas argumentaciones, lo manifiesto es que la filosofía no es una abstracción vital, sino que se realiza en y desde una situación existencial. Si los argumentos a favor o en contra de la filosofía cristiana tienen peso o dejan de tenerlo, ninguno de ellos puede negar la situación existencial del filósofo; es por esto, que el problema de la asepsia en la filosofía de la religión se puede ver como el caso particular de una cuestión más amplia y lleva asimismo a preguntarse si tal asepsia o *epojé* respecto a una determinada fe no define también una situación existencial: que esa *epojé* sea libre no niega lo anterior, de la misma manera que no puede invalidar un planteamiento como el que presenta la filosofía cristiana. Al fin y al cabo, si se pone en duda la filosofía cristiana como tal, nadie puede negar que el cristiano que hace filosofía, filosofa desde una comprensión del mundo que no es meramente filosófica y aséptica; y lo mismo vale, como hemos dicho, para el que niega tal situación en el sentido de que simplemente se encontrará en otra situación existencial que, no por ser ajena a la fe cristiana, deja de ser una situación con presupuestos comprensivos del mundo que la filosofía puede teorizar y darle forma conceptual pero que, en muchos casos, en modo alguno está en condiciones de justificar deductivamente. Pero vayamos a algunas opiniones de Sádaba al respecto.

Su posición quiere delimitarse en un contexto epistemológico; no trata, en efecto, de negar la realidad de la religión, sino de plantear un punto de vista epistemológico que permita el acceso a tal realidad de una manera *objetiva*, libre de presupuestos de fe y de creencias. Así afirma en un texto: "ante el hecho de la misma problemática del primer nivel, es decir ante el hecho de que es cuestionable que exista algo así como la religión no vale recurrir a una objeción ridícula. Sería aquella que señalara que sí existe la religión puesto que los ritos, el culto y las doctrinas religiosas pueblan la historia de la humanidad. No es eso lo que se quiere decir cuando se afirma que la religión no existe. Como antes lo indicamos, la no existencia de la religión nada tiene que ver con su presencia, incuestionable y constante, en el mundo, sino con su estatuto epistemológico. [...] Es esta la situación, dramática situación, con la que se encuentra el estudioso de la filosofía de la religión. Y es esta la complejidad que afecta al planteamiento que trata de indagar qué es eso de filosofía de la religión"¹⁴. Es evidente que ningún filósofo de la religión vaya a negar su existencia, ya que en ese caso su tarea no

religion, Oxford University Press, Oxford, 1992 (la edición original de esta obra es anterior al libro de Sádaba). Las argumentaciones de Kenny en favor de un "agnosticismo moderado", aunque se presentan con un cierto rigor argumentativo, son muy poco convincentes.

¹⁴J. SÁDABA, *Lecciones...*, ed. cit., pp. 17-18.

tendría ningún sentido³⁵, pero sí se trata, como dice Sádaba, de enfrentarse con el estatuto epistemológico de la religión; sin embargo, el discurso de este autor no se dirige tanto a la cosa en cuestión, es decir, a la religión como tal, sino a lo que podríamos llamar “actitud epistemológica” que hay que adoptar delante de la religión. Es esta diferencia que parece de poca importancia —y que no lo es— la que orienta el discurso posterior de Sádaba.

Por este motivo se aventura a formular, casi como una hipótesis que, sin embargo, luego tomará cuerpo, lo siguiente: “la consecuencia es, por tanto, que se podría ser religioso sin mantener creencias que se consideran verdaderas y que en virtud de tal verdad exigen algún tipo de justificación racional. Si esto es así podríamos distinguir, en la religión, lo que se podría llamar religiosidad *agnóstica* o *neutral* de la religiosidad que acaba en un credo *positivo*. [...] Pero hemos de decir algo más, porque esta diferenciación es central y suele ser causa de que el que se aproxima a la religión para investigarla, quede atrapado más que liberado”.³⁶ Aquí estamos en el límite de la contradicción, o bien hará falta examinar hasta qué punto se puede ser religioso sin tener “creencias”, como dice nuestro autor.

La primera aclaración que hay que hacer obligadamente es que, en el ámbito de la filosofía de la religión, no es lo mismo la fe que la creencia³⁷. Si bien hay un elemento común que es el de creer, y ello supone que lo que se cree no es objeto de ciencia, la diferencia está en que la creencia es mucho más amplia que la fe. Al lado de una fe religiosa, el hombre puede mantener una multitud de creencias que no son religiosas y que no necesariamente entran en colisión con el contenido de la fe. La fe, en sentido estricto, tiene un contenido religioso cuyo acto subjetivo es, en efecto, creer. Ahora bien, la creencia se puede extender a cuestiones no religiosas o pseudo-religiosas, es decir, a un tipo de fe. Mientras que ésta “adquiere la categoría de verdadero conocimiento en virtud de un testimonio autorizado”³⁸ de carácter sagrado, la creencia está más vinculada a un cierto tipo de fe intramundana. Desde el punto de vista del lenguaje ordinario, puede parecer que la diferencia no es mucha; sin embargo, hablando con rigor, la fe además del carácter sagrado implica una organización de sus contenidos, aspecto que las meras creencias no tienen. Por eso, lo propio del hombre religioso es tener fe y, en ese sentido, cree; mientras que las creencias pueden surgir, por ejemplo, de la falta de conocimiento. Si en un momento dado de la historia se pensó que el mundo era plano y no esférico, nos encontramos en el ámbito de la creencia que, para quien adhería a tal visión, se transforma en algo parecido a la fe, pero que en realidad nacía de la ignorancia. La historia de las religiones, por su parte, atestigua que la fe es un componente central de la religión y se diferencia de creencias poco

³⁵ De todas maneras hay autores que, a través de intrincados planteamientos, parecen acercarse a esa situación: cfr. F. VON KUTSHERA, *Vernunft und Gkude*, Walter de Gruyter, Berlín, 1991.

³⁶ J. SÁDABA, *Lecciones...*, ed. cit., pp. 24-25.

³⁷ Esta distinción es también patente en el ámbito teológico, sobre todo en la Teología Fundamental.

³⁸ J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Fenomenología y Filosofía de la religión*, B.A.C., Madrid, 1999, p. 136.

hilvanadas que en realidad tienen su fundamento más en la ignorancia que en un acto de fe que tiene un fuerte componente cognoscitivo³⁹ subjetivo fundado en una revelación de carácter sobrenatural.

Lo que Sádaba llama *religión agnóstica* hace referencia a lo anteriormente dicho respecto a la cuestión epistemológica; en otras palabras, ha de haber en el filósofo de la religión una actitud que aleje su propia fe de las cuestiones tratadas. Si bien es verdad que no hace falta ser cristiano, o musulmán, o budista, para saber lo que es el cristianismo, el islamismo o el budismo respectivamente, hay un elemento que me parece es una piedra de toque para la filosofía de la religión y es la cuestión de la experiencia religiosa. Si ésta no está presente, los contenidos de cualquier religión se presentarán como indiferentes al filósofo de la religión, es decir, se fijará en una serie de elementos externos, visibles de la religión de que se trate, pero no podrá decir a ciencia cierta qué es el hecho religioso, simplemente porque no lo experimenta. De este modo, se podría afirmar que se encuentra en un cierto agnosticismo, pero ¿es esto la premisa fundamental para llegar a determinar qué es la religión? Aquel estar en el borde de la contradicción que señalábamos en el texto de Sádaba, queda bien reflejado comparando al hombre religioso con esa *religión agnóstica*: el hecho de que la filosofía de la religión se mueva en un ámbito conceptual de una cierta abstracción, propia de la filosofía, no implica que la fuente para el conocimiento de la religión no sea el hombre religioso que encarna vitalmente lo que en las ciencias de las religiones aparece sólo en su índole objetiva. Tal vez, la objeción fundamental a la opinión de Sádaba venga de parte de la psicología de la religión⁴⁰ que revela la verdadera religiosidad frente a una religiosidad falsa o espuria, construida sobre la base o de casos patológicos o de meras abstracciones. Es decir, como ocurre en toda la filosofía, la base de la experiencia es insustituible y, en el caso de la filosofía de la religión, tal experiencia se hace presente en el hombre religioso. Es por esto que ser religioso con independencia de la experiencia religiosa es un cometido imposible, de lo que se sigue que quien es religioso considera verdadero aquello en lo que cree, es decir, aquello que es objeto de su fe. De esta manera, ser religioso sin creer en algo verdadero, como dice Sádaba, carece de sentido y, al mismo tiempo, tampoco puede ser esa situación la que pueda considerarse como "ideal" para la reflexión filosófica sobre la religión.

Sin embargo nuestro autor, como anunciaba en la frase final de la cita anterior, intenta abrir una puerta que justifique sus tesis. Y afirma: "Se puede afirmar que hay un 'juego de lenguaje' o 'forma de vida' religiosos (o que hay actitudes que adjetivamente se podrían calificar de religiosas) sin tener que dar un paso más. Es lo que llamamos la religiosidad neutra o agnóstica. [...] Se trataría de un juego de lenguaje humano que habría que caracterizar como religioso. Más aún, desde él se explicaría también

³⁹ Cfr. G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, ed. cit., pp. 178 ss.; 181-182; 186 ss.

⁴⁰ Cfr. G. ZUNINI, *Homo religiosus. Estudios sobre psicología de la religión*, EUDEBA, Buenos Aires, 1977, pp. 31-51.

porqué la mera actitud religiosa se convierte (o degenera, según el punto de vista que se adopte) en creencia religiosa⁴¹. Al núcleo de la religiosidad neutra o agnóstica, ya nos hemos referido; lo que propone aquí Sádaba está en la línea de que los juegos de lenguaje, de los que habla Wittgenstein, serían suficientes para hablar de religión y para elaborar una filosofía de la religión. Antes de analizar ésta y algunas otras tesis de Sádaba, es conveniente hacer una aclaración sobre la cuestión del análisis lingüístico, tal como lo propone Wittgenstein.

La aparición y el desarrollo de la llamada *filosofía analítica del lenguaje* tienen como figura más destacada, que sobresale entre todas las demás, a Ludwig Wittgenstein. Por lo que respecta a la filosofía analítica de la religión, la distinción que es habitual establecer entre el primer y el segundo Wittgenstein, el del *Tractatus logico-philosophicus*, obra publicada en 1921, y el de las *Investigaciones filosóficas*, que vieron la luz con carácter póstumo en 1953, es también significativa, en cuanto que en esta última obra se admite de modo más claro y positivo una cierta apertura a la religión y, concretamente, al significado y valor del lenguaje religioso.

El neopositivismo más radical⁴² de los inicios del Círculo de Viena, que tiene en Neurath y Carnap a sus representantes más conocidos, rechaza todo lo que tenga que ver con la religión y lo religioso como algo carente de sentido y, por tanto, científicamente no significativo, en cuanto que —al igual que sucede con las proposiciones metafísicas— no es empíricamente verificable. Las afirmaciones religiosas constan, según el neopositivismo, de palabras vacías que no pueden formar frases con sentido, porque sólo poseen la apariencia o forma externa de una frase o proposición, pero no dicen nada, no son denotativas. En el *Tractatus*, Wittgenstein limita la realidad al lenguaje —“los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”⁴³—, al considerar que los problemas de la filosofía obedecen, como señala en el prefacio de la obra, a la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje; por esta razón, propone guardar un respetuoso silencio sobre todo aquello que no puede ser dicho con claridad. Su actitud es, sin duda, menos negativa que la de los neopositivistas y a él se debe en gran medida la recuperación de la filosofía del lenguaje para la tradición filosófica, al enlazar con las cuestiones perennes del pensar filosófico⁴⁴, pero, no obstante, el margen de operatividad que permite continúa

⁴¹J. SÁDABA, *Lecciones...*, ed. cit., p. 25.

⁴²Antiseri considera que el pensamiento del Círculo de Viena, prescindiendo de sus aportaciones en el campo de la lógica, la matemática y la filosofía de la ciencia, es “una filosofía sectaria, unilateral, mutiladora de extensos ámbitos de la experiencia y del lenguaje humanos” (D. ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*, Cristiandad, Madrid, 1976, p. 44). El autor cita en este lugar un texto de P. Ricoeur, quien afirma que “se trata de una filosofía del signo salvaje y violenta”.

⁴³L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6, en *Ludwig Wittgenstein Schriften*, 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1963. Obsérvese también la analogía con el concepto de límite tal como lo propone Trías.

⁴⁴Véase a este respecto la obra de A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1984, especialmente el epígrafe titulado “La filosofía analítica como transformación de la filosofía trascendental”, pp. 34-64.

siendo muy reducido. En todo caso, y como ganancia respecto al positivismo lógico más rudo, el *Tractatus* abre indirectamente espacios nuevos, que son todos aquellos que quedan fuera de ese estricto campo de lo que se puede decir —del lenguaje—, que constituye el ámbito o mundo del sentido⁴⁵. Así, en uno de los últimos aforismos de la obra se afirma: “hay algo ciertamente inexpresable. Esto se *muestra*, es lo místico”⁴⁶.

Las *Investigaciones filosóficas* rompen con la rigidez y unilateralidad del modelo lingüístico del *Tractatus* y, mediante el recurso al análisis del lenguaje ordinario, introducen en su lugar la idea de una pluralidad de *juegos lingüísticos* que corresponden a las diversas actividades o formas de vida del existir concreto, de las que, entre muchas otras, Wittgenstein enumera las siguientes: “preguntar, agradecer, maldecir, saludar, rezar”⁴⁷. Las palabras tienen ahora sentido en el interior del juego del lenguaje al que pertenecen, en función de su uso lingüístico, y, entre esos diferentes usos, hay también lugar para el lenguaje religioso, en cuanto que éste forma parte del lenguaje ordinario. Desde esta perspectiva, que será la preponderante en la filosofía analítica de la religión que se desarrolla a partir del segundo Wittgenstein, preguntarse por la religión equivale a preguntarse por el tipo de lenguaje empleado en las afirmaciones y expresiones religiosas⁴⁸, superando de este modo el inmediato rechazo que un planteamiento de tipo verificacionista, como el del positivismo lógico, mostraba hacia todo lo que tuviera que ver con la metafísica y la religión y ampliando asimismo el estrecho horizonte propuesto por el propio Wittgenstein en el *Tractatus*. Se da así la circunstancia de que la corriente filosófica que en sus orígenes, fuertemente influida por el positivismo, excluía toda referencia a la religión como algo sin sentido, carente de estatuto científico y, por tanto, no susceptible de un discurso intersubjetivo de orden universal, acabará reservando entre sus objetos de estudio una importancia considerable a los que son característicos de la filosofía de la religión, que es entendida ahora, de acuerdo con sus propios presupuestos, como análisis del lenguaje de las afirmaciones sobre Dios y, más ampliamente, del lenguaje religioso, hasta el punto de que se ha escrito que es “la tradición o

⁴⁵ Además del célebre aforismo final del *Tractatus*, resultan clarificadores estos dos textos sobre el alcance y los límites del concepto de filosofía: “la mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre temas filosóficos no son falsas, sino sin sentido. Por eso, no podemos responder en absoluto a cuestiones de este tipo, sino sólo constatar su sinsentido”, (*Tractatus*, 4.003); “el método adecuado de la filosofía sería el siguiente: no decir nada más que lo que se puede decir, esto es, sólo proposiciones de las ciencias naturales —que, por tanto, nada tienen que ver con la filosofía—, y entonces, cuando alguien quiera decir algo metafísico, demostrarle que en sus proposiciones no ha dado significado a determinados signos”, (*Tractatus*, 6.53).

⁴⁶ *Tractatus*, 6.522. *Ibid.*, 6.45: “el sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico”. Cf. J. VICENTE ARREGUI, “La naturaleza de la filosofía según Ludwig Wittgenstein”, *Anuario Filosófico*, 15/1 (1982), pp. 59-60: “lo místico abre los viejos temas de la metafísica, pero los abre a otro nivel, en el que ya no cabe el discurso lógico, sino la sola visión muda”.

⁴⁷ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, en *Ludwig Wittgenstein Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1963, vol. I, § 23, p. 301; cf. A. LLANO, ed. cit., pp. 54-56.

⁴⁸ Cf. R. SCHAEFFLER, *Religionsphilosophie*, Alber, Freiburg-München, 1983, p. 144.

espacio lingüístico donde la producción de obras sobre filosofía de la religión es, sin duda, la más amplia actualmente⁴⁹.

Este en apariencia sorprendente giro no significa, sin embargo, algo así como una súbita aceptación de una realidad que antes se consideraba inexistente desde una perspectiva científica. El interés de la filosofía analítica por la religión o, dicho de otro modo, el hecho de que se haya constituido una filosofía analítica de la religión obedece, en buena medida, a la perplejidad que entre los representantes de esa tradición de pensamiento despierta la persistencia de un discurso como el religioso —ya sea en su vertiente teológica o científico-doctrinal, como en su vertiente ordinaria y más próxima a las cuestiones vitales—, que se considera internamente inconsistente, pues las proposiciones que formula son inapropiadas, por carecer de un referente o significado que, de acuerdo con las reglas del análisis del lenguaje, sea identificable, en el sentido de que quepa un cierto consenso o acuerdo sobre su significado. Entre los ejemplos más característicos destacan el significado del término *Dios*, noción clave en el lenguaje religioso y teológico, o la polémica suscitada hace algunos decenios en la tradición analítica acerca del problema del mal, así como la nueva discusión en torno al valor probativo del argumento ontológico. En todos estos casos, el tema de fondo es la inadecuación entre la pretensión de verdad de las afirmaciones teológicas y religiosas y el reduccionismo de corte racionalista y empirista que limita el campo de lo racional a lo empíricamente verificable⁵⁰, con el inconveniente de que entonces cualquier proposición de otro tipo, como son las de la religión, carecen de valor cognoscitivo, lo cual no significa, sin embargo, que carezcan de importancia, pues, como ya había afirmado Wittgenstein en el *Tractatus*, los problemas existenciales de más hondo calado seguirían intactos aunque se hubiera encontrado respuesta a todas las posibles cuestiones científicas⁵¹. Precisamente esta importancia que tienen para la experiencia vital es la que desencadena el interés por un orden de la realidad que ya había sido científicamente desahuciado, pero la condición exigida para ocuparse de la religión consiste en negar su carácter cognoscitivo universal y reducirla al ámbito de un juego lingüístico determinado.

Con estas aclaraciones relativamente generales, queda mejor perfilada la posición de Sádaba. El juego lingüístico es una realidad innegable y puede servir de punto de partida para el descubrimiento de algunas dimensiones antropológicas existenciales, ya que el uso del lenguaje tiene ese carácter existencial en la vida del hombre. Las propuestas de la filosofía analítica,

⁴⁹ J. GÓMEZ CAFFARENA-J. M. MARDONES (Coords.), ed. cit., vol. II: *La tradición analítica*, p. 7.

⁵⁰ Así lo expresa Kolakowski: "El blanco principal de las censuras de los empiristas ha sido siempre la incapacidad del discurso religioso para cumplir las normas usuales que determinan la admisión de enunciados determinados en el club de las declaraciones empíricas. Por rígida o laxamente que esos requisitos se hayan definido y codificado en las interminables discusiones sobre verificabilidad y falsabilidad, todo el campo del lenguaje específicamente religioso ha sido invariablemente víctima de estas críticas", L. KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe ...: sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 161.

⁵¹ Cf. *Tractatus*, 6.52.

sin embargo, se limitan a una tarea exegética y raramente trascienden los límites del lenguaje mismo, de modo que aunque tomen en cuenta lenguajes ricos, como puede ser el lenguaje religioso, sigue habiendo un límite intrínseco en esa propuesta filosófica si se considera cerrada en sí misma. Otro caso sería el del análisis del lenguaje en un marco antropológico más amplio, o dicho de manera más explícita, en el ámbito de una antropología desarrollada en todas sus dimensiones: eso permite considerar el lenguaje, con toda su importancia, en un ser que no sólo es capaz de lenguaje, sino que tiene una estructura ontológica de la que el lenguaje forma parte. Desde el punto de vista de la filosofía de la religión, el análisis del lenguaje religioso es indudablemente un aporte al conocimiento de la religión misma: en ésta el lenguaje es esencial ya que lo revelado, la liturgia, los ritos, la plegaria, etc., adoptan formas lingüísticas variadas y ricas en las diversas religiones. Una religión sin lenguaje no sería casi una religión, como ocurre con el budismo primitivo que propone la anulación absoluta del propio yo en una suerte de pérdida de toda comunicación posible.

Ahora bien, si esta es la propuesta de la filosofía de la religión en sus análisis de los juegos lingüísticos, las tesis de Sádaba tienen una cierta coherencia aunque también dejan lugar a ciertas perplejidades. Un tema central de estas perplejidades es su intento de escindir los juegos lingüísticos de una fe determinada. El juego de lenguaje, como ya hemos dicho a propósito de otras consideraciones, se debe ver como un componente de la experiencia religiosa; sin ella, el juego de lenguaje sería un juego más entre los muchos posibles y si se limita el análisis al lenguaje sin un referente real, no se ve exactamente cuál sería el motivo de su cualificación religiosa; o, desde otro punto de vista, su cualificación religiosa se tendría que basar en una consideración meramente sociológica en el sentido de que hay muchos hombres que usan un lenguaje religioso al que le dan un sentido. Pero la propuesta de Sádaba apunta más bien a quitarle al lenguaje religioso su sentido propio al proponer una “religión agnóstica”. Esta religión sólo puede existir merced a una abstracción de la realidad de la religión y, en definitiva, no se encontraría un motivo suficiente —fuera del sociológico anteriormente mencionado— para justificar un análisis del juego lingüístico religioso en vez de otro. Si se prescinde de las instancias últimas de sentido, el lenguaje queda reducido a una combinatoria de signos, con una posible lógica interna, pero sin verdadero sentido antropológico. El lenguaje forma parte de eso que llamamos hombre no como un instrumento exterior a él, sino como expresión de mundos reales o imaginarios pero dotados de significación: un lenguaje sin significado antropológico y finalista, es decir, dotado de sentido, sería un juego en la nada.

Así, este autor afirma posteriormente que “el juego de lenguaje religioso se basta a sí mismo y no tiene que acabar ni en la creencia positiva ni en la negativa”⁵², es decir, el juego de lenguaje es a-referencial, lo cual confirma nuestra conclusión anterior. Es verdad, como hemos afirmado, que

⁵²J. SÁDABA, *Lecciones...*, ed. cit., p. 83.

la filosofía de la religión no es normativa, ni una apologética, o algo que se le parezca; de todos modos, aunque no tenga por qué conducir a la profesión de un acto de fe, la cuestión se debe plantear inversamente, a saber, si es posible el análisis de ese juego de lenguaje sin que haya verdaderamente religión en su pleno sentido. Si los juegos de lenguaje religiosos no tienen su fundamento en una religión como tal, ese juego se basta a sí mismo, como dice Sádaba, pero ¿a qué conduciría? En la postura de este autor, a una verdadera filosofía de la religión que prescinda de toda fe; pero es la fe en lo sagrado lo que constituye la religión, de modo que no se puede prescindir de ello y construir una filosofía de la religión que diga algo de lo que la religión es; los actos de habla, como bien ha mostrado Searle, no son meros signos sin referencia, arbitrarios y vacíos sino que, por el contrario, expresan realidad: son, para decirlo con otras palabras, intencionales y, así, expresan de un modo verbal-conceptual realidades que trascienden los meros actos del hablante.

IV.

Se podría seguir con el análisis de algunas otras opiniones de Sádaba, en la línea de lo que hemos citado, pero nos detenemos aquí; lo mismo vale para la obra de Trías de la que hemos considerado algún aspecto. Muchas veces la crítica de orden filosófico lleva a esclarecer conceptos, no por un mero juego dialéctico, sino que en un diálogo crítico pueden aparecer elementos que dan pie a reflexiones positivas sobre el tema de que se trate. En realidad, la filosofía no se puede realizar en una mera autorreflexión, sino que necesita de la confrontación, de la discusión esclarecedora. Tal es el ejemplo que nos dan los grandes pensadores.

Las ideas que hemos presentado en las discusiones con Trías y Sádaba tienen muchos implícitos y su desarrollo nos llevaría a un discurso muy amplio sobre la filosofía de la religión. En realidad, es ésta una disciplina en la que predomina el análisis fenomenológico del hecho y de la experiencia religiosos, apoyada en los abundantes datos que nos ofrece la historia de las religiones. La investigación histórica en este campo ya lleva muchos años de trabajos dignos de todo mérito, tanto por la metodología como por el contenido; la tarea del filósofo de la religión es muy vasta precisamente por la variedad del material que ofrece la historia y que da cuenta de las manifestaciones muy diversas del hecho religioso en las diversas religiones. Como advierte M. Eliade al final de su obra *Lo sagrado y lo profano*, que se mueve en una línea fundamentalmente histórica, “aquí se detienen las consideraciones del historiador de las religiones. Aquí también comienza la problemática propia del filósofo (...)”⁵³; de todos modos añade en el *Apéndice* que cierra esta obra y que está dedicado a la historia de la ciencia de las religiones, que “actualmente los historiadores de la religión se dividen en dos direcciones que divergen en el método y se complemen-

⁵³ M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 155.

tan mutuamente: mientras unos dirigen su atención a las *estructuras* específicas de los fenómenos religiosos, los otros se interesan sobre todo por el *contexto histórico* de dichos fenómenos. Los primeros se esfuerzan por lograr una comprensión de la esencia de la religión; los segundos por descifrar y presentar su *historia*⁵⁴.

Son observaciones interesantes que nos colocan frente a una cuestión compleja, es decir, si, como dice Eliade, parte de los estudios sobre la historia de las religiones busca llegar a determinar la esencia de la religión, del alguna manera nos encontramos con una *tarea* filosófica que emprende la misma historia. Y es verdad que las relaciones entre la filosofía y la historia —en general y en el caso específico de la religión— tienen un carácter particular. Ya la misma historia de la filosofía es una disciplina filosófica en la misma línea de lo que dice Eliade respecto a esa corriente histórica que busca esencias. Probablemente lo que afirma este autor va más allá de lo que habitualmente se entiende por historia de modo que caben dos posibilidades: o se amplía el concepto de historia, o se la considera a ésta como orientada a formular contenidos aptos para ser leídos filosóficamente. Desde mi punto de vista, pienso que la historia dice siempre algo esencial no si se limita a la mera cronología de hechos, sino cuando intenta reconstruir la vida del hombre en sus diferentes dimensiones: en este caso la historia, desde su punto de vista, aporta algo más que una crónica y de ese modo se acerca a lo esencial, es decir, al ámbito propio de la filosofía aunque no se confunde con ella. Por este motivo, la historia es esencial para la filosofía ya que ésta, como decíamos antes, no se realiza con independencia de la realidad, incluida la realidad histórica. Como afirma Zubiri “la historia de las religiones no es una historia de los valores sagrados, sino una historia de las relaciones del hombre con Dios (...). En última instancia, no hay más relación con Dios —repito— que la relación religiosa”⁵⁵.

La tarea de la filosofía de la religión es, por ende, múltiple ya que los contenidos que aportan las ciencias de las religiones son enormemente variados. En efecto, hay una literatura abundante que se centra en los diversos aspectos de la religión y ofrece al filósofo posibilidades diversas para afrontar el problema; la antropología moderna y sobre todo aquella que se realiza desde una perspectiva clásica pero incluyendo logros más actuales en este campo, ofrece también una visión del hombre más rica de la que se tenía en el pasado. En realidad, la antropología ha crecido en temáticas y puntos de vista. Y allí se encuentra, en buena medida, también el punto de vista para el desarrollo de la filosofía de la religión. Cuando Tomás de Aquino afirma con su lenguaje muchas veces escueto que “*religio proprie importat ordinem ad Deum*”⁵⁶, dice algo esencial, pero ese *orden* es algo que le corresponde al hombre, es decir, es su propio ordenamiento hacia Dios; esto es posible a través de esa dimensión esencial inscrita en

⁵⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁵ X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 26-27, n. 4.

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 81, a. 1.

la naturaleza humana de búsqueda de la trascendencia y lo es también porque Dios se revela. “En la luz de la primera Verdad —añade Santo Tomás— entendemos y juzgamos todo, en cuanto que la luz de nuestro entendimiento natural como gratuita no es otra cosa que cierta impresión de la Verdad primera”⁵⁷. De este modo, el hombre establece sus relaciones con Dios por esa luz innata que está impresa en su espíritu; esta relación, desde el punto de vista del saber, se puede convertir en filosofía primera o bien —sin excluirse— en una relación religiosa. Con estos elementos más los datos de las ciencias de las religiones, estamos en condiciones de un acercamiento filosófico a lo divino en el mutuo confluir tendencial del hombre con lo que Dios dice de sí mismo. El tema —o uno de los temas— que queda pendiente es la cuestión de la revelación, de la teofanía. Solamente decimos, al hilo de las palabras de Zubiri, que las relaciones con Dios no pueden ser sino personales; de allí que la filosofía de la religión no es solamente una tarea descriptiva cultural, sino una profundización en la esencia del hombre que se encuentra con Dios.



⁵⁷TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 43, a. 4, ad 2.

MARTÍN FEDERICO ECHAVARRÍA

Universitat Abat Oliba CEU
Barcelona - España

¿Objetivismo o constructivismo?

La teoría aristotélico-tomista del conocimiento como alternativa a la falsa opción cognitivista entre racionalismo realista ingenuo y constructivismo

1. La discusión entre realismo ingenuo y constructivismo

En los últimos años, en varios países, asistimos a la consolidación de una concepción que hoy está plenamente de moda en la psicología académica, y también en la práctica. Se trata de ese grupo heterogéneo de autores, corrientes y escuelas que se denominan "cognitivistas". Esta moda responde a varios factores. El primero de ellos es el masivo predominio cultural de Estados Unidos, que hace que sus orientaciones intelectuales incidan en lugares insospechados en el pasado. Me refiero concretamente a Europa. Desde hace alrededor de cuarenta años se viene dando en la psicología norteamericana lo que se dio en llamar el "giro cognitivista". Este giro consistió básicamente en la toma de conciencia de la insuficiencia teórica y práctica del modelo conductista. Éste hizo que se volviera a centrar la atención sobre la "mente" (*mind*), en el sentido vago de la psicología contemporánea que incluye no sólo la *mens* de la psicología tradicional (la *pars intellectiva*, que incluye al intelecto y a la voluntad), sino también todos los procesos psíquicos en cuanto tales, y especialmente los de orden cognoscitivo.

Esta corriente, que tiene representantes tanto en el ámbito académico como también en el de la psicoterapia¹, no es totalmente homogénea. Está compuesta por una serie de autores, escuelas y orientaciones que a veces son muy divergentes. Algunos autores, suelen considerar como división fundamental la de cognitivistas "realistas", también llamados "racionalistas" u "objetivistas", por un lado, y "constructivistas" por el otro.

El segundo de los factores que favorecen la incidencia del constructivismo es el relativismo escéptico que reina en las sociedades occidentales contemporáneas, al que el constructivismo le presta su apoyo gnoseológico.

¹ Por ejemplo, la "terapia racional-emotiva" de Albert ELLIS y la "psicoterapia cognitivista" de Aaron T. Beck, como también la "psicoterapia de los constructos personales" de George Kelly. El conductismo mismo evolucionó en esta dirección, de donde surgen las distintas formas de psicoterapia "cognitivo-conductual", como la de Bandura.

La discusión entre cognitivistas “realistas” y constructivistas es una reedición de las disputas clásicas de la filosofía entre realismo e idealismo. La novedad está en la aplicación de esta visión a los distintos campos epistémicos de la ciencia contemporánea (física, biología, psicología, psicoterapia, ciencias sociales, etc.). Se pueden mencionar varios nombres². Si nos concentramos en el campo de la psicología, entre los más influyentes se encuentran J. Piaget, F. B. Barlett, G. A. Kelly y P. Watzlawick.

Así presentan unos autores constructivistas la alternativa:

En síntesis diremos que el constructivismo propone que es el sujeto (observador) quien activamente construye el conocimiento del mundo exterior, y que la realidad puede ser interpretada en distintas formas. Así, la idea de adquirir un conocimiento “verdadero” acerca de la realidad se desvanece. Esta visión contrasta con la postura tradicional, el objetivismo, que sostiene que la realidad se representa directamente en la mente del sujeto, quien recibe pasivamente los estímulos del entorno. Así, para el objetivista, la realidad es lo que nos manifiestan los sentidos, mientras que para el constructivista, los sentidos sólo nos hacen sensibles a la experiencia, en la construcción de la cual nuestro sistema participa activamente.³

Los constructivistas, a su vez, suelen estar divididos en dos bandos: el de los idealistas radicales (como el biólogo H. Maturana) y escépticos (o “realistas críticos”). Prescindiremos aquí de analizar esta oposición.⁴

2. El “objetivismo”: ¿“Postura tradicional”?

Lo que los constructivistas llaman “realismo ingenuo” u objetivismo no es otra cosa que una concepción “física” del conocimiento, según la cual éste no sería otra cosa que una “pasión”, para decirlo en palabras aristotélicas, es decir un mero resultado pasivo de la acción física de un agente exterior, físico, químico, etc., sobre los órganos, en lo que resultaría una

² Cf. L. M. GAUBECA NAYLOR, *Análisis de las corrientes de la construcción. Constructivismo y construcción social bajo la mirada de la gnoseología tomista*, en *Congreso Tomista Internazionale L'Umanesimo Cristiano nel III Millennio: Prospettiva di Tommaso d'Aquino*, Roma, 21-25 de septiembre de 2003: “En lo que respecta a autores más recientes que marcaron un antecedente para estas corrientes se encuentran: C. I. Lewis, William James, Carnap, Wittgenstein. Y los autores que han trabajado ya en las corrientes de la construcción son, entre otros, Ludwig Fleck, Mark Baldwin, Jean Piaget, Lev Vygotsky, Jerome Bruner, Peter Berger, Heinz von Foerster, Ernst von Glasersfeld, Nelson Goodman, Joseph Novack, Marcelo Packman, Paul Watzlawick, Humberto Maturana, Varela, Hilary Putnam, Gordon Pask, George Kelly y muchos otros quienes, desde sus temas de interés, han afirmado que la realidad no existe o bien que es incognoscible porque el sujeto modifica la realidad con su experiencia subjetiva y por ello no se la puede conocer tal cual ella es.”

³ Por ejemplo, la “terapia racional-emotiva” de Albert Ellis y la “psicoterapia cognitivista” de Aaron T. Beck, como también la “psicoterapia de los constructos personales” de George Kelly. El conductismo mismo evolucionó en esta dirección, de donde surgen las distintas formas de psicoterapia “cognitivo-conductual”, como la de Bandura.

⁴ Cf. G. FEIXAS VILAPLANA-M. VILLEGAS BESORA, *Constructivismo y psicoterapia*, 24: “Desde el punto de vista psicológico la presunción básica del constructivismo es que ‘cada uno de nosotros lleva consigo un mapa del mundo, una representación o una concepción que conduce a construir lo que se percibe de modo que pase a ser percibido como realidad’ (Sluzki, 1985). Si esta realidad percibida es, además, real o no en sí misma es una cuestión que distingue a los constructivistas de acuerdo al grado de ‘radicalidad’ en que se sitúan. Sin embargo, la cuestión en sí no es epistemológica sino ontológica. Los autores constructivistas coinciden en su concepción del conocimiento (epis-

“copia” o reflejo de lo conocido. Con razón, los constructivistas impugnan esta forma de concebir el conocimiento, que no sólo niega la espontaneidad e interioridad del “acto” de conocimiento, sino que en realidad hace imposible su explicación misma. Esta postura no puede ser verdaderamente realista, simplemente porque es incapaz de fundamentar teóricamente el hecho del conocimiento. La crítica constructivista, en cambio, no toca al realismo aristotélico, la única postura capaz de dar una explicación real de la especificidad del conocimiento.

La tradición aristotélica distingue la acción física y la acción “espiritual”, inmaterial o “intencional”.⁵ La acción física es aquella por la cual un cuerpo produce una “pasión” en otro cuerpo. Ejemplos de la acción física son cortar, quemar, irritar, golpear, etc. La acción intencional, en cambio, es aquella por la que una cualidad de la cosa pasa a estar presente “inmaterialmente” en otra cosa. Según Santo Tomás, en todo conocimiento se da una posesión inmaterial de la forma de la cosa conocida. Si la posesión de la forma fuera simplemente material, en vez de poseerse la cosa como conocida, se sería esa cosa físicamente. La piedra posee su forma físicamente, la potencia cognoscitiva, en cambio, inmaterialmente, intencionalmente. Así sucede en todo tipo de conocimiento, aún en el de nivel sensitivo, que se dirige al conocimiento de las formas accidentales de la cosa. Esto hace del sensible un verdadero conocimiento, aunque primitivo, porque se posee la forma de la cosa con cierta inmaterialidad, no siendo informados por ella como su materia, sino recibéndola como la forma de otra cosa; pues conocer, según la famosa fórmula aristotélica, es “hacerse otro en cuanto otro”⁶.

Conceptualmente, ambas formas de acción, física e intencional, no necesariamente tienen que darse juntas. Los medievales pensaban que, aunque en el conocimiento táctil, en el gustativo, en el olfativo y en el auditivo, se da también una acción física, en el visual sólo hay una acción intencional. La neurofisiología moderna demuestra, en cambio, que también en éste último caso hay una acción (y una pasión) física. Sin embargo, esto no quita la necesidad de distinguir ambos tipo de “acción”. De otro modo no podemos comprender por qué un estímulo físico sobre el oído me hace oír, mientras que el mismo, en vez de hacer que el cristal oiga, lo rompe. El hecho de que la acción física y la intencional se den jun-

temología) aunque discrepen en sus afirmaciones acerca de la realidad. [...] Para Maturana no existe una realidad independiente del observador, ‘nada existe más allá del lenguaje’ y la realidad no es más que hipotética o ‘una proposición explicativa’. (1988) Aunque el pensamiento de Kelly resulta compatible con las afirmaciones epistemológicas de Maturana, afirmó de forma inequívoca su presunción acerca de la existencia de la realidad [...]. Esta posición epistemológico-ontológica se ha llamado también ‘realismo hipotético’ según el cual aunque exista un mundo real e independiente de la conciencia, legalmente estructurado, conexionado y cuasi continuo, es sólo conjeturalmente cognoscible y explicable por medio de la percepción, el pensamiento y la ciencia intersubjetiva.”

⁵H. J. DELBOSCO, “El problema de la acción intencional en el conocimiento sensible”, *Sapientia*, (1990) pp. 105-122.

⁶Desde el punto de vista subjetivo, cf. *Q. De Anima*, a. 13, in c: “*Sunt autem aliae actiones animae, quae transcendunt actiones formarum naturalium, etiam quantum ad id quod agitur, in quantum scilicet in anima sunt nata esse omnia secundum esse immateriale.*”

tas en el conocimiento sensitivo es una manifestación de la composición hilemórfica de la realidad material.

No todo realismo es, por lo tanto, "físicista". Pero sí es cierto que el conocimiento humano, no el divino, comienza recibiendo. Y esto es así porque el hombre no es el creador de la realidad. El rechazo del realismo "ingenuo" del mecanicismo y del físicismo no lleva necesariamente hacia el constructivismo.⁷

3. El carácter activo del conocimiento

Los constructivistas confunden dos temas distintos: por un lado el del papel activo del sujeto cognoscente en el conocimiento; por el otro, el del conocimiento hipotético de realidades contingentes. Y mezclando ambos temas convencen fácilmente al lector de lo acertado de su postura, pues lo que resulta claro es la insuficiencia del realismo físicista, cuyos autores (me refiero a los psicólogos) casi nunca se han planteado el problema gnoseológico explícitamente.

Es muy claro para quien se mueve dentro de la tradición aristotélica (tanto más desde una perspectiva agustiniana), que el conocimiento humano completo es activo. Aristóteles tiene una concepción muy rica (analógica) del conocimiento, pero lo cierto es que para él conocer es un acto.

Aunque el conocimiento humano, indigente, implica inicialmente una cierta pasividad, en la medida en que comienza por la información recibida por los sentidos exteriores, que son inmutados por algo distinto de ellos mismos, sin embargo, y ya al nivel "sensitivo" (en el sentido amplio escolástico del término, que incluye los "sentidos internos") el conocimiento implica una acción del sujeto. Para Aristóteles, no hay sensación sin al menos una forma primitiva de "fantasía". La fantasía o imaginación es una facultad parcialmente activa⁸, cuyo término es un "producto" (si es lícito expresarnos así para referirnos a un acto inmanente) que Aristóteles llama "fantasma", la imagen. Sólo gracias a que tenemos imaginación, que depende sin embargo de la recepción pasiva de los sentidos exteriores cuya unidad radical se encuentra en la conciencia sensitiva o *censo communis*, tenemos, nosotros y los demás animales, un conocimiento sensitivo.

Ahora bien, para Aristóteles no es una contradicción decir que lo conocido no es la "cosa en sí", porque es claro que para conocer la cosa tiene

⁷Cf. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona 1987, p. 373: "Desde esta perspectiva nuclear, podemos comprender que, para Aristóteles, tampoco ninguna de las dimensiones de la actuación de las potencias cognoscitivas como tales es comparable a una alteración pasiva, al modo de una sustancia física que sufre la acción de un agente extrínseco, al ser, por ejemplo 'quemada' por el calor del fuego. El cognoscente no es destruido, ni siquiera cambiado en su naturaleza al pasar a conocer. La acción que pone en marcha la inmutación pasiva del órgano, es recibida por el viviente como algo por lo que su capacidad de 'ser lo otro' es enriquecida por la presencia de la forma de lo otro en sí mismo. [...] La inmutación natural orgánica, se comporta 'materialmente', respecto de la 'inmutación espiritual', intencional, por la que el cognoscente alcanza a ser aquello a que por su misma naturaleza tienden sus 'potencias', sus capacidades cognoscitivas."

⁸Cf. ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, G3, 429 a: "La imaginación es un movimiento que resulta del sentido en acto."

que estar “en nosotros”. “El sentido en acto es el sensible en acto”.⁹ El sensible es tal en acto sólo en el sentido. La distinción entre sujeto y objeto es anterior al conocimiento. Implica un sujeto en potencia de conocer, y un acto capaz de ponerlo en acto. Es lo mismo que decir que el movimiento del motor y del móvil es uno solo, y que no está en el motor, sino en el móvil. Esto no quiere decir sin embargo que en aquello que excita nuestros sentidos, exterior a ellos, no preexista el acto, como el acto preexiste también en el motor. No es necesario decir que porque conocemos la cosa en nosotros no sabemos cómo es en sí. El así llamado problema del “puente” implica el olvido de la doctrina del acto y la potencia, que es la única que puede fundamentar el conocimiento humano.

Volviendo al tema de la fantasía, el hecho de que la fantasía tenga un producto interior, no hace necesariamente que exista una inadecuación entre el que conoce y la cosa, ni que sea imposible saber si estamos en la verdad o en el error; aunque el error es una posibilidad.

También para los aristotélicos y escolásticos, los demás sentidos interiores tienen su acción. Por eso se habla del “juicio” de la estimativa, y de un cuasi razonamiento de la *ratio particulares* y de la reminiscencia.¹⁰

Ya a nivel intelectual, el Estagirita afirma la insuficiencia del fantasma. No hay evolución intrínseca del fantasma al concepto universal. Es necesaria la intervención de una facultad esencialmente activa, el intelecto agente (*νοῦς ποιητικός*¹¹) que produzca, a partir de los fantasmas, las “especies” universales en acto, comenzando por los primeros principios complejos, como el ente, dirá santo Tomás¹². Esto habilita nuestra facul-

⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, G2, 425 b 25 - 426 a 26: “El acto del sensible y del sentido son el mismo y único acto, pero su esencia es distinta: por ejemplo, el sonido en acto y el oído en acto. En efecto, es posible que quien posee oído no oiga, así como también la cosa sonora no siempre resuena. Pero cuando lo que es capaz de oír oye en acto, y lo que es capaz de resonar resuena, entonces el oído en acto y el sonido en acto se producen simultáneamente, y se podría llamar al primero escucha y al segundo sonoridad. Si, entonces, el movimiento (sea como acción que como pasión) se encuentra en lo que es movido, necesariamente el sonido en acto y el oído en acto deben encontrarse en lo que los posee en potencia, ya que la acción del principio productivo y motor se realiza en lo que lo recibe, y por lo tanto es necesario que lo que se mueve sea movido. [...] Así como la acción y la pasión se encuentran en lo que recibe y no en lo que actúa, así también el acto del sensible y el de la facultad sensitiva se encuentran en esta última. [...] Ahora bien, como el acto del sensible y el de la potencia sensitiva es único, pero su esencia es diversa, el oído y el sonido así entendidos deben cesar y conservarse simultáneamente, y así también el sabor y el gusto, y los otros sentidos y sensibles, lo que no es necesario cuando se los entiende en potencia. Los antiguos fisiólogos no se expresaron correctamente sobre este punto, considerando que lo blanco y lo negro no existen sin la vista, ni el sabor sin el gusto. En realidad, desde cierta perspectiva decían bien, pero desde otra no. En efecto, como del sentido y del sensible se puede hablar de dos modos, según sean considerados en potencia o en acto, lo que ellos dicen se aplica al segundo caso, pero no al primero. En realidad ellos usaban en sentido absoluto términos que no tienen un único significado.”

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Sobre la memoria y la reminiscencia*.

¹¹ Cf. ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, G5.

¹² Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtute*, q. 11, a. 3, co.: “*Sic agitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit; scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem*”; *ibidem*, q. 1, a. 1, co.: “*Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum,*

tad intelectual, llamada intelecto posible, para producir el acto de conocimiento. Los medievales, conjugando profundamente Aristóteles y san Agustín, sostendrán que para conocer no basta la mera recepción pasiva de la especie inteligible, cuya causa es el intelecto agente, que de todos modos es una potencia nuestra personal, sino que conocemos en una "especie" (*species*) producida por nosotros mismos, que por eso es llamada "concepto". El término de nuestra operación intelectual es la cosa misma, pero poseída interiormente en el máximo acto vital, que es nuestra concepción, la palabra mental.

4. La cuestión de la verdad de nuestros "constructos"

Hay concepciones falsas y concepciones verdaderas (en el caso de que sean complejas, es decir, que impliquen la composición y división), pero estas últimas son posibles. Podemos conocer la verdad.

Éste es el segundo punto que queríamos resaltar, y que los constructivistas confunden. Éstos dicen: el conocimiento es un producto nuestro. Por lo tanto, nosotros sólo conocemos nuestros constructos que, por estar en nosotros no son confrontables con la realidad y, por lo tanto, son hipotéticos. Un constructo puede ser coherente o incoherente, útil o inútil, pero no verdadero o falso.¹³ En esta manera de ver las cosas hay muchas inexactitudes, que la visión aristotélica diluye.

En primer lugar, reaparece la concepción fisicista del conocimiento que ya estaba presente en el realismo ingenuo. El constructo es como una "cosa" producida, en el sentido estricto de la acción predicamental que termina en una pasión física, que se interpone entre la visión del sujeto y la realidad de la cosa extra mental. En los casos más extremos, llega a caer en el idealismo. Es el problema clásico de la epistemología moderna en el que el constructivismo recae por sus mismas raíces filosóficas modernas. No puede superar la distinción entre sujeto y objeto característica del conocimiento en potencia.¹⁴ Por lo cual no puede explicar el conocimiento. La penetración de la doctrina aristotélica sobre el sentido en acto y el sensible en acto da la respuesta, y supera las dificultades.

et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens."

¹³ Cf. G. KELLY, "Breve introducción a la teoría de los constructos personales", en *Psicología de los constructos personales*, Paidós, Barcelona 2001, pp. 256-257: "De este modo, ni siquiera cuando los acontecimientos se han reconciliado con una construcción podemos decir que han demostrado que es verdadera. Siempre hay otras construcciones; y la inquietante posibilidad de que algunas resulten mejores. Lo mejor que podemos hacer es proyectar nuestras anticipaciones con honesta incertidumbre; y observar los resultados en términos de los que nos podamos fiar un poco más. Pero ni la anticipación ni el resultado se escapan de la oscuridad en que los seres humanos nos agazapamos. Y en consecuencia, debemos hacernos personalmente responsables hasta de la más valiosa de las construcciones que hemos elaborado (incluso de nuestra noción de Dios); al menos hasta que aparezca otra mejor. ¡Y estoy convencido de que aparecerá! Esto es lo que significa el término *alternativismo constructivo*; también podríamos llamar a esta postura filosófica como *responsabilidad epistemológica*."

¹⁴ En ellos, en cambio, la negación de la distinción entre sujeto y objeto significa simplemente el idealismo; cf. P. WATZLAWICK - J. BEAVIN - D. JACKSON, *Teoría de la comunicación humana*,

En segundo lugar, hay un problema más grave, que tiene que ver con el punto de partida de cualquier conocimiento. Todo conocimiento o parte de presupuestos, o es evidente.¹⁵ Que hay conocimiento, o sea, que hay verdad, es evidente. Si el conocimiento no existiera y la verdad tampoco, no habría manera de explicar de dónde hemos tomado estas nociones, ni por qué el sentimiento espontáneo de todo hombre es que hay verdades. Sin embargo, el constructivismo, como todo idealismo, parte en el fondo de la negación de la evidencia de la verdad. No hay conocer, sino construcción de la realidad.¹⁶ Como se trata de la negación de un principio natural del conocimiento, que es que hay conocimiento, cosa que cada hombre puede constatar experimentalmente como cognoscente, no se puede dar una refutación positiva de la postura constructivista, sino negativa, que es lo que haremos ahora.

Una idea fundamental del constructivismo psicológico es que cada uno tiene sus constructos. No hay que imponer al otro las propias construcciones, sino ayudarlo a armar las suyas. En todos caso, lo ideal sería para ellos “consensuar” los constructos, lo que se llama el “constructivismo social” o “intersubjetivo”. Pero, si no hay conocimiento, sino que sólo tenemos presentes nuestros propios constructos subjetivos, entonces no hay manera de saber que hay otros sujetos con otros constructos. Por lo tanto, ¿Cómo podemos ponernos en su lugar y llegar a comprender su propia estructura cognitiva? ¿Cómo podemos ayudarlo a construir su mundo, o consensuar un mundo en común? El mismo hecho de que nosotros podamos ponernos hasta cierto punto en el lugar del otro, darnos cuenta de que interpreta el mundo de un modo totalmente distinto, y de que podamos ayudarlo a estructurar mejor su mundo, o ponernos de acuerdo en algo, es una prueba de que, por parcial e hipotético que pueda ser nuestro conocimiento, llega a saber algo de la realidad, y que por lo tanto hay conocimiento y hay verdad. Un constructivismo radical no puede ser sino idealista y solipsista, y renunciar a la empresa de intentar comprender a los otros.

Herder, Barcelona 200212, pp. 235-236: “Puesto que la existencia del hombre no es observable en el mismo sentido en que lo son sus relaciones sociales, nos vemos forzados a abandonar la posición objetiva, ‘desde afuera’ [...], pues a esta altura de nuestra indagación ya no hay un ‘afuera’. El hombre no puede ir más allá de los límites por su propia mente; sujeto y objeto son idénticos en última instancia, la mente se estudia a sí misma, y es probable que cualquier aseveración acerca del hombre en su nexo existencial lleve a los mismos fenómenos de autoreflectividad que, como vimos, generan la paradoja.”

¹⁵ Cf. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona 1987, p. 44: “La certeza indubitante de que el conocimiento existe pertenece interna y radicalmente a todo ejercicio y actualidad de la conciencia humana, y está implicada necesariamente en toda actividad pensante realizada por la conciencia.”

¹⁶ Cf. L. M. GAUBECA NAYLOR, *Análisis de las corrientes de la construcción. Constructivismo y constructivismo social bajo la mirada de la gnoseología tomista*, en *Congreso Tomista Internazionale L'Umanesimo Cristiano nel III Millennio: Prospettiva di Tommaso d'Aquino*, Roma, 21-25 de septiembre de 2003: “La palabra ‘conocimiento’, en el constructivismo, no se refiere a representación objetiva de un mundo independiente del observador sino que se refiere a estructuras conceptuales que los agentes epistémicos consideran viables dado el rango de la experiencia actual dentro de su tradición de pensamiento y lenguaje.”

Por otro lado, la idea misma de que todos nuestros conocimientos son hipotéticos es falsa. Los constructivistas afirman que el conocimiento de los individuos tiene más o menos la misma estructura que la ciencia moderna¹⁷. Es decir, que se basa en hipótesis constantemente contrastadas y falsificadas. Por lo tanto, nunca es definitivo, siempre está en evolución hacia una realidad en sí misma incognoscible. Este modo de ver las cosas es muy parcial. Supone una reducción de la realidad a lo que la ciencia moderna considera como tal, y ni siquiera eso. Esta visión olvida que la matemática pura nos ofrece conocimientos verdaderos, y no hipotéticos. Pero, sobre todo, olvida el campo tradicional de la filosofía, tanto a nivel físico como sobre todo a nivel metafísico, que es capaz de alcanzar las estructuras permanentes y fundantes de la realidad. Ni siquiera es capaz de aferrar lo permanente del comportamiento humano. Es verdad que el conocimiento de lo singular material, al que se refieren la técnica moderna y la praxis humana, es contingente y la aproximación a ello es imperfecta¹⁸. Pero hay otras formas de conocimiento superior, que son más propiamente conocimiento.

5. La construcción de la experiencia

Para el constructivismo, nosotros no somos configurados desde el exterior pasivamente, sino que somos constructores de nuestra experiencia. Aquí aparece la ambigüedad del término "experiencia", que en Aristóteles y santo Tomás ha recibido un tratamiento muy profundo que está preñado de consecuencias prácticas, como lo hemos mostrado en otro lado.¹⁹

En estos autores, la experiencia tampoco es un mero resultado pasivo de la acumulación de sensaciones, sino que en la elaboración de la misma el que individuo tiene un papel activo. El producto final de la acción conjunta de la cogitativa y de la memoria es el "*experimentum*". En efecto, la

¹⁷ Cf. S. PALUZZI, *Manuale di Psicologia*, Urbaniana University Press, Roma 1999, pp. 150-151: "Diversos autores, en ámbito cognitivo constructivista han propuesto analogías entre la construcción y el cambio del conocimiento personal y la formación y el crecimiento del conocimiento científico. Mahoney (1980), para definir su *modelo del conocimiento*, o sea el modo en que la *persona construye el propio conocimiento*, recurre al empleo de una *metáfora epistemológica*, sosteniendo un paralelismo entre la estructura de las revoluciones científicas, descrita por Kuhn (1962), y los procesos de cambio en el camino terapéutico. [...] Para actuar un cambio, que implique una revolución personal, el terapeuta debe, entonces, ayudar al paciente a desarrollar el propio paradigma alternativo y a vencer las viejas fuerzas que resisten al cambio."

¹⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, B2: "Debe también concederse preliminarmente que todo discurso acerca de la conducta práctica ha de expresarse sólo en generalidades y no con exactitud, ya que, como en un principio dijimos, lo que debe exigirse de todo razonamiento es que sea adecuado a su materia; ahora bien, todo lo que concierne a las acciones y a su conveniencia nada tiene de estable, como tampoco lo que atañe a la salud. Y si tal condición tiene la teoría ética en general, con mayor razón aún toda proposición sobre casos particulares carece de exactitud, como quiera que semejantes casos no caen bajo de alguna norma técnica ni de alguna tradición profesional. Menester es que quienes han de actuar atiendan siempre a la oportunidad del momento, como se hace en la medicina y el pilotaje."

¹⁹ Cf. nuestra comunicación "Experimentum, evaluación del particular e inclinación afectiva según santo Tomás", en la XXVII Semana Tomista "Valores y afectividad", Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, septiembre de 2002.

memoria es un archivo de las *intentiones insensatae* percibidas por la cogitativa.²⁰ A su vez, muchos recuerdos producen el *experimentum*.

Dice [Aristóteles] primero que a partir de la memoria se causa en el hombre la experiencia [*experimentum*]. El modo de causarlo es éste: a partir de muchas memorias de una cosa alcanza el hombre la experiencia [*experimentum*] de algo, por la cual experiencia puede obrar algo con facilidad y rectitud.²¹

El *experimentum* no es el simple *experiri*, experimentar. El experimentar, en este sentido, es sólo la percepción del singular (principalmente por los sentidos, aunque hay también una experiencia intelectual). La formación del *experimentum* supone muchas experiencias, en las que participan varias fuerzas cognoscitivas, pero en modo especial la *vis cogitativa*, que compara las intenciones individuales y la memoria, que las conserva y reconoce. Interviene también el intelecto, aunque su conexión con la memoria sensitiva (y, consiguientemente, con el *experimentum*) es “accidental” (lo inteligible, por sí mismo, está fuera del tiempo²²): “El *experimentum* de la prudencia no se adquiere sólo por la memoria, sino por el ejercicio del preceptuar rectamente.”²³ El *experimentum* no se reduce a ser un conjunto de imágenes, sino que incluye la conexión establecida por la cogitativa entre distintas intenciones: “El *experimentum* necesita algún razonamiento sobre los particulares, por el que se conecta uno con otro, lo que es propio de la razón.”²⁴ Que esta comparación entre intenciones la hace la razón particular se evidencia por el siguiente pasaje:

Pero sobre la memoria en los hombres lo siguiente es el *experimentum*, del que algunos animales no participan sino poco. Pues el *experimentum* se forma por la comparación de muchos singulares recibidos en la memoria. Este tipo de comparación es propio del hombre, y pertenece a la fuerza cogitativa, que es llamada razón particular; ésta compara las intenciones individuales, como la razón universal las intenciones universales.²⁵

El *experimentum* no es pues un simple resultado pasivo de la acumulación de recuerdos, sino que supone la actividad por así decir “sintetizadora” de la cogitativa. Ésta compara las intenciones entre sí. De este modo produce un orden entre las imágenes e intenciones que es principio del acto de reminiscencia, orden que se fija por la meditación.²⁶

Ahora bien, el juicio de la estimativa o cogitativa está estrechamente conectado a las propias inclinaciones afectivas. De estas inclinaciones depende el que las cosas sean evaluadas de un modo o de otro. En efecto, si bien las pasiones son movimientos del apetito sensitivo que responden a lo que las potencias cognoscitivas, particularmente la cogitativa, estiman como

²⁰ Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II q. 78 a. 4.

²¹ S. TOMÁS DE AQUINO, *In I Metaphysicorum*, l. 1, n. 17.

²² Cf., sin embargo, M. ECHAVARRÍA, *Memoria e identidad en santo Tomás de Aquino*, en *Sapientia*, LVII, (2002) pp. 91-112.

²³ S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II q. 47 a. 16 ad 2.

²⁴ S. TOMÁS DE AQUINO, *In Posteriorum Analyticorum*, L. II, l. 20, n. 592.

²⁵ S. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicorum*, L. I, l. 1, 15.

²⁶ Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II q. 49 a 1 ad 2.

bueno o malo, sin embargo éstas a su vez dependen en su juicio de la inclinación afectiva habitual, como el juicio del gusto depende de la disposición de la lengua. A su vez, entonces, la conexión o comparación que establece la cogitativa entre los recuerdos (sobre todo de índole personal y moral) puede depender de los intereses que mueven a la cogitativa, que están a su vez ligados a las disposiciones afectivas, es decir, a los hábitos éticos.

Pues es evidente que la aprehensión de la imaginación y el juicio de la estimativa siguen a la pasión del apetito sensitivo; como también el juicio del gusto sigue la disposición de la lengua. Por lo que vemos que los hombres que están dominados por una pasión, no se apartan fácilmente de la imaginación a la que están apegados. Por eso, en consecuencia, el juicio de la razón sigue muchas veces la pasión del apetito sensitivo; y, entonces, también el movimiento de la voluntad, que sigue naturalmente el juicio de la razón.²⁷

Para Aristóteles y el Aquinate, esto no quiere decir que es imposible experimentar la realidad tal cual es. Quiere decir, en cambio, que sólo la experimenta como es el virtuoso. Es decir, el que tiene rectamente dispuestos sus apetitos en relación con su naturaleza y sus finalidades intrínsecas. Del mismo modo, sólo es posible ayudar a otra persona a sanar su experiencia si se la tiene curada uno mismo. Éste era el sentido de la doctrina tradicional de la unidad de las virtudes, y de la necesidad de poseer éstas para poder ser "prudente".²⁸ Esto no es posible sin el recto orden de la voluntad y de los apetitos, que requieren, además de un trabajo serio sobre sí mismo (que puede requerir la ayuda de otro), como decía el Filósofo, sino también la medicina profunda de la gracia y de todo el orden simbólico sacramental, que purifica la sensibilidad, como dice el Aquinate (*S. Th.* I-II q. 109).²⁹

6. Constructivismo y activismo

Pero no se puede confutar al constructivismo sólo desde el ámbito teórico, en la medida que depende de una actitud. Esta actitud es el activismo. El *activismo*, que pone al movimiento como esencia de la realidad es un espíritu que penetra profundamente el pensamiento moderno, y también la

²⁷ S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II q. 77 a. 1 in c.

²⁸ S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 13, ad 2.

²⁹ Tampoco pensamos que sea posible una equiparación entre las operaciones de la cogitativa y el constructivismo de Piaget, como pensaba C. Fabro. Sobre este punto cf. La crítica de A. CATURELLI, "Examen crítico de la psicología evolutiva de Jean Piaget y su influencia en la educación", en *Filosofía cristiana de la educación*, Córdoba 1981, pp. 197-198: "Esto es ir mucho más lejos de lo que Piaget permite porque supone, en el pensamiento de Fabro, la identidad del sujeto a través de los cambios y, sobre todo, la realidad metafísica del alma que, para Piaget, no tiene existencia, o, cuanto más, caería en el ámbito de lo inverificable. La estructura piagetiana es una estructura sin lo estructurado, mientras que la estructura de la que habla el P. Fabro depende, con dependencia metafísica, del principio estructurante, si se me permite hablar así. Por otra parte, la inteligencia en Piaget sólo admite como invariante los aspectos funcionales; de ahí que, como dice Flavell, 'estas funciones constantes no implican en modo alguno estructuras constantes'. [...] Por eso, sin desdeñar los aportes que la descripción y las experiencias de Piaget puedan ofrecer, en virtud de los mismos fundamentos metafísicos de la cogitativa y su función que tan magistralmente expone el P. Fabro, no creo que pueda coincidir con la doctrina tomista; por el contrario, le es opuesta y le es opuesta radicalmente. Me parece una tarea inútil y destinada al fracaso empeñarse en una asimilación imposible."

psicología. Ya Freud citaba aquella frase de Goethe: "En el principio era la acción", que tan claramente se contrapone al prólogo de San Juan "En el principio era el Logos".³⁰ El constructivismo es, en el fondo, una forma más de "filosofía de la praxis", pues la acción tiene primacía absoluta sobre la contemplación. Conocer es construir, y la construcción es actividad.

Ya Piaget consideraba al pensamiento como una forma sutil de conducta adaptativa:

Toda conducta, ya se trate de un acto dirigido al exterior, o interiorizado en pensamiento, se presenta como una adaptación o, más precisamente, como una readaptación. El individuo no actúa si no experimenta una necesidad, es decir, si el equilibrio entre el medio y el organismo es momentáneamente roto, y la acción tiende a restablecer el equilibrio, es decir, a readaptar el organismo (Claparède).³¹

Es en esta reestructuración de la conducta que consiste su aspecto cognitivo. Una percepción, un aprendizaje sensorio-motor (costumbre, etc.), un acto de comprensión, un razonamiento, etc., se dirigen todos a estructurar, de una manera u otra, las relaciones entre el medio y el organismo.³²

Si la inteligencia es adaptación, conviene antes que nada definir esta última. Ahora, descartando las dificultades del lenguaje finalista, la adaptación debe ser caracterizada como un equilibrio entre las acciones del organismo sobre el medio y las acciones inversas. Se puede llamar "asimilación", tomando este término en su sentido más amplio, la acción del organismo sobre los objetos que lo rodean, en tanto que esta acción depende de conductas anteriores dirigidas a los mismos objetos u otros análogos [...]. La asimilación mental es, pues, la incorporación de los objetos en los esquemas de conducta, no siendo estos esquemas otra cosa que la matriz de las acciones susceptibles de ser repetidas activamente.

A su vez, el medio actúa sobre el organismo, y se puede designar a esta acción inversa con el término de "acomodación", según el uso de los biólogos, suponiendo que el ser viviente no sufre jamás tal cual la reacción de los cuerpos que lo rodean, sino que modifica simplemente el ciclo asimilador acomodándolo a ellos. [...] Dicho esto, podemos entonces definir la adaptación como un equilibrio entre la asimilación y la acomodación, lo que equivale a decir un equilibrio de intercambios entre el sujeto y los objetos.³³

Para Piaget conocer es adaptarse (aquí se ve que su radicación "biologista").³⁴ Esta adaptación consiste en una acomodación del organismo a los

³⁰ Es extraño que una corriente que se autodefine "cognitivista" resulte ser "activista", y termine en la negación de la verdad y, por lo tanto, del conocimiento. El olvido o el rechazo de la verdad es común en la mayoría de las escuelas de psicología. Una excepción es Rudolf Allers, que habla de la "primacía del Logos"; cf. R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, Labor, Barcelona 1950, p. 39.

³¹ J. PIAGET, *La psychologie de l'intelligence*, Librairie Armand Colin, Paris 1967, p. 10. Advirtase que Piaget concibe la acción sólo como una tendencia a restablecer un equilibrio orgánico perdido, y por eso pierde la dimensión de la acción que brota de la plenitud, que es lo propio de la acción espiritual, como la del intelecto, que es manifestación vital de una plenitud de ser.

³² *Ibidem*, p. 12.

³³ *Ibidem*, p. 14.

³⁴ En esto, Piaget sigue el funcionalismo de Claparède, su maestro y antecesor en el Instituto Jean-Jacques Rousseau de Ginebra, y uno de los teóricos de la "escuela activa"; cf. E. CLAPARÈDE, *L'éducation fonctionnelle*, Éditions Fabert, Paris 2003, p. 131: "¿Cuál es el rol, la función de la inteligencia en la vida del individuo? Para esta pregunta no hay sino una sola respuesta posible: la inteligencia es un instrumento de adaptación que entra en juego cuando fallan los otros instrumentos

objetos. Pero éstos no son recibidos pasivamente, sino que son asimilados en los “esquemas” cognitivos precedentes, que están por eso en permanente evolución. Estos esquemas no son estructuras prefijadas y estables, sino que son actividad, estructuras dinámicas:

Los conocimientos derivan de la *acción*, no como simples respuestas asociativas, sino en un sentido mucho más profundo: la asimilación de lo real a las coordinaciones necesarias y generales de la acción. Conocer un objeto es, por tanto, *operar sobre él y transformarlo* para captar³⁵ los mecanismos de esta transformación en relación con las acciones transformadoras. Conocer es asimilar lo real a estructuras de transformaciones en tanto que prolongación directa de la acción.³⁶

El estructuralismo de Piaget es “dinámico”, y con las estructuras se va constituyendo el sujeto mismo. Es llamativo que muchas veces el constructivismo, que acentúa la “actividad” del sujeto en el conocimiento, vaya asociado a concepciones en las que el individuo humano queda diluido en una estructura que lo supera, como en el “estructuralismo” de Piaget y en la teoría sistémica de Watzlawick. Según Piaget, “la clave del estructuralismo analizado en la presente obra es la primacía de la operación, con todo lo que comporta en epistemología matemática o física, en psicología de la inteligencia y en las relaciones sociales entre la praxis y la teoría. Separándolas de sus orígenes se logra hacer de las estructuras unas esencias formales, cuando estas estructuras no son verbales: sumergiéndolo

de adaptación, que son el instinto y el hábito. La inteligencia interviene, en efecto, cuando el instinto se encuentra ante una situación que no despierta ni a su instinto, ni a sus automatismos adquiridos. No hay necesidad de la inteligencia para cerrar las pupilas cuando la luz es demasiado viva, ni para reencontrar el hogar habitual.

La inteligencia, como vemos, responde a una necesidad. Ella está, pues, desde el punto de vista biológico, en el mismo plano que todas las otras actividades, que son estimuladas por la necesidad. La necesidad particular que activa la inteligencia es la *necesidad de adaptación*, que surge cuando un individuo se encuentra desadaptado respecto de las circunstancias ambientales”.

³⁵ Aquí se ve la contradicción en la que necesariamente cae el constructivismo. Es claro que para el conocimiento de la realidad física es necesario moverse e incluso manipular lo conocido. Pero eso no quiere decir que este manipular sea conocer, sino que nos ayuda a conocer. Aquí a Piaget se le escapa decirlo pues al “operar” sobre el objeto, llegamos a “captar” algo. Este captar es el principio del conocer. Este tipo de *lapsus* son inevitables, por coherentes constructivistas que quera mos ser, porque el conocimiento y la verdad son “preconocidos”, no son el resultado de una demostración o de una teoría hipotética.

³⁶ J. PIAGET, *Psicología y pedagogía*, Ariel, Madrid 1977, p. 38. A. Caturelli ha demostrado la convergencia profunda del constructivismo de Piaget con el marxismo; cf. “Examen crítico de la psicología evolutiva de Jean Piaget y su influencia en la educación”, pp. 207-208: “Precisamente para Marx ‘el defecto fundamental de todo el materialismo anterior... es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de contemplación, pero no como *actividad sensorial* humana, como praxis’, es decir como *acción*. El idealismo había desarrollado el aspecto de la acción, pero de modo abstracto; el materialismo ingenuo, el conocimiento del objeto como mera copia; en cambio, piensa Marx, entre el pensamiento abstracto y la contemplación sensorial es menester introducir la acción (la praxis). De ahí que concluya: ‘los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo’. Es posible ver una coincidencia notable en la afirmación de Piaget de que ‘conocer un objeto es... operar sobre él y transformarlo’ y, consiguientemente, que ‘los conocimientos derivan de la acción’. Más aún: la misma inteligencia ‘deriva de la acción’ y, por eso, ‘incluso en sus manifestaciones superiores... la inteligencia consiste en ejecutar y coordinar acciones’.”

las de nuevo en sus fuentes se reestablece su solidaridad indisociable con el constructivismo genético o histórico y con las actividades del sujeto.”³⁷

Cuando se elimina o se oscurece la distinción entre pensamiento y realidad, pasa a ser indiferente que yo construya o que sea construido. Todo no es más que un proceso impersonal en el que hay una permanente construcción en la que “nadie” construye “nada”, la disolución de la persona y de la realidad en un proceso sin origen ni término.³⁸

La consecuencia es un retorno a la concepción dialéctica de la realidad, que sólo existe como superación de contradicciones. Parecería que el idealismo condujera necesariamente a la dialéctica. Watzlawick, después de criticar la concepción aristotélica del cambio, retorna a Heráclito: “Tan sólo Heráclito, al parecer, enfocó el cambio desde una perspectiva distinta. Además de su bien conocida sentencia acerca de la imposibilidad de sumergirse por dos veces en el mismo río, afirma en otro fragmento: ‘Todo cambio es contradictorio; por tanto, la contradicción es la auténtica esencia de la realidad’.”³⁹

Una conclusión psicoterapéutica de la postura de Watzlawick es que hay que buscar el cambio por el cambio mismo, como lo señala su maestro el hipnólogo Milton H. Erickson: “Ni el paciente, ni el terapeuta pueden saber en qué dirección se ha de verificar un cambio y en qué grado ha de tener lugar este último. Pero se precisa cambiar la situación actual y una vez establecido el cambio, por pequeño que sea, se precisa de otros cambios menores y un efecto en bola de nieve de estos cambios conduce a otros más importantes, de acuerdo con las posibilidades del paciente. [...] He considerado mucho de lo que he realizado como una forma de acelerar las corrientes que impulsan al cambio y que maduran ya en la intimidad de la persona y de la familia, pero se trata de corrientes que precisan de lo ‘inesperado’, lo ‘ilógico’ y lo ‘súbito’ para desembocar en un resultado tangible.”⁴⁰

Cambiar por cambiar, aunque sea irracional e ilógico... o justamente porque lo es. Esto está en las antípodas del “vivir según la razón” que era el lema de la ética clásica. Y no tiene nada que ver con lo que Aristóteles llama “virtud heroica”, gracias a la cual como movidos directamente por la divinidad por encima de nuestra comprensión.⁴¹ Del mismo modo, el

³⁷ J. PIAGET, *El estructuralismo*, Oikos-Tau, Barcelona 1980, p. 166.

³⁸ Una cosa llamativa es que en las psicologías “humanistas” la persona también sea concebida como un “proceso”; cf. C. ROGERS, *El proceso de convertirse en persona*, Paidós, Barcelona 2002, p. 115: “En la libertad de la relación terapéutica, [el cliente] [...] acepta con más satisfacción el hecho de no ser una entidad estática, sino un proceso de transformación.”

³⁹ P. WATZLAWICK - J. WEAKLAND - R. FISCH, *Cambio. Formación y solución de problemas humanos*, Herder, Barcelona 1999, p. 30 (nota 7).

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 9-10 (Prefacio).

⁴¹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, L. VIII, c. 2, 1248a 24-37: “Se busca esto, cuál es el principio del movimiento en el alma. Pero es evidente: como en la totalidad del universo es Dios, así también allí mueve todo. En efecto, en cierto sentido Dios mueve todo en nosotros. Y el principio de la racionalidad no es la razón sino otra cosa superior. ¿Y qué cosa podría ser superior a nuestra ciencia, sino Dios? Pues la virtud es sólo un instrumento. Por este motivo se llaman afortunados quienes, si tienen un impulso, tienen éxito aún sin razonar. A éstos no les conviene deliberar, pues tienen un principio que es superior a la inteligencia y a la deliberación, mientras que los otros no tienen este principio, y son poseídos por la divinidad, mientras no son capaces de aquéllo. Aún sin razonar obtienen el resultado propio de los sabios y de los expertos”.

activismo cognitivista hace al hombre un ser carente de meta, y por lo tanto de cumplimiento y de perfeccionamiento. Para la tradición aristotélica, por el contrario, el cumplimiento del ser humano está en la contemplación de la verdad.

7. Conclusión

El constructivismo es una concepción que va muy bien con la filosofía oficial de las sociedades liberales posmodernas, al ser una postura que difícilmente escapa al relativismo. Es normal que esté de moda, así las cosas. Desde el punto de vista práctico es irrefutable, en la medida que parece depender, es sus teóricos más importantes, de una actitud negativa ante la verdad.⁴²

Las consecuencias prácticas podrían ser notables, si no fuera que más que consecuencias se puede hablar de causas. La psicología constructivista es más un resultado de una cultura relativista, que su causa. A la psicología, como moda, ha llegado bastante recientemente.⁴³ Una cultura que rechaza todo referente moral exterior al individuo, una herencia del iluminismo llevado a sus últimas consecuencias posmodernas. Cada uno se construye su mundo y su vida en modo autónomo. Esto es característico de la filosofía moderna y en el siglo XX del existencialismo.⁴⁴ Sin poner el acento en el aspecto cognitivo, sin embargo es el núcleo de las psicologías existencialistas y humanistas.

La novedad de la psicoterapia de los constructos, que por otra parte surgió en los años '50, no es tal más que por el matiz cognitivo, que acentúa

⁴² Cf. L. M. GAUBECA NAYLOR, *Análisis de las corrientes de la construcción. Constructivismo y construccionismo social bajo la mirada de la gnoseología tomista*, en *Congreso Tomista Internazionale L'Umanesimo Cristiano nel III Millennio: Prospettiva di Tommaso d'Aquino*, Roma, 21-25 de septiembre de 2003: "Ser constructivista significa una toma de postura frente a la Realidad; significa una manera de conducirse y de dirigirse en la vida personal, científica y académica. Ser constructivista significa reconocer que no hay verdad, que la realidad no está allí para ser descubierta en su orden necesario sino que más bien se construye en términos de viabilidad para resolver problemas y manejarse en el mundo."

⁴³ Cf. G. FEIXAS VILAPLANA-M. VILLEGAS BESORA, *Constructivismo y psicoterapia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, p. 19: "El constructivismo es una posición epistemológica que, aún teniendo unas sólidas raíces en la historia de la filosofía de la ciencia y el pensamiento en general, no se ha puesto de manifiesto de forma efectiva en las teorías psicológicas hasta la década de los 80, a pesar de las honorables excepciones de Sir F. B. Barlett, George A. Kelly y Jean Piaget, que pueden considerarse sus precursores psicológicos."

⁴⁴ Cf. P. WATZLAWICK-J. BEAVIN-D. JACKSON, *Teoría de la comunicación humana*, Herder, Barcelona 2002, pp. 239-240: "Pero no cabe duda de que el hombre no sólo puntúa las secuencias de hechos en una relación interpersonal, sino también de que el mismo proceso de puntuación interviene en el proceso, constantemente necesario, de evaluar y seleccionar las innumerables impresiones sensoriales que el hombre recibe en cada segundo de su medio interno y externo. Para repetir una especulación de S.3.42: la realidad es, en gran medida, lo que la hacemos ser. Los filósofos existencialistas proponen una relación muy similar entre el hombre y su realidad: conciben al hombre arrojado a un mundo opaco y carente de sentido, a partir del cual el hombre mismo crea su situación. Por lo tanto, su manera específica de 'ser-en-el-mundo' es el resultado de su elección, es el significado que él confiere a lo que probablemente está más allá de la comprensión humana objetiva."

⁴⁵ Cf. L. M. GAUBECA NAYLOR, "Análisis de las corrientes de la construcción. Constructivismo y construccionismo social bajo la mirada de la gnoseología tomista", en *Congreso Tomista Internazionale L'Umanesimo Cristiano nel III Millennio: Prospettiva di Tommaso d'Aquino*, Roma 21-25 de septiembre de 2003: "Los constructivistas piensan que muestran una actitud de 'humildad'

la importancia del conocimiento como construcción. El constructivismo en psicología ya existía sin embargo anteriormente y Piaget había sido su teórico más sistemático.

La psicoterapia constructivista pretende oponerse a las demás, en especial al conductismo y al cognitivism racionalista, por su carácter no directivo. Para aquellas escuelas, el papel del psicoterapeuta es activo, pues se trata de reeducar al "cliente"; para el conductismo, se trata de modificar su conducta; para el cognitivism, de modificar sus esquemas cognitivos. En ambos casos, se trata de una forma de pedagogía que tiene en vistas una realidad cognoscible, de cuya separación depende el trastorno, y a cuya aceptación debe conducir la terapia. Como para el constructivismo no tiene sentido hablar de la verdad, la terapia no puede consistir en una adecuación a ella, sino en una comprensión del propio modo de estar-en-el-mundo, y en una proyección autónoma de la propia vida.

Un psicólogo y psicoterapeuta que quiera ser profundo, en cambio, debe evitar embanderarse con facilidad en escuelas filosóficamente estrechas y colmadas de utilitarismo y relativismo. No basta el adiestramiento exterior conductista, que ignora el carácter interior de la vida mental. Tampoco basta la pedagogía meramente cognitivista, que no sabe nada de la voluntad, la única que nos puede permitir un cambio verdadero; ni mucho menos de la acción reparadora de la gracia. Pero también debe evitar las falsas sutilezas de filosofías relativistas, que no comprenden la esencia del conocimiento, y que quieren transformar al hombre en el constructor absoluto y autónomo de su propia vida.⁴⁵ Aquel "seréis como dioses", se podría traducir al lenguaje moderno como "constructores del bien y del mal".⁴⁶ Conocer, en cambio, desde la teoría aristotélico-tomista, es la manifestación de la verdad, y, como dice nuestro Señor, sólo la Verdad nos hace libres.



al no considerarse 'dueños de la verdad' porque, según ellos, no la hay. Sin embargo, no puede haber mayor soberbia que la de creerse constructores de la realidad."

"Cf. G. KELLY, "Breve introducción a la teoría de los constructos personales", en *Psicología de los constructos personales*, Paidós, Barcelona 2001, p. 255: "Así es como yo construyo la situación; y he decidido hacerme responsable de los destinos a que me lleve mi alternativismo constructivo. Y también el lector, si acepta mi invitación, habrá de hacerse responsable de su elección, como cualquier Adán o Eva que decide aprender por su propia cuenta; aunque cargará con la misma dosis de responsabilidad por toda decisión que tome, incluso la de no aceptar mi invitación." Sobre el pecado original, que Kelly interpreta en modo muy próximo a los psicólogos humanistas (Fromm, May...), cf. "Pecado y psicoterapia", *ibidem*, pp. 129-150.

MARTA HANNA

Universidad Católica de Cuyo
San Luis - Argentina

Costumbre y Derecho

1. Introducción

En nuestros días, cualquier novel estudiante de Derecho ha aprendido que éste tiene “fuentes”, una de las cuales es la *costumbre*. Aprende que ésta no es simplemente un modo habitual de proceder o de conducirse, sino que —en el ámbito jurídico— costumbre es toda práctica social habitual que posee fuerza de precepto.

Cuando dice “fuente del derecho” generalmente entiende “fuente de normas jurídicas”; esto es, el derecho entendido como “ley” puede originarse en la comunidad, la cual establece con su propio accionar reiterado y avalado por el grupo, aquellas conductas que se consideran debidas y que, por lo mismo, resultan esperables de los demás.

Puesto que legislar es propio, o bien de la comunidad toda, o bien de aquel que la gobierna legítimamente, tan “derecho” es aquel que procede de uno como el que procede del otro. Sin embargo, históricamente parece darse esta constante: en los inicios de una comunidad políticamente organizada, el derecho suele confundirse o no diferenciarse de la costumbre. No se trata de que sea *fuentes* del derecho, como ocurre cuando el legislador, a la hora de imponer leyes a una sociedad, considera las costumbres y prácticas de dicha sociedad en la materia a legislar. Se trata simple y llanamente de que, lo que se acostumbra en esa comunidad, tiene para sus miembros fuerza de ley.

Así ocurrió en Roma, según el parecer acorde de los autores. En sus orígenes, en los primeros tiempos de la Urbe, derecho y costumbre se identificaban. Antes que la jurisprudencia, mucho antes que las *legis actiones*, mucho antes aún que las *leges* o las *responsa prudentium*, fueron las *mores maiorum*, la infancia del derecho, la edad del derecho consuetudinario, la edad del “derecho incierto”, al decir de algunos juristas.

Quizás justamente por esto último, poco y nada se encuentra sobre el tema, tanto entre los juristas romanos cuanto entre los posteriores. Todos mencionan las *mores maiorum*, pero no explican mucho más. El alumno que se inicia en el estudio del Derecho se ve forzado a decir que los romanos se rigieron inicialmente por las *mores maiorum* —y toda su explica-

ción consistirá en agregar que éstas eran las *costumbres de los mayores* y que se referían a ciertos ritos necesarios para adquirir el poder sobre una cosa o para emanciparla— y que luego, con el crecimiento de la sociedad y la complicación de la trama de relaciones y de situaciones, ésto evolucionó hacia un derecho “cierto”, esto es, *escrito*, cuya primera sistematización fue la *Ley de las XII tablas*. Cuando llegue al punto referido a las fuentes del derecho, recitará el famoso texto de Gaius que omite mencionar entre ellas a la costumbre.¹

El objetivo de este trabajo es aportar algunas luces sobre este tema. Para ello, en primer lugar, delimitaremos el sentido de los términos castellanos empleados, a saber, derecho y fuente. Acotado este campo, indagaremos el sentido de la terminología latina por vía del análisis etimológico. Finalmente, procuraremos presentar el papel que jugaron las costumbres en la vida de Roma, no sólo en los tiempos del “derecho incierto” sino incluso en aquel del derecho escrito.

Forzosamente, nuestra investigación se quedará en el acotado campo de una aproximación o introducción, dado el carácter de este trabajo, que no pasa de ser una monografía. A esto se agrega la escasez de bibliografía específica y la imposibilidad, de momento, de profundizar en las fuentes.

2. Conceptos de derecho y de fuente

Abordar cualquier tema de derecho, buscando sus raíces en Roma, exige una tarea previa de depuración y precisión del lenguaje.² Es necesario hacerse cargo del quiebre producido en la Baja Escolástica que rompe la tríada *res-ratio-nomen* vigente en el pensamiento clásico, iniciando así un camino que conducirá finalmente a la negación de la *res* (o, al menos, a la imposibilidad de afirmar nada verdadero y universal sobre ella), a la alienación de la *ratio* (perdido su contacto con el mundo y confinada a la celda de su experiencia interna) y al vaciamiento del *nomen*, reducido a mero sonido causante, la más de las veces, de equívocos.³

Es preciso comenzar por delimitar el sentido de los términos a emplear. En primer lugar, para permitir el diálogo sobre una base común. En

¹ Nos referimos a *Instituta* L 1, 2: “En cuanto a los “iura” del pueblo Romano, los mismos surgen de las leyes, de los plebiscitos, de los senadoconsultos, de las constituciones imperiales (*constitutiones principum*), de los edictos emanados de quienes tienen el “ius edicendi”, de las respuestas de los prudentes (*responsa prudentium*) Traducción, notas e introducción DI PIETRO, A., Abeledo-Perrot (Bs. As 1987) p. 49.

² Otro tanto ocurre con las demás ciencias, tanto especulativas como prácticas.

³ Para el hombre antiguo, esta vinculación era tan estrecha que, a menudo, un mismo término significaba “cosa” y “palabra”. Tal es el alcance de DaBaR -*RBD*- hebreo o de *rema* -*ῥεμα*- griego. La palabra dice la cosa, lo que ella es; la palabra hacer referencia, siempre, a algo. La cosa, puesto que es inteligible para el hombre y en la medida en que de hecho lo es, puede ser nombrada por la palabra. La palabra hace las veces de la cosa en el discurso, y a ella remite, porque no es sino la cosa misma en cuanto entendida y presente a la inteligencia. Decir el nombre de algo, nombrarlo, era decir lo que la cosa es, su realidad profunda, sólo accesible a la inteligencia. En nuestros días, reducida a *flatus vocis* la palabra ha perdido su vinculación profunda con lo real, a pesar de que, quizás hoy más que nunca, se es consciente de su poder como vehículo de comunicación, inductora de conductas y actitudes, generadora de criterios e ideas.

segundo lugar, porque nos movemos en un campo que no cae directa e inmediatamente bajo nuestra experiencia; forzoso es, entonces, aproximarnos a él a través del lenguaje que funciona como "experiencia", pues no es sino "experiencia humano-social sedimentada".⁴

Empero, puesto que nuestro objetivo es delinear el concepto de *mores maiorum* no nos detendremos demasiado en los conceptos de *derecho* y *fuerza*. Para el análisis etimológico del primero puede verse el artículo de Soaje Ramos citado y la bibliografía que obra en nota.⁵ Para un estudio más detallado de las fuentes del derecho puede consultarse la obra de Cueto Rúa.⁶

2.1 El concepto de "derecho"

Nuestro término *derecho* tiene una doble significación, siendo la primera de orden físico y la segunda, relacionada con aquella, de alcance moral y, por ende, jurídico.

En el primer significado, derecho es sinónimo de recto; se dice de aquello que no presenta desviaciones ni torceduras, de lo que está erguido, de lo que se dirige a su fin sin desviarse, v.g. "camine derecho" o "la flecha voló derecho al blanco". Notemos que, en relación con este último sentido, lo usamos como sinónimo de justo, y así decimos que la flecha dio justo en el blanco. Ambas palabras reconocen etimologías distintas, no obstante lo cual, se vinculan por su sentido.

Por extensión y semejanza, ambas traspasan los límites del mundo físico e ingresan en el mundo de las conductas humanas. De un hombre se dice que es *derecho* para indicar que es honesto, recto, que observa una conducta digna, adecuada, justa, honorable.

Pero esto no agota el rico contenido conceptual de nuestro término. Pasando del ámbito moral al jurídico, *derecho* designa varias cosas diversas que guardan alguna semejanza. Se trata de un nombre análogo que se dice de cosas en parte distintas, en parte semejantes, según cierta propor-

⁴El recurso al lenguaje es insoslayable en este tipo de trabajos precisamente por el papel de la palabra. Escribe al respecto Soaje Ramos: "Recordemos que los lenguajes que hablan los hombres son dialógicos; por ellos nos comunicamos en el diálogo. Y la palabras que integran los lenguajes, son también dialógicas en cuanto sus sentidos respectivos son entendidos tanto por el que habla como por el que escucha, o bien por el que escribe y por el que lee. Lo que importa sobre todo en las palabras es su *sentido* respectivo o su *significado*. (...) Ahora bien, en los sentidos de por lo menos algunas palabras está como condensada una cierta experiencia humana a escala colectiva. A esa experiencia remiten esos sentidos o significados. (...) En sus sentidos respectivos está condensada o sedimentada una experiencia de *lo que ellas significan*, experiencia colectiva ratificada en el curso de la historia. No es sólo este o aquel hombre el sujeto de tal experiencia. Son hombres, muchos hombres, pueblos enteros, los sujetos de esa peculiar experiencia." SOAJE RAMOS, G. "El concepto de Derecho. Examen de algunos términos pertinentes", *Circa Humana Philosophia*, III (1998), pp. 79-80.

⁵LAMAS, F., *La experiencia jurídica*, I.E.F.S.T.A. (Bs. As. 1991) pp. 311-323; MASSINI CORREAS, C. *Filosofía del Derecho. El Derecho y los derechos humanos*, Abeledo-Perrot, Bs. As., 1994, pp. 27-43. Para el concepto de derecho en general Cf. *Summa Theologiae*, II-II q. 57 a 1; *El concepto de derecho según autores tomistas: Circa Humana Philosophia*, III (1998), pp. 107-194; DI PIETRO, A., *La prudente tarea de interpretación en el derecho romano* (trabajo que nos fue facilitado por su autor y del cual carecemos de datos bibliográficos).

⁶CUETO RUA, J. *Fuentes del Derecho*, Abeledo-Perrot, Bs. As., 1999.

ción. Y, puesto que se dice de todas según alguna proporción, de alguna se dirá primera, propia y formalmente, de otras por analogía con aquella. Conviene entonces encontrar cuál es aquella cosa de la que se dice *derecho* primera y propiamente —esto es, el primer analogado—, para lo cual es de gran utilidad tener presente los significados ya vistos.

Si preguntamos al hombre común qué es el derecho, algunos dirán que es el conjunto de leyes que rigen un país. Otros seguramente se referirán a lo que llamamos “derecho subjetivo” y hablarán de aquellas cosas que son debidas al hombre en cuanto hombre, o en cuanto persona, o las que le reconoce y garantiza la Constitución, o menciona la Declaración de Derechos... Pero, si en lugar de preguntarles por el derecho, le preguntamos qué es lo justo, difícilmente alguno diga: las leyes. Pero Grullo dirá muy simplemente: lo que es de uno, lo que es propio o debido a cada uno, tal o cual cosa. En definitiva, la cosa misma en cuanto debida a alguien; eso que dado, reconocido, respetado u omitido *se ajusta* a lo que la ley manda o prohíbe y, más allá aún, lo que la ley debe mandar o prohibir si desea ser ley, esto es, ser justa.

El hombre de la calle carece de la ciencia jurídica pero, muchas veces, conserva íntegro su sentido común. No se le escapa que el meollo del asunto es *la cosa*; no las palabras, no las declaraciones, no las leyes.

Esto es lo que aparece en el lenguaje, que es “experiencia humano-social sedimentada”. Por lo tanto, en su sentido más propio, derecho es *lo debido a alguien*, la cosa suya, *ipsa res iusta* en la expresión de los clásicos.

Ahora bien, la expresión *lo debido a alguien* hace referencia a una relación en la cual hay dos términos y un fundamento. Los dos términos son *aquel cuyo es lo debido* y *aquel que lo debe*; el fundamento es la *ratio debiti* por la cual la cosa es debida a uno. Es evidente que, en su sentido primario, el término *derecho* hace referencia a una *conducta* que tiene como objeto la *cosa debida*. Así, decimos *derecho*:

1. de la cosa justa, debida en virtud de cierto título,
2. de la conducta recta, justa, que tiene por objeto la cosa.

Ambos son inseparables y como dos caras de una moneda. Puesto que *derecho* es la cosa misma debida, decimos que “el derecho (= lo debido) es objeto de la justicia”, la cual no es sino la “(constante y perpetua) voluntad de dar a cada uno lo suyo = su derecho”. Si atendemos a la conducta, podemos decir que “la justicia (dar a cada uno lo suyo) es el fin del derecho (= de la conducta recta)”.⁷

Sin embargo, aún no terminamos con las acepciones del término *derecho*. La relación de adecuación entre una cosa y aquél de quien es, o le es debida, se funda en algún título. Aquello que establece que tal cosa es debida a alguien obra como regla y medida de la conducta justa. Da razón del derecho y pauta la conducta recta. Esta regla o medida de lo justo es la *norma*, la cual también puede denominarse por ello *derecho*. No porque

⁷Mientras los griegos pusieron el acento en la cosa justa, los romanos atendieron principalmente a la conducta. Cf. LAMAS, F., *La experiencia*. pp. 298-307.

en sí misma lo sea, sino porque es “*cierta razón del derecho*”, causa o principio de aquel.⁸ Al respecto escribe Lamas:

Del análisis etimológico del término “Derecho”, y aun de su semántica no jurídica, resultó que la idea central de la cual era signo era la de rectitud en función de una determinada dirección. Dicha rectitud, a su vez, se vinculaba con una regla o norma de derechura que, por su parte, consiste en un principio extrínseco de rectitud. Ahora bien, siendo el Derecho algo recto, cabe preguntarse cuál es el principio de su derechura. Y así aparece la norma jurídica, como principio formal extrínseco del Derecho o, lo que es lo mismo, su modelo o patrón de derechura.⁹

Finalmente, aquel a quien la cosa es debida tiene en relación con ésta un *derecho*. Con más exactitud habría que decir que la cosa misma es su derecho; no obstante, desde fines del siglo XVI, se denomina derecho a lo que el sujeto puede en relación con la cosa. Francisco Suárez difundió la expresión *derecho subjetivo* para referirse a “la facultad moral que cada uno tiene sobre la cosa suya o sobre aquella que se le debe”.¹⁰ Derecho *subjetivo* porque pone el acento en el sujeto de esa potestad, por contraposición a derecho *objetivo* que no es sino *ipsa res iusta*, esto es, el objeto de la justicia.¹¹

Resumiendo, el término “derecho” tiene cuatro acepciones principales (tres, si atendemos al hecho que la conducta y la cosa son inseparables): la *cosa debida*, la *norma jurídica* y la *facultad*.

2.2 El concepto de “fuente”

Pasemos al segundo término en cuestión: *fuelle*. El diccionario nos ofrece una multitud de acepciones. En cuanto deriva del latín *fonsfontis*, la raíz conceptual significa “origen o causa de algo que emana de allí”. Fuente es el manantial de donde fluye el agua y el agua misma que brota de la tierra; por extensión, es fuente todo aquello a partir de lo cual algo procede, particularmente un líquido —en sentido propio—; también, la construcción arquitectónica de la que mana agua. En sentido figurado, es el principio, origen o causa de una cosa. Evidentemente, es en este sentido figurado que entra en la expresión “fuentes del derecho”.

2.3 La expresión “fuente del derecho”

Todo lo anterior no alcanza por sí solo para dilucidar el alcance de esta expresión. En efecto, *fuelle del derecho* puede significar tres cosas:

⁸ *Summa Theologiae*, II-II q. 57 a 1. La ley es causa ejemplar del derecho puesto que se da para proponer a los súbditos modelos de conducta adecuadas a lo justo, procurando hacer buenos a los hombres y afianzar así la concordia política (II-II 92, 1) Es también causa eficiente del derecho, en cuanto fija las conductas debidas y las ordena en vistas del Bien común, asegurándolas con la coerción. Cf. VIGO, R., *Las causas del Derecho*, Abeledo-Perrot, (Bs.As., 1983), cap. IV y V.

⁹ LAMAS, F., *La experiencia*, p. 316.

¹⁰ SUÁREZ, F., *De legibus ac Deo legislatore*, I, 2, 5 citado por LAMAS, F., *La experiencia*, pp. 317-21.

¹¹ Modernamente, con el auge del normativismo y del positivismo, la expresión “derecho objetivo” suele reservarse para la ley, por ser ésta la que establece qué es lo debido.

1. el origen o causa del derecho: *f fuente generadora*; nos referimos a la autoridad de la que emana el derecho;
2. la expresión visible o inteligible del derecho: *f fuente cognoscitiva*;
3. el fundamento de validez del derecho, lo cual variará según qué entendamos por *derecho*.

Esto plantea otro interrogante: ¿cuál es el alcance de la expresión *f fuente del derecho*? Porque, si reducimos *derecho* a *norma* y *f fuente* a origen o *autoridad*, el asunto se simplifica; mas si, fieles a la cosa, atendemos a la analogía de ambos términos, nuestra expresión se abre como un abanico de posibilidades: *f fuente generadora* de la norma, *f fuente generadora* de la facultad, *f fuente generadora* de la razón de débito, *f fuente cognoscitiva* de lo justo, *f fuente cognoscitiva* de la ley, etc..¹²

Si tomamos la expresión para referirnos a las fuentes cognoscitivas de lo justo objetivo, tales serían: la ley, la costumbre, la doctrina y la jurisprudencia.¹³

De las cuatro, tomaremos a la costumbre.

3. Análisis etimológico

En Roma, se acuñaron dos términos que nosotros podemos traducir correctamente por *costumbre*: *mos-moris* y *consuetudo-dinis*. No obstante, no se usaron estrictamente como sinónimos pues, aún cuando ambos designasen realidades semejantes, en el uso las significaban por aquello que las distingue. *Mos* será el término que se vincule con otros de alcance jurídico: a saber, *ius*, *lex* y *fas*. Para completar el panorama, parece conveniente agregar a la lista anterior los nombres *habitus* y *usus*.

3.1 *Mos-moris*

La palabra que dará origen a nuestro término "moral" tiene un rico contenido conceptual. El Diccionario de la Lengua Latina de Macchi trae las siguientes acepciones: 1- costumbre, manera, uso, práctica; 2- ley, regla; 3- el derecho introducido y no escrito; 4- conducta, proceder; 5- naturaleza,

¹² Cueto Rúa entiende que, dados los ejemplos que presentan los autores, la pregunta por las fuentes del derecho es la pregunta por la norma aplicable al caso concreto. "Las fuentes son, justamente, los criterios de objetividad de que disponen jueces, abogados y juristas para alcanzar respuesta a los interrogantes de la vida social que sean susceptibles de ser compartidos por los integrantes del núcleo". Destacamos que no entiende "objetividad" como lo que responde al ser mismo de la cosa, sino como "la posibilidad de que sea compartido y aceptado por la comunidad... posibilidad de objetividad (que) radica, de acuerdo con Husserl, en que la vivencia cognoscente se constituya, no sobre un yo como sujeto, sino sobre un nosotros como sujeto" Cf. CUETO RUA, J., *Fuentes*, pp. 14-15 y 18-19. Por su parte, destaca que tratándose de un tema tan controvertido se encuentre escasamente tratado.

¹³ "Hechos sociales, susceptibles de verificación directa, en los que se traduce un determinado criterio para la solución de los conflictos de intereses". CUETO RUA, J., *Fuentes*, p. 20. Este autor presente otra división de las fuentes, a saber: *formales*: las normas obligatorias emanadas del legislador y del juez, extraídas de la costumbre y, excepcionalmente, propuestas por la doctrina; y *materiales*: factores generales que gravitan sobre el ánimo del legislador y del juez, siendo el principal la costumbre.

voluntad, antojo, capricho. Se opone a exceso (*Sine more*, Virg., sin regla, con exceso), a extraordinario (*Supra morem*, Virg., más allá de lo acostumbrado, extraordinario).¹⁴ *Mos* se alitera a menudo con la voz *modus*, de donde viene a significar *a la manera de*.

Por su parte, el Diccionario etimológico agrega:

Manière de se comporte, façon d'agir, physique ou morale, déterminée non par la loi, mais par l'usage. Désigne aussi souvent la coutume: *mos est institutum patrium*, i.e., *memoria veterum pertinens maxime ad religiones cæremoniaque antiquorum* F 146 3.¹⁵

Se trata, entonces, de un modo de conducirse que no obedece a un mandato legal o a una imposición de este tipo sino que, por el contrario, procede del uso reiterado. *Morem facit usus* (Ovidio). No obstante ello, guarda relación con la ley, sea positivamente, en cuanto que una costumbre conforme a las leyes da fuerza de vigencia a éstas, sea negativamente, en tanto que opuesta a la ley. Para ejemplificar, los autores traen a colación alguna citas, v. g., *mores leges perduxerunt iam in potestans suam*, 1043. *leges mori serviunt*, Cic Univ 11, 38; *legi morique parendum est*.

Mos se vincula conceptualmente con el griego τὸ ἔθος pues ambos términos significan básicamente lo mismo.

*Quia pertinet ad mores, quos ἠθη Græci vocant, nos eam partem philosophiæ de moribus appellare solemus. Sed decet augentem linguam Latinam nominare moralem.*¹⁶

La relación que Cicerón establece entre la palabra latina *mos-is*, bien que en plural y la griega es muy importante. En efecto, existen en griego dos términos semejantes y emparentados que, habitualmente no aparecen distinguidos en los comentaristas de nuestra lengua: τὸ ἔθος y τὸ ἠθος.

El primero significa *costumbre, uso, hábito*. Su raíz indoeuropea es *SjEC*, que pasa al latín como *SueSC*, justamente aquella de la que se seguirá el verbo *suesco-is-ere* que, como veremos, da origen al sustantivo *consuetudinis*. Pero hay algo más; la raíz original está emparentada con el pronombre reflexivo *se* (en griego *E*), con lo cual ἔθος significa *habituarse, hacer suyo propio, adquirir una segunda naturaleza*.¹⁷

El segundo significa propiamente *domicilio; estable, madriguera; lugar donde se habita*. Pero, en plural (τὰ ἠθής), significa *costumbres, usos y también carácter, índole*.¹⁸

Podríamos redondear el tema diciendo que *mos* designa **una manera habitual de conducirse que se sigue del carácter o modo de ser de la**

¹⁴ MACCHI, L. *Diccionario de la Lengua Latina. Latino-español; español-latín*, Don Bosco, (Buenos Aires, 1966, 6), Voz *Mos-moris*.

¹⁵ ERNOUT, A. et MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*, Kincksieck, (Paris, 1979), Voz *mos-moris*

¹⁶ ERNOUT, A.-MEILLET, A. *op. cit.*, Voz *mos-ris*.

¹⁷ Cf. BALAGUÉ, M. *Diccionario Griego-español*, C.B.E.S.A., (Madrid, 1960), voz *mos-ris* FORTOYNONT, V. *Vocabulario griego. Comentado y basado en textos*. Sal Terræ, (Santander, 1954), p. 131.

¹⁸ Cf. BALAGUÉ, M. *Diccionario Griego-español*, C.B.E.S.A., (Madrid, 1960) voz ἠθος.

persona, no entendiendo a ésta al modo del individualismo dieciochesco, como un ser aislado, sino en el entramado de relaciones que, como raíces existenciales, lo vinculan con sus antepasados, con una tierra, con unos dioses. En su sentido más propio, relaciona esa manera habitual de comportarse con algún principio intrínseco a la persona, tal como se desprende de la presencia del pronombre reflexivo y de la significación de *mos* como *carácter* (en este caso, generalmente en plural *mores*). Es iluminadora la cita de Cicerón al respecto.

Ernout y Meillet destacan que *mos* es un término que, no menos que *fas*, carece del correspondiente en otras lenguas.¹⁹

3.2 *Consuetudo-dinis*

Es un término compuesto sobre la base del tardío *suetudo*, vinculado con el verbo *suesco-is-sueui-suetum-suescere* que significa *acostumbrarse a*.²⁰ Por el carácter reflexivo de la raíz indoeuropea, el verbo indica lo que es propio (o hecho propio, apropiado) de un individuo, de un grupo de hombres, etc. Ya hemos dicho que se vincula con el griego τὸ ἔθος y sus significados de *costumbre*, *carácter* y *lugar donde se tiene*.²¹

De aquel verbo madre se deriva *consuesco-is-ere*, para el cual Macchi recoge las siguientes acepciones: 1- *a.* acostumbrar, habituar a; 2- *n.* tener costumbre, acostumbrarse; tener comercio con. Por extensión, común (*Consuetissima verba*, Ov., palabras muy comunes).

La preposición *cum* (*con*), en las palabras compuestas, añade la idea de: estar o hallarse juntos, como en *convivor*; reunir dos o más en uno, como en *compono*; perfección o aumento y da una fuerza intensiva a la palabra simple, como en *commendo* (recomendar expresamente). En el caso de *consuetudo*, evidentemente el prefijo le añade intensidad.²²

3.3 *Habitus-us*

Habitus es un sustantivo derivado del verbo *habeo-es-ere-ui-itum* que inicialmente significa *tener y tenerse*; luego, *poseer, ocupar* y, finalmente, *haber* en el sentido fuerte. Podríamos decir que, en esta evolución del vocablo señalada por Ernout-Meillet (que se repite en numerosas lenguas), se nota una suerte de “internalización” del objeto, de aquello que se tiene o posee, que puede ser tanto una cosa, externa y distinta del sujeto, como algo muy suyo, interior o intrínseco.

Transitif et absolu “tenir” et “se tenir”; puis, “posséder, occuper” et finalement “avoir” ... c’est ce sens de “(se) tenir” qui explique *habitus-us* m. “maintien” (cf. gr ἔθος, repris par le fr. *habit*, irl. *aibit*, et ses dérivés: *habitud*, (...), *habituor* “avoir telle manière d’être” (Cæl. Aur.), et l’adjectif de

¹⁹ “Sans doute mot indo-européen qui, pas plus que *fas*, n’a hors du latin un correspondant.” ERNOUT, A. et MEILLET, A.

²⁰ Cf. *supra* su raíz indoeuropea.

²¹ Cf. ERNOUT, A. et MEILLET, A., *op. cit.* Voz *suesco-is-sueui, suetum, suescere*.

²² Cf. MACCHI, *op. cit.*

la langue grammaticale habituus (Char.) s'appliquant aux verbes indiquant l'état; *habilis* "qui tient bien, bien en main" (...).²³

Así, el sustantivo designa: 1- actitud, porte exterior, aire, presencia, postura; 2- el vestido, el traje, lo que se lleva encima; 3- cualidad permanente, estado (en el sentido propio de la raíz indoeuropea *STa*, que designa algo permanente y, en cierta medida, inconvencional), complejión; 4- hábito, costumbre, en cuanto se refiere a una conducta habitual.²⁴ A esto se puede agregar además, en un sentido más lato: la constitución (de los cuerpos), la disposición (del hombre), las circunstancias (de los tiempos), el carácter general (del estilo)²⁵.

El término ingresa de propio derecho en el ámbito jurídico toda vez que, como su equivalente griego, puede ser seguido de un infinitivo, significando en este caso: "tener que...", en el sentido de "obligación", "deber". Así, *habeo* se relaciona con *debeo* "tenir de quelqu'un", de là 'devoir'²⁶. Así, un deber no es sólo algo que "se tiene que hacer", sino algo que "se tiene", a modo de una carga o de un vínculo ineludible (obligación).

3.4 *Usus-us*

Usus es un sustantivo masculino derivado del verbo *utor-eris-uti-usus-usum*. El verbo, deponente con ablativo, significa: 1- usar, hacer uso de, servirse de, emplear; 2- gozar, tener, poseer. De donde, *Decet bene amicitia utier (uti)*, Plauto, puede traducirse: "usar bien de la amistad" y "gozar de la amistad". En sentido derivado, se usa para decir "tener relación con".²⁷ Son numerosos los derivados de este verbo, que omitimos.

Por lo que respecta al sustantivo, significa: 1- uso, empleo, aprovechamiento; 2- amistad, trato, conocimiento de, familiaridad; 3- práctica, ejercicio, costumbre; 4- experiencia. Por analogía, designa "costumbre, experiencia". Por extensión, "utilidad, fruto, provecho".

4. Las *mores maiorum*

Todos los autores coinciden en que el Derecho Romano no comenzó con la Ley de las XII tablas. Mucho antes, desde que la pequeña población junto al Tíber comenzó a organizarse, un derecho embrionario ordenó la vida social. Tarea sumamente ardua es conocer aquellos orígenes.

²³ Cf. ERNOUT, A. et MEILLET, A., *op. cit.* Voz *habeo-es-ere-ui-utum*. Interrumpimos la larga enumeración por exceder el alcance de este trabajo. El término griego, derivado del verbo ἔχω, tiene diversas acepciones, a saber: posesión; hábito; temperamento, estado físico o moral; capacidad, aptitud; experiencia. Por su parte, ἔχω, *tr.* significa: tener, poseer; tener por esposa; tener relaciones ilícitas con; hospedar; contener; proteger; experimentar; retener; pensar, recordar, tener en la memoria; encerrar; calmar; retener consigo; salvar. *Intr.* dirigirse a, ir; extenderse, navegar; penetrar; ocuparse de, etc. Riquísimos matices presenta según esté conjugado en voz activa o en pasiva, dando origen a numerosas formas verbales y a verbos sustantivados. Cf. BALAGUÉ *Diccionario Griego-español*; FONTOYNONT *Vocabulario griego*.

²⁴ Cf. MACCHI, *op. cit.*

²⁵ Cf. MACCHI, *op. cit.*

²⁶ ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire étimologique*. Nuevamente la lista de palabras relacionadas es omitida en este trabajo, en pro de la brevedad.

²⁷ Sólo ERNOUT-MEILLET recogen este significado.

Arangio-Ruiz sintetiza claramente las principales dificultades que obstaculizan el conocimiento de la Roma naciente, dificultades que afectan también a aquel del derecho primitivo.²⁸

Muy probablemente, fundada originalmente por etruscos, a mediados del s. VIII a.C., Roma se organizó como ciudad-estado, al modo de una πόλις griega, esto es, como “una agrupación de hombres libres, instalados en un pequeño territorio como propietarios y soberanos, todos ellos dispuestos a defenderla contra cualquier injerencia extranjera y conjuntamente partícipes, con mayor o menor intensidad, en las deliberaciones sobre medidas a adoptar en interés común”.²⁹

Como toda ciudad-estado, también la primitiva Roma contaba con tres órganos de gobierno: el o los jefes, el consejo de ancianos y la asamblea popular. El jefe o rey distaba mucho de serlo al estilo de las monarquías orientales, en las que es κύριος, dueño y señor de la tierra y de los hombres; entre los romanos, como también entre los griegos, el jefe era más bien el principal entre pares, alguien que representaba a la comunidad toda frente a los dioses, a las otras ciudades, al extranjero y al particular que alteraba el orden público.³⁰

Precisamente por su condición de representante de la comunidad ante los dioses patrios, tenía funciones sacerdotales. Él era el responsable del culto público, así como el padre lo era respecto de los dioses lares.³¹ Existía una estrecha relación entre el bien y prosperidad de la ciudad y el culto a los dioses patrios; prosperidad que no se reducía a la mera suficiencia de bienes materiales, ni siquiera sólo a la paz y a la tranquilidad pública. Análogamente a lo que ocurría en cada familia, a los Penates de la ciudad se le pedía la virtud, la justicia, la sabiduría.³² Y lo pedía el rey. Por lo mismo, también a él correspondía juzgar en el caso concreto, diciendo qué era lo justo.

²⁸Básicamente dos son las causas de incertidumbre: “la escasa confianza que merecen las noticias que los autores clásicos proporcionan acerca de la más antigua historia de Roma” porque se interpolan falsas genealogías, se atribuyen a la Roma primitiva instituciones republicanas, se agrupan en torno a un personaje o a un hecho “instituciones o actuaciones que se reputan conformes con él” y, la segunda, la abundancia de noticias de desigual valor, difícilmente jerarquizables. Cf. ARANGIO-RUIZ, V., *Historia del Derecho Romano*, Reus S.A., (Madrid 1994), pp. 1-17.

²⁹ARANGIO-RUIZ, V., *Historia del Derecho Romano*, p. 22.

³⁰Como “fiduciario o delegado de la comunidad” lo presenta ARANGIO-RUIZ.

³¹De la ciudad envuelta en llamas, salva Eneas a su anciano padre, a su hijo y a los dioses Penates. Anquises, como padre y el varón más anciano, será el responsable del culto (“Toma en tus manos, padre, los objetos sagrados y los Penates patrios./ a mí, recién salido de tan horrenda lucha y mortandad, /no me está permitido poner mi mano en ellos” *Eneida*, II, 718-20). Muerto Anquises, será Eneas el jefe y sacerdote de los Penates, agregándose a aquellos que los han acompañado desde Troya (Cf. *Eneida*, III, 155-160), su propio “divino padre”: “Sacrifica, conforme a lo prescrito, [...] y evoca el alma del egregio Anquises y a sus Manes libres ya del Aqueronte” (Cf. *Eneida*, IV, 45-60, 75-85, 98-99).

³²“El fuego del hogar era, pues, la Providencia de la familia”, escribe Foustel de Coulange; en otra escala, aquel fuego sagrado que salva Eneas y que Anquises cuida con esmero, era la Providencia del clan; en su momento, lo será de la ciudad, de la patria (que, precisamente por eso, es llamada “patria”, pues en esa tierra descansan los padres, aquellos cuyo espíritu se invoca en el hogar, a quienes se ofrecen sacrificios y libaciones, comida ritual, para gozar de su protección). “Es un fuego puro ... No se le pide únicamente la riqueza y la salud; se le ruega también para obtener de él la pureza del corazón, la templanza, la sabiduría ... Es a la vez fuente de la riqueza, de la salud, de la virtud” FOSTEL DE COULANGE, *La Ciudad Antigua*, Obras Maestras, (Barcelona, 1987) pp.29. 34

Estas sentencias del rey o príncipe, fueron llamadas por los griegos *θέμιστα*, pues se las tenía como inspiradas por *θέμις*. Themis, una de las diosas antiguas, hija de Urano y Gea, era la personificación de la justicia y del lógos eterno que gobierna todas las cosas. Ella inspiraba la decisión adecuada a dioses y hombres; ella era, en última instancia, la que enseñaba a los hombres a vivir y a convivir, fijando las principales líneas de conducta.³³

Un ejemplo particularmente claro de lo que venimos diciendo puede hallarse en *Las Euménides*, la tercera tragedia de la *Oretía* de Esquilo. El argumento, en resumen, trata de una venganza de sangre encadenada pues, conforme al antiguo tabú —la prohibición de derramar la “propia sangre”, de matar al miembro de la propia tribu o clan— el asesino debía morir asesinado a su vez.³⁴ El juicio de Orestes, pues de él se trata, se lleva a cabo en lo que será el Aerópago de Atenas. Las partes presentes son el acusado, asistido por Apolo, el dios instigador del ajusticiamiento de Clitemnestra, las Erinias, vengadoras de la sangre, que reclaman la vida de Orestes, los ancianos de la ciudad que deben decidir la suerte del acusado, y la propia Atenea, personificación de la sabiduría de Zeus.

Dos preceptos antiguos han entrado en conflicto: aquel que prohíbe el asesinato, particularmente de los que comparten la misma sangre (madre e hijo, en este caso) y el que hace sagrados los juramentos de Hera y el lecho conyugal. Ambos están protegidos por los dioses. En el caso, para vengar la profanación del segundo, Apolo ha ordenado la violación del primero, aunque, como él mismo replica, su oráculo no ordenó matar a una madre, sino vengar a un padre, “...*porque el lecho/ do el destino juntó a esposa y esposo/ es más fuerte que todo juramento,/ por ley sagrada protegido*”.³⁵

Cada parte presente su alegato y, finalmente, la misma Palas Atenea dice:

³³ Señala Summer Maine que para los antiguos “la sentencias mismas eran dictadas al juez por la divinidad (...) no concebían una acción constante o periódica sin la existencia de una personalidad a quien referir la acción”. Cf. SUMMER MAINE, H., *El derecho Antiguo. Parte general* Civitas (Madrid 1983), p. 15

³⁴ La primera parte de la trilogía (*Agamenón*), comienza con el regreso triunfal del rey a Argos, donde lo espera su esposa, adúltera y dispuesta a darle muerte. El crimen primero —el desencadenante de la venganza de sangre— ha sido el sacrificio de Ifigenia, hija de ambos, por parte Agamenón. Clitemnestra da muerte al marido y a su esclava-amante, la troyana Casandra, y lo hace con la conciencia de que obra impulsada por un *daimon*, pues la sangre de su hija reclama la sangre del padre, vertida violentamente. En la segunda parte, *Las Coeforos*, hace su aparición Orestes, hijo de los anteriores, quien con el apoyo de su hermana Electra llevará a cabo, a su vez, la venganza de sangre, asesinando a la madre y al amante. Pero las Erinias, antiguas deidades custodias de la sangre, exigirán a su turno la muerte del matricida. Orestes, perseguido por aquellas, huirá buscando el auxilio de Apolo, el joven dios que le ordenara ajusticiar a su madre. Impulsado por el hijo de Latona, llegará a la ciudad de Atenea, donde se decidirá su suerte.

³⁵ ESQUILO, *Las Euménides*. No contamos con una edición crítica ni bilingüe. Nos remitimos a la de Cátedra, Madrid, 1998, pp. 383-384.

¿Puedo, pues, ya ordenar, que, en conciencia
emita este jurado un justo fallo
puesto que ya se ha hablado lo bastante?

.....
Oíd lo que dispongo, oh habitantes
del Ática, que hoy, por vez primera
en un pleito juzgáis de asesinato.
Desde ahora en adelante
Y para siempre, tendrá
Como tribunal augusto,
De Egeo el pueblo, esta corte.

.....
ahora el momento ya es llegado
de poneros de pie, y vuestro voto
depositar, y emitir la sentencia
manteniéndoos fiel al juramento.

He dicho.³⁶

Es interesante notar que no será Palas quien sentencie sino los ciudadanos, aunque a ella toque votar la última para zanjar la cuestión. Es, en última instancia, la hija de Zeus quien cambia la costumbre antigua con su voto favorable a Orestes. Pero, su actuación más importante radica en convocar la asamblea de los ancianos para que sean ellos quienes juzguen, inspirados por la diosa. Es muy interesante también que se diga expresamente *hoy, por vez primera en un pleito juzgáis de asesinato*, porque, esta sentencia primera “sentará precedente”.

Con el tiempo, cuando se presente otro caso semejante, aquella sentencia inspirará la conducta a seguir y la sentencia subsiguiente, fundándose en que así lo establecieron los padres de la patria quienes, en los tiempos primordiales, recibieron de los dioses las leyes de la ciudad. Contra la opinión más común, Summer Maine escribe “éste es el germen o rudimento de la costumbre, concepción posterior a la de los *themistas* o sentencias”.³⁷ Destaca este autor que:

... la palabra con que los poemas homéricos designan a la costumbre en embrión es *themis* en singular, y más frecuentemente *diké*, cuyo significado fluctúa visiblemente entre sentencia y costumbre.³⁸

Su tesis resulta interesante porque permite vislumbrar el alcance de la costumbre en los tiempos primordiales y la fuerza de las *mores maiorum*. Éstas no surgieron por la mera repetición de conductas sociales que el grupo aceptaba sin discusión, simplemente porque así se daban las cosas. Como afirma Cueto Rúa, esa “conducta de los miembros de la comunidad que se repite en circunstancias similares” expresa un sentido, pone de

³⁶ ESQUILO, *Las Euménides*, 408.410. El subrayado es nuestro

³⁷ SUMMER MAINE, H. *El Derecho Antiguo*, p. 15. Aunque utilice los nombres griegos, el estudio del autor no se limita al mundo griego; el común denominador indoeuropeo permite hacerlo extensivo a Roma y, aun, a la India, si bien el paso del tiempo y las cambiantes circunstancias vayan separando a los pueblos, delineando su fisonomía propia y configurando sus particulares manifestaciones culturales.

³⁸ SUMMER MAINE, H., *El Derecho Antiguo*, p. 16.

manifiesto una elección³⁹. Podríamos decir que demuestran que los miembros del grupo las tenían por “inspiradas”.

La fuerza de las costumbres radica en el carácter sagrado de su contenido; eran expresión de Themis, que enseña a dioses y hombres todo aquello que hace a la conservación del orden social, a las instituciones que dan cohesión y sustento a la vida social. No se trataba de leyes puestas por un hombre, ni siquiera por una asamblea de varones libres; no eran objeto de votación, ni las podía cambiar la voluntad humana.

Tan viejas como la ciudad, el fundador las *colocó* al mismo tiempo que *colocaba* el hogar, *moresque viris et moenia ponit*. Las instituyó al mismo tiempo que instituía la religión.⁴⁰

Y a nadie se le ocurría pensar que el fundador las había creado: él las recibía de los dioses.

Lo anterior nos permite comprender que las *Mores maiorum* no debían su vigencia al mero hecho de su antiquísimo origen. Su fuerza no se fundaba en el haber sido legadas por los padres a las generaciones futuras; mucho menos en la circunstancia —secundaria, toda vez que lo normal es el cumplimiento espontáneo del derecho— de que pudiera ser impuesta (la conducta debida) o impedida (la conducta lesiva) coactivamente. Su fuerza radicaba en su vinculación con lo religioso, con lo nómico *Mos est institutum patrum*, (institución de los padres, algo firmemente establecido por ellos), *memoria veterum pertinens maxime ad religiones caeremoniaque antiquorum*.⁴¹ Eran, al decir de Fustel de Coulange “la religión misma aplicándose a las relaciones de los hombres entre sí”.⁴²

Esto nos lleva a otra característica de aquel derecho primitivo, identificado con las *mores maiorum*. Decir que era un derecho “consuetudinario” significa, no el mero hecho de no estar escrito —por otra parte, la escritura es una conquista tardía de los pueblos—, sino que se trataba de un con-

³⁹ CUETO RUA, J., *Fuentes*, pp. 22-23.

⁴⁰ FUSTEL DE COULANGE, *La ciudad antigua*, p. 229.

⁴¹ Cf. supra p. 9 la cita de Ernout-Meillet. La palabra *institutum-i*, que bien puede traducirse también por “costumbre” (de hecho, la afirmación citada está identificando ambas cosas) esconde en su estructura la raíz indoeuropea *STa* a la que ya nos hemos referido. La raíz *STa* y sus derivados, indican siempre lugar o permanencia en un lugar.

1- Basic form: *ST -: Latin: *stare, status, statua, statutus, statura*. Russian: suffixed from “*staretz*” (old, long standing. Middle Dutch: “*stad*”, place, latin: “*statio*”. Old English: “*stede*”, place.

2- Suffixed form “*stau -ro*”. Latin: “*instaurare*”, etc. Greek: “*stauros*”, cross, post, etc.

3- Reduced form st. Latin: “*sistere*” = prefix: ad-, con-, de-, ex-, in-, per-, re-, sub-. Greek: “*histanai*” = prefix: apóstasis, katastasis, éxtasis, etc.; “*histos*”, web, tissne > “*histo-*”; “*stylos*”, pillar etc.

Cf. INDO-EUROPEAN ROOTS, in *The American Heritage, DICTIONARY*, ed. Willam Morris, N. York, 1969.

El verbo *sto-as-are* puede traducirse sencillamente como *estar*; pero, si bien significa la presencia en un lugar, no se agota en esto. Pues, por empezar, designa un modo peculiar de presencia: un estar de pie, derecho, erguido. De allí que se use para significar la permanencia en un sitio, la firmeza, tanto en relación con el lugar como con el tiempo. Así se dice, p.e., de las naves ancladas y del mástil, que están. Por extensión, indican no sólo una postura física, sino una actitud del ánimo: está el que persevera, el que tiene la disposición del combatiente y mantiene firmemente su posición; el que, de hecho, combate, el que subsiste, el que es fiel.

⁴² FUSTEL DE COULANGE, *La ciudad antigua*, p. 229.

junto de usos y prácticas habituales, en el sentido fuerte señalado oportunamente: una disposición estable en los miembros del grupo para obrar de determinada manera; una manera de conducirse regularmente, obligatoria, que era dable esperar de todos los ciudadanos, porque había echado profundas raíces en la sociedad toda, en la cultura propia, en la lengua.⁴³

Se trata, por lo mismo, de un derecho “vivo”, esto es, vivido, encarnado en las instituciones y en los hombres; un derecho que se aprende en el seno de la familia, de la tribu, de la *civitas*⁴⁴; que se aprende por imitación más que por reflexión, porque se enseña principalmente con la conducta, con el ejemplo.⁴⁵ También aquí radica su vigor. En este sentido puede entenderse la definición que de ella ofrece Di Pietro: “hábito jurídico practicado desde un cierto tiempo en forma regular, constante, pública y pacífica, en un determinado grupo social, con espontaneidad y con la general conciencia de su valor normativo”.⁴⁶ Se entiende así por qué la costumbre, en aquellos tiempos del derecho quirritario, no era tenida por “fuente” del derecho, sino por el derecho mismo, un aspecto constitutivo de éste.

¿A quién correspondía conservar la memoria de estas sagradas costumbres? En principio a todos, evidentemente, pues todos se identificaban con los modelos por aquellas presentados; pero, muy especialmente, a los sacerdotes⁴⁷ a quienes, por su estrecho contacto con lo divino, se suponía más aptos para recordar e interpretar los mandatos de los dioses y recibir su inspiración. Además, en sus orígenes, no se distinguían claramente los preceptos religiosos, morales y jurídicos; eso vendrá después.⁴⁸ Eran ellos, los quirrites, los encargados de “conservar las declaraciones y sentencias de

⁴³ Conviene tener presente que, como señala Di Pietro, el derecho no escrito o consuetudinario romano no se reduce a las *mores maiorum*. Citando a Ciceron, en su anotación alas *Institutas* de Gaius, señala: “Ya Cecerón habla del ‘*ius consuetudinis*’ como ‘*id quio voluntate omnium sine lege vetustas comprobauit*’ (de inv. 2, 22, 67)” *Institutas* I, 2 nota 2 c. No obstante ello, es indudable que el corazón, el núcleo de aquel derecho está constituido por las *mores maiorum*.

⁴⁴ Durante muchas generaciones, las leyes no estuvieron escritas; se transmitieron de padres a hijos, con la creencia y la fórmula de la oración. Eran una tradición sagrada, que se perpetuaba en torno del hogar de la familia o del hogar de la ciudad. En el momento en que empezaron a ser escritas, se las consignó en los libros sagrados, en los rituales, entre oraciones y ceremonias” FUSTEL DE COULANGE, *La ciudad antigua*, p. 231.

⁴⁵ Lo cual no le resta “racionalidad”. Disentimos con Summer Maine en cuanto afirma que: “en la infancia del género humano ... no se piensa, y el derecho apenas llega a los límites de la costumbre, es más bien un hábito; it est dans l’air, como dicen los franceses” *El Derecho antiguo*, p. 17. Desde que hay hombre hay pensamiento, aún cuando deba reconocerse una evolución —no siempre ni en todas partes del mismo signo e intensidad— o desarrollo de la inteligencia humana. El subrayado es nuestro.

⁴⁶ DI PIETRO, A.- LOPIEZA ELLI, A., *Manual de Derecho Romano*, Depalma, (Bs. As. 1991), p. 62.

⁴⁷ Recordemos que, en los tiempos primigenios, el rey tenía funciones sacerdotales. Por otro lado, lo más lógico es confiar la custodia de las costumbres a una aristocracia. Como bien señala Bonfante “el último origen del Derecho está en la *conciencia del pueblo*. Esta conciencia es más clara y determinada en las clases elevadas de la sociedad, principalmente en la de los juristas” que, por aquel entonces, eran también sacerdotes. Cf. BONFANTE, *Instituciones de Derecho Romano*, Reus, (Madrid, 1979), p. 22.

⁴⁸ “Las más antiguas leyes de Roma, llamadas leyes reales, [...] se aplican lo mismo al culto que a las relaciones de la vida civil. [...] En roma era una verdad reconocida que no se podía ser buen pontífice si se desconocía el derecho, y, recíprocamente, que no se podía conocer el derecho si se ignoraba la religión. Los pontífices fueron, durante mucho tiempo, los únicos jurisconsultos.”

valor de precedente, explicitar los recitados y procedimientos rituales del accionar en justicia, y las fórmulas de los actos jurídicos,⁴⁹ en estar a disposición de los miembros de la comunidad par dar respuesta (*ad respondendum*) sobre el ius, para precaver (*ad cavendum*) sobre efectos y formas de futuros negocios jurídicos y para proporcionar reglas para accionar (*ad agendum*) en justicia”.⁵⁰

Esta época, de la que escribe Gaius: “*initio civitatis nostræ populus sine lege certa, sine iure certo primum agere instituit, omnia quæ manu a Regibus gubernabantur*”,⁵¹ es la aquella de la plena vigencia de las mores maiorum. Las palabras del gran jurista pueden inducirnos a menospreciar aquellos tiempos, en parte porque los miramos desde nuestra perspectiva moderna (o postmoderna).⁵² Conviene, entonces, entenderlas en el contexto histórico-cultural en que han sido dichas. Y recordar aquello del poeta:

*Moribus antiquis res stat Romana virisque.*⁵³

A sus costumbres, siéndolo por antonomasia las *mores maiorum*, y a sus varones, debe Roma lo que llegó a ser; a aquellas costumbres hechas carne en sus hombres, dotadas de una potencia informante y transformante de las conductas sociales porque fundadas en el culto y la fe. En este sentido, es interesante la afirmación de Bonfante para quien, el derecho quirritario es el derecho “genuinamente romano”, aquel que “proporciona órdenes jurídicos adaptados a una sociedad restringida, de vida sencilla y rústica”, cual lo fuera Roma por aquel entonces.⁵⁴

FUSTEL DE COULANGE, *La ciudad antigua*, p. 227. En el mismo sentido, ERNOUT-MELLET: “Toutefois, pur Ciceron, la connaissance de *ius* était encore une obligation des pontifes: *pontificem bonum neminem esse nisi qui ius civile cognoscat. De legibus* II, 19”. Voz *ius*. De todos modos, Roma distinguió desde muy temprano entre *fas* y *ius*, designando el primero a las leyes divinas, invariables, intocables por parte del hombre, y el segundo a las leyes humanas, que podían y, en algunos casos debían, modificarse para adaptarse a las cambiantes necesidades de la vida social. Cf. KRÜGER, P., *Historia, fuentes y literatura del Derecho Romano*, La España Moderna, (Madrid, s/f), p. 5.

⁴⁹Para los antiguos, *ius* designaba, en sus orígenes una “formule religieuse qui a force de loi”. Por eso, el juramento (*ius iurare*) consistía en la pronunciación de una palabra sagrada, sacra, de una fórmula —siempre la misma— que ataba a quien la pronunciaba. ERNOUT-MELLET, *Dictionnaire* voz *ius*. Destaca FUSTEL DE COULANGE que la fuerza de la palabra pronunciada en el juramento se relacionaba con el carácter sagrado de ella: “sólo agradaba a la divinidad si se la recitaba exactamente, y se hacía impía si una sola palabra cambiaba en ella... Lo que obligaba al hombre en este derecho antiguo no era la conciencia ni el sentimiento de lo justo, sino la fórmula sagrada... Donde no había fórmula, no existía el derecho” *op. cit.*, p. 232. Por su parte, D’ORS señala que la fuerza del juramento se fundaba en una fides deorum, ya que se hacía ante Júpiter; de allí que el perjurio se castigara con la *execratio*, que exponía al perjurio a la venganza divina. Cf. *Derecho Privado Romano*, EUNSA, (Pamplona 1991), p. 43.

⁵⁰DI PIETRO, A., *Manual*, p. 68.

⁵¹*Digesto* I, 2, 1.

⁵²No puede negarse que en todo tiempo ha habido quienes han manipulado el poder en beneficio propio; pero ni el peor tirano de aquellos tiempos remotos pudo soñar siquiera con el que hoy gozan los gobernantes de democráticos estados. Por otro lado, el totalitarismo es un fenómeno moderno. Occidental y moderno.

⁵³ENNIUS, *Annales*, 500, DUCOS, M., *Les romains et la loi*, Les Belles Lettres, (Paris, 1984), p. 428.

⁵⁴“Una serie de organismos políticos, el uno inferior al otro, la *civitas*, las *gens*, las *familia*, como en las edades primitivas, de las que la fuerza precoz del Estado romano, constituido sobre la base de la *civitas*, no deja sobrevivir más que el último grupo, la *familia*. Economía esencialmente agrícola, propiedad dividida entre los jefes de las *familia*, pero basada sobre los intereses de la agricul-

Fue el respeto de las *mores maiorum* lo que impidió que el *ius* se desvinculara de la práctica, asegurando su plena vigencia⁵⁵. Cuando, por diversas circunstancias, se vea la conveniencia de perpetuar la memoria de estas costumbres fijándolas por escrito y el derecho consuetudinario ceda el primer puesto al derecho escrito, también serán las *mores* las que den fuerza a las leyes porque “el derecho es norma de las acciones humanas en la vida social”,⁵⁶ y esto es verdaderamente así cuando arraiga en las conductas de los súbditos, ya que el respeto de las leyes depende, en última instancia, no del temor a su imposición coactiva, sino de los hábitos de conducta sociales. Por lo demás, la Ley de las XII tablas fue, básicamente, una enunciación del derecho vigente, esto es, de la costumbre, de las *mores maiorum*.⁵⁷

Mas llegará un momento también en que las antiguas *mores* que constituyeron los cimientos y las murallas de Roma, se corromperán. Entonces, ya no bastarán las leyes para establecer el derecho y la justicia, porque las malas costumbres, las prácticas y usos sociales corruptos, tornarán inermes las leyes. Y porque el derecho que no informa la vida cotidiana de los hombres está condenado a desaparecer, aunque se pretenda imponerlo por medio de leyes y sanciones. Como señala Ducos, siguiendo la reflexión de los escritores romanos del s. I a.C.: “de mauvais mores rendent les lois sans force. Ces dernières sont incapables de retenir les citoyens lorsque leur comportement obéit à d’autres principes”.⁵⁸

*Moribus antiquis res stat romana virisque (...) Nam neque vire, nisi ita morata civitas fuisset, neque mores nisi hi viri præfuissent aut fundare aut tam diu tenere potuissent tantam et tam fuse lateque imperantem rem publicam.*⁵⁹

tura; formas y ceremonial jurídico casi exclusivamente de palabras solemnes y fijas, ... Las XII Tablas, el *ius civile*, elaborado por la jurisprudencia de los Pontífices, son la expresión de esta época” BONFANTE, P., *Instituciones*, pp. 10-11. Si bien el autor apunta a la Ley de las XII tablas, habida cuenta de que ésta es expresión de lo que hasta entonces ha regido consuetudinariamente, lo dicho vale para el derecho primitivo no escrito.

⁵⁵ Cf. D’ORS, *Derecho privado*, p. 48.

⁵⁶ BONFANTE, *Instituciones*, p. 6.

⁵⁷ En este sentido, DI PIETRO, A. *Manual*: “En la ley decenviral sólo se inscriben algunos preceptos que aparecen como aisladas expresiones de todo un sistema latente o subyacente. Es decir, de toda una masa normativa consuetudinaria —*mores maiorum*— y doctrinaria —la interpretación pontifical— y de pronunciamientos de la *iurisdictio del rex* y los magistrados sucesores, la ley de las XII tablas ha seleccionado algunas reglas o criterios...” pp. 72-73. En el mismo sentido SUMMER MAINE afirma que “el código romano se limitaba a enunciar las costumbres que existían en el pueblo”. Distingue dos momentos en las costumbres: 1- aquel de “los usos que una comunidad adopta en su infancia y en su territorio primitivo, (que) son generalmente las más propias par favorecer el desarrollo de su bienestar moral y físico, y si se las conserve en conjunto hasta que nuevas necesidades sociales hayan enseñado una práctica nueva, la marcha de la sociedad se asegura poco a poco”; 2- aquel de la observancia, por parte de “multitudes incapaces de comprender las razones de su utilidad” que anquilosa la vida social y obstruye su desarrollo. Él entiende que la Ley de las XII tablas fue redactada en el momento justo, “cuando las costumbres del pueblo eran aún puras”, cosa que no ocurrió en otros pueblos, v.g., en la India, donde se plasmaron las costumbres ya degradadas por el agregado de explicaciones irracionales y supersticiosas. Cf. *El Derecho antiguo*, pp. 24-25.

⁵⁸ DUCOS, M., *Les romains*, p. 429. La autora trabaja sobre textos de Plauto, Salustio, Tito Livio. Esta degradación de las costumbres a la que ellos atribuyen la decadencia de Roma pasa principalmente por la desaparición de la virtud y el amor desmedido del poder, las riquezas y la lujuria. Cf. cap. IX, *La loi, les moeurs et l’éducation*, pp. 427-460.

⁵⁹ CICERÓN *De re publica* V, 1, 1: DUCOS, *Les romains*, p. 432, nota 23.

5. Reflexión final

La grandeza del legado de Roma (otro tanto podría decirse de Grecia), lo que la hizo magna y regia, estriba en su elección de la razón por sobre el instinto, o, si se prefiere, de lo específicamente humano por encima de lo genéricamente animal. Durante siglos, la humanidad ha recorrido un camino evolutivo, hecho de avances y retrocesos (muchos más de los que se desearía), de levantamientos y caídas, de descubrimientos luminosos del ente y su realidad y falsas concepciones, prejuicios y errores.

Abierto al ser y a la verdad, sediento del ser y del bien, el hombre deambula empujado, no obstante, también por lo que las Escrituras Sagradas llaman las “concupiscencias”: por su afán de posesión y de auto conservación, por su hambre de placer y de autosatisfacción, por su deseo de dominio y de perpetuidad, por su aversión a la muerte y a la caducidad. Aquello y esto último caracterizan dos tendencias innatas al hombre; ni lo uno ni lo otro exclusivamente; sí más marcado uno u otro, en éste o aquel hombre, en ésta o aquella sociedad o momento histórico de una sociedad.

Visiones reductivas del hombre se han dado a lo largo de toda la historia, producidas por una mirada miope de su compleja naturaleza. Apoyado sobre estas antropologías, también el derecho —y la sociedad— se ha entendido de muy diversas maneras.

Roma y Grecia, romanos y griegos, surgidos de un tronco común, indoeuropeo, han superado el obstáculo no vencido por otros pueblos de idéntico origen. Sin negar la inclinación del hombre a lo que, en definitiva, lo conduce a su destrucción y a la nada, han descubierto aquella otra, propiamente humana, que lo hace capaz de perfección, de crecimiento, de nobleza. Los griegos, de un modo más especulativo, los romanos, de un modo más práctico, han reflexionado sobre el valor de la costumbre y su papel en la estructuración de la persona y de la sociedad.⁶⁰

Ambos han descubierto la necesidad de la vida social y del derecho para hacer del ser humano un hombre en plenitud. Esto implica acomodar las conductas de todos los miembros de la ciudad o del grupo para así asegurar la concordia, sin la cual no se puede obtener el fin común. Ahora bien, para que esto sea en verdad un “estado de derecho” (y usamos la palabra “estado” en el sentido fuerte de la raíz *Sta* y la palabra “derecho” para indicar “lo justo objetivo”) es preciso que se cimente sobre hábitos personales de los súbditos. Pues, como claramente dice Aristóteles “la ley no tiene ninguna fuerza para impeler a la obediencia fuera de la fuerza de la costumbre, y la costumbre solo crece y se desarrolla durante un largo lapso”.⁶¹

⁶⁰ Somos conscientes del anacronismo que supone utilizar este término (persona) en un contexto filosófico y jurídico pagano, toda vez que la noción de persona es originaria del pensamiento cristiano y nace en sede teológica. No obstante, tampoco nuestra palabra “individuo”, que sería la que empleasen muchos, obedece a la idea que sobre el hombre tenían los antiguos. En todo caso, salvando estas distancias lingüísticas y culturales, permítasenos emplear la palabra más exacta cuando se quiere decir lo que el hombre es y está llamado a ser.

⁶¹ ARISTÓTELES, *Política* II, 5, 1269 a. Carecemos de una edición bilingüe, por lo que hemos utilizado la traducción de SAMARANCH, P., *Aristóteles*, Aguilar, (Madrid, 1964).

Los griegos teorizaron acerca de la costumbre.⁶² Estaban convencidos de la necesidad de “gravar la ley en las costumbres”.⁶³ Los romanos no escribieron demasiado sobre ellas hasta que comenzaron a relajarse; hasta entonces, las *mores* estaban firmemente arraigadas en el espíritu romano, creando un orden que se imponía por sí solo, pues las conductas que lo causaban y conservaban eran observada espontáneamente, con la convicción de su bondad y conveniencia. Cuando ese edificio comenzó a resquebrajarse apareció la reflexión moral o lo ético como un problema, lo cual es una de las características de toda época de crisis. Y con ella, la denuncia de las nuevas y desordenadas costumbres.⁶⁴

En estos tiempos en que se declama el “estado de derecho” (claro que entendido como “imperio de la voluntad general”), en que el número de leyes crece desmesurada e inconteniblemente, conformando un monstruo inasible, en que la crisis ha tocado los fundamentos últimos de la vida humana, la experiencia y la sabiduría de los antiguos puede darnos luz.

Ce n'est pas là (les lois rédigées avec précision) ce que cause le progrès dans la vertu, mais bien les habitudes de chaque jour; car la plupart des gens finissent par avoir des mœurs semblables à celles dans lesquelles chacun d'eux a été élevé. Aussi le nombre et la précision de nos lois est-il un signe que notre ville est mal organisée, nous en faisons des barrières pour nos fautes et sommes ainsi forcés d'en établir beaucoup. Or les bons politiques doivent, non pas remplir les portiques de textes écrits, mais maintenir la justice dans les âmes; ce n'est pas par les décrets mais par les mœurs que les cités sont bien réglées.⁶⁵



⁶² Cf. DUCOS, M., *Les romains*, cap. IX, 2.

⁶³ “Pour assurer le respect des lois, il convient donc de transformer un comportement conscient, mais né de la contrainte, en une conduite quasi-instinctive, née de l'habitude. En un mot, il faut “gravar la loi dans les mœurs”. DUCOS, M., *Les romains*, p. 435.

⁶⁴ DUCOS, M. *Les romains*, pp. 428-33. Traduce un texto de Plauto que reza: “Les mœurs ont fini par réduire les lois en leur pouvoir et celles-ci leur sont plus soumises que les parentes à leurs enfants. Les malheureuses sont fixées au mur par des clous de fer, alors qu'il en serait que trop just d'y clouer les mauvaises mœurs” *Trinummus*, pp. 1037-1040; cf. p. 428, nota 3

⁶⁵ ISÓCRATES, *Aeropagitique* 40-41, DUCOS, M., *Les romains*, p. 437.

Bibliografía

- ARANGIO-RUIZ. *Historia del Derecho Romano*, REUS (Madrid 1984), 527 págs.
- BALAGUÉ, M. *Diccionario griego-español*, C.B.E. s.a. (Madrid 1960).
- BONFANTE, P. *Instituciones de Derecho Romano*, REUS (Madrid 1979), 711 págs.
- CUETO RUA, J. *Fuentes del Derecho*, Abeledo-Perrot (Bs.As. 1999), 222 págs.
- D'ORS, A. *Derecho Romano Privado*, EUNSA (Pamplona 1991).
- DI PIETRO, A.-LOPIEZA ELLI, A. *Manual de Derecho Romano*, Depalma (Bs. As 1991).
- DUCOS, M. *Les Romains et la Loi*, Les Belles Lettres (París 1984).
- ERNOUT, A.-MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine. Histoire de mots*, Kincksieck (París 1979).
- FONTOYNONT, V. *Vocabulario griego. Comentado y basado en textos*, Sal Terrae (Santander 1954), 131 págs.
- FOUSTEL DE COULANGE, *La ciudad antigua*, Obras Maestras (Barcelona 1987), 507 págs.
- GAIUS, *Instituta*. Traducción, notas e introducción Di Pietro, A., Abeledo Perrot (Bs. As. 1987), 823 págs.
- THE AMERICAN HERIAGE, *Dictionary. Indo-european roots*, Willam Morris (New York 1969).
- KRÜGER, P. *Historia, fuentes y literatura del Derecho Romano*, La España Moderna (Madrid s/f).
- LAMAS, F. *La experiencia jurídica*, I.E.F.S.T.A. (Bs. As. 1991), 584 págs.
- MACCHI, L. *Diccionario de la Lengua latina. Latino-español; español-latino*, Don Bosco (Bs. As. 1966).
- MASSINI CORREAS, C. *Filosofía del Derecho. El Derecho y los derechos humanos*, Abeledo-Perrot (Bs.As. 1994), 286 págs.
- PUIG BRUTAU, J. *La jurisprudencia como fuente del Derecho. Interpretación creadora y arbitrio judicial*, Bosch (Barcelona s/f).
- SAMARANCH, P. *Aristóteles. Obras*, Aguilar (Madrid 1964).
- SOAJE RAMOS, G. "El concepto de Derecho. Examen de algunos términos pertinentes" en *Circa Humana Philosophia*, III, I.E.F.S.T.A. (Bs.As. 1998), págs. 77-105.
- SUMMER MAINE, H. *El Derecho Antiguo. Parte general*, Civitas (Madrid 1993), 118 págs.
- VIGO, R. *Las causas del Derecho*, Abeledo-Perrot (Bs. As. 1983), 182 págs.

HERIBERT BOEDER
Universität Osnabrück

Das Bewegende des heideggerschen Gedankens

Heidegger, wie er —das ist sein Gedanke, sein einziger— heute begegnet. Ein Ganzes, ausgelegt in einer Vielheit von "Wegmarken". Ebensovienig wie die Merkmale des parmenideischen "Seienden" verführen sie zu einem unbeendbaren Gang.

Wenn sich in der Nachfolge Heideggers der Kult des Fragens aufdrängt, ist dieses doch sogleich vom endlosen Fortgang des technisch-wissenschaftlichen Problem-Lösens zu unterscheiden. Welchen Unterschied es da macht, springt daran heraus, daß es sich vornehmlich als ein Hören versteht. Hören auf Eines, das die Vielheit der Wegmarken in ein Alles versammelt —wo nicht, wie im Falle des Parmenides, zu einem Ganzen und Unbeweglichen, sogar Vollkommenen verdichtet, so doch in die eine Geschichte des Denkens und demzuvor des Seins selbst eingebunden. Was immer dies heißen mag —der heideggersche Weg des Fragens ist derart geschickt, daß er sich nur scheinbar einem Mitgehen im Sinne der technischen Übung des sog. Mitmachens im —wie Kühn das genannt hat— puzzle-solving anbietet.

Die Bewegung des heideggerschen Gedankens geht von vornherein nicht ins Endlose. Die Zucht des An-sich-haltens vor dem, was zu denken gibt, endet mit einem Inne-halten —von Heidegger vorgedacht als Altsein: denn es wird "rechtzeitig dort innehalten, wo der einzige Gedanke eines Denkweges in sein Gefüge eingeschwungen ist"¹. Dort nämlich, wo die Sache selbst sich zu einem eigenen Ort geschlossen hat. Solcher Schluß setzt der Bewegung des Denkens kein Ende, sondern weist ihm die Grenze seiner Erfüllung. Nicht diejenige einer zufälligen Individualität und ihrer Idiosynkrasien: denn die kennt immer nur viele Gedanken —unter dem Diktat der Sorge um sich oder auch nach dem Belieben der Sorglosigkeit.

Heidegger heute. Welcher? Nicht der Gegenstand vielseitiger "philosophischer Interessen", wie sie jedermann wohlfeil sind. Das Heute des

¹MARTIN HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe 13, Frankfurt a. M. 1983, 82.

Gedankens ist Heideggers eigenes und dies nur in der ihm eigenen Gegenwart. Sie fällt nicht mehr in die Zeitläufte und in das Continuum ihrer sich immer wieder verschiebenden Interessenlagen. Dies schon deshalb nicht, weil sie uns als eine gewesene und mehr noch: als eine geschlossene gilt —eingebunden in das Besinnungs-Gefüge der Moderne, welches Heidegger selber allerdings nicht zu Gesicht kommen konnte.

Auch die Beschäftigung mit der Philosophie kennt allenthalben die "nicht alternde Leidenschaft" (Platon) des Narzißmus. Sie möchte sich nicht eingestehen, daß die Geschichte des Denkens allein von solchen Gedanken getragen wurde, die einen Unterschied im Ganzen gemacht haben. Sie schließen aus, was Hegel "Einfälle" genannt hat. Nur die gemeinschaftlichen und erfüllten Aufgaben einer Epoche machen im Ganzen der Geschichte des Denkens oder seiner Welt einen Unterschied.

Umso weniger sollte das heutige Entstauben mancher Mumien von vorgestern Heideggers geschichtliche Auslese des Gedachten verschleiern —auch wenn sie mit der Rede vom Geschick der Geschichte des Denkens eine Dunkelheit austragen mußte. Hat sich doch dessen "Erfahrung" diesseits der Moderne aus seiner Tektonik aufhellen lassen. Hier gibt der Gedanke Heideggers erst als gewesener zu denken. Als solcher duldet er keine Fortsetzung und hat denn auch —anders als der sich endlos fortwälzende Schulbetrieb— keine gefunden. Paradoxerweise hat immer nur eine schon vollbrachte Aufgabe des Denkens ein gegenwärtiges hervorgehoben. Von welcher Gegenwart ist es da?

Jedes Heute muß bald zu einem Gestern werden. Dabei auch das Gedachte mit sich ziehen? Nicht das vollbrachte. Vor dem Anspruch, vollendet zu sein, regt sich aber sogleich der Widerstand der Moderne. Dies aus dem Pathos der Endlichkeit. So wenn Heidegger gelegentlich von der "Anmaßung des absoluten Wissens" spricht. Da bleibt ihm verborgen, daß gerade die Gewißheit einer Vollendung die "Endlichkeit" des Menschenwesens am schönsten bezeugt. Dagegen treibt das im gewöhnlichen Sinne endliche Denken endlos fort, vermag nicht zu sterben, will sagen: zu verscheiden. Die philosophische Vernunft dagegen denkt den Tod mit jener Unterscheidung, aus der er überhaupt erst denkwürdig ist. Die Weisheit unserer Tradition hat gelehrt, in welchem Sinne er dazu ein vollbrachter sein muß. Das ist ebenso von Homer wie von Paulus wie von Hölderlin zu hören. Ihnen ist der "Sterbliche" Heideggers zur bestimtesten Anschauung gekommen. Eben daraufhin wäre zu fragen: Warum heute nicht? So sehr nicht, daß auch noch Heideggers Spur zu ihm verwischt ist.

Das den Sterblichen wesentliche Verscheiden hat im Abendland die Unterscheidung der Gegenwart selbst geweckt; in der Unterscheidung des Menschen von sich kommt sie zur Sprache. Sie erinnert an die Übersetzung, welche nicht nur Heidegger, sondern auch Nietzsche und Marx diesem Gedanken gegeben haben und zwar mit den Entwürfen der Zukunft des anderen Menschen. Die Fassungen beider Vorgänger hat

Heidegger gemäß seiner eigentümlichen Aufgabe entstellen müssen, weil sich ihm das Ganze der Geschichte nicht mehr im Blick auf die Macht und den Willen zu ihr erschloß, sondern —in Vervollständigung der vormaligen operationes Dei— auf das Wissen hin, welches ihm am Technikwesen aufging.

In dieser Folge hat sich uns die Kern-Besinnung der Moderne dargestellt. Genau in ihr findet der heideggersche Gedanke seinen Ort und zwar unter der Bestimmung, das Menschenwesen als enteignetes aufzudecken. Hat sich aber die entsprechende Besinnung erst einmal vervollständigt, wollen Marx und Nietzsche nicht mehr in die eine Geschichte der wachsenden Seinsvergessenheit eingebunden werden.

Die daraufhin verwandelte Einschätzung der Moderne bliebe aber eine trockene Versicherung, wenn sie nicht zuvor zu einem erneuten "Schritt zurück" angewegt worden wäre —nicht mehr dem Zug des Denkens in den verborgenen Ursprung seines Geschicks folgend, sondern, seiner ledig geworden, diesseits der Moderne erstens die offenbaren Anfänge— nicht der Metaphysik, sondern der Philosophie in der σοφία aufsuchend. Um sodann von ihnen her das Ganze der Philosophie geschichtlich zu unterscheiden, schließlich aber die Besinnung der Moderne als ein ebenfalls geschlossenes Gebilde darzustellen. Insgesamt offenbart aber der sich immer wieder vervollständigende Fortgang des Unterscheidens —wie anderweitig ausgeführt— erstmals die Unterschiede der Vernunft selbst.

Der heideggersche Gedanke will nach seiner eigenen Vorgabe als gewesener gewürdigt werden. In einer aus der Moderne entlassenen Gegenwart. Auch da zeichnet sich uns ein geschlossenes Gebilde ab: zuerst die Übersetzung der apokalyptischen Besinnung in die an-archische; erbracht von Merleau-Ponty, Foucault und Derrida. Sie ist die erste Gestalt der Submoderne. Marxens, Nietzsches und Heideggers Entwürfe des anderen Menschenwesens sind da zur Vorstellung eines endlos anderen, sich ändernden Menschen abgesunken. Das Element dieses Anderen ist aber nicht mehr die Welt, sondern die Sprache.

Bei aller Aufmerksamkeit Heideggers auf das Sprachwesen geht es ihm wie auch Marx und Nietzsche letztlich um die Unterscheidung der Welt, hier: der des Technikwesens und der des sog. Gevierts. Welcher Entscheidungsgrund wäre dafür geltend zu machen, wenn nicht die privat verstandene ἀλήθεια, wenn nicht ursprünglicher noch das Geschick der Verbergung und letztlich der Bergung? Und eben daraufhin die Erfahrung mit dem in der technischen Welt enteigneten, daher verwehrtesten Menschenwesen. Als solches verweist es auf die verweigerte Welt und die ihr eigentümliche Verborgenheit —wie es in dem Vortrag "Die Gefahr" heißt².

Submodern aber legt sich das Menschenwesen erstlich nicht mehr von seiner Weltlichkeit, sondern von seiner Sprachlichkeit her aus. Ein

²MARTIN HEIDEGGER, "Die Gefahr", in: ders., *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe 79, Frankfurt a. M. 1994, 46-67, hier 49.

Sachverhalt, der oberflächlich als “the linguistic turn” bekannt geworden ist. Der kennzeichnet nicht nur die Reflexion der sog. analytischen Philosophie unserer Tage, sondern die gesamte Sphäre der Submoderne. Innerhalb ihrer findet der heideggerische Gedanke seine eigentümlichste Brechung durch Derrida. Gleichgültig gegen die eingefahrene Übung historischen Continuierens achten wir auch hier auf den geschlossenen Verband, in dem der Gedanke seinen Ort hat.

Da sei vorab erinnert: Merleau-Ponty nimmt die Sprachlichkeit seiner Sache unmittelbar am körperlichen Betragen als einem Zeichen-Kern im Sinn-Universum der Kommunikation von anderen mit anderen auf. Bestimmend wird da die Sprache der sozialen Ansprüche und eine von ihnen getragene Solidarisierung im mehrheitlich Gewünschten. Das entsprechende Denken führt die Sprache der Emanzipation —creativ im Deformieren der Sedimente von schon Gesprochenem auf einen neuen Sinn hin.

Foucaults Überlegung setzt bei der Sprachlichkeit des Denkens ein - einer “pensée du dehors”, wie sie unmittelbar vom Gemurmel der Begierden bewegt wird. Darin ursprünglich individuell, erweckt zum Anders-sein als die Anderen. Die sprachliche Fassung der Sache —das ist hier diejenige einer gegen das Individuum fremden, es enteignenden oder korrigierenden Gewalt— zu subversiver Antwort erregend. Die Selbstverwirklichung dagegen führt die Sprache des Spiels mit den je eigenen, aber entselbsteten Lebens-Entwürfen.

Zuerst ein Anderer sein: sodann anders denken als die Anderen; zuletzt ist jeder Andere der bereits ganz Andere. Ein Selbst dem Ich zuvor. So Derrida. Wenn er bis in seine letzten Schriften hinein nicht von Heidegger loskommt, ist doch mit Platon darauf zu achten: nichts ist dem Denken gefährlicher als Ähnlichkeiten. So haben wir denn den Ort des derridaschen Gedankens mit der Dimension der an-archischen Submoderne eigens von dem Ort und so auch von der Aufgabe Heideggers geschieden.³ Darauf ist beim Übersetzen seines Gedankens in die submoderne Gegenwart zu achten.

Um hier Derridas Übersetzung auch gegen dessen Widerstand zu verdichten: Eine Verabschiedung Heideggers muß unmittelbar seine Bestimmung, also die “Lichtung” treffen. Nun sind aber deren Momente submodern verschoben; entfalten sie sich doch nicht mehr von ihrem weltlichen, sondern von ihrem sprachlichen Moment her. Dies jedoch derart, daß sich die Bestimmung als solche versagt; denn sie ist gegenwärtig nicht einmal mehr die Lichtung des “Entzugs”. Im endlosen Differieren des jeweils Gesprochenen mit dem Unaussprechlichen verstummt die “Sprache des Wesens”, weil sie ihren Unterschied zum “Wesen der Sprache” nicht mehr auszutragen vermag. Er vergeht in jenes

³ Cf. HERIBERT BOEDER, “Die Dimension der Submoderne”, in: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 46, 1995, 139-150. Ausführlich: s. *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie*, Würzburg 2006.

Unbestimmbare, das nichts als Name ist - vielfältiges Nennen von nichts. Wie sollte da noch ein Rufname bleiben? Solcher Name ist bloßes Versprechen des ganz Anderen und der muß keines halten. Er mag auch lügen. Was ihn aber für die Submoderne auszeichnet, ist die Öffnung des Namens der Sprachlosigkeit für eine schrankenlose Mitsprache.

Wie wird solches Flimmern des Göttlichen geschichtlich? Im wiederholten Aufschub seiner versprochenen Ankunft. Da spannt es sich in seine vorchristliche wie auch vorgriechische Vor-Geschichte zurück — das heideggersche Geschick an Ursprünglichkeit gleichsam unterlaufend. Und zwar mit dem Geschick eines Volks-Körpers, des eigens "ausgewählten". Wozu? Um den Andrang des Unmöglichen zu wahren— den eines göttlichen Sich-verschwendens, sogar noch im Selbstverzehr. Das von Heidegger gedachte Geschick der Geschichte, nämlich die Entbergung seines Entzugs, ist im endlosen Aufschub der göttlichen Ankunft verloschen.

Wie kommt die betreffende Geschicklosigkeit zur Welt? Statt im Eröffnen der mit Heidegger gedachten Ferne: in der Unbestimmtheit einer $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, des immer wieder ausweichenden Einräumens eines Anderswann und Anderswo. Solches fortwährende "Differieren" läßt nicht nur kein principium im Sinne der Philosophie zu, sondern auch kein "es herrscht", wie es die heideggersche Welt in der Unterscheidung von Technikwesen und Geviert kennt.

Wie diejenige Heideggers wirkt auch Derridas Sprache absonderlich - jedoch nicht nach Maßgabe einer Besinnung auf das Gesagte, sondern einer sich ins Endlose verlaufenden Reflexion des Gesprochenen. Gerade im Auflösen der heideggerschen Bestimmung meldet sich die eigentümliche Aufgabe der Submoderne zuletzt.

Welches Denken entspricht dem? Seine Weltlichkeit entfaltet es von dem her, was das submoderne Denken unmittelbar erregt: die Geschlechts-Differenz. Die "ontologische" dagegen und deren heideggersche Vertiefung versinkt als eine immer noch metaphysische Reminiszenz. Die "Frömmigkeit" des Hörens und Gehorchens wird als Hörigkeit verworfen. Ihr entkommt das Denken, indem es seine Weltlichkeit in der "contamination" sucht — nicht nur die Reinheit der Vernunft ausschließt, sondern auch noch den Unterschied, welchen die heideggersche "Besinnung" gegen die "Wissenschaft" gemacht hat; er geht in das "utopische" Denken zurück. In diesem Anders-denken bekundet es seine Begierde; und als solches "verstreut" es sich.

So entfällt denn auch die heideggersche Erfüllung des Denkens im Danken. Die Sprachlichkeit seines Vollbringens wird in eine sammlungslose Rede übersetzt. Sie nimmt das Verlautbarte auf das Verschriftlichte und dieses wiederum auf andeutende Spuren zurück, welche dem Denken freie Hand im Deuten lassen. Da ist nichts, was seiner "Grammatologie" als unverrückbare Vorgabe von Gedachtem widerstehen könnte.

Letztlich kommt das Denken zu geschichtlicher Konkretion. Hier greift die emanzipierte Hand derart zu, daß sie der abendländischen

Tradition, zumal ihrer Vollendung im hegelschen Gedanken, die "Totenglocke" läutet. Es wäre nun aber töricht, an der zerstreuten "Dekonstruktion" des abendländischen "Logozentrismus" und dem dabei geübten Verschieben von vormals Gedachtem Anstoß zu nehmen oder es gar historisch berichtigen zu wollen. Hilfreicher bleibt hier die Frage: Welche Denkart offenbaren die benachbarten submodernen Sprachgebilde eines immer noch unterstellten Continuums zu dem, was einst "Kunst" und sogar die "schöne" gewesen ist?

Derridas simulierte Quasi-Bestimmung des Denkens geht zuletzt an dessen Sache, nämlich dem Nachfahren des heideggerschen Menschenwesens auf. In der Submoderne kann es vom Technikwesen her nicht mehr zureichend verstanden werden — schon deshalb nicht, weil da keine Unterscheidung aus dem "wesen", geschweige denn aus einer *essentia*, mehr gilt. Umso aufdringlicher muß die bloße "Phänomenalität" der Sache werden.

In geschichtlicher Bestimmtheit tritt sie vor allem an der fälligen Verabschiedung der eigentümlich abendländischen Rechtsverhältnisse hervor — mit deren von einem gewalttätigen "Phallozentrismus" beanspruchten Freiräumen für Herrschaft und Unterdrückung, wie sie nicht nur das Leben des Menschen, sondern ebenso das des Tieres durchdrungen hat. Das Lebendige will submodern weder auf seine *genera* noch auf seine *species* hin verstanden werden — sind doch beide von ausgrenzender Gewalt — sondern nach Fähigkeit und Dichte des Erlebens. Also sind jegliche Sedimente geschichtlich gewachsener Fremdheit unter Menschen und Tieren abzubauen.

Im Gelten-lassen des Anderen, seines Anders-seins und seiner Einschätzung als der ganz Andere wird zumal alle Feindlichkeit getilgt. Die Religion der Submoderne bekennt sich in der Tat zum Unmöglichen, nämlich zur Bekümmern eines jeden um jeden — gleich wo er sein mag. In solcher Welt herrscht die Erwartung allseitiger Solidarität. Also muß jeder mit jedem hinsichtlich seiner Lebens- und Erlebnis-Bedingungen in den Vergleich rücken. Da kann aber immer nur deren Ungleichheit und also die in der Welt herrschende Ungerechtigkeit herauspringen. Daher die Leidenschaft für "Interventionen" im Dienste einer Gerechtigkeit jenseits aller Verfügungen geltenden Rechts. Erst da bekundet sich der ganze Vorteil ihrer Begrifflosigkeit.

Solche Gerechtigkeit hat sozusagen ihren Hof zuletzt in sprachlicher Bestimmtheit. Die ursprüngliche Mitsprache konkretisiert sich zur responsiveness des submodernen Menschen für jegliches Mit-Erlebende in schrankenlos gewordener Verantwortung. Sie wird in dem gelebt, was man diessseits einer bestimmten Verfassungen — und so auch Rechtsform als "Demokratie" versteht — angefangen von der unablässigen Agitation für ein Mehr von ihr, also für durchgängige Einmischung und Mitsprache der immer schon "Anderen" in jeglichem Lebensbereich. So spricht sich denn Derridas Sache zuletzt in der Schätzung des Literaten aus, wie er über den

Gesetzgebern einer Gesellschaft —nicht mehr des Staates— steht: "Keine Demokratie ohne Literatur, keine Literatur ohne Demokratie" —die republikanische, zu der als dem "universalisierbaren Modell" man sich bekennt.

Was ist hier aus dem heideggerschen Menschenwesen geworden? Alles derridasche Reden vom Tode darf nicht über das Entschwunden-sein der Zukunft des "Sterblichen" hinwegtäuschen, wie er für Heidegger in der geschichtlich bestimmten Entzugs-Erfahrung begegnet. Er ist in die schlechthin ent-dichtete Sprache des gesellschaftlichen Pluralismus entschwunden. Sein Nachfahre meldet sich dort, wo das Sterben-können des Einzelnen, wo das Gestorben-sein Gottes, wo die noch verweigerte Bergung des Sterblichen zur jeweils ausstehenden Solidarität der Anderen mit den Anderen verdrängt wird. Verhaust in der künstlichen "Krypta" einer perversen Psyche. Da wird die ursprüngliche Verborgenheit in der von Heidegger gedachten Unverborgenheit getilgt.

Wenn das Heute seines Gedankens nicht —nach hermeneutischer Manier— in dem Mehr und Weniger seiner unabsehbar wirksamen Einflüsse zu sehen ist, sondern dort, wo er als gewesener einen Unterschied im Ganzen macht, wird sich das Augenmerk auf das Ganze der Dimensionen der Submoderne richten müssen, wie sie sich im heutigen Denken bereits abgezeichnet haben. Da zeigt sich erstlich die angedeutete Übersetzung des apokalyptischen Denkens der Moderne in die an-archische Reflexion der Submoderne (Merleau-Ponty, Foucault, Derrida).

Die andere Dimension zu dieser ersten entfaltet sich zur strukturalen Reflexion. Ihre Sprach-Theorie wird einmal von der Allgemeinen Linguistik, sodann von der Semiologie, schließlich von einer Anthropologie getragen. Um hier beispielhaft Jakobson, Barthes und Lévi-Strauss zu erwähnen. Warum überhaupt, wenn es sich da um sog. Positive Wissenschaften handelt? Auch abgesehen davon, daß die sog. Philosophie nicht selten darin dilettiert, beanspruchen diese ausdrücklich, Erste Wissenschaft zu sein. Dies läßt daran denken, daß im Strukturalismus deren hermeneutische Gestalt verabschiedet wird - mit ihr genau das, was Heidegger "die Bestimmung" genannt hat. Sie versinkt hier zurecht, sofern der von ihr geltend gemachte Lebensboden allen Verstehens eine simulierende Übersetzung des Ersten der Ersten Philosophie gewesen ist —auch noch mit Wittgensteins Erinnerung an das "Mystische".

Das ganze Verhältnis der Bestimmung mußte zur einfachen Beziehung von Denken und Sache contrahieren, wie es sich —ledig der Thematisierung eines Bewußtseins— aus der zentralen Rücksicht auf das Gesprochene im Sinne einer Botschaft (message) erschließt. Zu ihr gehören —mit Jakobson verstanden— Sender und Adressat, Context und Contact, schließlich der Code ihrer Entschlüsselung: all dies in Unterscheidung der "poetischen" von der instrumentalen Funktion der "Sprache" —nicht dessen, was in der Geschichte der Philosophie der *λόγος* gewesen ist.

Für den Strukturalismus bleibt die heideggersche Besinnung ohne Bedeutung. A fortiori für die dritte und letzte Dimension der Submoderne, nämlich die der sprachanalytischen Reflexion. Allerdings vertieft diese ihre Gleichgültigkeit gegenüber der strukturalen Sprach-Theorie zur Gereiztheit gegen die an-archischen Positionen, insbesondere gegen Derrida. Dies unter Berufung auf eine Rationalität, welche immer noch an der modernen Besinnung auf die Wissenschaften ihr Vorbild zu haben meint. So scheint denn auch die wittgensteinsche Hermeneutik in der ordinary language philosophy fortzuleben. Solches Continuieren versteht sich aber an dem Eigentümlichen der Submoderne überhaupt.

In der heutigen Sprach-Analyse wird nicht nur der Boden der "Sprache des Lebens" verlassen, sondern ebenso die Maßgabe einer "technischen" Wissenschaftssprache. Die eine wie die andere ist ihr zu einer homogenen "gewöhnlichen" (ordinary) und sogar alltäglichen geworden; denn nicht nur sind die Wissenschaften durch Kuhn ihres eigenen gesellschaftlichen Alltags inne geworden: darüberhinaus hat sich mit der Submoderne ein Sprachraum aufgetan, der die vormals "funktionale" Denkart um ihren Unterschied von der "natürlichen" bringt. Die gewöhnliche Sprache kennt die technische nur noch als einen Sonderfall innerhalb ihrer.

Die sog. Sprach-Analyse —um hier Ryle, Austin und Dummett zu erwähnen— ist in den Dienst am alltäglichen Erfordernis klarer Rede von durchschnittlicher Verständlichkeit eingebunden. Das Feld der logischen Dienstleistungen ist submodern nicht mehr auf die wissenschaftlichen "Problemlagen" beschränkt. Schon die Wieder-Erweckung von Topik und Rhetorik läßt merken: was die Sprach-Analyse bewegt, sind nicht so sehr die Sach-Zwänge der Forschung als vielmehr die "Dilemmas" oder "paradox-generators" des alltäglichen Denkens —gleich ob im "Leben" oder in den Wissenschaften. Endlich erreicht hier das Dienstleistungs-Angebot des "bloßen" Verstandes jegliche Sprache; dies jedoch nur unter der Bedingung erneuter Aussonderung des "Psychologismus" aus der Thematisierung des Denkens als solchen. In dieser dritten Dimension der Submoderne sieht es allein um die Analyse von Denk-Strukturen. Auch wenn sie die Vorgaben der "funktionalen" Logik —etwa von Carnap und Quine— aufnimmt, bewegt sie sich doch in der ganzen Weite des logischen Alltags, wie er von "Dilemmas" beirrt wird.

Doch was hat dies alles noch mit der Gegenwart des heideggerschen Gedankens zu tun? Um kurz zu erinnern: Als gewesener ist er gegenwärtig in der die Kern-Besinnung der Moderne abschließenden Unterscheidung der Welt —des "Gevierts" und des Technikwesens. Auch wenn da die metaphysische Unterscheidung von "Sichtbarem" und "Wesen" bereits entschwunden ist, erhält sich doch aus dem ersten Anfang der Philosophie die ältere des Erscheinenden und seiner φύσει. Und noch einmal erhält sich dieser Unterschied, wo die Seite des Erscheinens auf ein ursprünglicheres Sich-verbergen zurückgedacht wird. Und selbst, wenn das Verbergen einem ursprünglichen Bergen angehört,

erhält sich die Phänomenalität ebenso des Technikwesens wie sogar des Gevierts ungebrochen. Dies so entschieden, daß Anwesen und Erscheinen im heideggerschen Gedanken allenthalben verfließen. Fehlt doch der homerische Anhalt an einem primären Anwesen nicht von, sondern *bei* Allem. Der Grund eines Wissens aus dem Gedächtnis. So erfährt denn Heidegger —zugespitzt gesagt— auch noch das technische Denken als Phänomen der Welt des Ge-stells.

Was geben demgegenüber die Reflexionen Submoderne zu denken? Etwa den Befund einer bloßen Abirrung von der heideggerschen Vorgabe? In welche Spitze zieht sich denn die beobachtete Contraction des Denkens zusammen? Aus seinem dreigliedrigen Verhältnis über die zweigliedrige Beziehung auf den einen Terminus des Denkens. In welchem Zug steht dieses Denken?

Nicht der Frage nach dem Sinn von Sein, nicht einmal der Frage "Was heißt denken?"; es will heute als "geschick-loses" verstanden sein: kennt kein mögliches "Geheiß": keine entsprechende Geschichte.

Stellt sich nun diesseits der Moderne die Aufgabe, wo nicht mehr die Welt, so doch die Sprache zu unterscheiden —contrahiert auf diejenige des Denkens? Wen trifft dies zuerst, wenn nicht den Nachfahren des "funktionalen" Denkens der Moderne? Also die Übung der Sprach-Analyse. Zu welchem ersten Denken wäre sie das andere? Zieht schon in dieser Bezeichnung eine neue Anmaßung herauf? So sei denn zuvor gefragt: Welches Andere Denken ist zusammen mit dem heideggerschen Gedächtnis entfallen? Das Andere zu dem des Ersten Anfangs, will sagen: der Metaphysik. Wohin führte die Erinnerung in ihn?

In das Geschick des anfänglichen Sich-verbergens der Sache des Denkens. Wie aber wäre sie zugleich Bergung eines noch Aufbehaltenen? An dieser Schranke von Dunkelheit wendet sich das Denken an jenen Ersten Anfang, der schon —und zwar mit den epochalen Weisheits-Gestalten des Abendlandes (um nur Homer, Paulus, Hölderlin zu erwähnen)— erbracht ist.

Erst die entschlossene Gewöhnlichkeit des sprachanalytischen Verstandes läßt die der Weisheit eigentümliche Unterscheidung der Sprache von sich derart ausbleiben, daß sie nicht einmal mehr als vergessene gewahrt werden kann. Als vergessene könnte sie nur dort aufsehen, wo sie immer noch von Belang geblieben ist. Welchen Grund möchte das sprachanalytische Denken dafür geltend machen? Keinen —nicht einmal per oppositionem.

Und doch: Die angedeutete Contraction im heutigen Denken lenkt die Aufmerksamkeit auf den Ort, an dem die Spitze seiner Verödung —die submoderne Reflexion bedarf ihrer— etwas Denkwürdiges birgt: die Herkunft aus der "funktionalen" Besinnung der Moderne, die gerade nicht an den Phänomenen der Technischen Welt abzulesen ist. Sie hat ihren einzigen Vorfahren weder an der "conceptualen" noch an der "mundanen", vielmehr an der "natürlichen" Vernunft; denn sie eröffnet schon die Erste

Epoche der Philosophie mit einer Selbstbehauptung der δόξα, der "Auffassung"⁴. Genau da hat die Wende von Erstem und Anderem Anfang ihren Ort. Da zeigt sich aber, anders als bei Heideggers Rückgang in den Grund der Metaphysik: der Anfang der Philosophie ist bereits der Andere zu dem Ersten, der sich jeweils in einer σοφία entfaltet.

Deren Wort hat immer schon seine Antwort und so kann sich vor ihr die Frage "Was heißt denken?" nicht mehr stellen. Wohl aber stellt sie sich als die submoderne Frage: Wer spricht? Oder auch die nicht mehr? Jedenfalls ist soviel deutlich: Was zu denken gegeben hat, ist überall das Gedachte der σοφία, ihres stets singulären Wortes gewesen. Gegenwärtig kann es nur über die Mitte der Moderne, also über das ihr Versagte hinweg hörbar werden. So wenig unmittelbar, daß es eines bauenden, "logotektonischen" Denkens bedarf, um das Gedachte der Weisheit mit der nötigen Verhaltenheit ins Denken zu heben —mit Hegel gesagt: "das älteste Alte wiederherzustellen"⁵; mit Heidegger erinnert: "Das Älteste des Alten kommt in unserem Denken hinter uns her und doch auf uns zu"⁶. Dazu bleibt es nötig, die Gegenwart des Denkens gemäß seiner je eigentümlichen Aufgabe von ihrem Heute zu unterscheiden.



⁴Cf. HERIBERT BOEDER, "Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie", in: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 47, 1996, 279-291.

⁵G. W. F. HEGEL, zitiert nach Karl Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844, 192.

⁶Heidegger, GA 13, 82.

FRANCISCO LEOCATA

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Persona y ser moral en Rosmini.

La búsqueda de un nuevo humanismo¹

1. Introducción

Es sabido que el pensamiento maduro de Antonio Rosmini tuvo uno de sus centros en la tesis del llamado *intesismo de las formas del ser*: el real, el ideal y el moral². La elaboración de dicho núcleo especulativo, que toca lo más hondo de la filosofía de nuestro autor, no fue sin embargo algo instantáneo sino que fue gestada paulatinamente. Después de haber puesto las bases de la intuición del ser ideal —lo divino en el hombre— en el *Nuovo Saggio*, abordó los temas morales, perfeccionó su antropología y dio al sistema su más plena estructuración con la *Teosofía* y el sorprendente *Saggio sulle categorie e la dialettica*³. Dejando una mayor explicitación de los aspectos metafísicos y antropológicos para los ilustres expositores que oiremos en estos días, me concentraré en el aspecto de la doctrina moral de Rosmini, con la mirada puesta en el trasfondo ontológico, a fin de mostrar a los oyentes más claramente el sentido de la persona y el proyecto de un nuevo humanismo por parte del gran filósofo de Rovereto.

Tenemos ante nosotros es especial dos obras capitales: *Principi della scienza morale* y la *Antropología in servizio della scienza morale*. A una primera mirada, el abordaje de los temas morales por parte de nuestro autor, se instala como búsqueda de soluciones nuevas, aunque nutridas en la gran tradición filosófico-cristiana, a los problemas que la época suscitaba: los

¹ El presente texto corresponde a la ponencia homónima presentada el 1º de junio de 2005 en ocasión del Congreso Internacional de Filosofía “*La filosofía cristiana de Antonio Rosmini*” que se realizó en la Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires) entre el 1º y el 3 de junio de 2005.

² La obra en que Rosmini desarrolla ampliamente la ley del *intesismo dell'essere* en sus tres formas es la *Teosofía*, I y II. Entre los intérpretes que han visto la importancia de la obra madura de Rosmini, se destacó ya en su momento M. F. SCIACCA (cf. *Metafísica, Gnoseología y moral. Ensayo sobre el pensamiento de A. Rosmini*, Madrid, Gredos, 1963). Más recientemente todos los estudiosos rosminianos son acordes en reconocer la importancia de las obras de la madurez y en especial la elaboración de la doctrina del *intesismo dell'essere*: Ver por ejemplo P. P. OTTONELLO, *L'Ontologia di Rosmini*, Roma, Japadre, 1989.

³ En el *Saggio sulle categorie e la dialettica*, Rosmini expone una crítica a la teoría aristotélica de las categorías (que completa su otra obra enteramente dedicada a *Aristoteles*), y establece el primado de las tres formas del ser: la real, la ideal y la moral. Hay también una vivaz polémica contra la dialéctica tal como era entendida por Hegel y el idealismo alemán.

planteos de la filosofía de la Ilustración, tanto en su vertiente empirista (mayoritaria) como en la representada por Kant⁴. Pero inevitablemente el discurso terminaría por conducir a la doble cuestión concerniente al estatus ontológico del sujeto humano por una parte y a la elevación del “ser moral” a componente de la tríada de las formas supremas del ser. De la conjunción de ambas tesis surgiría el diseño de un nuevo humanismo como respuesta a la conmoción cultural de la Ilustración.

Advierto desde el inicio que en este importante filósofo debemos ver, con la distancia que nos da el hecho de celebrar los 150 años de su muerte, un núcleo central, fecundo e inspirador para los desafíos teóricos y prácticos de nuestro tiempo. Evitaré por lo tanto la reconstrucción minuciosa de aspectos ya conocidos de su sistema y me ceñiré a la focalización de lo más viviente de su concepción de la persona humana, especialmente vista en su dimensión moral, para señalar una vía a lo que todos estamos interesados como filósofos cristianos: el empeño por la construcción de un nuevo humanismo abierto a la trascendencia.

Enumeremos y expliquemos ante todo los puntos que juzgo más importantes sobre la vida moral y la concepción de la persona, siguiendo el orden de sus obras más importantes.

2. El ser moral en los *Principi di scienza morale*.

Después de la publicación del *Nuovo Saggio*, Rosmini se dedicó a delinear de manera sistemática los fundamentos de la concepción de la moral, que había sido en cierto modo esbozada en sus primeros escritos juveniles⁵. Dejando de lado la importante introducción, que tiende a clasificar la relación entre ciencias teóricas y ciencias de la práctica, que incluye la fundamental distinción entre *eudamología* y ética o *deontología*, lo primero que llama la atención es que el ser ideal, que en el *Nuovo Saggio* presenta más bien el perfil del ser *posible* indeterminado (el cual es aplicado en síntesis a los datos sensibles para percibir los entes determinados), cobra desde la perspectiva moral el carácter de un ser *virtual*, en el que hay ya presente un cierto modo de “actualidad”.

“Nosotros notamos que todos los entes y partes de las cosas, junto con sus perfecciones, son últimamente actos del ser. El ser, actuado y limitado en diversos modos, recibe diferentes modos en diferentes cosas. La palabra ser significa simplemente la primera actividad y cada actividad. Decir que algo ‘es’ es decir que él actúa”⁶ (PM, 7).

Esta precisión del carácter virtual, es decir de *una cierta actualidad en la posibilidad* del ser ideal se verá confirmada más tarde en la *Teosofía*. Desde allí se comprende la afirmación de Rosmini en los *Principi*, que “el ser universal debe ser la primera ley moral, la noción que usamos para producir todos los juicios morales”⁷.

⁴ Cf. *Principles of Ethics* (Leominster, 1988); *Preface to the Works of Moral Philosophy*, Par. 1-14.

⁵ Cf. *Principles of Ethics*, VII; *Saggi giovanili inediti*, Stresa, Città Nuova, 1989; I-II.

⁶ *Principles of Ethics*, ed. cit., par. 5, p. 7.

⁷ Cf. *Principles of Ethics*, par. 4, p. 6.

Hay aquí implícitas sendas tomas de posiciones con respecto a tres autores decisivos, Kant, Aristóteles y Tomás de Aquino. La diferencia fundamental con Kant, en el aspecto moral, reside en no aceptar el apriorismo formal de la razón práctica (es decir el imperativo categórico), y en afirmar en cambio que no hay fundamentación posible de la moral sin referencia al ser objetivo, fuente inicial de todo contenido de la acción moral⁸. De Aristóteles lo distancia su decidida opción por un ligamen ontológico entre el bien y el ser (que en las páginas iniciales de la *Ética Nicomaquea* aparece un tanto desdibujado en un contexto de polémica con Platón), y como consecuencia de ello, la más neta distinción rosminiana entre *eudaimonía* y bien moral, recuperando el protagonismo, amenguado en Aristóteles, de la ley moral⁹. A Tomás de Aquino lo acerca en este caso la modulación dada a la idea del ser, que de meramente posible reviste los rasgos de cierta actualidad virtual (aunque no en el mismo sentido del *actus essendi* del Aquinate), pues el bien tiene para ambos relación directa con el ente, y pone de relieve cuanto éste tiene de actualidad: sin ella el bien no podría ejercer atracción alguna sobre el sujeto¹⁰.

Es objetivo constatar que en diversas obras Rosmini resalta la importancia de la obligación y de la ley. Esto sin duda debe entenderse en el contexto de una toma de distancia respecto de toda inclinación hacia el hedonismo o el utilitarismo, cuya posibilidad él ve infiltrarse en la impostación aristotélica pero cuyos principales representantes en su época fueron las propuestas derivadas de la Ilustración francesa y británica. Por consiguiente creemos errada la interpretación, divulgada a partir de la obra de Gentile, que relaciona la acentuación rosminiana de la ley moral con la influencia de la ética kantiana¹¹. Hay por lo tanto un lazo que une el ser objetivo con la ley moral. Pero lo importante es entender esto a la luz de la doctrina integral de Rosmini.

“El ser, la luz que ilumina el espíritu, no puede errar porque no depende del espíritu humano. (...) Ella es innata, infundida por el creador en el espíritu. El ser, la luz que ilumina el espíritu y que lo hace inteligente, es absolutamente inmutable, eterna y necesaria; es la verdad misma, como ya hemos mostrado. Pero no es la razón la que constituye la ley moral suprema, sino la idea del ser cuya luz es usada por la razón. Cuando la razón adhiere a la luz es acertada; cuando abandona la luz yerra”¹².

Este desplazamiento desde la razón (subjetiva) al objeto ideal, tiene importantes consecuencias. Ante todo el ser comunicado o donado al sujeto (esto es a la naturaleza humana) constituye una unidad íntima con él:

“Puesto que la idea del ser universal constituye la luz de la razón, la ley moral

⁸ Cf. *Principles of Ethics*, par. 15-16, pp. 13-14.

⁹ Véase la amplia discusión de la relación entre ética y eudemonología en el capítulo III de *Principles of Ethics*, ed. cit., pp. 33-35.

¹⁰ Cf. La citación de *Summ. Th.* 1, q. 5, a. 1 en el par. 42, p. 30.

¹¹ Sobre la interpretación gentiliana de Rosmini, cf. como ejemplo, P. P. OTTONELLO, *L'Enciclopedia di Rosmini*, L'Aquila, Japadre, 1992, pp. 159-163, donde hay una profundización del tema del *essere iniziale*.

¹² *Principles of Ethics*, par. 7, p. 8.

es expresada muy bien en la fórmula "Sigue la razón". Pero hubiera sido mucho más cuidado decir "En todo lo que hagas sigue la luz de la razón" porque la razón humana es una guía confiable sólo cuando sigue su luz"¹¹.

La alternativa kantiana entre una moral heterónoma y una moral que surge del dictamen autónomo de la razón es por lo tanto superada por la unión ontológica entre el sujeto humano y el ser que es a la vez condición para inteligir los entes particulares y origen del valor, y por lo tanto también de la acción moral que se deriva de su percepción.

La otra tesis que hay que tener en cuenta es que cuando Rosmini pasa a describir la naturaleza del bien, traza los rasgos precursores de lo que llamaríamos una teoría de los valores¹⁴. Sometiendo a crítica el principio de que "el bien es lo que es deseado", remarca la distinción noético-noemática entre el acto de desear y la *perfección* deseada, dando la prioridad al bien como perfección, aun reconociendo la condición subjetiva del deseo. No hay sujeto sin sentimiento, pero la perfección a la que se dirige el deseo no es creada por éste; tiene una subsistencia propia, dada por su participación en el ser¹⁵.

Ahora bien, hay diversos grados de perfección y diversas relaciones de perfección. "Esas clases de bien difieren de acuerdo a la diferencia de los entes mismos. En una palabra, *los entes son buenos en la medida en que son*"¹⁶. Y poco más adelante: "En otras palabras, para que las perfecciones sean posibles en naturalezas, deben relacionarse con el sentimiento; para ser subsistentes deben ser *independientes* del sentimiento"¹⁷.

Esta correlación lleva por otra parte a la idea de *orden*. A perfección que es apetecible por el deseo de la naturaleza humana no es sólo la de un ente, sino que se abre a la relación con otros entes, estableciendo una gradatoria entre las perfecciones tanto de los entes como de sus relaciones, con base ontológica, la cual genera a su vez un *ordo* deontológico.

Hay aquí puestas en juego varias tesis rosminianas: la conjunción (en la distinción) entre sentimiento e intelección, y la correlación entre sujeto y ser ideal. No es posible un orden moral verdadero si no se parte de la premisa de que hay un orden y una perfección nacientes desde el ser, y de que no hay sujeto sin la copresencia entre intelecto y sentimiento.

"Las perfecciones y los dones de las cosas son sinónimos del bien. Nosotros pensamos en ellas como causas de sentimiento agradable, pero podemos contemplarlas independientemente de su efecto, como algo real y activo"¹⁸.

Y más claramente aún:

"La esencia abstracta es principio del orden; la esencia completa es su fin. Entre estas dos hay una gradación de perfección y de bien. La esencia típica y completa es deducida de la relación de las cosas con el sentimiento"¹⁹.

¹¹ *Principles of Ethics*, par. 7, p. 8.

¹⁴ La mediación del tema de los valores resalta a más plena luz en la actualidad, puesto que el valor es para Rosmini la amabilidad del ser que se trasparenta entre los entes.

¹⁵ Cf. *Principles of Ethics*, par. 13-19, pp. 12-14.

¹⁶ *Principles of Ethics*, p. 22.

¹⁷ *Principles of Ethics*, par. 32, p. 23.

¹⁸ *Principles of Ethics*, p. 28.

¹⁹ *Principles of Ethics*, p. 29.

Vemos aquí por lo tanto varios temas sin duda germinales de la teoría de los valores que se desarrollaría en los inicios del siglo XX: la complementariedad entre afectividad e intelección; la correlatividad entre sujeto y propiedad perfectiva del ente; la radicación de la deseabilidad del bien finito en el ser en cuanto acto inicial o virtual; y finalmente jerarquía de un orden de perfecciones.

Todo esto permite por una parte recuperar la tradición platónica y patrística en torno al bien y a la ley moral, y la identificación de una alternativa nueva que evita los escollos del “eudaimonismo” y del formalismo kantiano.

¿Qué pasa mientras tanto con el sujeto? Si bien Rosmini no ha delineado todavía lo que él llamará más tarde el “*sintesismo*” entre las tres formas del ser, comienza aquí a asomarse una idea muy importante: la vida moral no es un mero accidente (en el sentido de lo que sucede o actúa en la substancia personal) ni siquiera es, como diríamos hoy, una historia de la relación del sujeto humano con su fin, sino algo que dinámicamente conduce al sujeto a su perfección, es decir a un cierto crecimiento en su existencia. Tiene por lo tanto peso ontológico. La íntima y esencial relación entre sujeto sentiente e intelectivo y la perfección “generada” desde el ser en sus determinaciones finitas, hace que aparezca el ser moral como una forma distinta del ser ideal y del ser real, constituyéndose en la unión dinámica entre ambos²⁰.

Notemos en fin que Rosmini, aunque critica la fundamentación de la moral en el mero sentido de la armonía, presente en Shaftesbury y Hutcheson, y que él ve en cierto modo también en Gerdil²¹, le da una razón más profunda: lo que podría denominarse como la base ontológica de la moral, que une el sentido de la ley con la búsqueda de mayor plenitud de vida. La aspiración a la *eudaimonía* no es eliminada pero sí separada de toda posible derivación hacia el hedonismo.

3. Sujeto, libertad y persona en la *Antropología*

La obra *Antropología in servizio della scienza morale*, aparecida en 1838 nos ofrece una considerable riqueza de análisis que resultan indispensables para la recta interpretación de la relación entre persona humana y ser moral. El libro somete a un riguroso examen los fundamentos antropológicos que tan importante lugar tienen en la *Ética Nicomaquea*. Rosmini parte de la “unidad perfectísima del sujeto”, que es al mismo tiempo animal e intelectivo²². Ella permite comprender en qué medida sentimiento y racionalidad se conjugan en lo concreto de la vida moral. Cobra aquí un

²⁰ “L’abolizione Della forma ideale o reale dell’essere trae con sé, come conseguenza, l’abolizione anche Della morale, La forma morale ‘e quinde l’essere-amore, l’essere in quanto ama sé stesso, l’amore essenziale del soggetto e dell’oggetto” (C. BERGAMASCHI, *L’essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, Stresa, La Quercia Edizioni, p. 37).

²¹ Cf. A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Roma, Ed. Nazionale, 1941, p. 326.

²² “Le quali maniere potranno esser vere, attesa l’unità perfettissima del soggetto, che è insieme animale e intellettivo, ma sgraziatamente questa interpretazione viene appunto esclusa da

primer plano la teoría del sentimiento corpóreo fundamental, que ya había sido intuido en su esencia en etapas juveniles de Rosmini, y que ahora entra en conjunción con el sentimiento intelectual en la unidad de un único sujeto humano. Luego, avanzando por la línea maestra de la *vida* explícita el tratamiento de toda el área instintiva, que en el hombre está teleológicamente embebida de intelectualidad. El sentimiento vital se amplía entonces gracias al movimiento, dando lugar a las sensaciones y a las representaciones de la imaginación, la fantasía, la memoria.

Distingue Rosmini entre un instinto vital y un instinto sensual, tendiente el primero a la conservación y propagación de la vida, y el segundo a la fruición de la sensibilidad, con el correspondiente placer anexo. De ese modo los movimientos instintivos y las pasiones son incorporados al dinamismo que desemboca en la dimensión espiritual. No obstante la estrecha unión entre el sentimiento y la intelección, en Rosmini es importante mantener la distinción entre ambos planos, lo que permite una concepción mejor integrada del tradicional tema del *acto humano*²³. Es éste un punto que nos interesa particularmente, y a él es dedicada la segunda sección del libro II. No acepta nuestro autor la simple identificación entre acto humano y acto voluntario. Para que tenga lugar este último es preciso que haya un *querer* concomitante a una (previa) intelección, es decir la percepción de un cierto bien o la atracción de un valor.

“El *acto humano* es por lo tanto el género: el acto intelectual y el *acto volitivo* son dos especies de ese género. Pero hay una tercera especie de actos humanos, que son los *actos morales humanos*”²⁴.

Es decir, se trata del conjunto de la acción humana que es susceptible de una cualidad (positiva o negativa) moral. Esto obra de por sí un discernimiento con respecto a las acciones en las que no cumple un papel relevante el discernimiento intelectual.

“Las voliciones meramente afectivas no pueden llamarse morales, precisamente porque no hay en ellas un juicio en torno al precio (= valor, FL) de la cosa, sino que la voluntad concurre al acto tan solo llevada por el instinto animal, y en ayuda del mismo”²⁵.

En cambio en el acto moral, que es un tipo eminente de acto humano, se ponen en juego tres elementos: la percepción sensitiva e intelectual de lo real (cosa o relación entre cosas y/o personas) en cuanto dotadas del atractivo del bien, lo que podríamos denominar nosotros “juicio de valor” (volición apreciativa) y la ley, o sea la “idea del bien objetivo”²⁶. Es inte-

Aristotele per tutte quelle ragioni, per le quali si insegna di provare, che debáis dire ‘animale ragionevole’ piuttosto che ente intelletivo animale” (*Antropología in servizio della scienza morale*, Novara 1847, par. 36, p. 33).

²³ Véase los capítulos I-V de la sección segunda; *Antropología...*, ed. cit., pp. 357-366.

²⁴ *Antropología...*, ed. cit., par. 574, p. 361.

²⁵ *Antropología...*, ed. cit., par. 576, p. 362.

²⁶ “Che se noi vogliamo chiamar legge quest’idea astratta e specifica del bene oggettivo, questa regola del prezo assoluto delle cose e delle azioni, n’avremo una chiara definizione dell’atto morale dicendo, che ‘egli è l’atto della volontà nella sua relazione colla legge” (*Antropología...*, ed. cit., par. 577, p. 363).

resante constatar cómo para Rosmini la ley es inseparable de la dotación de alguna medida de bien, pero que además, gracias a la intelección de la idea, es decir, en cuanto el objeto es visto a la luz del ser ideal, surge una "definición", que es concomitante a una "obligación". Esto segundo no destruye el primer aspecto, sino que ayuda a descubrirlo y a quererlo. Hay por lo tanto un sentido sapiencial de la ley unido a una clara acentuación de lo volitivo (no en el legislador, sino en el sujeto humano).

Hay aquí evidentemente cierta complejidad, pues además del paso del querer por la mediación intelectual, tenemos una atracción o repulsión valorativa, y, cosa que no está presente en el análisis tomista del acto humano, una cierta idea de la norma del obrar, que brota de la idea del bien objetivo, no identificada con la apreciación valorativa anterior. Adelantando un poco lo que veremos más adelante, diremos que el origen de la obligatoriedad está dado últimamente por la exigencia inherente a la dignidad de la persona, o dicho en otras palabras, porque el sujeto personal no puede simplemente ser sin proyectarse a la forma moral del ser. La obligación moral surge últimamente del *synthesis* del ser.

De aquí nace otra distinción, no menos audaz, que Rosmini establece entre *acto electivo* y *acto libre*. Puede en efecto haber una libertad de elección entre "bienes de opinión", que pertenecen de una u otra manera al orden sensible. En tal caso puede, aunque suene algo paradójico, haber elección sin verdadera libertad²⁷.

La verdadera libertad, la teleológicamente exigida por la orientación ontológica del sujeto personal, se da sólo cuando triunfa el bien objetivo, que en Rosmini está ligado a un orden objetivo. Ella supone la elección pero supera la esfera de las preferencias meramente subjetivas y se dirige a los valores que brotan de la percepción del bien objetivo, lo que en el lenguaje rosmíniano significa dar la preeminencia al ideal sobre lo real. Todo esto conduce a una tesis interesante que podríamos traducir de la siguiente manera: supuesta la simple capacidad de elección, la libertad plena se erige como meta teleológica de la vida moral. La libertad no es sólo el presupuesto de la facultad de elegir sin la cual no puede hablarse de responsabilidad moral, sino que es en un sentido mayor, el logro de la vida moral. El ser humano está llamado a hacerse más libre en la medida en que acerca más su existencia real al bien ideal, o sea al valor visto a la luz del ser. Lo que puede también expresarse diciendo que la vida moral plena es el logro de *una adhesión radical al ser*²⁸.

Después de haberse detenido largamente, según su estilo finamente analítico, en la descripción de los límites de la libertad humana, debidos fundamentalmente a la debilidad de la voluntad respecto de los instintos y a la intuición sólo "inicial" de la idea del ser, Rosmini reafirma una vez más la cercanía entre la más plena libertad y la adhesión a la ley moral:

²⁷ "Cio é, di cui grandemente dubito; anzi opino che la forza pratica, rimanendo l'uomo entro la sfera de'beni soggettivi, opererebbe sì in crearse beni de elezione, ma sena libera scelta" (*Antropología...*, ed. cit., par. 581, p. 365).

²⁸ Cf. *Antropología...*, ed. cit., par. 329, p. 395.

“La libertad, por lo tanto, considerada en su esencia y en su origen, es decir en la inteligencia, nunca falta al hombre; este es un poder todavía *remoto* de obrar el bien; el *poder próximo* se lo tiene cuando el acto, el ejercicio de la libertad, no queda atado o impedido por obstáculos accidentales. Ahora bien, decíamos que el hombre lleva su poder remoto (libertad del ente racional animal) tomando las fuerzas primeramente de la luz que él contempla, y de la percibe y gusta la intrínseca y absoluta bondad y dignidad”²⁹.

Uno podría por momentos sentirse tentado de interpretar la tesis rosminiana como una cercanía al legalismo kantiano, por la clara acentuación del nexo entre ley moral y libertad. Pero en realidad la ley de la que habla Rosmini no es sino la vía, el medio, para percibir y querer más clara y plenamente, es decir, más libremente, la perfección que está virtualmente dada en la intuición del ser. Ser plenamente libre es por lo tanto unir la propia existencia subjetiva con la bondad inherente al ser, Es esto lo que puede con razón llamarse la vocación del hombre. Añadiríamos algo más: la propuesta rosminiana no es la simple reiteración de la doctrina, de origen estoico, de la liberación y el dominio de las pasiones: es más bien una coherencia, lograda a través de la acción con el la constitución de la persona, que entraña el vínculo entre el sentimiento fundamental y la apertura al ser que le ha sido comunicado por creación. *O sea libertad es la máxima expresión del ser creatural*. Tiene por lo tanto un peso ontológico y no sólo antropológico.

Es el momento ahora de acercarnos un poco más a la concepción rosminiana de la persona, que sólo puede entenderse desde la perspectiva de su visión del ser moral. El libro cuarto de la *Antropología*, en efecto, se dirige al estudio del “sujeto hombre”. Después de algunos preámbulos, e los que sobresale el cuidado, típicamente rosminiano, de evitar las ambivalencias del lenguaje, nuestro autor aborda el tema del yo, que se origina de la conjunción entre sentimiento fundamental (corpóreo y anímico) con la intuición del ser ideal objetivo. El simple animal es sujeto en cuanto dotado de un sentimiento fundamental y de los movimientos a él conexos, pero sólo el sujeto humano tiene la intuición del ente.

“Lo hemos dicho y repetido: con sólo añadirse la intuición del ente al sujeto sentiente hombre, él deviene necesariamente inteligente. La diferencia por lo tanto consiste en la intuición del ente, dada al sujeto sentiente hombre y no dada al sujeto sentiente bruto”³⁰.

Ahora bien, la persona dice aún algo más que el sujeto humano, aunque desde luego lo supone: “se llama persona un individuo substancial inteligente, en cuanto contiene un principio activo, supremo e incommunicable”³¹. Es claro que Rosmini tiene aquí en mente también problemáticas teológicas, y específicamente cristológicas, y que el adjetivo “incommunicable” revela indirectamente una cierta recepción de la concepción de Duns Escoto³². Pero a nos-

²⁹ *Antropología...*, ed. cit., p. 444.

³⁰ *Antropología...*, par. 816, p. 511. Sigue poco después: “l’ente ideale ha virtù direndersi manifesto, e il rendersi manifesto è un medesimo che creare un soggetto intuenente” (pp. 511-2).

³¹ *Antropología...*, ed. cit., p. 521.

³² Cf. *Antropología...*, par. 834,5, p. 522. Poco antes, sin embargo, es citado un texto de Santo

otros, a los fines de nuestro estudio actual, nos interesa más adentrarnos en el sentido que encierra la expresión de "principio activo". Ante todo la persona humana unifica todas las actividades particulares del sujeto humano añadiéndole una conciencia de sí, esto es, la propia identidad³³. Pero además el concepto de persona se halla ligado a la libertad (verdadero principio activo) en el sentido pleno, que hemos identificado anteriormente.

"Si la voluntad por tanto, trae el grado de su excelencia del hecho de ser ordenada a seguir la luz de la razón, la libertad en cambio tiene la excelencia del hecho de ser ordenada a mover la voluntad hacia la plenitud de la luz de la razón, de lo que proviene la dignidad moral de la libertad como principio del bien moral y del mérito"³⁴.

De esto deriva una tesis importante y particularmente fuerte: mientras la naturaleza humana se perfecciona por el ejercicio de sus potencias, la persona se perfecciona por la *moralidad*³⁵.

Y efectivamente, el capítulo IX es destinado a estudiar más a fondo la relación entre lo personal y lo moral: si bien ambas dimensiones no se identifican (Rosmini enumera cuatro diferencias)³⁶ sin embargo la realización plena de la persona se mide últimamente por el grado de participación del sujeto humano en el ser moral, que adquiere de este modo un status ontológico como forma del ser, tal como sería explicitado más tarde en la *Teosofía*.

"...y así el principio personal se eleva casi diría de lugar, puesto que el principio personal es aquella actividad suprema que se manifiesta en las acciones voluntarias"³⁷.

Sin embargo, como se habrá notado, el conjunto del sistema de Rosmini requería todavía una más alta elaboración, consistente en un retorno al tema metafísico a través de la tesis del *synthesis* de las tres formas del ser, tema que encuentra su más alta expresión en la última etapa de su pensamiento. Daremos una idea sintética de ese desarrollo, dejando para otros expositores el abordaje más profundo del tema metafísico.

4. El ser moral en la *Teosofía*.

Los estudiosos de Rosmini, especialmente a partir de las investigaciones de Michele F. Sciacca³⁸ y del P. Bozzetti, hasta llevar a los trabajos de P. P. Ottonello, han destacado la importancia de la *Teosofía* como obra culminante del pensamiento filosófico del Roveretano. Tanto en la mencio-

Tomás, *Summ. Th.* I, q. 29, a. 3 que dice: "*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*".

³³ Rosmini lo llama "consapevolezza della nostra persona" (cf. p. 525).

³⁴ *Antropología...*, ed. cit., p. 528.

³⁵ Cf. *Antropología...*, p. 529.

³⁶ Cf. *Antropología...*, pp. 530-533.

³⁷ *Antropología...*, ed. cit., p. 535.

³⁸ Cf. M. F. SCIACCA, *Metafísica, gnoseología y moral. Ensayo sobre el pensamiento de A. Rosmini*, Madrid, Gredos, 1963, pp. 7-8; P. P. OTTONELLO, *L'enciclopedia di Rosmini*, L'Aquila, Japadre, 1992.

nada obra como en el admirable *Saggio sulle categorie e la dialettica*, se descubre un tratamiento minucioso de las tres formas del ser: la real, la ideal y la moral, poniendo en cada una de ellas a su vez un modo de realización del *synthesis*. Es sabido también que a ésta última, o sea a la moral, le corresponde la unión entre las dos primeras, que se explicita en la acción. Por otra parte, gracias a la mencionada ley del *synthesis*, hay en todo lo creado una suerte de participación incipiente y finita de la unidad trinitaria, que alcanza su perfección plena en Dios. Algo de esta temática por otra parte, puede encontrarse en San Agustín, y en la época moderna en cierto modo también en Nicolás de Cusa, y en Campanella, aunque sin el rigor y el grado de elaboración que encontramos en Rosmini. Creo sin embargo que no se ha de poner el acento exageradamente en las implicancias teológicas de la filosofía de Rosmini, puesto que aún en su armonía, ambas esferas son pensadas como diferentes.

Aquí nos interesa señalar no sólo el peso ontológico o la de la esfera moral dentro de su metafísica y de su teología, como ha sido subrayado entre otros por Bergamaschi³⁹, sino su relación con la persona humana. En la Teosofía, después de someter a una revisión la doctrina tradicional de las categorías y haber puesto en evidencia la supremacía de las tres formas del ser con el principio del *synthesis*, Rosmini pasa a tratar cada una de ellas, y a demostrar que en cada una se realiza una unión y una conjunción de las otras dos. En el ser ideal se realiza virtualmente la conjunción de lo real y de lo moral. Así también correspondientemente en lo moral hay una conjunción o convergencia unitiva de las tres formas del ser, tema que es desarrollado en la sección III del libro III^o.

Y es allí donde aparece un tema sorprendente por su originalidad, aunque no tratado con toda la nitidez esperable, precursor de las teorías de la intersubjetividad que se han desarrollado a partir de Husserl. La facultad de *inoggettivarsi* (enobjetivarse) requiere una suerte de empatía, lo que Husserl denominaría *Einfühlung*, cuyos pasos Rosmini describe del siguiente modo:

1. Que el objeto en el cual un sujeto real inteligente quiere *enobjetivarse*, contenga y muestre en sí un sujeto completo, y realmente subsistente.
2. Que la *enobjetivación* sea hecha con todas las potencias intelectivas del sujeto que se va *enobjetivando*.
3. Que entre el sujeto real que se enobjetiva y el objeto que contiene el sujeto real en el que se obra la *enobjetivación* hay un nexo tal que haga posible el perfecto conocimiento que el primero tiene del segundo⁴¹.

Este proceso es ni más ni menos que la relación interpersonal que se da ya en la persona humana, siempre por mediación del ser ideal según

³⁹ Cf. C. BERGAMASCHI, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, Stresa, La Quercia, pp. 19-24.

⁴⁰ Cf. *Teosofia II*, Torino, Paravia, 1863, pp. 171-220.

⁴¹ *Teosofia II*, ed. cit., p. 177. Poco antes: "Anche il morale si dee considerare nell'ente assoluto, e nell'ente umano, come abbiamo fatto nelle due sezioni precedente, del subietto e dell'obietto; e si dee vedere come nell'uno en nell'altro ente le tre forme si trovino nel morale collegate" (*Teosofia II*, p. 171)

Rosmini, y que constituye o toca al menos el núcleo de la vida moral. Pues aunque el ámbito moral consiste en la unión entre el sujeto real (con el correspondiente sentimiento fundamental) y la virtualidad perfectiva inherente al ser inicial que se manifiesta, a través de la captación del orden de los entes reales en la ley moral, la persona humana, o sea el sujeto en cuanto alcanza la plena actividad y la incomunicabilidad ontológica, no puede pensarse sino como ser moral, que culmina en la comunicación del amor interpersonal.

“Puesto que, por lo que hemos dicho, aparece que el ser adquiere la forma y el nombre de moral desde el momento en que es *querido*. El *ser*, tal como es con su orden y con su totalidad, en cuanto tiene esencialmente la aptitud de ser querido (aptitud que llamaremos *amabilidad*) en tanto es *moral virtualmente*. Y en cuanto es actualmente querido, es decir amado, es bien moral actualmente”⁴² (II, 192).

De esto se desprende la distinción que hace Rosmini ente dos órdenes de la vida moral: el que él denomina natural (o imperfecto), que tiene un carácter todavía impersonal (es decir algo cercano a lo que los estudiosos contemporáneos de ética denominan la moral “en tercera persona”) manifestado en la ley moral, y el sobrenatural (que Rosmini llama también perfecto), en el que se da una relación personal de caridad con Dios y con el prójimo. Por lo tanto la vida moral de la persona humana, que toma inicio del llamado del orden y de la ley moral, culmina en el amor interpersonal de caridad, que requiere la elevación de la gracia y la vida de la fe⁴³.

Pero lo que nos interesa notar es que el ser moral introduce en la concepción de la vida moral de Rosmini lo que podría denominarse como peso o densidad ontológica. Persona y ser moral se tocan últimamente en el plano metafísico. Es algo más de una vía por la que desde la antropología se tiene un puente al finalismo de la acción, sino que se acentúa además el hecho de que la persona en cuanto tal alcanza su sintesismo ontológico (y por lo tanto su máxima realización como persona) en la vida moral. Es este toque de acceso a lo metafísico tal vez lo que ha hecho pensar a Gentile (en su estudio preliminar a la *Introduzione alla filosofia*) que en Rosmini había una suerte de filosofía de la praxis en un sentido casi fichteano.

Es indiscutible de todos modos que la concepción rosmíniana de la moral es un correctivo de la acentuación unilateral de la *eudaimonía* en la ética aristotélica. En realidad Rosmini distingue entre una eudaimonía que llamaremos “mayor”, y que constituye el término final de toda la actividad de la persona, y una *eudaimonía*, a la que se acerca el sentido de la ética aristotélica, de la vida buena en el orden temporal, en la cual no pueden no entrar los bienes externos, como las relaciones sociales, la salud, y la buena fortuna. De todos modos sin negar la importancia de la virtud,

⁴² *Teosofía* II, ed. cit., p.192.

⁴³ “Poiché, trattandosi qui sempre di una inoggettivazione morale, l'uomo, in questo statu e atto superiore alla sua natura, non solo vede, ma riconosce ed ama. Ora questo amore soprannaturale è una derivazione e partecipazione del divino amore, dal quale, come da prima causa, procede ogni amore soprannaturale di Dio” (*Teosofía* II, ed. cit., p. 216).

la ley moral con su carácter "impersonal" (lo que garantiza una elevación respecto de un planteo demasiado centrado en la "primera persona"), es un camino hacia la comunicación interpersonal más profunda. Tal vez reside en ello la clave para interpretar también la relación entre el derecho (que parte de los derechos del individuo humano) y la moral, que encierra el verdadero núcleo de la comunicación interpersonal sobre la base de un respecto de la ley moral. Pero la grandiosidad del diseño teórico rosminiano, nos dispensa de abordar aquí todas las proyecciones de sus posturas en lo jurídico, aunque podremos al menos subrayar lo esencial de esta vital relación. Esto último lo veremos encuadrado en el contexto general del proyecto de Rosmini de encaminar la cultura hacia un nuevo humanismo filosófico cristiano.

5. La búsqueda de un nuevo humanismo

La preocupación por trazar las bases de una nueva cultura de humanismo cristiano aparece ya en los escritos juveniles de Rosmini, como testimonian, entre otros documentos recientemente publicados, las interesantes páginas tituladas *Del miglioramento dell'umanità*, que datan de 1821. El mismo proyecto, por otra parte reaparece continuamente y se enlaza con el más abarcador proyecto de la *Enciclopedia* cristiana, estudiada particularmente por Ottonello.

En la *mens* el filósofo roveretano, la persona es el centro de la creación, no precisamente porque se desconozcan ingenuamente sus límites y su situación caída, sino porque el ser real del mundo existente tiene un nexo con el ser ideal sólo a través de la persona, que puede apreciar junto con su existencia las relaciones de orden y los valores contenidos en la creación. Lo "divino en la naturaleza", título de una de sus obras póstumas, encuentra una vía de retorno al ser a través del conocimiento y de la acción humanas.

De este modo, sin forzar los datos históricos, Rosmini se presenta a mediados del siglo XIX como heredero del humanismo cristiano, con el añadido de que ha asimilado y ha dado también una respuesta al desarrollo de la filosofía moderna desde el siglo XVII en adelante, hasta llegar a la época de Hegel y de Schelling. En tal perspectiva se coloca decididamente como una alternativa antitética del proyecto de la Ilustración. Confirma todo esto el hecho de que Rosmini se haya preocupado también de trazar los lineamientos básicos de una estética acorde con su sistema, y haya también de una teoría pedagógica.

Pero a fin de relacionar esta propuesta con nuestro tema principal, daré aquí los motivos que demuestran que, aun evitando Rosmini la reducción de la cultura a la moral, el ser moral tal como es por él presentado, representa una suerte de eje o de columna vertebral de ese nuevo humanismo.

En efecto, la persona humana ocupa un lugar central en su visión cosmológica por el hecho de que el mundo material por sí sólo no puede tener una referencia al ser sin la mediación del sujeto intelectual, dotado

a la vez de sentimiento corpóreo fundamental y de intuición del ser ideal. Y consiguientemente el finalismo de la naturaleza, aunque presente en el orden que lo constituye, sólo puede despertar en cuanto finalismo pleno a través de la acción personal y más concretamente aún a través de la acción moral. La persona humana, en cuanto pone en ejercicio la intensificación del ser moral, realiza en cierto modo el finalismo de las cosas, tema que reaparece en otra clave también en la tercera parte de la *Teodicea*⁴⁴.

La vida moral, aunque en la visión de Rosmini tiene una clara acentuación puesta en la ley, no es pensada sólo como una observancia de preceptos. A través de la ley moral la persona humana es conducida a una plenitud de vida: el mayor acercamiento al ser, o mejor una mayor asimilación de la virtualidad del ser ideal en su existencia, por lo que la ética desemboca en una elevación a un encuentro más pleno con Dios mediante la gracia. La seriedad con la que se presenta la ley moral vuelve por lo tanto a ubicarse en un contexto de plenitud de vida (la verdadera *eudaimonía*) lograda a través de una historia de la libertad creada, signada asimismo por dolores y conflictos.

Es útil a todo esto comparar de nuevo la visión de Rosmini con la propuesta kantiana, por el motivo de que a pesar de la ya mencionada interpretación de Gentile, es evidente que Rosmini entiende dar una respuesta a aquella. En Kant hay también una centralidad del tema ético, en torno a cuyo eje pueden leerse tanto las propuestas gnoseológicas de la primera crítica como la filosofía jurídica y política del filósofo alemán. La diferencia fundamental sin embargo subsiste entre los dos autores, y consiste en la profundidad ontológica que Rosmini da a su concepción de la vida moral. Esta en último término, no puede sostenerse sin la forma moral, y sin el *sintetismo* de las tres formas del ser. La persona humana, lejos de ser un postulado de la afirmación categórica de una libertad racional en concomitancia con el imperativo moral, es una síntesis finita de las tres formas del ser, llamada a intensificar su ser real a través de la aceptación y del amor al bien. Lo que le abre el camino a la comunicación intersubjetiva y a la trascendencia. No hay por lo tanto una difracción entre el deber ser y el ser, sino un dinamismo hacia el logro del ser completo que es la persona.

Podemos ahora, a la luz de cuanto hemos visto, intentar delinear las principales conclusiones.

6. Conclusiones

En primer lugar vemos que en Rosmini hay una concepción dinámica de la persona que no sacrifica ni su unidad ontológica ni su dimensión comunitaria. El ser moral aparece como el elemento a cuya luz aparece con mayor claridad el valor de la persona y su relación con el ejercicio de la libertad en la vida moral.

⁴⁴Cf. *Teodicea*, Città Nuova, Centro Internazionale di Studi Rosminiano, 1977, pp. 309-314.

Hay además en la propuesta rosminiana novedades importantes entre las que podemos enumerar:

- La presencia del sentimiento corpóreo sin el cual el hombre no podría relacionarse con el mundo, y la manifestación del ser ideal, sin el cual no podría surgir una aspiración hacia una intensificación de la existencia.
- La distinción y relación entre la deontología y la eudemonología que corrige la posibilidad de un deslizamiento del ideal de la vida buena hacia formas matizadas de hedonismo o de subjetividad axiológica más o menos acentuada.
- Hay desde luego una concepción de la libertad que supera la simple identificación con una propiedad de la voluntad, y abre la vida moral a un ideal de la libertad plena.
- En fin, y tal vez esto sea lo más importante, la idea de persona es inseparable de una intuición del ser, que en cierto modo la constituye. Pero supone también la orientación en el ser moral. Es tal vez esto lo que determina la sutil diferencia entre sujeto humano y persona.
- Hay en Rosmini un esbozo, precursor de los enfoques fenomenológicos del siglo XX, del tema de la intersubjetividad, no sólo por el ideal del amor, tan ligado a la manifestación del bien en los entes, sino específicamente en su interesante tratamiento, que ha quedado como un esbozo ontológico, de la *inoggettivazione*.
- La concepción de la vida moral rosminiana, vista en el contexto de la última elaboración de la teosofía, coloca el ser moral en una relación de sintesismo con las otras dos formas supremas del ser, lo cual permite una recuperación del tema de las relaciones, de la belleza y de la armonía del universo.
- La propuesta de un nuevo humanismo, que podría condensarse en la tesis del reconocimiento de la dignidad de la persona en sí y en otro, sin disminuir la importancia de la dimensión moral integra también el aspecto de la cultura, incluyendo sus dimensiones filosóficas, científicas y estéticas.
- Finalmente Rosmini, como filósofo cristiano, coloca esto en perspectiva de trascendencia, y no es demasiado difícil entrever la fecundidad que algunas de estas tesis tienen en el plano teológico.
- No obstante todos estos aspectos, es preciso no olvidar, a fin de no dar a la propuesta rosminiana un carácter demasiado alejado del mundo concreto en su devenir histórico, que nuestro autor ha puesto vigorosamente en juego su concepción de la persona en la fundamentación del derecho y la ha unido seriamente al tema de la libertad, en el sentido mencionado, y a la armonía de las libertades en el orden social, sin excluir lo económico.

A pesar de todo, soy partidario de que no enfatice tanto la unidad filosófico-teológica del pensamiento rosmिनiano, para no disminuir en el contexto actual la incisividad de su propuesta filosófica. Hoy es más urgente presentar su pensamiento como una alternativa de propuesta humanista que, junto con toda una tradición de pensamiento cristiano, ayude a salvar la profunda crisis de valores del mundo en que vivimos y a encaminar nuestras sociedades hacia una auténtica paidéia, que une a los ideales ya trazados por Platón toda la riqueza del mensaje cristiano y al cambio producido en la visión del hombre sobre la tierra.



Notas
y
Comentarios

MATILDE ISABEL GARCÍA LOSADA

*Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires*

Agustín Basave Fernández del Valle. La filosofía como compromiso y propedéutica de salvación.

Recientemente nos ha dejado Agustín Basave Fernández del Valle¹ quien fuera rector emérito de la Universidad Regiomontana, profesor emérito de la Universidad Autónoma de Nuevo León, miembro fundador de la Sociedad Mexicana de Filosofía y catedrático de Metafísica y Antropología Filosófica en universidades mexicanas y en la Academia Internacional de Filosofía (Liechtenstein) y director del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Este prolífico autor falleció el 14 de enero de 2006 en Monterrey, México. La obra de este pensador, que ha suscitado y suscita nuestra atención tanto hoy como ayer, nos invita a ahondar en ella².

Al analizar sus obras, podemos observar que la idea directriz, vertebradora, iluminante es su concepción de la filosofía como propedéutica de salvación, idea que él mismo reconoce como la intuición fundamental de su filosofía. Agustín Basave se manifiesta como un autor polifacético en la medida que se proyecta al ámbito de la cultura para iluminarla desde su "antroposofía". Su pensar filosófico centrado en hombre es el punto a partir del cual se despliegan distintos aspectos de su pensamiento. Para nuestro autor el hombre es un ser que se fundamenta en el Ser Fundamentante y por tanto la filosofía es vista como propedéutica de salvación. Desde su pensar "antroposófico", centrado en el hombre como persona, y desde la filosofía como propedéutica de salvación, ha iluminado el ámbito de la

¹ Agustín Basave Fernández del Valle nació en Guadalajara, estado de Jalisco, México, el 3 de agosto de 1923.

² En tal sentido, cf. nuestro comentario a AA.VV., *Homenaje al Dr. Agustín Basave Fernández del Valle. En sus 35 años de investigación y docencia*, (Universidad Regiomontana, Monterrey, México, 1984) en: *Sapientia*, fasc. 156 (1985), pp. 158-160. Cf. además nuestra Nota a: "*Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia de Agustín Basave*", en: Revista *Vida Universitaria*, U.N.L., México, 16 de abril de 1984. Cf. también nuestra reseña de *Vocación y Estilo de México. Fundamentos de la Mexicanidad*, (Ed. Limusa, México, 1989) en: *Sapientia*, Buenos Aires, fasc. 178 (1990), p. 314. Cf. asimismo nuestra reseña de *La sinrazón metafísica del ateísmo*, Publicaciones Paulinas, México, 1995 en: *Sapientia*, Buenos Aires, fasc. 199 (1996), pp. 256-258. Cf. nuestra reseña del *Tratado de Filosofía. Amor a la sabiduría como propedéutica de salvación*, (Ed. Limusa, México, 1996) en *Sapientia*, Buenos Aires, fasc. 204 (1998), pp. 539-542. Para mayores desarrollos de esta última, Cf. *Humanitas*, Universidad Autónoma de Nuevo León, México, N° 25 (1998), pp. 611-618.

cultura como una proyección práctica de aquél. El hombre (existente deiforme) es el sujeto de la cultura. Su pensamiento metafísico ilumina entonces lo que el hombre es como persona y su propio quehacer, es decir, la cultura (recreación de valores).

A lo largo de su obra, Basave desarrolla la búsqueda de los fundamentos de la mexicanidad o, si se quiere, su filosofía de la mexicanidad como una de las proyecciones de su filosofía. Y esto, porque ve en el filosofar “un imprescindible menester de ubicación y auto posesión” y desde este imprescindible menester de ubicación y auto posesión nos ofrece como filósofo mexicano su filosofía de lo mexicano —hombre y cultura—. Esta filosofía de lo mexicano es proyección práctica de su filosofía entendida como propedéutica de salvación. Vemos como para nuestro autor es posible forjar una filosofía con estilo nacional. En su caso particular, es posible dar forma a “una filosofía universalmente válida construida por nacionales con el inconfundible sello o estilo mexicano”. Y lo es en cuanto considera que “un filósofo mexicano concreto puede elaborar una verdad universal en una circunstancia concretamente mexicana y sobre otros hombres igualmente mexicanos”³. Conviene advertir que frente a la posibilidad y sentido de una filosofía iberoamericana, Agustín Basave Fernández del Valle asume una actitud dialogal que busca establecer un equilibrio entre las visiones regionalista y universalista extremas a propósito de dicha cuestión. La temática de la mexicanidad aparece desarrollada en este pensador como un estilo colectivo de vida, como “una versión de lo humano”, como “un modo de ser en lo universal”. Desde esta visión es que despliega su filosofía de lo mexicano.

Debemos repetir lo siguiente: el centro de su reflexión es el hombre, considerado como “deiforme”, o sea, como un ser afín a lo divino, como un ser fundamentado en el Ser Fundamentante. Habiendo llegado a este punto, nos interesa centrar la atención en la concepción filosófica de Basave: la filosofía como propedéutica de salvación, eje de su obra total, según ya hemos indicado.

El último grado de la filosofía no es la posesión de Dios sino la apertura a Dios. La filosofía, como bien comprendió Agustín de Hipona, “prepara para la salvación”. Basave dice que “la salvación propiamente dicha no la otorga la filosofía”. La filosofía es por lo tanto, propedéutica, enseñanza preparatoria. “Salvación es, en el orden filosófico, cabal cumplimiento de la vocación personal, fidelidad a nuestra dimensión axiotrópica, esclarecimiento y realización del dinamismo ascensional de nuestro espíritu encarnado, abertura y encaminamiento a la plenitud subsistencial”. “Pero la filosofía —remarca— aunque abierta a la salvación no nos salva”. “Esclarece fundamentalmente la realidad entera, influye sobre la vida del hombre y nos ofrece una sabiduría sobre los últimos problemas humanos”⁴.

³ AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *Vocación y Estilo de México. Fundamentos de la Mexicanidad*, Ed. Limusa, México, 1989, p. 39.

⁴ AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *Tratado de Filosofía. Amor a la sabiduría como propedéutica de salvación*, Ed. Limusa, México, 1996, p. 27.

Aunque finito, el hombre aspira a lo infinito, a lo trascendente. Aspira al Valor de los valores. Su “axiotropismo” es en última instancia “teotropismo”. El hombre es “deiforme”, de ahí su aspiración a lo divino, y la filosofía “es un esfuerzo máximo de congruencia y de luz”. Congruencia del pensamiento con la vida. Es preciso *encarnar* y *sentir* desde adentro ese saber rigurosamente conceptual de la totalidad de cuanto hay. Así concebida, la filosofía está al servicio del hombre, de la persona que filosofa para vivir, y vivir mejor. “Todo auténtico filósofo forja una filosofía y la encarna”. Así es que él ha forjado una filosofía que concibe como “propedéutica de salvación”. Ella es la idea madre de su “filosofía existencial positiva”, como él la denomina. Se trata de una filosofía que es el despliegue de la verdad existencial, es decir de la verdad encarnada, no de la verdad meramente pensada, especulativa, que surge como imperiosa búsqueda de congruencia del pensamiento con la vida. Y de un filosofar que se despliega bajo el temple de la esperanza. En tal sentido, afirma: “Nada pues de ‘vivir y después filosofar’, sino vivir en profundidad filosofando, y filosofar en profundidad viviendo entusiasmadamente lo que se filosofa. Este es —en el gentil decir de una voz española (Pedro Caba)— el gran mote heráldico y comprometido de mi filosofía”⁵.

Nuestro filósofo revela a través de su densa obra que su pensamiento se desarrolla en el ámbito de “*la habencia*” (la totalidad de cuanto hay), desde el despliegue de una metafísica abierta a la dimensión vertical y cuyo gozne es el hombre, que desde su ser deiforme, desde su existir como un ser *afín a lo divino*, cuenta con la filosofía. Ella, en tanto “propedéutica de salvación”, es un saber que puede desplegar, *saborear, para mejor vivir*.

Es de destacar que para este pensador mexicano el filosofar es *compromiso*. En efecto, su filosofar es un *jugarse* él mismo. En su filosofar está él incluido, encarnado, entrañado. Es ésta una nota existencial de su filosofía, como lo es, también su concepción de la filosofía como compromiso. A través de su prolífica obra Basave ha insistido en el tema del filosofar como compromiso, cuestión que considera una de las conquistas alcanzadas, aunque insuficientemente desarrollada, por las diversas filosofías de la existencia⁶. Es compromiso del filósofo advertir el carácter propedéutico de la filosofía. Y en cuanto tal, el filósofo esclarecido —en cuanto saber es saberse— ha de proponerse integrar la filosofía a la religión, como así también a otras formas de acceso al Fundamento (v. g., el arte) a fin de que en su integración pueda el hombre desplegar su condición de existente *deiforme* y así desenvolverse en su aspiración a la divinidad como un ser afín a lo divino que lúcidamente se desarrolla en y desde su Ser Fundamentante como un ser fundamentado que desde su Fundamento se salva (“*liberat*”). Se libera en y desde un filosofar que, en su integración a la Trascendencia, se ofrece abierto y, en esa medida, liberador, salvífico.

⁵ *Ibidem.*, cf. p.117.

⁶ Cf. *Ibidem*, cap. I: “Filosofía y filosofar”, párrafo 7.

Agustín Basave Fernández del Valle, que concibe su filosofar como “un menester de ubicación y auto posesión” en que se juega a sí mismo de manera integral, se compromete en su filosofar como hombre “entero”, íntegro, probo⁷. Y advirtiéndose un ser afín a lo divino desarrolla su filosofía como necesidad de desplegar su ser “deiforme”. Así, el filósofo aspira a la Deidad, despliega una filosofía que sabedora de su límite se integra esclarecida a la religión y al arte. Basave considera que, dado que el hombre es un ser “teotrópico”, no renuncia al propósito de acercarse más y más a Dios, aunque advierta que la razón no alcanza a iluminar del todo el misterio divino. Nuestro autor propone la búsqueda de la filosofía junto con la búsqueda de la religión y del arte.

Si somos seres “teotrópicos” nuestra aspiración a la divinidad es necesidad de lo divino que inhabita en cada persona. Es necesidad de un Dios vivo. Para Basave, tener el sentido de Dios, tener el deseo de Dios es tener la intuición misma del ser y sentir que Dios vive. Y este Dios viviente es *Amor vivo* que nos *compromete* a vivir amorosamente. En síntesis, es el Dios que nos hace vivir.

El filósofo comprometido es quien, en y desde su filosofar, desarrolla un pensar encarnado, en que se juega como existente y como filósofo dando lugar a un pensar probo y honrado como respuesta al Ser Fundamentante. *El Dios Vivo* compromete al filósofo en su tarea —y ha comprometido a Agustín Basave Fernández del Valle— a vivir de modo íntegro. Así el filósofo íntegro y probo, es el que ha desarrollado un pensar probo, honrado, que ha denominado “*filosofía existencial positiva*”, pues se desenvuelve en y desde la esperanza —entendida filosóficamente—. Pero es una filosofía que “aunque abierta a la salvación no nos salva”. De ahí que se proponga su apertura a la trascendencia quedando integradas filosofía y religión.

Nuestro autor ha emprendido una reflexión encarnada en su condición de existente deiforme. Su filosofar es una invitación a acompañarlo en el desarrollo de su existir y pensar encarnados para *saborear* (del latín “*sapere*”) en y desde la integración de la filosofía, la religión y el arte. Creemos que Agustín Basave Fernández del Valle y su pensar están llamados, a perdurar en el espacio y en el tiempo. Su obra, expresión frutiva de su filosofar, incitante y sugerente como su autor, nos llama a su profundización. “*In Amore sapere et in Sapientia, Amor*”, acaso y sin acaso, ha sido el lema personal de nuestro filósofo, por siempre, una presencia cordial.



⁷A través de la Obra de A. Basave Fernández del Valle, una y otra vez, se insiste en ciertos términos; “entero” es uno de ellos. Con frecuencia, Agustín Basave Fernández del Valle se refiere a sí mismo como “hombre entero”. De las diferentes acepciones del término selecciono “íntegro” y también “recto”, “justo”.

Bibliografía

TOMÁS DE AQUINO y PEDRO DE ALVERNIA, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Colección de pensamiento medieval y renacentista, EUNSA, Pamplona, 2002. ISBN: 84-313-1904-6.

BARTOLOMÉ CARRANZA, *Tratado sobre la virtud de la justicia*, Colección de pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, EUNSA, 2003. ISBN: 84-313-2079-6.

Se trata de dos volúmenes de la Colección de pensamiento medieval y renacentista de la Universidad de Navarra.

Considero que esta primera traducción completa del *Comentario a la Política* de Aristóteles será un aporte memorable para la filosofía en los países de habla hispánica. Dada su enorme importancia, mi viejo profesor Benito Raffo Magnasco y José María Abascal ya habían traducido el *Proemium* de dicha obra. En el primer caso, había llegado incluso hasta el libro III del Comentario y fue publicado en el *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación Argentina* (n. 106 de 1981). Ana María Mallea se había encargado del libro IV que vio la luz en la misma publicación en 1985 (n. 110). En el segundo caso —Abascal— se trata de la traducción desde el francés de la realizada y explicada por Hughes Keraly, publicada por la Editorial Tradición de Buenos Aires en 1976 (hay una segunda edición de 1982¹).

Posteriormente, en 1996, se publicó en los *Cuadernos de Anuario Filosófico* de la Universidad de Navarra (n. 33) la traducción de la parte comentada por Santo Tomás de Aquino (hasta el libro III, lección VI) hecha en México por Héctor Velásquez, con prólogo del mismo Velásquez e introducción de Mauricio Beuchot. Finalmente, contamos ahora con la traducción completa en esta colección.

Según Weisheipl la condena de 1270 del Obispo Tempier al averroísmo latino, derivado de comentarios de Averroes a Aristóteles, impulsó a Santo Tomás a comentar entera y fielmente la obra aristotélica pensando en preservar a los jóvenes filósofos en su correcta interpretación. Quizás sea este uno de los motivos por los que Tomás no terminó con el *Comentario de la Política*. Como bien señalan Ana María Mallea y Celina Lértora en el Prólogo de esta edición, Averroes no había conocido ni, por tanto, comentado la *Política* aristotélica: por eso, no existía un comentario peligroso a la *Política* y no había nada que corregir. Dice Weisheipl: “en mi opinión, comentó a Aristóteles porque sentía la necesidad apostólica de ayudar a los jóvenes artistas a comprender la filosofía aristotélica correctamente, de armonía con el texto real y bajo la guía de fe, cuando fuera necesario. Del mismo

¹La obra original es *Préface a la Politique*, con texto latino y avant-propos, traduction et explication par Hugues Kéraly, Collection Docteur Commun, Nouvelles Éditions Latines, París).

modo, considero que estos comentarios gozan de gran valor filosófico, así como de gran significación en el desarrollo de la teología de Tomás.”² “En todos, sigue Weisheipl, pone gran cuidado en atenerse tanto a las palabras (*verba*) como a su intención (*intentio*).”³ Me ha tocado consultar detenidamente extensos pasajes de las *Sententia super Metaphysicam*, las *Sententia libri Ethicorum* (cuya traducción de Ana María Mallea —CIAFIC 1983— ha sido editada nuevamente en esta colección el año 2000) y las *Sententia libri politicorum*. Mi humilde opinión después de esta consulta coincide con lo afirmado por Weisheipl tanto acerca de su fidelidad al pensamiento aristotélico como a su riqueza filosófica. Quizás es precisamente en los Prólogos de las últimas dos obras citadas donde mejor se nota la penetración y riqueza del análisis tomasiano. A juicio de los expertos ambos prólogos son pequeñas obras maestras. He tenido la experiencia de poder extraerles abundante jugo en diversas ocasiones. En el caso del *Comentario* que me toca reseñar aquí, desde la significación, en este contexto, de la misma cita inicial del *ars imitatur naturam* de la Física hasta la importantísima afirmación final de que la ciencia práctica enseña cómo pueden perfeccionarse los singulares (Aristóteles había aseverado muchas veces la singularidad esencial de la acción humana).⁴ Pero no debo cometer el error de explayarme sobre el *Prooemium* y no referirme al resto del libro.

El Prólogo de Ana María Mallea y Celina Lértora nos ubica sobria y perfectamente en la obra y su relevancia. Da noticia de los avatares del texto original y de las diversas versiones. Estos avatares son muy interesantes y son fuente de dificultades adicionales en la traducción. Las peores deformaciones fueron introducidas por Luis de Valencia en los textos latinos de la traducción de Aristóteles y se trasladan al *Comentario* de Tomás y Pedro de Alvernia (en la edición completa de Marietti). Fueron subsanadas en la Edición Leonina, pero ésta se limita al comentario de Tomás.

Por lo que pude comprobar con mis limitados conocimientos, la traducción tiene la precisión y cuidado a que nos tiene acostumbrados su autora, la redacción es llana y amigable. No siempre una versión mejora las anteriores. En este caso, en cambio, a pesar del cuidado que puso el Profesor Raffo Magnasco se observa a mi juicio una evolución favorable, sobre todo por su fluidez y accesibilidad.

El *Comentario* tomasiano a la *Política* aristotélica presenta principios perennes de la filosofía social y política debidamente interpretados. Esto es relevante pues su estudio puede arrojar una luz que permita reformar o reorientar instituciones y conductas políticas actuales. Las ideas de Aristóteles son fundantes, pero no es menos importante su interpretación y los añadidos de Santo Tomás de Aquino.

Pondré dos ejemplos de un tema que aunque marginal para los intereses de Aristóteles y Santo Tomás, ocupa gran parte del comentario que sale de la mano de Tomás: la concepción aristotélica de la economía. Como es una cuestión a la que me he dedicado, tengo la seguridad de poder afirmar algo original.

Aristóteles distingue la *económica* (una acción del género práctico, facultad, hábito y ciencia de usar lo necesario para la vida buena) de la *crematística* (la técnica de adquisición o producción de lo que requiere la económica⁵). A su vez,

² Tomás de Aquino. *Vida, obras y doctrina*, EUNSA, Pamplona, 1994, p. 324. (ed. or.: *Friar Thomas D'Aquino: his life, thoughts and works*, 1974, 1983, Doubleday and co., The Catholic University of America Press, trad. Frank Hevia). Cf. también el estudio preliminar de Celina Lértora al *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles por parte de Tomás de Aquino* (EUNSA, Pamplona, 2000 *Op. cit.*, p. 327.

⁴ En la *Ética Nicomaquea*, II, 7, 1107a 31-3 y III, 1, 1110b 6-8.

⁵ Uso el término “económica” para evitar el anacronismo que supondría una excesiva vinculación de este término —*oikonomiké*— con la economía contemporánea.

señala que la ilimitación del apetito conduce muchas veces a que la crematística se haga autónoma y no se limite a buscar lo necesario. Habría entonces dos formas de crematística. A la limitada le llama natural. La otra, en cambio, no lo es. La crematística natural busca su fin de un modo limitado; la no natural en cambio, ilimitadamente. Para esta última “no parece haber límite alguno en la riqueza y la propiedad”⁶. “Esta crematística comercial parece tener por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento y término del cambio, y la riqueza resultante de esta crematística es ilimitada (...) La economía doméstica...tiene un límite, pues su misión no es la adquisición ilimitada de dinero”⁷, sino el “tener a mano los recursos almacenables necesarios para la vida”⁸. “Ambas utilizan la propiedad, pero no de la misma manera, pues una persigue un fin exterior y la otra su propio aumento.”⁹ De allí que algunos confundan y piensen que el fin de la economía sea buscar aumentar la riqueza indefinidamente. La verdadera riqueza no es ilimitada, sino una cantidad acotada de instrumentos económicos y políticos¹⁰. Todo arte, dice Aristóteles, busca su fin de un modo ilimitado, pero los medios son necesariamente limitados a ese fin. Siendo el fin de la crematística la riqueza y las posesiones, si no se las ciñe, las buscará de un modo ilimitado.

Aristóteles sostiene que el límite de la riqueza es lo necesario para vivir bien: *pros agathon medida*¹¹. Se requiere una cierta medida de bienes de fortuna para vivir bien — *eu zen o zen kalos*— y alcanzar la felicidad —*eudaimonia*—, para vivir moderadamente —*oste zen sofronos*—¹². Para Aristóteles, “los bienes externos, en efecto, tienen un límite, como todo instrumento, y todas las cosas son de tal índole que su exceso perjudica necesariamente”.

La crematística ilimitada, en cambio, ignora la virtud y sólo busca el vivir ¿Cuál es la causa? La ilimitación del apetito que lleva a buscar los medios también ilimitadamente. El deseo de placeres corporales que parecen depender de los bienes que se poseen provoca el deseo de dedicarse por completo a los negocios. Se usan de las facultades —la valentía, la estrategia, la medicina, etc.— de un modo antinatural buscando como fin en todas ellas el producir dinero.

Marx y los autores marxistas interpretan, basándose en estos textos de Aristóteles que la degeneración de la crematística es un proceso necesario del sistema capitalista. Encontramos referencias a este asunto tanto en la *Crítica de la economía política* como en *El Capital*¹³. La citas que consigna Marx de la Política I, 8 y 9 (en p. 698) son sumamente extensas. Muestran como, a su juicio, para Aristóteles el proceso que va de la económica a la crematística es “necesario” y está “en contradicción con la tendencia original”. Incluso aplica al texto aristotélico su típica notación M-D-M y D-M-D (M: mercancía; D: Dinero): “En el capítulo IX del libro I de la *República [Política]*, dice Marx, Aristóteles estudia los dos movimientos de la circulación M-D-M y D-M-D bajo los nombres de ‘económica’ y ‘crematística’. Los trágicos griegos, y en particular Eurípides, oponen estas dos formas de

⁶ *Pol*, I, 9, 1257a 1.

⁷ *Ibid.* 1257b 22-4 y 30-2.

⁸ *Pol*, I, 8, 1256b 28-9.

⁹ *Pol*, I, 9, 1257a 36-8.

¹⁰ Cf. *Pol*, I, 8, 1256b 30-7.

¹¹ Cf. *Pol*, I, 9, 1257b 25-8.

¹² Cf. *Pol*, I, 8, 1256b 30-2.

¹³ Cf. *Pol*, IV, 13, 1331b 38-41 o 1332a 1 y *Pol*, II, 6, 1265a 30.

¹⁴ *Pol*, IV, 1, 1323b 7-10.

¹⁵ Uso la edición de Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade) de las *Oeuvres* de Marx, Tomo I, *Économie*, París 1965, edición establecida por Maximilien Rubel. Cf. pp. 397, 698, 712.

la circulación bajo los nombre de *diké* (justicia) y *kérdos* (interés)¹⁶, de modo que esta inversión inevitable es 'justamente censurable' (citando ahora a Aristóteles en el Capítulo 10 del mismo Libro I de la Política, la cursiva es mía).

Scott Meikle, autor de uno de los libros más importantes que se han escrito sobre el pensamiento de Aristóteles acerca de la economía, dice: "Hay pocos motivos para sugerir que Aristóteles vea este tipo de uso equivocado de un arte como un error personal por parte del individuo que lo practica"¹⁷. Los individuos estarían obligados a actuar de este modo por los acuerdos o convenios sociales (p. 74). A pesar de que Meikle reconoce la importancia de la noción de *peras* (límite), "él [Aristóteles] piensa, afirma, que el fin vicioso es inherente a la misma institución" (p. 76). Esta es "una causa social que opera sistemáticamente" (p. 91)¹⁸.

Sin embargo, Aristóteles había señalado claramente la causa: el apetito ilimitado. Podríamos decir que, casi previendo esta interpretación errónea de Marx, Santo Tomás refuerza esta explicación extendiéndola notablemente y usando el concepto cristiano correspondiente de concupiscencia que resulta más claro aún¹⁹. Es decir, Marx involucra a Aristóteles en su condena al uso del dinero y en su atribución de un defecto intrínseco al sistema capitalista. Esto es falso y anacrónico. El Comentario de Santo Tomás, en cambio, refuerza la causa real del problema señalado por Aristóteles en un genuino espíritu aristotélico.

He elegido el segundo ejemplo de importancia de una correcta interpretación renunciando a proseguir en el Comentario a la *Política* y pasando al de la *Ética Nicomaquea*, pero permaneciendo en la misma materia y autores a corregir por su interpretación errónea: Marx y los marxistas. Uso la versión del comentario a la *Ética* de la misma traductora y colección.

En la *Crítica de la economía política* y en *El Capital* Marx encara el problema de la conmensurabilidad en el cambio según Aristóteles. En *El Capital* aparece la cita de la *Ética Nicomaquea* v, 5, 1133b 18-20: "[ni habría] cambio, si no hubiera igualdad, ni igualdad si no hubiera conmensurabilidad. Sin duda en realidad es imposible que cosas que difieran tanto lleguen a ser conmensurables, pero esto puede lograrse de un modo suficiente para la necesidad."²⁰ Marx interpreta el texto en el sentido de que Aristóteles pensaría que los objetos cambiados no son conmensurables puesto que la cama y la casa (el ejemplo usado por el Estagirita) son de diver-

¹⁶ *Idem*, p. 397.

¹⁷ *Aristotle's Economic Thought*, Oxford University Press, 1995, p. 73. Otro trabajo posterior de Meikle que tiene relación con esta cuestión es "Quality and quantity in economics: the metaphysical construction of the economic realm", recogido en el libro editado por Uskali Mäki, *The Economic World View. Studies in the Ontology of Economics*, Cambridge University Press, 2001, pp. 32-54. Aquí expresa fundamentalmente las mismas ideas que en su libro.

¹⁸ He podido conversar con Meikle. Al plantearle estos temas, reconoció que dudó mucho acerca de esta posición. Usé la palabra 'sistémicamente' más que 'sistemáticamente' al plantearle mi objeción, cosa que aceptó.

¹⁹ En el n. 85 de la Lectio VIII del Libro I, en p. 85 de la edición comentada. Reza el texto latino: "quia homines student ad vivendum qualitercumque, non autem ad vivendum bene, quod est vivere secundum virtutem. Si enim intenderet vivere secundum virtutem, essent contenti his quae sufficiunt ad sustentationem naturae: sed quia praetermisso hoc studio, student ad vivendum unusquisque secundum suam voluntatem implere: et quia concupiscentia hominum tendit in infinitum; ideo in infinitum desiderant ea per quae possint satisfacere suae concupiscentiae" (*In Pol.*, Libro I, lección VIII, n. 85, n. 126 en versión de Marietti, Turín-Roma, 1951, p. 39).

²⁰ Citado por Marx en p. 590. Estoy usando la edición de la *Ética a Nicómaco* de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, 9ª. Ed., 1999. Cambié el término final de la cita 'demanda' por el de 'necesidad' por corresponder mejor al significado de *chreia*, tal como afirma Meikle (p. 16) y yo comparto: cfr. "Aristóteles y la economía", *Philosophia*, 1993-4, p.47 y *La economía como ciencia moral*, EDUCA, Buenos Aires, 1997, p. 101.

sa cualidad, “la afirmación de su igualdad no puede ser más que contraria a la naturaleza de las cosas” —dice Marx— y sólo serían comparables si fueran de la misma esencia. Agrega que Aristóteles no fue capaz de advertir que el medio de conmensurabilidad es el trabajo humano, puesto que la sociedad esclavista griega tenía por base natural la desigualdad de los hombres.

En la *Crítica de la economía política*, Marx cita junto al mismo pasaje de la *Ética Nicomaquea* anterior otros pasajes vecinos. Pero tanto en *El Capital* como en este libro previo, Marx termina, a mi juicio, tergiversando la idea de Aristóteles, pues en vez de expresar que la conmensurabilidad es posible para la necesidad, traduce “ciertamente es verdaderamente imposible que objetos así diversos sean conmensurables, pero esto se hace por necesidades prácticas” (comparar con la redacción anterior, en el párrafo superior²¹). Está expresando que Aristóteles cede y admite lo que es imposible —la conmensurabilidad de objetos de naturaleza diversa— por una razón de orden práctico, como si fuera una debilidad del Estagirita quien sabe que sería metafísicamente incorrecto hacerlo. Esto es lo mismo que sugiere Scott Meikle.²² En la glosa a este mismo texto en la *Crítica* Marx dice que el medio para conmensurar usado por Aristóteles con fines prácticos es el dinero. Aristóteles, en efecto, lo dice; pero de la cita completa queda claro que el dinero es el instrumento que conmensura gracias a la comparabilidad propia de la necesidad.²³

El texto griego del pasaje en cuestión dice “*pros de ten chreían*”. Roberto Grosseteste (si fue él) dice “*ad opus autem convenit sufficiente*”. La traducción de Julián Marías y María Araujo antes citada no es muy feliz, porque usa el término ‘demanda’ pero apunta mejor a la idea de Aristóteles. Pero es verdad que el texto griego puede llevar a una traducción como la de Marx. Y esa traducción facilita la tergiversación marxista de la idea aristotélica: el hecho de la diferencia de naturaleza no impide la comparación, puesto que lo que se compara es la necesidad de los hombres que intercambian. La divergencia es relevante, puesto que Marx se estaría apoyando en la metafísica aristotélica para rechazar la moneda y el valor de cambio y, por ende, apoyando en ésta nada menos que el comunismo.

Obviamente, Santo Tomás no comete el error marxista y es fiel a la idea aristotélica, dice así: “dice que a cosas muy diferentes es imposible conmensurarlas de acuerdo a la verdad, v.g. de acuerdo a una propiedad de las cosas mismas. Pero, por comparación a la indigencia humana, pueden estar suficientemente contenidas bajo una medida.”²⁴

En fin, creo haber mostrado con dos ejemplos, si se quiere sutiles, la importancia de una buena traducción y una buena interpretación. Esto nos habla muy bien del trabajo de Guillermo de Moerbecke y Roberto Grosseteste, del de Santo Tomás y de la relevancia de esta traducción al español.

²¹ Pp. 321 y 590. Más aún, la edición francesa que uso consigna la cita con palabras diversas en esos dos libros.

²² *Op. cit.*, p. 39.

²³ El texto completo citado por Marx aquí según la versión de la *Ética Nicomaquea* usada en este trabajo es: “Por eso se debe poner un precio a todo, porque así siempre habrá cambio, y con él sociedad. Así, pues, la moneda, como una medida, iguala las cosas haciéndolas conmensurables: ni habría sociedad si no hubiera cambio, ni cambio si no hubiera igualdad, ni igualdad sino hubiera conmensurabilidad. Sin duda, en realidad es imposible que cosas que difieran tanto lleguen a ser conmensurables, pero esto puede lograrse de un modo suficiente para la demanda [necesidad: cf. nota 20].” (*Ética Nicomaquea*, v, 5, 1133b 17-21).

²⁴ Libro v, lectio IX, n. 702. “Et dicit quod res tantum differentes impossibile est commensurari secundum veritatem, idest secundum proprietatem ipsarum rerum; sed per comparisonem ad indigentiam hominum sufficienter possint contineri sub una mensura”, ed. Marietti, Turín-Roma, 1949, n. 989, p. 271).

Supongo que se espera que además aporte algo con esta reseña en relación al volumen en cuestión. ¿Podría mejorarse esta obra en una edición posterior? En primer lugar, pienso que siempre se agradece poder contar con el texto latino. Me imagino que no debe ser un asunto fácil con la Comisión Leonina de por medio. En segundo lugar, se podría completar añadiendo comentarios y referencias filosóficas. Finalmente, la misma traductora sugiere otro trabajo pendiente: la edición crítica de la parte comentada por Pedro de Alvernia. Creo que soy consciente de las dificultades y trabajo adicional que supondrían estas sugerencias. También aclaro que su carencia no afecta de ningún modo el valor de la obra tal como está a la que ya dije que le asigno un valor relevante para la filosofía.

Paso a reseñar brevemente el segundo libro. Se le atribuye a Pío Baroja haber sostenido que la expresión “Pensamiento Navarro” es una *contradictio in terminis*, un *oxymoron*. Pues bien, nos hallamos aquí frente a un libro de un pensador navarro. En términos popperianos, Bartolomé Carranza con su *Tratado sobre la virtud de la justicia*, estaría, a mi juicio, falsando la hipótesis de Baroja²⁵. Este ilustre dominico de la Escuela de Salamanca, alumno de Francisco de Vitoria, fue Arzobispo de Toledo (Prímado de España) y asistió al Emperador Carlos V en el trance de su muerte en Yuste.

Cito al Director del Consejo Editorial de la Colección en su presentación del volumen en cuestión. Dice el Profesor Juan Cruz Cruz: “Hablar, hoy también, de la justicia es no sólo delimitar su concepto teórico, sino explorar, desde un punto de vista antropológico —como lo hizo Carranza— las pasiones y los esfuerzos voluntarios que la pueden alentar o detener. En este libro se muestra un perspicaz Carranza que, con finura psicológica y acierto científico, desenreda los motivos personales, la finalidad ética y los elementos de índole colectiva e individual que concurren en la construcción social de la justicia en todos sus aspectos” (p. 3).

El manuscrito que se transcribe y traduce en este volumen es el comentario de Carranza a las 105 primeras cuestiones de la *Secunda secundae* de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. La transcripción del texto (posiblemente los apuntes de un alumno) tiene sus complicaciones: detectar el significado de las abreviaturas, corregir los errores ortográficos y de puntuación, consignar coherentemente los breves textos en español antiguo intercalados. Al resolver estos problemas el manuscrito se hace más inteligible. Luego viene la traducción cuyas dificultades, desde un texto tan defectuoso, ustedes podrán imaginar.

El libro trata de cuestiones relevantes hoy día como la noción de derecho, su relación con la justicia y sus partes; de la restitución, detenidamente; de comportamientos respecto a la vida y la integridad corporal; del derecho a propiedad; del derecho procesal; de las prácticas comerciales y financieras de su época.

En este último tema su doctrina concuerda con la general de la Escuela de Salamanca. El precio justo, por ejemplo, no se establece en base a la naturaleza de las cosas, sino a su utilidad y consiguiente estimación común por parte de los hombres que las necesitan (cuestión 77, art. 1). “Si se debiese establecer [el precio justo] a partir de la naturaleza de las cosas, nunca una cosa de una especie podría ser cambiada por una cosa de otra especie”, aclara. El cambio es posible porque surge de la utilidad. Dicho en términos actuales: el valor de cambio se fundamenta en el de uso. Resuelve de este modo, también anticipadamente, la objeción de Marx que vimos previamente.

²⁵ Transcripción, traducción y verificación de fuentes por parte de Teodoro López, Ignacio Jericó Bermejo y Rodrigo Muñoz de Juana, EUNSA, Colección de pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2003.

Carranza aporta su visión de la ley de la oferta y la demanda: “la escasez de vendedores y compradores suele aumentar o disminuir el precio. Justo de modo similar de la abundancia o de la escasez de mercancías justamente aumenta o disminuye el precio” (y sigue en la misma cuestión 77, art. 1). Al hablar de la usura demuestra la racionalidad de ciertas prácticas financieras con los argumentos del lucro cesante, daño emergente y riesgo de capital (cuestión 78, art. 2).

Con la solución al artículo 1 de la cuestión 64, “si el ilícito matar a cualquier ser viviente”, los ecologistas no se quedarían muy contentos. Los artículos 2 —“si es lícito matar a los hombres pecadores”— y 3 —“si es lícito a una persona privada dar muerte a un pecador”—, resultan enormemente sugestivos. A más de un abogado le vendría bien leer el art. 3 de la cuestión 71: “si el abogado peca defendiendo una causa injusta”.

Ricardo F. Crespo

MARÍA ÁNGELES VITORIA, *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J. Maritain*, Ed. Università della Santa Croce, Roma, 2003, 460 páginas.

“Jacques Maritain ha lanzado un desafío que merece ser acogido por cualquiera que intente ser servidor leal de una verdad que no es suya, porque lo trasciende. Verdad que hay que descubrir en una investigación que es, al mismo tiempo, empeño de investigación rigurosa desde un punto de vista científico, y apertura a la superior aportación de la Revelación, ante la que es necesario tener una actitud de fe y de amor. En esto, Maritain ha sido verdaderamente un maestro. También por esto su pensamiento concuerda ejemplarmente con el gran proyecto del Magisterio de la Iglesia en la era contemporánea.”

Estas palabras de S.S. Juan Pablo II rubrican en forma inapelable las páginas introductorias de la tesis doctoral de María Ángeles Vitoria, titulada *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J. Maritain*, editada en el 2003 por la Universidad de la Santa Croce de Roma y recientemente recibida en el catálogo de la Biblioteca Central. El resto de este voluminoso y robusto trabajo corrobora las apreciaciones laudatorias del Sumo Pontífice y cancela en gran parte la deuda de una reflexión sistemática sobre el inmenso legado epistemológico de Maritain.

Nuestra circunstancia personal nos pone en peculiar cercanía con los propósitos de esta obra. En los últimos años hemos prestado una atención esmerada al problema de la distinción y relación entre los distintos campos del saber, primero a través de los cursos propedéuticos y de tutoría del Departamento de Ingreso y Estudios Pre-Universitarios, y luego en el marco de la investigación para las dedicaciones especiales del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, con proyección en los cursos de Epistemología y otros encuentros afines. Nuestra preocupación ha sido la de revisar con el mayor detalle y profundidad posibles los términos de esta cuestión privilegiando las fuentes del debate interno de la escuela de Santo Tomás, para establecer al menos un esquema de solución fundamental y a la vez perfectible. Navegando por la copiosa bibliografía disponible comprobamos que la figura de Maritain se presenta como una cúspide divisoria de aguas, ya que representa a la vez la síntesis madura del esfuerzo de los primeros neoescolásticos

(más o menos hasta 1930, con el debate acerca de la filosofía cristiana) y una doctrina referencial para la nueva generación. Como bien lo destaca Vitoria, el pensamiento de Maritain ha sido objeto de apreciaciones muy disímiles, pero nunca indiferentes ni mezquinas en su reverencia. Casi diríamos que cualquier discusión en el terreno de la integración del saber inspirada en la tradición tomista debe partir del andamiaje conceptual levantado por Maritain, y desplegarse a partir de él.

Ahora bien, como lo ha resumido lúcidamente el P. Ponferrada en una de sus notas para esta revista, "el pensamiento maritainiano se ha interpretado según una doble vertiente: para muchos espíritus el influjo ejercido por el filósofo ha sido casi exclusivamente especulativo (epistemológico y metafísico); para otros, casi exclusivamente social y político. [...] La falla de quienes sólo se interesan por sus posiciones filosóficas es olvidar que la verdad debe iluminar la vida práctica; la de los que miran solamente sus ideas sociopolíticas es soslayar el hecho de que estos principios sólo tienen sentido a la luz de la sabiduría filosófico-teológica." Y agregamos nosotros que el interés por la figura de Maritain en el campo epistemológico ha cedido casi por completo al que provocaron sus enseñanzas filosófico políticas, donde el debate suscita actitudes fervorosas y combativas. Tal vez se supuso que sus textos acerca del problema del saber, mayormente producidos antes de la II Guerra Mundial, estaban anclados en un paisaje todavía incipiente de las nuevas teorías científicas y con un apoyo exegético insuficientemente crítico de las fuentes de Tomás de Aquino. Pero gracias a la vitalidad de los centros de estudios creados en torno a la figura de Maritain y al estímulo que significó la edición de sus Obras Completas parece haber reverdecido la preocupación por actualizar su pensamiento en esta materia, en el doble sentido de hacerlo presente en la discusión actual y de tamizarlo a la luz de las contribuciones más calificadas de las que hoy disponemos.

En este clima de rehabilitación del ilustre filósofo francés nos llegó la sugerencia del querido P. Sanguinetti para encarar un proyecto de doctorado sobre la integración del saber en Maritain. Y allí nos enteramos del estado de avance de la investigación de la Prof. Vitoria, con quien ya hemos establecido un vínculo epistolar. Gracias a su generosidad tenemos entre manos un ejemplar de su tesis desde hace ya un tiempo. Y si bien como todo trabajo de este tenor es algo abrumador en su densidad y erudición, por lo cual requiere de varias lecturas, nos ha bastado la primera para sentirnos regocijados con la calidad sobresaliente, por momentos brillante, de su contenido.

Una rápida sinopsis nos muestra, en el Capítulo I, el panorama histórico de la relación entre filosofía y ciencia. Se trata de una síntesis luminosa de un asunto álgido que suele exponerse notablemente contaminado por los prejuicios iluministas. Aquí se adivina la influencia saludable de autores vinculados a la Escuela de Navarra, como el propio Sanguinetti o el Prof. Artigas, quienes han propuesto una concepción valiosa por su equilibrio entre la fidelidad a las intuiciones capitales de la metafísica realista y la acogida a las perspectivas abiertas por la ciencia. El libro de Artigas *La mente del Universo* es un ejemplo ya emblemático de este enfoque.

El Capítulo II recorre la trayectoria filosófica y vital de Maritain. Se trata de un paso necesario en cualquier investigación de largo aliento ya que la impronta espiritual de Maritain lo predispuso a orientar sus inquietudes al compás de las cambiantes circunstancias de su extensísimo peregrinaje. Así se descubre que el interés provocado por las ciencias estaba a tono con la cultura predominante en los institutos de la Francia liberal de principios del siglo XX. A la vez se ve cómo su "conversión" intelectual hacia el tomismo hizo posible cicatrizar el resentimiento hacia la ciencia agazapado en la metafísica de su maestro Bergson. Y no deja de ser interesante com-

probar la vigencia de las preocupaciones epistemológicas de Maritain hasta los últimos años de su vida, como queda reflejado en significativas páginas de sus dos grandes trabajos crepusculares: *Le Paysan de la Garonne* y *Aproches sans entraves*.

El Capítulo III expone lo que llamaríamos el *locus* clásico del pensamiento maritainiano en la cuestión filosofía-ciencia. Allí se presentan sus planteos más conocidos, siguiendo a grandes trazos la doctrina presentada en *Les Degrés du Savoir* y explicitada en *Philosophie de la Nature*: los grados de abstracción, las precisiones del objeto formal *quod* y el objeto formal *quo*, la distinción entre el análisis ontológico y empiriológico, la relación entre el saber del primero y tercer grado de abstracción, o metafísico, y las peculiaridades de la ciencia físico-matemática. Aun siendo un asunto trillado, la Autora no sucumbe a las redundancias y dibuja un panorama diáfano y esclarecedor.

Como en las Bodas de Caná, lo mejor aparece al final. Superando claramente los estudios publicados hasta el presente, Vitoria navega mar adentro de la obra de Maritain para examinar los aspectos más sutiles y controvertidos de la cuestión. En el Capítulo IV se discute el verdadero *status* del conocimiento científico en relación a la supuesta *desontologización* de su contenido, vale decir, si las afirmaciones de la ciencia, supuestamente confinadas al ámbito fenoménico, están por ello vacías de referencia real u ontológica, o por el contrario les cabe algún peso en tal sentido. Algunas expresiones de Maritain, procurando defender los fueros de la filosofía en una época agobiada por el cientificismo, parecerían destituir a la ciencia de todo valor ontológico. Pero tras un análisis ponderado de los textos surge una conclusión mucho más reconfortante y equilibrada: “no ha sido su intención decir que el conocimiento científico no alcanza el ser en absoluto, ni que conocer la realidad sea privilegio exclusivo de la filosofía, y tampoco eliminar la consideración causal en las ciencias: una cosa es hacer de la ciencia una filosofía de la naturaleza y otra, muy distinta, decir que la ciencia nos da a conocer la realidad. La primera afirmación es claramente negada por Maritain; la segunda, la suscribe” (p. 340). El giro interpretativo que le permite a Vitoria rescatar este enfoque realista de la ciencia por parte de Maritain es, según sus palabras, “una clave hermenéutica que distinga el plano al que cada una de las expresiones se refiere: el metodológico abstracto, y el real de la actividad científica que se reconduce al científico como persona” (pp. 341-342). En otras palabras, es preciso, según el lema de Maritain, *distinguir para unir* y no para separar. Y esa unidad sólo se consuma en el dinamismo vital de quien contempla la realidad desde una cierta perspectiva pero abriéndose a la solicitud de otras que la complementen.

Por fin, en el Capítulo V se aborda la cuestión capital: cómo entender la articulación de las ciencias con la filosofía, sin caer en “un separatismo perezoso y un concordismo condescendiente” (*Les Degrés du Savoir* cit. en p. 392). Aquí también se advierte el mérito de la Autora al destacar la visión delicadamente balanceada que ofrece Maritain, a fin de no transformar el empeño por distinguir los saberes en un divorcio al estilo de los NOMA (*No Overlapping Magisteria*) de S. Gould y otros contemporáneos nuestros. Tampoco se trata de recaer en cierta tiranía ejercida por la sabiduría metafísica y teológica, en sus épocas de esplendor, sobre el conocimiento científico. Una correcta intelección de la naturaleza propia de cada tipo de saber, iluminada por una fundamentación metafísica y antropológica adecuada, desemboca necesariamente en esa *continuidad de conexión* o continuidad en la discontinuidad. Así la caracteriza Vitoria en sus Conclusiones: “Para Maritain, función principal de la filosofía en relación con las ciencias es determinar la naturaleza, el valor y los límites de sus enunciados. En definitiva, ella puede señalar el lugar que ocupa cada ciencia en relación con los otros saberes, impidiendo que

vayan más allá de sus límites objetivos, aventurando afirmaciones que serían pseudofilosóficas. Así la filosofía salvaguarda la libertad y la autonomía de las ciencias. La relación discurre también en la otra dirección, de las ciencias a la filosofía. Maritain pensaba en una filosofía fundada, sobre todo, en el conocimiento común, pero que recibe también vitalidad de su contacto con las ciencias. Aquí distinguió con claridad el diferente valor que tienen para la filosofía de la naturaleza los hechos científicos y las teorías” (p. 423).

Si se trata de valorar la obra en su conjunto, la encontramos como un aporte altamente estimable para el conocimiento de tan insigne personaje y de temas tan delicados como los referidos a la integración del saber. Queremos destacar la llaneza y precisión del lenguaje, que conviven aquí desmintiendo su incompatibilidad. También subrayamos la sutileza, muy femenina por cierto, que exhibe la Autora para interpretar las intenciones y circunstancias que condicionan el pensamiento de Maritain y contribuyen de un modo notable a templar las críticas que pudiere merecer. Y es justamente a la hora de criticar que Vitoria da un ejemplo de agudeza y de respeto, evocando la proverbial caridad intelectual de nuestro maestro de Aquino. Si bien nos hace falta una segunda lectura para confirmarlo, tal vez podríamos objetar que la tesis, cuyo propósito es examinar la relación filosofía-ciencias, se ocupe de manera algo desproporcionada en considerar la idiosincrasia del pensamiento científico sin dedicar un desarrollo algo más parejo al conocimiento filosófico, casi exclusivamente confinado al Capítulo v.

Las citas textuales del autor abundan y son siempre bienvenidas; no fatigan ni interrumpen la fluidez del discurso. Se agradece la cortesía de haberlas traducido. Sin embargo, nos parece que las referencias a los textos de Maritain invariablemente presentadas según la edición de las Obras Completas hace un poco dificultosa la búsqueda de la fuente. Compartimos sin duda el criterio de rigor que permite la cita según ese formato, pero lo cierto es que el acceso a dicha edición suele ser complicado. Además, tratándose de una contribución escrita en español, cosa que nos enorgullece especialmente, no hubiese sido mala idea ofrecer también la referencia bibliográfica según las versiones traducidas a nuestro idioma, que son muchas y buenas.

Como conclusión, nos parece un trabajo de gran categoría por el cual habrán de pasar los futuros transeúntes de este providencial renacimiento maritainiano. La UCA ha cobijado en los últimos tiempos varios testimonios de reconocimiento a Maritain bajo la forma de tesis: recordamos en este momento la del Padre Scarponi, la del Licenciado Echavarría y la de la Doctora Picón. Quiera Dios que podamos unirnos pronto a todos ellos, si fuera posible imitando sus virtudes. Pongamos como telón las palabras finales de María Ángeles Vitoria: “En la cultura actual, en la que la fragmentación del saber constituye uno de sus problemas, y en la que los intentos de unificación se plantean, a veces, con falta de respeto por las autonomías metodológicas, la lección de Maritain puede ofrecer pautas de interés para una nueva etapa en la historia del saber” (p. 424).

Oscar H. Beltrán

MARIANO FAZIO – DANIEL GAMARRA, *Historia de la Filosofía*. III Filosofía Moderna, Palabra, Madrid, 2002, 300 páginas.

Frente a la publicación de un manual de historia de la filosofía, la pregunta que se impone es el porqué de un nuevo manual. La acogida sospechosa que muchas veces se reserva a los manuales tiene ciertamente su fundamento, porque por una parte en la bibliografía ya existe una gran cantidad, y por otra, nuevos manuales no siempre añaden novedades de relieve, pues se limitan a repetir con mayor o menor arte didáctico cosas que ya han sido publicadas. Debemos anticipar que esto no ocurre con el libro que estamos presentando, y que está dirigido a un público que entra por primera vez en contacto con la filosofía moderna.

De hecho, uno de los méritos más importantes de este libro es el de ofrecer una concepción de la historia de la filosofía personal, según la cual “el progreso de la humanidad en la verdad no se puede entender como un simple evolucionismo”. No obstante el rechazo de cualquier tipo de visión positivista de la historia, los autores aceptan la existencia de una continuidad real entre los diversos períodos filosóficos, como acaece siempre en la historia vivida. El modo en que los autores dividen la historia de la filosofía moderna no cae, pues, en rígidas periodizaciones que no permiten entender el desarrollo real de las ideas.

Los tres períodos seleccionados —Renacimiento, filosofía racionalista y empirista, Ilustración y filosofía trascendental kantiana— se presentan como una sucesión gradual del pensamiento, con sus paradojas y sus conquistas, y no como saltos bruscos ni como un movimiento dialéctico. El paso de uno a otro período no aparece, por lo tanto, como algo absolutamente original, sino como una maduración de aquello que ya estaba contenido *in nuce* en el período precedente. Estos núcleos de pensamiento que anticipan los problemas y las soluciones futuras son estudiados en este manual con particular atención. Así, la filosofía del Renacimiento, con sus tres grandes tradiciones —platónica, aristotélica y helenística—, se presenta como un conjunto de argumentos y de actitudes culturales que hacen posible la aparición de la filosofía racionalista y empirista. Entre los numerosos autores renacentistas que se toman en consideración, se subraya el influjo decisivo de dos grandes pensadores: Nicolás de Cusa, que lega a la modernidad la visión de Dios como *coincidentia oppositorum* y del hombre como microcosmos, y Suárez, quien a través de su obra *Disputationes metaphysicae* coloca en el centro de la filosofía el tema de la esencia con independencia del ser. El racionalismo y el empirismo contienen en sí mismos, a su vez, los gérmenes de la Ilustración, un ambiente y una forma de pensar caracterizada por lo que Kant sintetiza como *Sapere aude!* (ten el valor de saber). Finalmente, la filosofía ilustrada, a través de la filosofía trascendental kantiana, prepara el paso del racionalismo al idealismo. El manual se cierra con una síntesis general de los últimos decenios del siglo XVIII, con la finalidad de presentar el inicio de la crítica a la Ilustración por parte de la filosofía romántica.

Este recorrido lineal de la historia de la filosofía moderna, si bien esquemático en la forma, no lo es en la sustancia, porque además del estudio detallado de algunos autores representativos, da indicaciones, sugerencias y, sobre todo, citas textuales de algunos párrafos importantes de textos filosóficos que indican vías de desarrollo tanto temáticas como históricas que pueden ser seguidas y profundizadas.

Otro mérito de la obra es que ofrece subsidios útiles al lector, ya sea para el uso manualístico como para ulteriores investigaciones. Entre estos subsidios se encuentra las indicaciones de las fuentes más importantes en su lengua original, y

una bibliografía básica de monografías en lengua castellana. De especial interés son las tablas cronológicas que dan las coordinadas histórico-culturales y filosóficas de los distintos periodos, que dan idea de la especificidad de los diferentes ámbitos del pensamiento, la cultura y los hechos socio-políticos.

Dejar de lado voluntariamente el idealismo en un manual de historia de la filosofía moderna puede suscitar en algunos estudiosos una cierta perplejidad, pues es contrario al uso habitual en este tipo de libros. Pensamos, sin embargo, que se trata de una decisión que, como los mismos autores señalan, se basa en motivos didácticos, en cuanto la filosofía contemporánea tiene su punto de partida en la continuación y en la crítica del idealismo hegeliano. Esperamos por esto que esta obra pueda ser completada con la publicación de un segundo volumen sobre la filosofía idealista y contemporánea.

Antonio Malo

PIERO VIOTTO, *Jacques Maritain. Dizionario delle Opere*, Città Nuova Editrice, Roma, 2003. 477 páginas. ISBN: 88-311-9272-8.

Piero Viotto es conocido en el ámbito académico italiano e internacional no sólo como docente sino como uno de los más importantes estudiosos del pensamiento maritainiano. Traductor de muchas de las obras del filósofo galo al italiano, colaborador en numerosas revistas italianas y miembro del Instituto Internacional Jacques Maritain, guarda en su haber gran cantidad de publicaciones.

En el caso presente nos encontramos con una obra de sumo interés, puesto que es el fruto de la investigación, iniciada por Viotto en 1947 con motivo de su tesis sobre Maritain y llevada adelante durante los siguientes años.

El *Dizionario* se presenta como una obra de consulta y como un valioso instrumento para la lectura transversal del pensamiento de Jacques Maritain. En él se han recogido y reelaborado textos y notas editados en revistas italianas y extranjeras sobre escritos publicados anteriormente por el pensador galo.

No es intención de esta obra ser una reconstrucción crítica o un análisis detallado de las obras de Jacques Maritain, sino que el objetivo es hacer llegar al lector la riqueza encerrada en la vida y la obra del filósofo, así como también estimular la reflexión de las mismas a partir de lecturas transversales.

En lo que a la obra del filósofo francés respecta, Viotto trabaja sobre la primera edición en la lengua en las que fueron publicadas, siguiendo un orden cronológico. No trabaja sobre las *Oeuvres Complètes* (edición que fue posible gracias a la iniciativa del mismo Maritain, quien en 1972, estableció criterios para su realización: de orden cronológico y según el estado último de redacción), aunque sí coloca una referencia a éstas en cada caso.

Las 65 *schede* en las que se articula el *Dizionario* no constituyen un resumen de los textos originales sino una reconstrucción orgánica y lógica de la reflexión maritainiana. En cada una de ellas se señala el título de la obra en su lengua original, los datos de la primera edición, la referencia a las *Oeuvres Complètes*, el título de la traducción italiana de la primera edición y, en nota, las ediciones sucesivas.

El *Dizionario* aporta también una *Nota biográfica* que permite al lector conocer

sucesos personales importantes de la vida de Jacques y Raïssa Maritain, una *Nota bibliográfica*, en la que se pueden encontrar abundantes y actualizadas referencias y algunas *Tablas* didácticas con esquemas que ayudan a la comprensión del pensamiento filosófico del autor. Respecto a estas últimas, si bien Maritain se valió de muchas de ellas para ilustrar su pensamiento y aclarar mejor sus reflexiones, Viotto reconstruyó alguna de estas, como es el caso de *La struttura del sapere* (La estructura del saber).

Para favorecer la consulta de las *schede*, su lectura transversal y la comprensión de las tablas didácticas, Viotto colocó una serie de nutridos índices en los cuales se encuentran referencias a las distintas *schede*. Se presenta, así, un *Índice temático* de los grandes problemas de la filosofía, en el que se indica el capítulo o párrafo en donde se halla el argumento; un *Índice analítico por argumento*, que presenta los distintos temas en detalle, incorporando expresiones características del vocabulario filosófico de Maritain que muestran la riqueza y originalidad del autor y un *Índice de nombres*, en el que aparecen los filósofos, literatos y artistas citados por Jacques Maritain.

Por último y para completar este compendio, se agregó un testimonio fotográfico con el fin de documentar el itinerario espiritual, cultural y político que atravesó el matrimonio Maritain.

Nos encontramos, así, con una obra de grata lectura y de enorme utilidad tanto para quien se inicia en el estudio del pensamiento de Maritain, como para aquel que ya se halla en camino. De este modo, el nuevo libro de Piero Viotto, constituye un aporte valiosísimo para quienes *se empeñan en buscar la verdad donde sea que se halle* (pág. 10) y que conjuga perfectamente profundidad y rigor científico.

María Laura Picón de Alessandrini

ATHOL FITZGIBBONS, *The Nature of Macroeconomics. Instability and Change in the Capitalist System*, Edward Elgar, Cheltenham & Northampton, 2000, 171 pages. ISBN: 1 84064 069 3

La lectura de los dos magníficos libros previos de filosofía de la economía de este profesor de la Griffith University de Australia, uno sobre Adam Smith (1995) y el otro sobre John Maynard Keynes (1987), me volcaron a leer este tercero en cuanto pude obtenerlo.

Se trata de una reflexión filosófica sobre las dificultades de la teoría macroeconómica para explicar y predecir hechos de la economía real. Tiene que haber alguna razón para la volatilidad económica y financiera que enfrenta cíclicamente la economía mundial. La teoría macroeconómica, sostiene Fitzgibbons, no puede conocerla pues su método es inconsistente con los fenómenos que trata de explicar.

En la Primera parte del libro plantea su tesis general. El problema macroeconómico no reside en la racionalidad o irracionalidad de las acciones. Las acciones son habitualmente racionales pero la información es incompleta. Las decisiones no pueden estar completamente determinadas cuando falta información relevante. Es decir, la ausencia de conocimiento perfecto es suficiente para explicar las crisis: hay un conocimiento no cuantificable que no se tiene en cuenta o que es con-

tingente. Simultáneamente la macroeconomía pretende tener conocimiento perfecto, no deja lugar a lo no cuantificable. Por tanto, el problema es metodológico: el método de la macroeconomía no puede considerar fenómenos del tipo de los que son reales. "La ciencia macroeconómica presupone un estado de conocimiento que es inconsistente con los que fenómenos que se supone que debe explicar" (p. 13). En efecto, si hubiera conocimiento perfecto, las crisis serían tan extrañas como los locos. El mismo fundador de la macroeconomía, J. M. Keynes había formulado una noción de comportamiento racional en su *Treatise on Probability* de tipo no cuantitativo. Pero las ideas de Keynes fueron "encajadas" en los parámetros metodológicos de la economía neoclásica. Otros keynesianos se quedaron con las situaciones en que Keynes reconocía irracionalidad o ausencia total de conocimiento, que eran, también, tan raras como los locos. Por eso el problema de la macroeconomía es que asume dos polos opuestos, ambos irreales: o conocimiento completo o ausencia total de conocimiento. También Frank Knight tuvo claro que esto no era así. Escribió en 1921: "no hay ni ignorancia absoluta ni información perfecta y completa, sino conocimiento parcial". El problema resultante es que la teoría económica no tiene modo alguno de resolver las indeterminación que procede de las limitaciones de la inteligencia humana en una situación de incertidumbre (cf. p. 30). La salida sería reconocer que es ciencia práctica, no ciencia positiva. Keynes también había pensado en esto cuando dijo que la economía piensa con modelos pero debe contar con el arte de elegir el modelo adecuado para cada situación. Hay un elemento "artístico". Pero la economía, en cambio, ha confinado la incertidumbre al ámbito de la irracionalidad, lo que prácticamente significa afirmar que toda la vida es irracional. Es perverso y auto-limitante ignorar la información porque es incompleta. Sencillamente, nunca será completa.

Ahora bien, la aceptación del carácter práctico introduce la inexactitud propia de las conclusiones de este ámbito. Dice Fitzgibbons: "Dado un estado de conocimiento parcial, las decisiones pueden cambiar en circunstancias constantes, o pueden persistir cuando hay cambios. El conocimiento parcial podría aportar a la estabilidad o inestabilidad del sistema económico, pero siempre se escapa del poder predictivo de la teoría económica" (p. 62).

En la segunda sección del libro Fitzgibbons analiza los modelos o teorías concretas existentes y sus problemas. Se trata de la aplicación de las críticas formuladas más arriba a la teoría neoclásica, el keynesianismo tradicional, la propuesta de Edmund Phelps, la teoría de las expectativas racionales y el neo-keynesianismo. También se plantea qué se puede hacer a nivel de política económica. Al gobierno le interesa la macro y al mercado la micro. Los dos tienen información parcial; pero es precisamente esta parcialidad la que puede hacer triunfar una política macro: el gobierno fija una creencia que si es persuasiva orienta a los agentes. Las políticas macroeconómicas sólo son efectivas porque el mercado no es tan omnisciente como piensan los clásicos; pero siempre son imperfectas, precisamente porque no están suficientemente informados, y, por eso, pueden funcionar mal. Termina la sección con una sabia recomendación: "Siempre habrá algún elemento arbitrario en cualquier política macroeconómica, pero una sociedad libre sabría qué hechos y valores han sido considerados como relevantes y cuáles serían los cursos de acción alternativos. Los juicios involucrados en la implementación de la política gubernamental deberían ser declarados abiertamente. Una valoración franca de la situación que reconoce los méritos y amenazas de las alternativas es sin duda más consistente con la democracia y el compromiso con la verdad que la construcción de mitos acerca de la inhabilidad del gobierno o del mercado" (p. 120).

La tercera parte del libro se titula "Economía y razón práctica" (título que me resulta familiar, pues es el de mi tesis doctoral). Aparte de alguna imprecisión menor acerca de la noción de razón práctica, la esencia de su propuesta es que Keynes volvió, quizás influido por la tradición aristotélica de Cambridge, a la idea de la posibilidad de decisiones racionales en ámbitos imperfectos. Trata tanto en el texto como en un apéndice final el discutido posible arrepentimiento de Keynes en relación a estas ideas, a propósito de la crítica de Frank Ramsey a su *Treatise on Probability*. El tema es de especialistas y a mi juicio está muy bien tratado. Fitzgibbons piensa que hay continuidad en el pensamiento de Keynes.

Sólo nos queda la conclusión en que repite algunos conceptos previos. Es una pena que el concepto estrecho de ciencia de la economía no le permita abordar las cuestiones reales. ¿Deberían los meteorólogos, se pregunta, limitarse a estudiar el clima de la luna, porque el terrestre obedece a comportamientos no científicos y complejos? Y concluye: "los efectos impregnantes del conocimiento no cuantitativo debería conducirnos a concluir que tanto las políticas gubernamentales como el mercado son imperfectos. La mano invisible es inestable y los 'filósofos-reyes' son tuerkos. Pero el hecho de que la perfección no es de este mundo no deberíamos conducirnos a una parálisis política. Aún es posible ser prácticos combinando conocimiento y ciencia con inteligencia y percepción moral, con la esperanza razonable de que nos llevará a una dirección deseable" (pp. 145-6). Sólo una observación. Aunque Fitzgibbons no nos hable de la libertad como una causa de la indeterminación, ésta está subyacente. De todos modos, se hubiera agradecido que la considerara expresamente.

Ricardo F. Crespo

AZUCENA A. FRABOSCHI, (a c. di), *Conociendo a Hildegarda. La Abadesa de Bingen y su tiempo*, EDUCA, Buenos Aires, 2003, 250 páginas; IDEM, *Hildegarda de Bingen. La extraordinaria vida de una mujer extraordinaria*, EDUCA, Buenos Aires, 2004, 206 páginas.

Compio un atto di doverosa gratitudine verso la prof.sa Azucena Adelina Fraboschi, della Pontificia Università Cattolica Argentina (UCA), non solo perché, ormai da vari anni, mi ripete e dimostra la sua affettuosa stima, ma anche perché ha avuto l'amabilità di porre ben in evidenza il mio nominativo nella dedica sul secondo dei due volumi qui presentati. Ne sono davvero commosso e con tutto il cuore dico: grazie, cara professoressa!

Si tratta di due volumi focalizzati sulla figura d'Ildegarda da Binden, ma l'uno è assai diverso dall'altro. Il primo raccoglie di Atti d'una giornata interdisciplinare celebratasi nella Facoltà di Lettere e Filosofia della UCA sul tema "Conociendo a Hildegarda". L'altro è un'opera della prof.sa Fraboschi, che da anni dà il meglio di sé all'approfondimento e alla sempre maggiore conoscenza d'Ildegarda in ogni aspetto della sua multiforme personalità, vale a dire nel campo della medicina, della musica, della mistica, dell'etica e dell'estetica, della filosofia e della teologia.

Nata come decima figlia di Hidelbert von Bermersheim e di Mechtilde von Merxheim nel 1098, morì nel 1179, dopo un'intensa e, soprattutto per la sua

epoca, eccezionale esistenza di donna e di consacrata. Cominciò a scrivere nel 1141, fu in rapporto con san Bernardo, con i papi Eugenio III, Anastasio e Adriano IV; scrisse a Odo da Soissons, agli arcivescovi di Brema e di Magonza, a Federico Barbarossa, al monaco Guitberto da Gembloux, ai prelati di Magonza, e a tanti altri, umili e potenti, noti e sconosciuti. Non c'è argomento o problema o avvenimento del suo tempo cui ella non abbia partecipato con lo splendore e l'acume della sua intelligenza, con il tempismo della sua sensibilità tutta femminile, con la carità delicata serena e forte della sua santità. Le opere da lei composte, dall'Epistolario al *Liber divinorum Operum*, dal famosissimo "Scivias" alla *Symphonia Armoniae celestium Revelationum*, dagli scritti maggiori ai minori, testimoniano non solo dei suoi enormi interessi, ma anche e soprattutto della sua importanza per l'epoca in cui visse e della positiva efficacia su di essa.

Tutto ciò ora rivive nei due volumi in esame. Peraltro, in maniera diversa: le venti relazioni della suddetta giornata interdisciplinare definiscono i contorni della personalità d'Ildegarda sullo sfondo del XII sec., con pennellate di sicuro effetto su ognuno dei settori nei quali ella emerge. L'analisi, invece, condotta dalla Fraboschi, s'inoltra anzitutto nel contesto culturale, religioso, monastico e politico-sociale del XII sec. e passa quindi alla descrizione della vita d'Ildegarda ed all'esposizione del suo pensiero e della sua opera: i primi anni a san Disibodo (1098-1150), il fenomeno mistico e profetico, la fondazione di san Ruperto (1150), l'irradiazione spirituale d'Ildegarda attraverso la corrispondenza, gli altri suoi scritti, e perfino attraverso la predicazione.

Dall'insieme balza all'evidenza l'eccezionale dimensione della Protagonista, il suo poliedrico spaziare che la Fraboschi non esita a chiamare *cosmico*, la sua profonda inscindibile unità, la tonalità sapienziale della sua profezia, il tocco del suo realismo femminile com'è ampiamente dimostrato dalla sua attività di consigliera e di terapeuta, che coniuga armonicamente, anche in rapporto ai problemi matrimoniali, *fides recta et pura dilectio*.

L'intento di raffigurare Ildegarda è stato, dunque, pienamente raggiunto. Ne vedrei volentieri una mess'a punto anche nelle pagine della nostra Rivista. E basandomi sulla bontà e disponibilità della prof.ssa Fraboschi, oso sperare che quanto prima scriva anche per noi un articolo su *Ildegarda tra mistica e teologia*.

Brunero Gherardini

ANDRÉS OLLERO, *Derecho a la verdad. Valores para una sociedad pluralista*, Pamplona, EUNSA, 2005, 226 páginas.

No caben dudas de que nos ha tocado vivir, al menos en occidente, en sociedades culturalmente plurales, es decir, en sociedades en las cuales conviven personas y grupos de personas de diferentes y múltiples convicciones religiosas, morales, políticas y jurídicas. Este tipo de sociedades tiene en principio un carácter novedoso: en la gran mayoría de las sociedades que la precedieron la regla era la uniformidad valorativa y de fe, a pesar de la inevitable existencia de minorías, las que resultaban en gran medida marginadas a regiones periféricas de la vida social y cultural. Y es necesario precisar que esta situación actual es indudablemente un *hecho*, una realidad

práctica y de cultura que resulta estrictamente innegable y, en buena medida, inevitable. Por lo tanto, y en razón de este carácter inexcusable, a la vez que novedoso, de la pluralidad social y cultural, es necesario adoptar frente a ella una posición explicativa y práctica; en general, las principales actitudes adoptadas a su respecto pueden reducirse a tres: ante todo, la de quienes, en una especie de nostalgia incurable y reaccionaria, propugnan la perversión intrínseca de ese tipo de sociedad y la consiguiente necesidad de su absoluto rechazo, tanto en los principios como en los hechos; la segunda, es la de quienes la abrazan en teoría, pero en la práctica pretenden imponer su particular ideología bajo pretexto de neutralidad valorativa; finalmente, la tercera es la de quienes asumen la realidad y las exigencias de ese tipo de sociedad, pero difunden y promueven sus propias convicciones en el marco de un diálogo respetuoso de la dignidad humana y de los derechos que se siguen de ella.

El presente libro de Andrés Ollero es un intento riguroso, valiente y logrado de una defensa inteligente de esta última posición. Compuesto por un conjunto trabajos elaborados en ocasión de diferentes acontecimientos y actividades universitarias y culturales, el libro presenta las principales facetas del debate contemporáneo acerca de la denominada “sociedad pluralista” o —en términos de Popper— “sociedad abierta” desde diferentes perspectivas. Ya en la *Introducción*, Ollero plantea los principales términos del debate: “El dilema —escribe— queda abierto. Para unos, existe una *verdad del hombre*, que permitirá calificar con plena objetividad como inhumana a la violación, o la tortura, e incluso ofrecerá fundamento —problemático en la práctica, como todo lo jurídico— a los derechos humanos. Para otros, toda apelación a la verdad aboca a un *autoritarismo* negador de la libertad. Con envidiable coherencia no sólo negarán que haya *derechos* que llamándose humanos puedan jurídicamente tomarse en serio; irán más allá, no reconociendo ni siquiera a los derechos sin adjetivar más consistencia que la de una *fantasmagoría interesada*” (p. 15).

Y es casualmente en defensa de esa verdad del hombre que Ollero desarrolla su argumentación en los capítulos que siguen, que versan sobre el valor de las convicciones religiosas en el marco de la democracia pluralista, los derechos humanos, las relaciones entre tolerancia y verdad, entre esta verdad y el consenso democrático, entre las religiones y la solidaridad, sobre las condiciones de una paz con fundamento, acerca del valor de las convicciones personales en el marco de la actividad legislativa y, finalmente, sobre el lugar y responsabilidad de los parlamentarios en el sistema jurídico español.

De todos estos capítulos, el que resume de modo más apretado el pensamiento del autor es el que aborda la crucial problemática de los *derechos humanos*. Allí, Ollero comienza criticando la actitud de aquellos cristianos que rechazan la noción misma de derechos humanos como si se tratara de un invento ajeno y extraño, cuando en realidad nadie como los cristianos está habilitado para hablar de esos derechos, que están en el núcleo mismo del mensaje cristiano, ya que son ellos quienes más saben acerca de la realidad y el valor del hombre. Pasa luego el autor a tratar el problema del fundamento de los derechos humanos, evidenciando la flagrante contradicción de quienes esgrimen esos derechos para luego sostener que no pueden fundamentarse racionalmente, en razón de que pretender esa fundamentación significaría caer en un *fundamentalismo* execrable. “Esta actitud —escribe Ollero— empuja a una cierta esquizofrenia: nada más patológico que defender los derechos humanos partiendo del convencimiento de que no tienen fundamento real alguno” (p. 54), para remitirse luego a un vago y cuestionable *consenso* en su favor.

Ollero impugna esta posición no sólo por su intrínseca incoherencia, sino principalmente porque la historia muestra que quienes se ha destacado en la defensa de

los derechos humanos lo han hecho en abierto disenso con los tópicos vigentes; ha sido la desobediencia civil y el desafío a los hábitos consagrados lo que ha hecho posible el avance en el reconocimiento de los derechos humanos. Para este autor, “detrás de la esquizofrenia que comentamos late un problema de notable calado: la equivocada creencia de que *democracia y verdad* no pueden llegar a mostrarse compatibles” (p. 55). En realidad, sostiene, sólo la gran verdad de la dignidad de la persona humana puede llegar a justificar racionalmente la democracia, ya que ella es el único fundamento suficiente de la participación política democrática: sólo un hombre dotado de una dignidad eminente puede reclamar que no le sean impuestas normas en las que él mismo no haya participado de algún modo en su elaboración.

Luego pasa Ollero a considerar el problema de la juridicidad de los derechos humanos, recalando que el discurso habitual sobre estos derechos “tiende a oscilar entre la homilía y el mitin” (p. 56), perdiendo toda precisión y racionalidad. Para el autor, este problema remite a otro más radical: el de la relación entre derecho y moral. Según Ollero, en este punto el problema no es si el derecho *debe* vincularse a la ética, toda vez que *de hecho* toda realidad jurídica está siempre constitutivamente vinculada a la ética; es más, como todo derecho necesita interpretación y ésta no puede realizarse sin referencia a unas claves éticas, resulta absurdo pensar el derecho sin una necesaria mediación moral. Esta mediación habrá de ser *de mínimos*, ya que el máximo de la moral es inaccesible al derecho, pero lo que debe rechazarse es la pretensión de colocar al derecho *bajo los mínimos* morales, porque en ese caso dejaría de estar al servicio del hombre y de lo humano, perdiendo toda legitimación racional.

Luego de exponer las ventajas del reconocimiento formal-positivo de los derechos humanos: mayores garantías de cumplimiento, delimitación más precisa de su contenido, vías de protección procesal, etc., Ollero pasa a estudiar el papel de la política en la promoción y defensa de estos derechos, haciendo un esclarecedor llamado a la participación política, más allá del descrédito indiscriminado que afecta en las democracias actuales a la política y a los políticos. “Y demócrata —escribe— es quien *pierde el tiempo por los demás*, quien *participa*, quien *ejerce sus derechos*. No ha habido ningún problema en España que haya sido fruto de la llegada de la democracia; pero puede haber más de uno que sí se superaría si disminuyera el ostensible déficit de demócratas” (p. 64).

Finalmente, el autor aborda el problema de la falta de compromiso y participación de los cristianos en las políticas de difusión, promoción y defensa de los derechos humanos, una de cuyas causas —que aparece como la principal— radica en “la creciente perplejidad suscitada por ese nuevo imperativo categórico que veda todo intento de *imponer* las propias convicciones a los demás” (p. 66). Ollero desenmascara la trampa de quienes sostienen esta opinión, que supone la necesidad de aceptar y adoptar las ideas de quien nos prohíbe imponer las nuestras, sin que éste tenga la necesidad de someter sus ideas al menor debate. Se supone gratuitamente que la defensa de las ideas morales de quienes las sostienen con pretensiones de verdad implican necesariamente una *imposición*, pero en cambio las de quien las sostiene sobre una base relativista son siempre neutrales y se pueden aplicar a toda la sociedad —incluso a quienes no las comparten— sin que ello signifique imponerlas. Esta trampa se percibe claramente en el caso del debate sobre el aborto: la aplicación de las ideas de los abortistas no significa imponerlas a los demás, en cambio la defensa del derecho a la vida supone acriticamente una imposición a los demás de las propias posiciones. Ollero termina este punto evidenciado que toda política tiene necesariamente un fundamento en las ideas, por lo que quien huye de los fundamentos en política no hace sino ocultar

los suyos, haciéndolos pasar de contrabando bajo la cobertura de su mentida neutralidad, con el inconfesado objetivo de desacreditar las ideas de sus adversarios.

Ollero reitera estas argumentaciones, que refutan varios de "los nuevos ídolos del foro" (p. 92), al tratar temas como el de la tolerancia y sus relaciones con la verdad, o el de la necesaria vinculación entre democracia y verdad. En este último punto, impugna la afirmación, que la mayoría de las veces se propone como indiscutible, de que la democracia necesita de un relativismo ético y valorativo, y muestra cómo la aceptación y defensa de la democracia supone, casualmente, la superación y el rechazo de todo relativismo, así como de todo *veto laicista* hacia quienes viven coherentemente su convicciones religiosas (p. 164), veto que pretende dejar fuera del juego de la democracia a todos los creyentes.

En definitiva, se trata en este caso de un libro esclarecedor, valiente y de una actualidad asombrosa. Ollero ha logrado detectar con precisión las falacias centrales del neoiluminismo contemporáneo (cf. p. 167) y propone para ellas refutaciones sólidas y lógicamente impecables. En especial, en este libro queda desarticulada la más flagrante de estas falacias: la que sostiene que defender sus ideas por parte de los católicos y de quienes defienden un ética objetivista significa imposición, pero en cambio la defensa de su ideología por parte de los neoiluministas es un camino de liberación, dando por supuesto que *liberarse* de la ética y del derecho es algo positivo para el hombre. Estos "malos vientos para los ciudadanos con convicciones" (p. 177), son enfrentados por Ollero en este volumen de un modo inteligente y decidido, sobre la base de la firme convicción de que sólo la verdad sobre el hombre puede ser el único fundamento seguro de la ética, de la democracia y de los derechos humanos. Nuestro tiempo echaba de menos un libro como éste, que, además, está muy bien escrito.

Carlos I. Massini Correas

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, *Biodiversidad y Biotecnología. Reflexiones en Bioética*, EDUCA, Buenos Aires, 2004, 183 páginas.

La autora asumió la tarea difícil y comprometida de trabajar, seriamente y con mirada filosófica, un tema tan actual como la biodiversidad y la biotecnología a la luz de la ética y, particularmente, la bioética. Precisamente, en el ámbito bioético se observa la dificultad de encontrar escritos serios interdisciplinarios. Hay mucha y buena bibliografía en Ética y Antropología, pero que no aborda temas biológicos concretos. Por otra parte, hay gran número de libros científicos sobre el tema de biodiversidad y biotecnología. También hay reconocidos textos de bioética, como lo son los escritos de Mons. Sgreccia, de Fray Domingo Basso, OP y otros autores dedicados a temas bioéticos desde una perspectiva cristiana. Sin embargo, faltaba en nuestras bibliotecas un libro que sintetizara todos estos aspectos, no de modo yuxtapuesto, sino con una transversalidad que sólo se puede explicar a partir de un pensamiento penetrante y agudo que, con manejo de fuentes contemporáneas, ilumine con la *philosophia perennis* los problemas que la ciencia actual plantea. Personalmente, me ha sido muy útil el encuadre epistemológico que la autora permanentemente ofrece de cada tema. Pasemos, ahora, a la refle-

xión filosófica sobre esta obra que yo titularía como “La conveniencia de la naturaleza como reaseguro de la moralidad”.

En momentos en los que el consenso parece ser la clave para resolver todos los problemas, sean legales, políticos, gnoseológicos e incluso morales, aparece, oportunamente, este libro de la Dra. Donadío de Gandolfi para hacernos ver la naturaleza como el recurso que puede dar una respuesta adecuada a las formulaciones que surgen hoy desde la biodiversidad y la biotecnología. El recurso a la naturaleza y a la ley natural, lejos de ser un acto de fe, garantizan la objetividad que no da el consenso. Sólo que, como bien lo señala la autora, “tal objetividad es hoy, ciertamente, ‘inconveniente’, porque implicaría distinguir entre lo justo y lo injusto, lo legítimo e ilegítimo, lo sano y lo enfermo, lo recto y lo corrupto, incluso lo normal y lo anormal” (p. 17). Hoy eso es “fundamentalismo”. Porque, como sostiene Donadío “es insoslayable reconocer que lo natural alude de suyo a algo necesariamente determinado, estructurado, ordenado y que es independiente de lo voluntario, de lo accidental, de lo artificial” (p. 16). Pero esto no es conveniente, por lo mismo, la salida —señala la autora— será que las necesidades naturales pasen a depender del sujeto pensante y valorante para lo que hay que desprenderse de la noción de naturaleza como principio de determinación específica y como principio tendencial hacia connaturales fines perfectivos. Hoy, el uso del concepto filosófico y científico de naturaleza refiere a una energía material que brota espontáneamente sin requerir de ninguna determinación especificante ni de orientación alguna hacia fines y bienes reales. Surge así una nueva necesidad natural, ciega y amorfa, que sustenta como verdadero lo que cada uno decide que es la verdad. Este uso de la terminología clásica, como es el caso del término “naturaleza”, vaciado de contenido y al que, a la vez, se le atribuye un sentido totalmente nuevo, se remonta al s. XVII, en la figura de Thomas Hobbes y llega hasta nuestros días. Mientras que para la filosofía clásica la naturaleza implicaba el principio de movimiento dirigido a un fin, para Hobbes, quien niega las causas formal y final, la naturaleza queda reducida a materia y efecto de la causalidad eficiente mecánicamente considerada.

En la actualidad (por ejemplo Popper, Prigogyne, Vernadsky) el concepto aristotélico de naturaleza queda reducido al de naturaleza biológica por entender que el concepto aristotélico incurre en una visión determinista de la realidad, por eso algunos de estos filósofos contemporáneos sostienen que el hombre no tiene naturaleza sino mundo. Esta visión reductiva de la naturaleza o bien la entiende como un soporte rígido y determinista, opuesto al cambio y a la multiplicidad de la realidad concreta y, por tanto, inútil para explicar la realidad misma, o bien referido a la vida humana, sólo podría explicar la dimensión biológica del hombre, no lo específico del mismo, su conducta racional y libre, porque al ser la naturaleza un sustrato dado y recibido, coartaría la determinación autónoma de la persona. Donadío denomina esto como la “conveniencia” o “inconveniencia” de la naturaleza sea como marco de referencia en la legitimación de la ciencia o en la justificación moral de la conducta humana (p. 32).

Para el realismo filosófico profesado por la autora y compartido por nosotros, “la naturaleza es insoslayable y evidente en la configuración de los entes naturales, incluido el viviente humano” (idem) y, yo diría, especialmente en el hombre, por dos motivos, a saber:

- 1) Que la naturaleza es algo dado, que proviene por generación pues posee en sí el principio de todo cambio que pueda acontecerle y que nos permite diferenciarla del arte y de la técnica, entendidos como lo artificial o lo hecho por el hombre.
- 2) Que lo natural supone un orden regulador y constante contrario al azar.

En todo ente la esencia es, simultáneamente, el principio que lo determina en su especie y el principio de sus operaciones, porque la esencia lo hace “ser tal y no otro” y lo hace “actuar de tal manera”. La esencia, como principio de las operaciones, es naturaleza. Porque soy de naturaleza racional me comunico mediante el lenguaje y no ladrando o maullando, por ejemplo. La autora describe la naturaleza como el impulso más perfecto que proyecta al ente hacia su propio perfeccionamiento a través de su actividad, y en el caso de la persona, a través de su actuar libre. Por este motivo Donadío define a la naturaleza como el principio télico propio intraespecífico que explica el sentido y la calidad del comportamiento de cada viviente (p. 32).

De esta definición se deduce que la naturaleza es fuente de todas las inclinaciones naturales, que no son otra cosa que las tendencias del ente natural a su perfección. Esta tendencia o amor de todo ente a su perfección es lo que se conoce como *finalismo natural*, que se presenta como un medio para que la contingencia e imperfección propia del ente finito pueda, en cierto modo, remediarse a través del desarrollo y progreso hacia el fin específico.

Entre las tendencias naturales y los fines propios se establece un *orden natural* que es necesario y universal. Todos los entes naturales cumplen este orden que es un orden dado, si bien, salvo el hombre, lo cumplen de un modo inconsciente por ciclos, tropismos, instintos, etc. Solamente el hombre, por conocer los fines y poder libremente dirigirse a ellos, cumple este orden desde la moralidad que le es propia. Es por este motivo que la autora, con todo acierto, afirma que la moralidad es el reaseguro de la naturaleza.

Cabe señalar que, tanto en los humanos como en los no humanos, la tendencia es siempre a un fin que es un bien porque o supone la perfección de la conducta por medio de la libertad recta, o implica la perfección natural de la especie.

Observando la centralidad del tema de la “naturaleza” y sus posibles sentidos o reducciones, la autora quiere restablecer el verdadero sentido de “naturaleza” y recurre a las fuentes. Buca, entonces, en la *Física* aristotélica y en el respectivo *Comentario* hecho por Tomás de Aquino. Para ambos filósofos la preocupación central sobre la naturaleza es filosófica y constituye un todo sapiencial con lo que hoy llamamos “ciencia” de la naturaleza. En el caso de Aristóteles, la observación experimental viene encuadrada dentro de su “filosofía realista”, desarrollando los temas de sustancia y accidente, materia y forma, potencia y acto. Siguiendo pues a sus maestros, la autora desarrolla el tema del conocimiento de la naturaleza, los principios de la naturaleza (materia-forma-privación), las causas del cambio natural y sus modos de causación.

Un comentario aparte merece el tema del *finalismo natural*, porque la realidad y la justificación epistemológica de la naturaleza pasa principalmente por la justificación de la causa final. Sin el fin el agente no obraría y la materia no sería actualizada por la forma. Además forma y fin coinciden en cuanto la forma adviene al fin de la generación. Así pues la autora nos recuerda que aceptar el fin es aceptar la forma y con ello que la realidad no se explique solamente por la energía manipuladora de la materia, sino que algo trasciende la materialidad y la eficiencia y las orienta, dándoles sentido (p. 58). Donadío sintetiza el tema en la siguiente fórmula: “toda naturaleza obra por un fin que es su bien”.

Posteriormente, en el cap. IV, la autora vuelve sobre el tema de la conveniencia con la naturaleza como el reaseguro de la moralidad y de la ética. Allí nos explica que conviene a la naturaleza lo que le es semejante, lo que guarda conformidad, proporción y orden con la naturaleza, en síntesis lo que en sí mismo le es connatural. Esto suscita una tendencia natural que es amor del bien propio.

En el caso del hombre, señala Donadío, hay una doble conveniencia: “con la naturaleza humana”, que sería la conveniencia per se o esencial y la conveniencia con la operación específica que conduce al fin de la naturaleza que será la conveniencia *per accidens*. La doble conveniencia marca la doble dimensión ontológica y moral de la misma naturaleza humana y de allí surge el doble principio tendencial: el amor natural y la ley natural, porque el amor natural es insuficiente para ajustar la operación a la naturaleza espiritual. En esto el hombre se aparta de los demás vivientes porque el camino hacia su propio bien, su propia perfección, a la que le impulsa su amor natural, es hipotético, por el carácter finito y falible de su libertad, cuyo uso es susceptible de desviación del orden natural y por tanto de ausencia de rectitud moral. Por poseer libertad, el hombre puede acceder a un fin más digno, pero por la falibilidad del uso de la libertad puede apartarse e inclusive negar su amor natural de la propia perfección. Por eso decimos que el hombre no tiene asegurada su marcha hacia el fin último sino que exige de una continua rectificación de sus elecciones frente a la meta. Aquí es donde aparece el “problema moral” y la necesidad de la regla y norma moral para guiar y encauzar la libertad. La autora propone aquí el *realismo moral*, equidistante tanto del *formalismo*, que propone cumplir la norma por la norma misma, como del *emotivismo* o *pragmatismo* para los que lo bueno está ligado a la vivencia afectiva grata o útil (pp. 109-110). En cambio, para el *realismo moral* las normas están fundadas en la misma tensión amorosa de la naturaleza hacia sus fines propios, por lo que lo moral no puede ser ni irrelevante ni excesivo para ningún ser humano.

La posibilidad de error o desviación moral en el hombre hacen necesaria una ordenación racional de la conducta humana. Aparece, entonces, la necesidad de la ética o filosofía moral que, como saber racional perfecciona cualitativamente la razón del hombre para aprehender y justificar la verdad universal para la acción (p. 110). La razón en cuestión es la razón práctica que busca proponer una idea motriz al querer libre para estimular y encauzar la conducta por vías de esa misma afectividad. Si el juicio de esta razón práctica es recto tendremos la verdad práctico-moral cuyo fin es querer obrar rectamente y encarnarlo en la propia libertad. Muy tajante pero, a la vez, muy gráfica, la autora afirma: “Verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente” (p. 175).

Si la ética se impone para contrarrestar la posibilidad de error o desviación moral en el hombre, la bioética, en tanto ética aplicada, se impone para contrarrestar los posibles desequilibrios antropológicos y éticos en el campo del progreso científico. Donadío la presenta como la “respuesta a la pregunta sobre la licitud moral del dominio del hombre sobre el hombre en el campo de la medicina y la biología” (p. 112). También como una “solución que evita una posible catástrofe biotecnológica”, pero lo que la autora destaca con mayor énfasis es que la respuesta a estas cuestiones debe darse desde la perspectiva de una ética normativa y no meramente descriptiva de los hechos humanos, como muchas y variadas respuestas “sedicentes” bioéticas proponen por el relativismo y escepticismo subyacentes. Esta última perspectiva implica una actitud de negar o aminorar el lugar y el papel de la razón moral tanto en la filosofía moral como en la vida concreta de los agentes morales (p. 174). Y contra esto arremete nuestra autora de modo brillante y con sólidos argumentos racionales que permiten descubrir el verdadero estatuto epistemológico de la bioética.

Para revalorizar el papel de la razón tanto en la filosofía moral como en la vida, acudo, al igual que Donadío a una cita de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles: “La perfección del hombre consiste en la perfección de su función propia, es decir, la

vida práctica del hombre en cuanto posee razón" (L. I, c. 7). Basándonos en esta noción de perfección humana decimos que la moralidad es una forma de vida, el *bien vivir* que supone el *saber vivir*.

Finalmente, sintetizaría mi comentario diciendo que el libro de Donadio Maggi de Gandolfi se constituye en obra de consulta obligatoria e insoslayable para todo aquel interesado o estudioso de los problemas bioéticos.

María L. Lukac de Stier

CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS, *Filosofía del Derecho*, Tomo II: *La justicia*, Buenos Aires, Lexis-Nexis/Abeledo-Perrot, 2005, 252 páginas.

En el contexto de la "filosofía práctica" el autor se hace cargo del "discurso jurídico contemporáneo" con el tema de la "justicia" que viene a completar un trabajo anterior de "filosofía del derecho" (Carlos Ignacio Massini Correas, *Filosofía del Derecho*, Tomo I. *El Derecho, los Derechos Humanos y el Derecho Natural*, corregido y aumentado, Buenos Aires, Lexis-Nexis/Abeledo-Perrot, 2005, 296 páginas), con la finalidad de elaborar una "tarea de síntesis, tratando de partir de algunas de las principales doctrinas filosóficas para arribar a principios de carácter universal", desde una reflexión personal y sistemática, lo que se logra con solvencia intelectual.

Para ello el primer capítulo aborda y aclara los temas centrales que se suscitan, actualmente en torno de la justicia, estableciendo su demarcación analítica al tiempo de fijar precisiones conceptuales que permitan una exposición rigurosa de los aspectos más actuales en debate.

A partir de tal delineamiento se inicia el estudio "de los rasgos centrales de las respuestas paradigmáticas a la cuestión de la justicia", históricamente contextualizadas desde la perspectiva clásica, moderna y contemporánea, mostrando simultáneamente cada perfil epocal con su mayor o menor riqueza conceptual en el pensamiento jurídico.

Así, pues, el primer enfoque histórico-conceptual-crítico investiga el pensamiento de Aristóteles y de Tomás de Aquino (capítulos 2-4), señalando matices y diferencias perfeccionadoras por parte de este último, que precisan características generales de la visión clásica, teniendo en cuenta que entre ambos autores acontecen los "hechos" históricos del "Derecho Romano" y el del "Cristianismo", decisivos en el planteo y la solución de las cuestiones éticas fundamentales que hacen a la justicia y su impronta vital.

Ahora bien, tal impronta sufre con la modernidad (segundo enfoque) un remezón conceptual tal que invierte la perspectiva anterior sobre la base de la "pérdida de la noción teleológica de la naturaleza". "En efecto, la noción clásico-cristiana del mundo, que lo concebía como una naturaleza dotado de sentido, entró en crisis fundamentalmente a partir del momento en que la captación de realidad pasó a correr por cuenta de las modernas ciencias naturales; estas ciencias, por un lado, concibieron a la naturaleza como una mera materia objetivable, mensurable y cuantificable y, por otro, como el destinatario de un dominio progresivamente manipulador y de disposición por parte del hombre" (pp. 79-80). Varios factores (la noción de sujeto, el soslayo de la ley natural, la eliminación del significado

moral y político inherente a las cosas, la fundamentación moderna de los derechos humanos, etc.) coadyuvan para tal “giro copernicano” que da lugar a un “*novus modus*” o una modernidad conceptual jurídico-político-ilustrada de justicia cuyos representantes más notorios son Hume (capítulo 5) (ilustración-empírico-científica) y Kant (capítulo 6) (ilustración-formalista-autónomo-política), de los que posteriormente —aunque no siempre fiel a su origen— se desprende el “liberalismo deontológico-constructivo”: “la propuesta de un Estado limitado a evitar por medio de la policía y los tribunales, las recíprocas interferencias entre las libertades de los individuos y totalmente despreocupado, por una exigencia moral, del bienestar de los miembros de la sociedad, ha de ser encuadrada necesariamente dentro del más estricto liberalismo. Pero se trata de un liberalismo en el que la “razón pura práctica” ha sido sustituida por la razón empírica del sujeto, con el resultado de que la autonomía del individuo se identifica con su simple capricho y su arbitrariedad en el establecimiento de su personales “planes de vida” (p. 124).

Por consiguiente, de ahí a nuestra contemporaneidad (tercer enfoque) hay sólo un exiguo paso con sus variadas y multipintas propuestas de entre las cuales Marx (capítulo 8) y Rawls (capítulo 9) sobresalen representativamente, sin que se deje de advertir acerca de otros exponentes en relación al tema de la justicia, incluso conacionales como Carlos Nino.

Así, pues, de la burguesía revolucionaria francesa al proletariado industrial con su ideología colectivista, pasando por el “oscurecimiento de la problemática de la justicia en el positivismo”, el pensamiento contemporáneo contiene entre la dicotomía o el intento reconciliador del orden jurídico y el orden moral, para recalcar en una especie de “superación del positivismo jurídico” con el intento Rawlsiano de “volver la mirada (al modo del ‘liberalismo socializante de la izquierda norteamericana’) de la filosofía práctico-moral hacia las cuestiones que tradicionalmente eran su objeto propio” (pp. 158 y 187). Sin embargo, la idea del “valor de la metaética” de Rawls no alcanza a salvar la óptica contemporánea de su zozobra conceptual debido a una “decisiva debilidad e insuficiencia, principalmente a lo que puede denominarse su rechazo ontológico, con exclusión de cualquier referencia a la realidad transubjetiva como instancia de apelación veritativo-justificatoria de las afirmaciones acerca de la justicia y de la ética en general” (p. 184).

Cabe, en consecuencia, preguntarse si es posible establecer una direccionalidad clara, racional, universal y convincente a partir o de entre nuestra actual “pluralidad de doctrinas comprensivas”. Para ello, el autor se aboca a “tematizar la posibilidad de efectuar entre las filosofías de la justicia un cotejo crítico-dialéctico” (capítulos 9-10) con el fin “de trascender la perspectiva meramente historiográfica-informativa, para alcanzar una propiamente filosófico-sistemática, o crítico-sistemática, apta para proponer una alternativa superadora de las aporías que aprisionan a las restantes” (p. 190), basado en “criterios” que “deben trascender las particularidades de cada propuesta” (p. 197). Para tal objetivo, dichos criterios han de constituir el “acto fundador de la ciencia” por lo que antes de ser estatuidos como *positum*, han de emerger de un “pensar indagatorio inductivo” en tanto procedimiento universalizador por excelencia, legitimado en y por el pensamiento aristotélico como una “clara opción cognitivista, perfeccionista y finalista”, ante la cual el individualismo, autonomismo y “constructivismo” del paradigma ilustrado se encuentra parcial e impotente. De esa manera, la doctrina aristotélica de justicia se yergue como la “concepción canónica”, capaz de asumir reflexivamente el pluralismo ético de nuestro tiempo y de señalar, más allá de todo consenso provisorio, la necesidad ontológicamente inevitable de la universalidad de los princi-

pios morales. Por lo mismo, “las preguntas por la justicia” formuladas al comienzo del escrito en cuanto a la materia, la formalidad, el mérito, las dimensiones, etc., son enmarcadas ontológicamente por una rigurosa y diáfana reflexión al final (capítulo 11: conclusión) del trabajo, como corolario de su desarrollo histórico-conceptual, al tiempo de constituir un aporte innovador en su reformulación de las enseñanzas centrales de la ética aristotélica que complementa las ya consagradas por otros pensadores contemporáneos como Mac Intyre, Spaemann, Gadamer, Millán-Puelles, Finnis.

Por último, para valorar en toda su extensión la justicia cabe consignar que ella se planifica cual virtud o “más allá de ella” o, como decía Ricoeur por “la lógica de la sobreabundancia”. Pues, añade: “¿no es necesario confesar que si el solo equilibrio de intereses no fuera tocado y secretamente guardado por la poética del amor, hasta en su formulación más abstracta, no sería la justicia más que una variedad sutilmente sublimada del egoísmo?” (p. 245).

Cuando se lee un libro y éste además de enriquecer la mente induce a la reflexión y mueve el alma a ulteriores meditaciones, entonces el espíritu encuentra un ámbito de ser que le es connatural, como es el caso de la lectura de esta obra.

Miguel Verstraete

JUAN JOSÉ SANGUINETI, *El conocimiento humano: una perspectiva filosófica*, Palabra, Madrid, 2005, 349 páginas.

En septiembre del año pasado, la Editorial Palabra de Madrid ha editado la traducción al castellano del *Manual de Gnoseología* que, en italiano, se había publicado en 2004. No podemos más que celebrar la aparición en castellano de otro manual del Pbro. Dr. Sanguineti.

Ya en el segundo párrafo de la presentación el autor nos advierte que, si bien —y como era de esperar— lo guían en su “exposición los principios filosóficos de Aristóteles y Tomás de Aquino. Sin embargo, las páginas que siguen [son] una elaboración propia que consider[a] fruto de [sus] años de estudio de las temáticas gnoseológicas” (p. 7). Y basta leer unas pocas páginas para comprobar que, efectivamente, es un manual que trata las cuestiones clásicas, con los principios clásicos, pero de una manera personalísima y muy actualizada. Actualizada no porque refiera en las notas a publicaciones recientes sino porque los temas han sido repensados a la luz de las discusiones actuales y en diálogo con las corrientes filosóficas actuales y con la ciencia.

El lenguaje llano, sin tecnicismos innecesarios y con una claridad envidiable, permite que el manual pueda ser leído por cualquier persona interesada en el problema del conocimiento, aún sin una formación sistemática en filosofía. Y en efecto, éste parece ser uno de los objetivos del manual, ya que el mismo Sanguineti asegura en la introducción que “la filosofía del conocimiento no es una materia técnica, interesante sólo para los especialistas. Tiene que ver con problemas profundamente humanos y universales, que hoy se viven con una especial intensidad” (p. 11).

Veamos primero un breve resumen de los temas tratados en la obra y luego algunas apreciaciones.

El libro está dividido en 9 capítulos, además de una introducción donde, luego de definir con sencillez pero precisión, cuál es el objeto de la gnoseología, realiza un pequeño recorrido por las principales líneas históricas. En el primero ("Conocimiento e Inteligencia") trata acerca del conocimiento y la inteligencia en general. Allí profundiza primero en el acto de conocer (1.1), luego en las facultades cognitivas, en sus operaciones, objetos y los hábitos que ella puede formar (1.2). Termina el primer capítulo ahondando en la apertura de la inteligencia al ser (1.3).

Los dos siguientes capítulos están dedicados a las dos formas principales de conocer, el segundo ("La sensibilidad") al conocimiento sensible y el tercero ("La comprensión conceptual") al conocimiento intelectual. En la primera parte del segundo capítulo encara con una admirable combinación de rigor y claridad el siempre difícil problema alma-cuerpo (2.1). Distingue allí las tres dimensiones del conocimiento sensible, que son inseparables y por lo tanto, deben ser tratadas por la filosofía de manera conjunta: la dimensión neurofisiológica, la psíquica y la metafísica. Luego describe las principales posiciones respecto del problema mente-cuerpo, sobre todo, en el debate actual de la "filosofía de la mente" (dualismo interaccionista, paralelismo psicofísico, Monismo espiritualista, etc.) para concluir defendiendo la teoría "dual pero no dualista" de Aristóteles y Tomás de Aquino. El capítulo continúa (2.2) con el tratamiento de los distintos niveles sensoriales (sensibilidad externa e interna, autosensibilidad, etc.). Luego desarrolla su interpretación crítica del conocimiento sensible (2.3), defendiendo la posibilidad de conocer una realidad extramental, aunque sea de manera imperfecta. Desarrolla el problema de la verdad y el error en la percepción sensible (2.4), de su objetividad (2.5) y luego defiende un realismo inmediato (2.6), detallando cómo se produce la percepción inmediata del mundo. Trata luego el tema de la imaginación y la memoria (2.7) y cierra el capítulo con una síntesis (2.8).

El capítulo tercero, dedicado como dijimos a la comprensión intelectual, comienza —como no podía ser de otra manera— desarrollando el carácter intencional de los conceptos (3.1), para luego pasar a cómo éstos se forman, mediante la abstracción (3.2), donde menciona brevemente las distintas posiciones respecto del problema de los universales —el problema, más en profundidad, será tratado bajo el subtítulo "Crítica del conocimiento conceptual (3.5)—. Luego muestra las relaciones y diferencias entre pensamiento, cerebro y lenguaje (3.3). Continúa con lo que él denomina "Articulaciones conceptuales" (3.4) donde trata la universalidad, las proposiciones, los predicables, la analogía, etc. Luego del desarrollo del problema de los universales que ya hemos mencionado, trata con detalle la relación entre pensamiento abstracto y experiencia (3.6), haciendo especial hincapié en el conocimiento por connaturalidad. Continúa con el desarrollo de un tema complicado por sus posibles conclusiones escépticas, pero sumamente bien tratado, el de la imperfección y la apertura del conocimiento conceptual (3.7). Concluye el capítulo desarrollando los distintos tipos de abstracción.

Los dos capítulos que siguen son bastante más breves que los dos anteriores. En el cuarto capítulo ("Autoconciencia y conocimiento del otro") trata del conocimiento que de sí mismo tiene el hombre pero, como él mismo lo aclara, esta conciencia de sí no está aislada del conocimiento de los demás, por lo que conviene tratarlos juntos. Trata primero las distintas formas de conciencia (4.1). Luego en un apartado más crítico (4.2), analiza las dos posiciones extremas: el idealismo y el conductismo. Termina el capítulo enumerando las características de la conciencia (4.3) y analizando el conocimiento de los demás (4.4).

El quinto capítulo ("Los primeros principios") es breve pero no tiene desperdi-

cio. En él se ve —como en muchas otras partes de la obra— que lo que allí aparece no es una mera repetición de la doctrina clásica de Aristóteles y Santo Tomás, sino fruto de una larga e intensa reflexión personal. Comienza analizando la necesidad de la existencia de tales principios (5.1), luego las distintas interpretaciones que han recibido (5.2) para continuar enumerando muchos de estos principios (5.3) y concluye el capítulo mencionando otros conocimientos inmediatos (5.4).

La inteligencia parte pero no se queda en los primeros principios, sino que, a través de la función mediadora de la razón, adquiere nuevos conocimientos. Sobre estas vías racionales trata el capítulo sexto (“Las vías racionales”). Comienza describiendo lo que él llama “mediaciones racionales” (6.1): la ciencia, la explicación, etc. Luego trata las formas de la racionalidad (6.2) donde destaca a la razón sapiencial, la racionalidad filosófica, la formal, la física, aquella que trata las cuestiones humanas, la racionalidad comunicativa e, incluso, a la ideología, al conocimiento común, al saber teologal, etc. Continúa el capítulo con un muy interesante apartado sobre la “inteligencia artificial” o —como él mismo nos corrige— sobre los “sistemas inteligentes” (6.3). Allí muestra, una vez más, la afinidad que tiene el autor con las temáticas interdisciplinarias. Luego trata los hábitos cognitivos, la experiencia intelectual y las objetivaciones (6.4) para concluir el capítulo con un interesante tratamiento del problema hermenéutico (6.5).

Los últimos tres capítulos tratan el tema central de la gnoseología: la verdad. El séptimo se centra en ella en sí misma, el octavo en su justificación y el noveno en el dinamismo hacia ella.

El séptimo capítulo (“La verdad”) comienza, como corresponde, definiéndola como la adecuación a la verdad (7.1). Luego analiza otras versiones de la verdad (7.2); trata la posibilidad del acceso a la verdad donde profundiza en el escepticismo (7.3), lo que lo lleva a describir en detalle las características de la verdad realista (7.4), para concluir el capítulo sobre el actualísimo problema del dogmatismo y el fanatismo (7.5).

El octavo, dedicado, como dijimos, a “La justificación de la verdad” comienza con el tratamiento de la evidencia (8.1), donde habla de su carácter objetivo y universal, pero también personal y desarrolla los distintos tipos de evidencia. Luego (8.2) se centra en las variedades de evidencias que existen: naturalmente incontrovertibles, antropológicas, evidencias de hechos y de principios, etc. Trata a continuación el complejo problema de la relatividad de la evidencia (8.3) para continuar con las evidencias mediatas (8.4). Cierra el capítulo con un interesante tratamiento gnoseológico de la problemática de la fe natural (8.5).

El último capítulo (“El dinamismo a la verdad”) comienza con un maravilloso tratamiento sobre la búsqueda de la verdad (9.1); allí habla de la importancia de aprender, del valor de las preguntas y del asombro, de la contemplación, de pensar, reflexionar, meditar, del valor de la duda y la certeza. Continúa con un tratamiento sistemático de las opiniones (9.2) y luego del error (9.3). Finalmente habla del progreso en el conocimiento de la verdad (9.4) y de la relación que ésta debe tener con la libertad (9.5).

Sin duda, como manual de gnoseología permitirá que muchos aprendan de forma sistemática lo esencial de la materia, pero creo que hay ciertas “doctrinas no escritas” en el manual que, si logran explicitarse y el lector las asimila, se habrá enriquecido mucho más. Se trata, fundamentalmente de una *actitud filosófica* que el autor profesa y que emerge constantemente en el libro, para quien lo lee con atención.

En primer lugar hay una admirable actitud de diálogo y respeto con las filosofías contemporáneas, con sus problemas y sus modos de abordarlos. Sanguineti

sostiene que “la eliminación *a priori* de las opiniones ajenas, vistas como falsas sin más, lleva al empobrecimiento de la mente” (p. 318). El aprecio y la certeza que el pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás le proveen, no le impide al autor dialogar, aprender y apreciar los aportes de, por ejemplo, Wittgenstein, Putnam, Popper, pero también de Heidegger, Gadamer, y Habermas. Las semillas de verdad —a veces muchas realmente—, que encuentra en estos autores y que han contribuido a su síntesis personal, no pueden si no provenir de un sincero afecto hacia sus posiciones porque, como él mismo dice, “el amor, si es virtuoso, abre a un conocimiento más profundo de lo que es amado” (p. 132).

Y su apertura al diálogo no sólo se da con el ámbito filosófico sino con el científico, de una manera realmente envidiable. No debe asombrarnos mucho, pues ya había demostrado su dominio de temas científicos en, por ejemplo, *El origen del Universo* (EDUCA: Buenos Aires, 1994) pero una vez más, aquí, demuestra cuánto puede enriquecerse la filosofía en diálogo abierto con las ciencias. El mismo dominio que mostró en aquella obra en temas cosmológicos, lo demuestra aquí en el tratamiento de la psicología cognitiva y neurociencias. Su tratamiento, por ejemplo, de la inteligencia artificial, o del problema mente-cuerpo lo confirman.

El profundo respeto que tiene por los debates actuales, sin embargo, no lo marea, sino que siempre se mantiene anclado en el sentido común y en una sana filosofía realista, manteniendo un equilibrio que sólo alguien de una gran robustez intelectual puede soportar. Nótese, sólo a modo de ejemplo, lo que dice respecto del problema de la distinción de los aspectos lógicos y ontológicos en nuestro conocimiento. Sostiene que en la frase “el taxi ha llegado” uno sabe que en su estructura lógica ‘taxi’ es sujeto, pero no piensa que el taxi sea un sujeto y, por lo tanto, es posible distinguir el aspecto lógico del ontológico. Pero —y muestra una vez más el respeto por los debates contemporáneos— aclara “sin duda hay casos más complejos, en los que el discernimiento entre las partes lógicas y ontológicas es más arduo (por lo que se comprenden los debates filosóficos sobre estos puntos)” (p. 124).

El dominio que tiene de los temas, sin embargo, no impide que sea un libro claro y sin tecnicismos. Constantemente utiliza expresiones contemporáneas para nombrar ideas clásicas, por ejemplo, cuando dice que las facultades intelectuales “son energías activas de nuestro espíritu en cuanto este rebasa de modo completo el cuerpo” (p. 44).

Por algunos momentos el manual se transforma, prácticamente, en una especie de recetario de medicina intelectual, dando consejos prácticos para tener una actividad intelectual sana y fecunda. Esas partes de la obra no tienen desperdicio. Veamos algunos ejemplos. Sostiene que, si bien adquirir experiencias por lo general es bueno, “no toda experiencia es deseable, pues la participación en el mal es nociva para el sujeto. Es mejor no saber por experiencia qué supone estar en la cárcel o tener cierta enfermedad. En cambio, es mejor conocer por experiencia y no solo teóricamente las cosas buenas y positivas” (p. 128). Por otro lado, como nuestras experiencias son necesariamente limitadas, la convivencia simpatética con los demás, puede subsanar esa desventajas: “allí donde no llega nuestra experiencia, llega la de quienes conviven con nosotros” (p. 129). Incluso, para adquirir experiencias, recomienda “el teatro, el cine, las novelas, porque contienen conocimientos existenciales que se transmiten fácilmente a otros” (p. 129). Y afirma que “una de las disposiciones morales más importantes para el conocimiento es la humildad” (p. 132). O, como decíamos antes, que el desprecio *a priori* de las posiciones distintas de la propia, llevan sólo al empobrecimiento intelectual.

Así, el manual, se convierte en algunos momentos, en una obra de carácter

sapiencial. Y como posee ese carácter, puede percibirse que la obra padece una fuerte tensión hacia las verdades de fe que, se ve, el padre Sanguineti no puede evitar mencionar (ni quiere), consciente de que enriquecen mucho las perspectivas. Por ejemplo, en la página 209 habla de la necesidad de unirse a la Sabiduría de Cristo. Inmediatamente en una nota al pie aclara que “este tema es teológico y se sale del alcance de este libro, pero el dinamismo del conocimiento adquiere una nueva dimensión a la luz de los puntos apuntados”. Estas referencias a temas teológicos y espirituales, al principio del manual son tímidas y siempre van acompañadas de una excusa por la invasión metodológica que supone la mención de cuestiones de fe en un manual de gnoseología (ver por ejemplo nota 18, p. 166), pero paulatinamente va siendo derrotado por la tentación de incorporar elementos sobrenaturales y, honestamente, festeja esa derrota. Así hacia el final del libro sostiene, ya sin aclaraciones que “sólo en la vida eterna, junto a la Verdad primera y absoluta que es Dios, encontraremos la verdad purificada de toda falsedad” (p. 328) y unas páginas después afirma que “no estamos todavía en el paraíso, que ardentemente esperamos con la fe cristiana” (pp. 332-333).

Hasta se permite, en algunos pasajes, destellos de poesía, como cuando afirma que “las evidencias engañosas son efímeras y los relámpagos de verdad no dejan de iluminar a una mente sincera” (p. 287).

En conclusión, se trata de una obra sumamente recomendable, no sólo para estudiantes de filosofía, sino para toda persona que desee aprender teóricamente los problemas fundamentales del conocimiento humano o que desee, simplemente, utilizar mejor sus capacidades intelectuales.

Christián C. Carman

Índice del Volumen LX

Fascículos 217 y 218

ARTÍCULOS

GABRIEL DELGADO, El tratamiento de la providencia general de Dios en Santo Tomás de Aquino.	3-37
ALBERTO BERRO, Sobre el ente posible y necesario en Tomás de Aquino.	39-57
MARIO ENRIQUE SACCHI, El apogeo del nominalismo escolástico y la imposibilidad de la metafísica.	59-88
MARTÍN F. ECHAVARRÍA, La psicología de Nietzsche e il suo influsso nella Psicoanalisi.	89-107
AMÁN ROSALES RODRÍGUEZ, Ernst CASSIRER: de la tragedia a la ambivalencia de la cultura (Parte II).	109-134
ELIZABETH DA DALT DE MANGIONE, Conocimiento y respuesta al valor. Enfoque fenomenológico axiológico de von Hildebrand.	173-184
SILVANA FILIPPI, Heidegger, Aristóteles y la Escolástica.	173-184
MARCELO LUIS IMPERIALE, Los "juicios directos" y la probabilidad. Introducción al concepto de probabilidad según John Maynard Keynes.	185-217
RAMIRO DELIO BORGES DE MENESES, Generalis Relativitatis Theoria: geometria et philosophia.	219-226
JORGE MARTÍNEZ BARRERA, El arte de gobernar. Nota sobre Michel Foucault a 20 años de su muerte.	227-236
SERGIO MANCINI, La evidencia como criterio de verdad en San Agustín.	251-266
CIRO E. SCHIMDT ANDRADE, El vivir y el morir, su sentido desde su fin en Santo Tomás.	267-280
HORACIO ZECCA, Oración y providencia. Omnipotencia divina y libertad humana en acción armoniosa.	281-296
RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES, Sentido do infinito segundo Hilbert: matemática, lógica e filosofia.	297-318
MATTHEW WALZ, What is a power of the soul?	319-348
JUAN FRANCISCO FRANCK, La Fuente de la Dignidad de la Persona en Rosmini.	349-362
VITTORIO POSSENTI, Aspetti metafisici del dialogo fra scienza e fede.	363-380
JUAN FERNANDO SELLÉS, La amistad y el saber personal.	381-394
DANIEL GAMARRA, Metafísica y filosofía de la religión.	395-414
MARTÍN F. ECHAVARRÍA, La teoría aristotélico-tomista del conocimiento como alternativa a la falsa opción cognitivista entre racionalismo realista ingenuo y constructivismo.	415-430
MARTA HANNA, Costumbre y Derecho.	431-450
HERIBERT BOEDER, Das Bewegende des heideggerschen Gedankens	451-460
FRANCISCO LEOCATA, Persona y ser moral en Rosmini. La búsqueda de un nuevo humanismo	461-476

NOTAS Y COMENTARIOS

MATILDE ISABEL GARCÍA LOSADA, Agustín Basave Fernández del Valle. La filosofía como compromiso y propedéutica de salvación	479-484
---	---------

BIBLIOGRAFÍA

MARCUS BRAINARD, <i>State of Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I</i> . (Francisco Leocata)	237-240
JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO, <i>Una Locura Bastante Razonable</i> . (Ricardo Crespo)	241-242
PAOLO MUSSO, <i>Forme dell'Epistemologia Contemporanea. Tra realismo e antirrealismo</i> . (Christián C. Carman)	242-245
TOMÁS DE AQUINO y PEDRO DE ALVERNIA, <i>Comentario a la Política de Aristóteles</i> . (Ricardo Crespo)	485-491
MARÍA ÁNGELES VITORIA, <i>Las Relaciones entre Filosofía y Ciencias en la Obra de Jacques Maritain</i> . (Oscar Beltrán)	491-494
MARIANO FAZIO - DANIEL GAMARRA, <i>Historia de la Filosofía. Tomo III: Filosofía Moderna</i> . (Antonio Malo)	495-496
PIERO VIOTTO, <i>Jacques Maritain. Dizionario delle Opere</i> . (María Laura Picón de Alessandrini)	496-497
ATHOL FITZGIBBONS, <i>The Nature of Macroeconomics. Instability and Change in the Capitalist System</i> . (Ricardo Crespo)	497-499
AZUCENA FRABOSCHI, <i>Conociendo a Hildegarda. La Abadessa de Bingen y su Tiempo</i> . (Burnero Gherardini)	499-500
ANDRÉS OLLERO, <i>Derecho a la verdad. Valores para una Sociedad Pluralista</i> . (Carlos Ignacio Massini Correas)	500-503
MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, <i>Biodiversidad y Biotecnología. Reflexiones en bioética</i> . (María L. Lukac de Stier)	503-507
CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS, <i>Filosofía del Derecho, Tomo II: La Justicia</i> (Miguel Verstraete)	507-509
JUAN JOSÉ SANGUINETI, <i>El conocimiento humano: una perspectiva filosófica</i> (Christián C. Carman)	509-513

ÍNDICE	515
------------------	-----

NORMAS DE PUBLICACIÓN	517
---------------------------------	-----

Revista SAPIENTIA

Pontificia Universidad Católica Argentina
Facultad de Filosofía y Letras



Normas de Publicación

Vigentes desde el año 2006.

I. Sobre los trabajos

1. Sólo se publicarán trabajos de índole filosófica.
2. Los trabajos deberán ser inéditos en idioma español, inglés, francés, alemán, italiano, portugués o latín.

II. Secciones de la revista

1. Artículos: no podrán tener una extensión menor a las 6.000 palabras ni mayor a las 15.000 palabras. La Redacción se reserva el derecho a publicar artículos en dos fascículos diferentes.
2. Notas y Comentarios: trabajos breves sobre libros o artículos recientes de una extensión menor a 5.000 palabras.
3. Bibliografía: reseñas de libros de aparición reciente (no más de tres años) de no más de 2.500 palabras de extensión.

III. Resumen y palabras clave

1. Junto con cada artículo ha de enviarse un abstract de entre 150 y 250 palabras de extensión en idioma original y otro en inglés. En caso de no poder proveerlo en esta lengua, se ha de contactar a la redacción: sapientia@uca.edu.ar.
2. Se consignarán las que se consideren palabras clave del trabajo en un número no mayor de 20.

IV. Aparato crítico

1. Las notas al pie de página y citas han de sujetarse a los usos convencionales empleados en la confección de monografías filosóficas.

Para las citas de libros:

Autor (en VERSALITA, apellido y nombre), *Título* (en bastardilla), lugar: editorial, año, edición, página/s (v.g.: "pp. 34-37").

Para las publicaciones periódicas:

Autor (en VERSALITA, apellido y nombre), "Título del Artículo" (entre comillas): *Revista* (en bastardilla), volumen o año, número o fascículo, año de publicación, página/s.

Para las citas en griego:

se han de utilizar los caracteres griegos y no su transliteración.

2. La Dirección de Sapientia se reserva el derecho de ajustar el estilo del aparato crítico a las normas de la revista.

V. Soporte para el envío del material

1. Los originales se deben enviar en versión digital (e-mail, *diskette* o CD), compuesta mediante los procesadores de texto más usuales (*Word* y *Word Perfect*).
2. Cuando un artículo incluyere caracteres lógicos, palabras en griego, fórmulas, diagramas o cualquier otro símbolo o gráfico que pudiera presentar alteraciones en el soporte electrónico, se deberá enviar una copia impresa del mismo o una copia en formato .pdf (*Acrobat*) para chequear posibles alteraciones en los caracteres.

VI. Los autores

1. Deben enviar sus datos personales y los de la institución a la que pertenecen.
2. Los únicos datos de los autores que figurarán en el artículo son su nombre y la institución a la que pertenecen. Si algún autor quisiere que aparezca su dirección de correo electrónico, habrá de comunicárselo a la Redacción de SAPIENTIA.
3. Se autorizará a los autores a que publiquen total o parcialmente sus trabajos en otras revistas, siempre y cuando aparezca al comienzo del artículo la referencia del número de SAPIENTIA en el cual haya aparecido.
4. Los autores recibirán, junto con una copia del número de SAPIENTIA en el que fue publicado su artículo, entre veinte y veinticinco separatas del mismo.
5. La presentación de un artículo para su publicación implica la autorización del autor a que su artículo o una parte del mismo eventualmente sea publicado de modo virtual.
6. No se mantendrá correspondencia acerca de los trabajos que no fueren publicados.